

I quaderni della formazione

*“Individuo, gruppi ed istituzioni:
attivare percorsi di
responsabilità”*

*A cura di
Luciana Bianchera, Giorgio Cavicchioli*



Num. 1 Anno 2014

Numeri precedenti:

“Appunti dal CORSO COORDINATORI di SERVIZI SOCIALI ASSISTENZIALI E SANITARI, Numero 0, anno 2010

“Appunti dal percorso di formazione UNA CASA PER NOI”, Numero 1, anno 2011

“Appunti dal percorso di formazione IL PROCESSO DI CRISI: OLTRE I PENSIERI PREOCCUPATI”, Numero 2, anno 2011

“Sostenere la Salute tra narrazioni e ricerca”, Numero 1, anno 2012

“I farmaci e le loro implicazioni nella quotidianità della cura”, Numero 2, anno 2012

“Vita al Lavoro. Riflessioni, esperienze, emozioni”, Numero 1, anno 2013

I numeri dei Quaderni della formazione sono disponibili e scaricabili dal sito internet di Sol.co Mantova all'indirizzo www.solcomantova.it

INDICE

<i>Introduzione</i> Giorgio Cavicchioli e Luciana Bianchera	pag. 7
<i>Responsabilità e Organizzazioni</i> Stefano Granata	pag. 13
<i>Noi e gli altri. La responsabilità individuale nella società contemporanea</i> Frediano Sessi	pag. 17
<i>Convergenze gruppoanalitiche sulla responsabilità</i> Ivan Ambrosiano	pag. 37
<i>La responsabilità in politica</i> Bruno Vezzani	pag. 39
<i>Fiducia e responsabilità: due facce della stessa medaglia</i> Linda Perfranceschi	pag. 73
<i>Promozione della salute - una importante responsabilità da condividere</i> Elena Bianchera	pag. 81
<i>Appunti, note, racconti intorno alla responsabilità: il punto di vista della formazione</i> Luciana Bianchera	pag. 87
<i>La responsabilità: possibilità, realizzazione</i> Monica Vaccari	pag. 99

Il gruppo redazionale è composto attualmente da:

Luciana Bianchera (responsabile delle formazioni consortile di Solco Mantova, consulente, formatrice, counselor. Docente a contratto presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università di Brescia nei Corsi di Laurea per Educatori professionali-sanitari).

Giorgio Cavicchioli (psicologo, psicoterapeuta, formatore e supervisore presso numerosi enti ed istituzioni, collabora da molti anni presso l'area formazione di Solco Mantova; dopo una lunga esperienza all'interno della cooperazione sociale oggi si occupa di attività psicoterapeutica in ambito privato e coordina il Servizio distrettuale tutela minori di Mantova; è docente all'Istituto di Psicologia Psicoanalitica di Brescia).

Stefania Checchelani (esperta in comunicazione e pubbliche relazioni, responsabile dell'ufficio stampa e comunicazione di Solco Mantova).

A questo numero hanno collaborato:

Bruno Vezzani (già Professore di Psicologia dei Gruppi presso la Facoltà di Psicologia dell'Università di Padova e Professore di Psicologia dell'Età Evolutiva presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università di Brescia, Corso di Laurea per Educatori Professionali).

Linda Perfranceschi (dottore di ricerca in filosofia e counselor filosofico. Cultrice della materia e Assegnista di Ricerca presso il Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dell'Università degli Studi di Verona).

Ivan Ambrosiano (psicologo, psicoterapeuta, gruppoanalista. Socio ASVEGRA e COIRAG).

Stefano Granata (da sempre attivo nella cooperazione sociale, con particolare attenzione ai servizi per minori e disabili e competenze specifiche nello sviluppo d'impresa, rapporti con le reti territoriali e progettazione. Entrato nel 1988 come educatore nella cooperativa milanese Spazio Aperto, è stato tra i fondatori della cooperativa Spazio Aperto Servizi, con incarico di presidente e direttore nel periodo 1999 – 2006, dopo essere stato responsabile dei servizi educativi e responsabile risorse umane. Dal 2005 al 2013 è stato presidente del Consorzio Sistema imprese Sociali (SIS), facente capo alla rete consortile lombarda di CGM. In seguito all'esperienza come Consigliere Delegato, da maggio 2013 è Presidente di CGM. Attualmente ricopre anche l'incarico di Presidente di Welfare Italia Servizi e presidente di Abitare Sociale Metropolitano).

Frediano Sessi (scrittore, saggista, professore di sociologia e storia contemporanea).

Monica Vaccari (psicologa, psicoterapeuta, coordinatrice Residenza Sanitario assistenziale per Disabili Il Posto delle Fragole).

Elena Bianchera (assistente sanitaria nell'ambito promozione della salute, counselor umanistico).

E se vale la pena di rischiare io mi gioco anche l'ultimo frammento di cuore

E. Che Guevara

Penso che esprimere una cosa sia conservarne la sua forza e privarla della sua
terribilità

F. Pessoa

Introduzione

Responsabilità, relazioni, società

Giorgio Cavicchioli e Luciana Bianchera

*Non leggete, come fanno i bambini,
per divertirvi, o, come gli ambiziosi,
per istruirvi. No, leggete per vivere.*
Gustave Flaubert

*Tutto può cambiare, ma non la lingua
che ci portiamo dentro, anzi che
ci contiene dentro di sé come
un mondo più esclusivo e definitivo
del ventre materno.*
Italo Calvino

*Vedrei la responsabilità come il prodotto
del dono e del debito.*
Alberto Eigner

In questo primo numero de *I Quaderni* del 2014 viene affrontato il tema della responsabilità. L'occasione che ha dato "il là" per la concezione del volume è stato il seminario formativo tenuto dal Prof. Frediano Sessi a Sol.Co. il 18 ottobre 2013, proprio sul tema della responsabilità.

Come altre volte, le riflessioni, gli spunti e gli apporti ricevuti ci hanno indotti a pensare che sarebbe stato estremamente interessante coinvolgere altri amici, studiosi, intellettuali, operatori vicini e lontani per una riflessione a più ampio raggio, per una visione corale e sfaccettata e, contemporaneamente, per una nostra ricerca su questa importante questione della responsabilità.

In effetti, i contributi raccolti consentono una serie di riflessioni dove il tema viene interrogato e significato da una pluralità di punti di vista. Nel loro insieme concorrono ad una visione globale sul tema della responsabilità, con una ricchezza di vedute e di approfondimenti.

Risulterà interessante, per il lettore, constatare che, senza alcun previo accordo tra gli autori, un filo rosso sembra attraversare i diversi contributi: la scoperta che di responsabilità non si può parlare se non attraverso i temi e le dinamiche della relazione interpersonale, del vincolo intersoggettivo. Variamente, nel pensiero di coloro che hanno

scritto, le questioni della relazione interpersonale, gruppale, sociale, intersoggettiva si pongono come fondamento, come contesto, come luogo umano della responsabilità. La responsabilità è tra noi e gli altri, tra l'io e il tu, nel noi, nella polis, nei gruppi e nei contesti intersoggettivi della cura, della promozione della salute, delle organizzazioni sociali, delle istituzioni e della politica. Sono i luoghi fatti di relazioni tra soggetti, individui e gruppi umani, i contesti relazionali all'interno dei quali può darsi un discorso sulla responsabilità, sull'essere responsabili e sulla ricerca dei significati che questo comporta.

I punti di vista e i linguaggi attraverso i quali il discorso sulla responsabilità viene articolato nei vari contributi sono diversi: la visione socio-antropologica, quella filosofica ed etimologica, ma anche il contributo psicoanalitico della gruppoanalisi e quello della psicosociologia di chi si occupa di cura dei gruppi e delle organizzazioni.

Il quaderno si apre con il testo di Stefano Granata, che affronta il tema della responsabilità all'interno di una grande organizzazione a rete, nazionale, che si identifica nell'impresa sociale che consorzia le cooperative sociali ed i consorzi zionali. I processi organizzativi e manageriali che si attivano in questa rete riflettono modi di vivere ed intendere la responsabilità in questa istituzione sociale.

Segue la revisione che Frediano Sessi ha fatto della sua relazione al seminario citato. L'autore, e noi d'accordo con lui, ha voluto mantenere la forma del discorso, il tono colloquiale e interattivo, il riferimento diretto, già dall'apertura, proprio al momento del seminario. Non solo una questione di forma: è nel dialogo e nell'interazione intersoggettiva che possiamo fare ricerca e co-costruire i significati, anche quando ci impegniamo ad interrogare una questione tanto ampia ed importante quale è la responsabilità. "Noi e gli altri. La responsabilità individuale nella società contemporanea" propone una lettura socio-antropologica del tema, con aperture su aspetti di tipo filosofico e psicologico. Autori quali Sartre, Freud, Fromm, Todorov, Adorno, Baumann, Hillman, vengono chiamati in causa e messi in dialogo, a partire da una serie di spunti sullo scenario delle gravi responsabilità intorno all'Olocausto. Alcuni passi del discorso di Sessi possono essere evocativi del modo di affrontare il problema: *"In un'epoca che vede prevalere la frammentazione, a causa della quale è molto difficile riuscire a capire o a sapere di quale ruota dell'ingranaggio sociale facciamo parte (e dunque a che cosa contribuiamo con i nostri comportamenti); a fronte di una società che vira verso espressioni di individualismo e narcisismo sempre più ampie, non è difficile cadere nella trappola dell'indifferenza (che cosa c'entro io?) o scivolare all'interno di quell'ampia zona grigia che prende forma in ogni organizzazione sociale complessa, in ogni comunità, dove il potere e i ruoli sono distinti e diversificati, dove, tanto più, alcuni si trovano nella posizione di maggiore fragilità rispetto ad altri. La semplificazione, la superficialità tanto esaltata dalla cultura di massa, perché occorre, tra l'altro, dare una risposta immediata a ogni bisogno (sia esso effimero, superfluo o necessario), ci spinge a pensare solo a noi stessi, ai nostri progetti e a dimenticare le reti di reciproca interdipendenza che sono parte costitutiva della società in cui viviamo. Che fare, dunque, se si vuole ostacolare anche dentro di noi questo inesorabile processo sociale e culturale?"*

Non è facile dare una risposta valida in ogni situazione e per ciascuno; certo, una delle forme più alte di resistenza sta nel cercare di non perdere mai la propria umanità, in modo da non renderci sordi al richiamo degli altri. E, in questo, la conoscenza, l'approfondimento, la rottura dei meccanismi sociali e culturali che invitano alla rapidità e alla superficialità, alla semplificazione, direbbe Primo Levi, sono utili strumenti per questa

nostra non semplice navigazione verso l'altro, alla scoperta di una dimensione sociale della nostra responsabilità personale".

Il tema del potere, della dimensione politica e culturale, il ruolo della conoscenza si intrecciano e costituiscono lo sfondo di una riflessione che si proietta direttamente dalla dimensione individuale a quella sociale, relazionale, della responsabilità. Il testo "Convergenze gruppoanalitiche sulla responsabilità" che propone, nel seguito del quaderno, Ivan Ambrosiano, apre una finestra che illumina il discorso di una luce particolare. Si tratta, sì, del commento in chiave gruppoanalitica del testo di Sessi, ma un commento che aggiunge e amplifica alcuni significati, a partire dal riconoscimento di quella condizione umana, da cui non possiamo prescindere, che vede il singolo come parte o nodo di una rete; ciò determina che il legame tra le persone è preesistente al singolo individuo. Si trova così che nella dimensione gruppale, nella vita di gruppo, l'individuo è esposto alla responsabilità di sé con l'altro. Il gruppo diventa luogo privilegiato per esperire la propria responsabilità, l'effetto delle proprie responsabilità sull'altro, e viceversa. Il luogo dove non è possibile renderci sordi al richiamo degli altri, per riprendere alcune parole di Sessi.

L'ampio contributo del Prof. Bruno Vezzani è una approfondita trattazione del tema della responsabilità all'interno della dimensione politica. Questa dimensione viene indagata attraverso una ricostruzione storica, con la quale è possibile prendere consapevolezza di come nel tempo e nelle diverse forme della socialità del mondo occidentale, si siano succedute modalità e processi inerenti la responsabilità in politica. Attraversando e indagando il tema da questo punto di vista, Vezzani incontra la questione del potere, legata a doppio filo con la responsabilità – di cui qualcuno dice essere l'altra faccia della medaglia. Divorzio tra etica e politica, le questioni del nichilismo e del narcisismo, fino ad arrivare ai processi della globalizzazione e della multiculturalità, vengono messi in rapporto alle forme e modalità con cui si presentano responsabilità e potere in politica. Un passo interessante su come, oggi, la dilagante cultura narcisistica assuma forme ciniche, consentendo di coniare il citato neologismo di *narcinismo*: *"Il limite dell'indifferenza nei confronti di ogni senso di solidarietà umana è facilmente superato, al punto che è giustificato l'accoppiamento del narcisismo con il cinismo. Il legame fra i due fenomeni si può cogliere in molteplici campi: dalla elefantiasi del marketing, che ha aperto l'era del travolgente consumismo (Recalcati parla dell'individuo come "turboconsumatore" e Piero Coppo introduce l'espressione "ipertrofia del superfluo"), alle nuove tendenze della pedagogia, che spingono il genitori a enfatizzare le prestazioni competitive di piccoli campioni, alla dinamica della giungla aziendale, nella quale viene premiata la scalata al potere; allo sport, con il culto dell'atleta superstar; all'editoria invadente con i manuali di self-help: tutto diventa networking per la costruzione di alleanze per la carriera e la promozione di sé. Da non trascurare, infine, il narcisismo e il cinismo in politica dove si rintraccia la specularità dell'atteggiamento narcisista fra chi governa e l'elettore, sospinto, questi, a identificarsi con i "vincenti" per poi esserne deluso quando essi, una volta al potere, mettono a nudo la loro insopprimibile "natura" di narcisi e di cinici".* Tra le importanti riflessioni presenti nello sviluppo del testo, urge segnalare la lettura della leadership politica che, in condizioni quali quelle attuali, corre il rischio di prendere le pericolose forme narcisistiche, caratterizzate da un comando tutto finalizzato alla strumentalizzazione dell'altro in funzione della soddisfazione dei propri bisogni ed interessi; con il rischio che questi ultimi vengano spacciati come pubblici, nella proiezione megalomantica del sé del leader narcisista. I richiami agli studi di O. Kernberg, su questi temi, confermano queste letture, producendo, forse, una certa preoccupazione rispetto

alla comune condizione attuale, ma anche, contemporaneamente, un moto di coscienza in grado magari di contribuire ad un possibile e auspicabile riscatto del pensiero. Molti altri spunti e interessanti approfondimenti e risvolti preferiamo lasciare alla diretta lettura del testo di Vezzani, che riserva emozionanti sorprese nella sua evoluzione e conclusione.

Il successivo contributo, di Linda Perfranceschi, è una ricerca filosofica ed etimologica sui due termini di fiducia e responsabilità, e sul legame che li connette nei loro significati; locuzioni che risultano essere trasversali e multidisciplinari, utilizzati e definiti variamente nelle diverse discipline e settori quali economia, giurisprudenza, filosofia, sociologia, psicologia. Riprendiamo qui un passo illuminante del testo, dove è possibile sentire come torni la questione della dimensione relazionale nella trattazione di fiducia e responsabilità: *“La fiducia presuppone un’assunzione di responsabilità in quanto come ci mostrerà di seguito l’analisi semantica di questo secondo termine: c’è responsabilità solo quando c’è relazione, e c’è relazione solo quando vi è un reciproco affidarsi, conferire fiducia sviluppa dunque una obbligatorietà, una dipendenza reciproca. Si tratta appunto di due facce della stessa medaglia, due processi dinamici che si fondano sulla premessa imprescindibile della relazione con l’altro”*.

Nel testo di Elena Bianchera, il tema della responsabilità si coniuga con quelli di prevenzione e di promozione della salute. Un’analisi di come si sia sviluppato, soprattutto in ambito socio-sanitario il concetto e le pratiche di prevenzione, fino a sostenere una visione olistica della promozione e protezione della salute, consente di rintracciare come entri, in questo, il senso di responsabilità del singolo ma, ancor più, dei soggetti sociali, quali le istituzioni sanitarie e gli enti che si occupano della salute collettiva. La preservazione della vita chiama in causa, infatti, contemporaneamente nelle loro responsabilità il singolo e la collettività. Non può esserci protezione della vita se non attraverso forti atti di responsabilità in tutti i diversi ambiti della socialità: individuale, grupale, istituzionale e comunitario.

Il contributo di Luciana Bianchera illumina le questioni della responsabilità individuale, grupale ed istituzionale a partire da un punto di vista particolare e pregnante: quello della formazione. Formazione come processo e come luogo dell’organizzazione, che coinvolge contemporaneamente, nel setting, chi conduce e chi apprende ma, anche, l’istituzione stessa che decide di formarsi e di formare i soggetti che la abitano e la animano. I riferimenti teorici, soprattutto ancorati alla visione psicosocioanalitica, sono lasciati quasi sempre in filigrana, una scelta che consente al testo di configurarsi quasi come un racconto scientifico, che lascia al lettore il piacere di rintracciare gli autori e le teorie di riferimento e, in questo, lo ingaggia in un momento di formazione attraverso la lettura e la riflessione. I passaggi dove Luciana si sofferma sulle questioni e le connessioni tra responsabilità e leadership, tra gli altri, riecheggiano e dialogano virtualmente con altri testi precedenti del quaderno, sicuramente quelli di Vezzani, di Sessi e di Ambrosiano. Si determina così, nella lettura complessiva, una serie di richiami incrociati, di risonanze e ricordi che vanno a strutturare l’armonia e la coraltà del presente Quaderno.

La chiusura è affidata al contributo di Monica Vaccari, che pensa alla responsabilità con una serie di riferimenti storici, territoriali e comunitari, oltre che situandosi, a partire dalla propria collocazione professionale, nel gruppo di lavoro di un servizio che ha in cura persone con gravi disabilità psicofisiche. Il ricordo dei ragazzi di Villa Emma, situato nell’Europa nazista del 1942, quello della Partecipanza Agraria che ha le sue radici in un

processo comunitario dell'anno 1058, trovano contrappunti con la responsabilità relazionale e grupale nel lavoro di gruppo del servizio, fino a toccare concetti quali quelli di *empowerment*, responsabilità di clima e costruzione della realtà; la scelta della responsabilità individuale all'interno del contesto sociale, come opportunità appartenente ad ognuno.

La relazione con l'altro come premessa imprescindibile, dunque, come luogo dove apprendere ed esperire la responsabilità, come fondamento della cultura che identifica gruppi, istituzioni e società. La marcatura relazionale ri-torna nei diversi contributi e caratterizza, come dicevamo, la coralità del testo, l'insieme di questi contributi allo studio della responsabilità.

Dal punto di vista di chi, come noi, pratica la psicoanalisi intersoggettiva, un'ultima nota risulta opportuna come viatico alla lettura dei testi, forse complicandola; nelle intenzioni, valorizzandola. L'etica, la morale, quella parte della personalità che nella psicoanalisi tradizionale corrisponde al Super-Io, sono costitutivamente fondate, formate e influenzate continuamente dai legami intersoggettivi, dalle vicissitudini dei vincoli relazionali in cui viviamo. La cura e la salute di questi legami, nelle coppie, nelle famiglie, nei gruppi sociali, nelle equipe e nei gruppi di lavoro, nelle istituzioni, è forse la via maestra per poter sperare in uno sviluppo della responsabilità sociale.

Ci conforta un pensiero di A. Eiguer: *"Con piena cognizione di causa, l'atteggiamento etico conduce a sentirsi vicino all'altro nella gioia e nel dolore. In psicoanalisi si è insistito molto, troppo, sull'errore e sulla colpa. Non nego la loro importanza, ma, dal momento che il Super-Io è implicato nel legame intersoggettivo, la cosa ancora più importante è che ci sentiamo responsabili verso il nostro prossimo, solidali con il suo vissuto, coinvolti nel suo mondo inconscio, amandolo per ciò che egli è e non per ciò che vorremmo che fosse. Questa visione etica si sprigiona dalla concezione dei legami intersoggettivi."*¹

¹ Eiguer A., *Mai io senza te. Psicoanalisi dei legami intersoggettivi*, tr. it. Borla, Roma, 2010, pag. 106.

Responsabilità e Organizzazioni

Stefano Granata

Parlare di responsabilità nelle organizzazioni, come per ognuna delle declinazioni di questo concetto, significa anzitutto sradicare l'idea che possa esistere una dicotomia tra la sfera individuale e la dimensione collettiva.

La fase storica aperta dal crollo delle ideologie novecentesche e, con esse, delle visioni del mondo codificate in base all'appartenenza ad un preciso schieramento, ad un "blocco", è ben lontana dal potersi considerare risolta e ci restituisce un'immagine straniante del rapporto tra il singolo e la società. Si affermano, dapprima nel mondo occidentale e via via a livello globale, sistemi di governo democratici i quali, per definizione, si fondano la partecipazione di tutti i cittadini alla sovranità. A rigor di logica, a tale dirompente cambiamento di passo avrebbe dovuto corrispondere una nuova, più potente, dimensione sociale che però sembra essersi realizzata solo in parte. Vivere in una società che tutela i diritti sociali, civili, economici, politici, etici di tutti e che sancisce la partecipazione alla vita pubblica come pilastro fondamentale non è quindi condizione sufficiente affinché si determini l'unità dei diversi piani. I decenni passati hanno visto l'uomo andare verso una sempre più ferma rivendicazione di libertà individuali e contemporaneamente scivolare in una situazione di sostanziale isolamento e solitudine. Una solitudine che non è solo della persona in sé, ma che si riflette nell'isolamento dei nuclei familiari, nell'emarginazione di determinati gruppi sociali, e così via in modo sempre più ampio. Analizzare le cause e gli effetti nel dettaglio è un compito più adatto ai sociologi e ai filosofi. In questa sede si intende dare solo qualche spunto di riflessione basato sull'esperienza nella società ed all'interno di istituzioni economiche.

La visione che l'opinione pubblica ha sviluppato sull'economia negli ultimi anni è certamente condizionata dalla crisi economico - finanziaria scatenatasi nel 2008. Sei anni dopo, a causa del perdurare degli effetti e dei deboli riscontri sulle reali cause del tracollo mondiale, ciò che rimane è una sostanziale diffidenza nei sistemi economici occidentali e nel capitalismo, che a cascata si riflette sulle istituzioni che di questi sistemi fanno parte.

Alla politica non viene risparmiato nulla: considerata connivente e corresponsabile del declino, la si ritiene inetta ed inadeguata alle sfide per la ripresa. A questo proposito, dense di significato appaiono le parole scritte dalla penna di Iginio Giordani nel 1945: la politica deve essere "un'ancella, e non deve diventare una padrona: non farsi abuso, né dominio e neppure dogma". Nate in riferimento a questo specifico ambito, le stesse parole potrebbero essere riferite all'economia, alla finanza, alle istituzioni, ai mezzi di comunicazione con un preciso e forte richiamo: è necessario che l'uomo, nel suo essere sia individuale sia collettivo, assuma una posizione di centralità, che l'obiettivo ultimo dell'agire e dell'intraprendere nel mondo sia il valore assolutamente unico ed irripetibile della persona. Non siamo di fronte a uno sterile richiamo alla libertà individuale, ma al contrario alla proposizione della difesa e della promozione della dignità umana del singolo che acquista evidenza quando alla base vi sono principi come l'uguaglianza, la solidarietà e la sussidiarietà. Ad un nuovo umanesimo.

Guardando alla post-modernità si evidenzia un nuovo paradigma, economico ma non solo, in cui la responsabilità gioca un ruolo primario. Se il capitalismo ha esaurito la sua spinta

propulsiva, quale concezione di economia può progressivamente avanzare, quale idea di impresa può operare in modo migliorativo sul mercato, quale funzione si configura per le istituzioni in questo processo? Malgrado i traguardi raggiunti nella "civilizzazione del mercato", non è più sufficiente che le istituzioni economiche agiscano in modo socialmente responsabile. All'economia e "all'impresa si chiederà non solo di produrre ricchezza in modo socialmente accettabile, ma di concorrere, assieme allo Stato e alla società civile organizzata, a ridisegnare l'assetto economico – istituzionale ereditato dal recente passato" ². La partita si gioca dunque su un campo differente: rispetto al recepimento di un sistema di regole indicate da altri, si richiede alle imprese di partecipare a rivedere quelle regole ove necessario ed a costruirne di nuove, per generare e mantenere la sostenibilità dei processi di sviluppo. Nel concreto significa passare da quella che è comunemente chiamata "responsabilità sociale d'impresa", intesa come l'insieme di vincoli etici posti dall'impresa alla propria azione e ai propri obiettivi, ad una "responsabilità civile d'impresa" ³. Il fine è qui decisamente più ambizioso e complesso: contribuire a rendere democratico il mercato, generando output positivi non solo in termini materiali – prodotti, servizi, ricchezza – ma anche sotto forma di giustizia, equità, impatto sociale. È facilmente comprensibile come questo modello richieda, a monte dell'implementazione di processi aziendali innovativi, l'assunzione comune di una precisa responsabilità da parte della proprietà, della governance, dei lavoratori e degli stakeholder, che l'impresa deve anzitutto essere capace di produrre un valore diverso dal denaro, da immettere nel mercato e nella società per assicurare la propria sostenibilità e la sostenibilità del sistema.

Il processo sopra descritto si riferisce a tutte le tipologie di organizzazioni economiche, siano esse multinazionali oppure piccole e medie imprese radicate nei territori di appartenenza. C'è tuttavia una specifica istituzione economica che nasce dalla responsabilità individuale di agire positivamente verso l'altro e verso la società concretizzata operativamente nella mission primaria della tutela e lo sviluppo del bene comune: l'impresa sociale non profit, che ha come oggetto dell'attività la produzione di beni o di servizi di utilità sociale, atta a realizzare finalità di interesse generale. Lungi dall'essere esempio storicizzato di alternativa inclusiva al capitalismo "estrattivo" e alla speculazione finanziaria, l'impresa sociale è un modello per definizione responsabile che sembra destinato, proprio in virtù di questa sua natura, a coprire un ruolo di rilievo nelle dinamiche economiche e sociali, presenti e future, pur con le oggettive differenze, determinate dalle differenti legislazioni e dai contesti nazionali. Queste imprese nascono dalla volontà comune delle persone (mai di un unico soggetto) di operare per rispondere ad un bisogno delle persone e delle famiglie, per garantire a tutte le persone i diritti fondamentali, per sviluppare opportunità di lavoro e di realizzazione anche ai soggetti più fragili e svantaggiati sotto diversi punti di vista. Ancora, lavorano per e con le comunità locali al fine di costruire una crescita che sia davvero uno "sviluppo integrale" del territorio, che utilizzi le sue risorse senza depredarlo o danneggiarlo. La funzione delle imprese sociali è dunque essenzialmente pubblica e in molti casi sussidiaria, laddove esercita funzioni che lo Stato o gli altri enti pubblici delegano in materia di servizi e gestione dei beni comuni. Ma è anche un'impresa a capitale privato, nella quale gli investimenti ed il rischio sono condivisi e la governance è democratica e partecipativa.

Le caratteristiche qui descritte, non esaustive, sono utili a riconoscere un dato di fondo: la responsabilità sottende all'esistenza stessa di questa tipologia di organizzazione. Un esempio dell'efficacia economica del modello: tornando alla crisi, la solidità del patto associativo nelle

² S. ZAMAGNI, *L'impresa civilmente responsabile* in AA.VV. *Quale futuro per la CSR e l'innovazione sociale? Riflessioni, esperienze, incontri da "Il Salone della CSR e dell'innovazione sociale"*, a cura di Università Bocconi, Milano 2013, p. 56-57

³ *Ibidem*

imprese sociali (ed in particolare nelle cooperative sociali), fondato su un legame di responsabilità reciproca tra i soci e verso le comunità, è uno dei dati di resilienza che hanno tutelato maggiormente gli investimenti ed il lavoro dal default che investiva tutti i settori produttivi.

Per la riuscita di una qualsiasi impresa dunque, per il successo di un sistema economico, e di conseguenza per la crescita e la coesione della società nel suo insieme, si registra un trend che vede diminuire progressivamente il peso dei capitali finanziari e tecnologici a fronte di una sempre maggiore rilevanza del cosiddetto capitale umano. In particolare, le istituzioni economiche che mettono al centro la persona, le relazioni, le motivazioni ed i legami di responsabilità, che sono generative rispetto alle risorse che usano e al valore che sono capaci di produrre, possono contribuire a ricomporre la frattura tra la dimensione individuale e quella collettiva, tra l'economia e la società civile, che è probabilmente tra le più importanti sfide dell'oggi e come tale va affrontata con spirito innovatore, coraggio ed intelligenza.

Noi e gli altri: la responsabilità individuale nella società contemporanea

Prof. Frediano Sessi

1. Dentro la modernità: la fragilità del bene.

La prospettiva da cui stamattina cercherò di fare alcuni ragionamenti è storico-sociologica, vale a dire, recupera le radici storiche di un approccio culturale e istituzionale al tema della responsabilità e dell'alterità, per suggerirne la necessità e l'urgenza; direi l'ineludibilità. Così, per immergerci in quella storia che sta alla base della nostra contemporaneità e che è assai più attuale di quanto non siamo abituati a pensare, utilizzeremo un film-documentario, che nonostante gli anni trascorsi dalla sua prima uscita, ancora pochi conoscono. Si tratta di "**Notte e Nebbia**" del regista francese Alain Resnais (1922)⁴ (titolo originale *Nuit et Brouillard*). Il film-documentario della durata di 30 minuti venne commissionato nel 1954 al giovane Resnais dal "Reseau du souvenir", sorto nel 1952 da una costola del Comitato parigino per la Storia della Seconda Guerra mondiale che aveva già attuato una serie di iniziative in terra francese, affinché i crimini di guerra (lager, centri di sterminio, rappresaglie, deportazioni ecc.) non venissero dimenticati.

Proposto al festival di Cannes nell'estate del 1956, dapprima venne messo in programma, poi fu escluso, a causa del suo contenuto troppo shockante. Per la prima volta, apparivano sullo schermo immagini di uomini e donne ridotti a un ammasso di ossa viventi, mucchi di cadaveri abbandonati a migliaia in fosse comuni, forni crematori e camere a gas, bambini e anziani torturati o sottoposti a esperimenti medici e altro ancora; tutto ciò che gli "Alleati" non avevano voluto vedere e sapere (e che ben sapevano e conoscevano) e che ora era davanti agli occhi di tutti, offrendo non solo lo spettacolo dell'orrore, ma anche quello dell'indifferenza. Se tutto questo, vale a dire, lo sterminio di milioni di esseri umani in nome della razza (ebrei in prevalenza, zingari, ma anche disabili, oppositori del regime ecc.) era accaduto, a chi attribuirne la responsabilità? Il poeta Jean Cayrol (1911-2005)⁵ che era stato chiamato a scrivere il testo per il film-documentario, avanzava allora l'idea che i responsabili non fossero solo i diretti esecutori, o i nazisti; in molti in Europa avevano collaborato o taciuto, consentendo a che tutto ciò accadesse.

La censura del film-documentario non gli impedì di farsi strada tra il pubblico, pure in Germania, dove il testo venne tradotto dal poeta Paul Celan (1920-1970)⁶; ma certo, con il tempo, venne relegato agli scaffali degli specialisti.

⁴ Edizione italiana in DvD, Rhv, 2006.

⁵ Il testo del film è pubblicato in Jean Cayrol, *Nuit et bouillard*, Fayard 1997. Di Cayrol, in lingua italiana si trova *Il ritorno di Lazzaro*, Medusa edizioni 2008. L'opera completa con il titolo *Oeuvre lazaréenne*, Seuil 2007.

⁶ La raccolta delle sue *Poesie*, nei Meridiani Mondadori 1998.

Proiezione del film in sala

Il film-documentario di Resnais, meriterebbe un lungo seminario da sé solo (basti ricordare il saggio recente che Sylvie Lindeperg gli ha dedicato: *Nuit et Brouillard, un film dans l'histoire*, ed. Odile Jacob), anche perché tra i consulenti storici di Resnais, ritroviamo Olga Wormser-Migot, ormai dimenticata, tra i più importanti storici del sistema concentrazionario nazista⁷.

Noi oggi proveremo a considerare un solo aspetto: quello della logica che resta sottesa al sistema dei lager, dello sterminio e dei massacri della Seconda guerra mondiale, di cui si sono macchiati, non solo i nazisti e i fascisti, ma anche Stalin e il regime comunista, e con i massicci bombardamenti sui civili anche gli Inglesi e gli Americani (pensiamo, per esempio alle bombe su Hiroshima e Nagasaki)⁸. Non, una logica "folle", ma perfettamente razionale; la stessa che ha retto il mondo attuale, dagli inizi del '900 fino agli anni 2000 e che ha iniziato a mostrare gran parte dei suoi limiti nei primi anni del dopoguerra, sebbene solo coloro che chiameremo "segnalatori d'incendio" (cioè quegli intellettuali, scrittori, poeti, filosofi, che come Walter Benjamin cercarono fare capire al mondo che cosa sarebbe accaduto⁹), abbiano cominciato a denunciarne le conseguenze. Una logica razionale che ha dato luogo anche a modelli, valori e comportamenti di grande positività, che gli hanno permesso di prevalere, nonostante tutto, nell'organizzazione della vita quotidiana e che continua a essere preponderante nei nostri comportamenti e ragionamenti, perlomeno inconsapevolmente¹⁰. Come ricordava Alberto Moravia nel bel libro, ora dimenticato, *L'uomo come fine* (ed. Bompiani), noi assorbiamo la cultura della nostra epoca attraverso i piedi, la pancia, fisicamente, senza decidere di assorbirla, automaticamente, entrando nelle varie situazioni sociali e culturali che la nostra epoca ci offre.

Quindi, la prospettiva che vi propongo di adottare oggi è quella storico-sociologica.

Ora il tema dell'alterità e della responsabilità individuale, del prendersi cura dell'altro, che affrontiamo stamattina è vecchio come il mondo, culturalmente e moralmente. È presente in tutte le religioni, negli scritti dei filosofi presocratici fino ai grandi filosofi moralisti della modernità (da Agostino a Montaigne, a Chateaubriand per citare solo alcuni nomi). Ma sul piano morale ci dice poco, perché rappresenta delle

⁷ Il suo libro *Le système concentrationnaire nazi, 1933-1945*, Presses Universitaires de France 1968, resta, anche dopo così tanti anni fondamentale a questi studi.

⁸ Cfr., ad esempio, Tzvetan Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene*, Garzanti 2001; Frediano Sessi, *Non dimenticare l'Olocausto*, Rizzoli 2000.

⁹ Cfr., ad esempio, Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée*, Les éditions du cerf 1997; Walter Benjamin, Theodor Adorno, *Briefwechsel 1928-1940*, Suhrkamp 1994.

¹⁰ Tra i primi a segnalare questa corrispondenza tra logica dello sterminio e razionalità moderna: Raul Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Einaudi 1995 (il libro in prima edizione negli Usa fu pubblicato nel 1961); Zigmunt Bauman, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino 1992; James Hillman, *Forme del potere*, Garzanti 1996 (ora edito da Rizzoli con il titolo, *Il potere*)

intenzioni (o un monito) che riguardano il singolo individuo e la sua coscienza o tuttalpiù delle esortazioni ad agire per il bene non solo di se stessi.

Cercheremo di capire, da un lato il *nucleo* interno di questa razionalità che ha governato il mondo, dalla rivoluzione industriale fino a noi, secondo principi come la crescita, il progresso, l'efficienza, legati a filo doppio con un'idea di *valore*, ancorato allo *scambio* (qui si fa riferimento al "valore di scambio" inteso marxianamente) e come forma prevalente di circolazione delle merci, delle ricchezze e delle relazioni umane, in grado di superare il rapporto uomo-uomo, uomo-società fino a trasformare il fine dell'agire umano; dall'altro lato le sue conseguenze, tra le quali la più importante, pure se misconosciuta, è che l'uomo stesso è diventato un mezzo e non il fine ultimo delle azioni dell'uomo. Proprio questa razionalità trova il suo punto di rottura¹¹ non negli anni della crisi economica (a partire dal 2008), ma alla fine della seconda guerra mondiale, con la scoperta di che cosa le dittature e le democrazie hanno compiuto nel corso della seconda guerra mondiale o se volete, in una prospettiva più ampia, nel corso della "lunga guerra" tra il 1914 e il 1945, perché la cultura del massacro, la passione per gli stermini e la distruzione dei corpi nasce già dai primi dieci anni del '900¹².

Ora a livello istituzionale, a livello legale, di legge e di sanzioni alla trasgressione della legge, il tema dell'alterità, della responsabilità individuale nasce e si sviluppa nel secondo dopoguerra.

Faccio qualche esempio perché vorrei darvi degli spunti e poi approfondire nella fase della discussione.

Pensate ai principi dell'etica medica, riguardanti gli esperimenti sugli esseri umani, che pongono due grandi domande: si possono realizzare gli esperimenti sugli esseri umani per far progredire la medicina, a vantaggio dell'intera umanità? Con quali limiti?

Solo dopo il 1947, al termine del processo di Norimberga contro i 24 medici (anche se in realtà ne erano coinvolti 350) che hanno eseguito, comandato gli esperimenti sugli esseri umani nei lager e negli istituti di ricerca tedeschi, viene redatto il cosiddetto "Protocollo di Norimberga" che è nella sua essenza alla base del protocollo che noi adottiamo ancora quando dobbiamo sperimentare procedure nuove che possono dare vantaggio all'umanità nel settore della medicina. Non prima... Eppure, negli anni che precedettero gli esperimenti sugli esseri umani nei lager, c'era una medicina che non aveva bisogno di questi protocolli.

Un altro esempio.

La carta dei Diritti Umani, che ancora non siamo riusciti ad applicare completamente, nasce nel dopoguerra dopo la constatazione di quanto male è stato fatto ai civili (un male che per molti testimoni resta quasi indicibile, tanto ha superato ogni immaginazione). Il diritto delle nazioni unite di intervenire all'interno dei confini delle altre nazioni, con azioni

¹¹ Mauro Magatti, *La grande concentrazione*, Feltrinelli 2012, parla di "infarto" irreversibile del sistema economico liberista.

¹² Si veda ad esempio Enzo Traverso, *Il secolo armato*, Feltrinelli 2012; S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *La violence de guerre 1914-1945*, Complexe 2002; Wolfgang Sofsky, *Saggio sulla violenza*, Einaudi 1998; Georges Bensoussan, *Genocidio, una passione europea*, Marsilio 2009.

di forza o di controllo, quando queste mettono a repentaglio la vita e i diritti dei loro cittadini, compiendo crudeli delitti, è un figlio dei giorni che seguirono la fine della Seconda guerra mondiale. Nelle epoche precedenti, questo superamento dell'autorità territoriale non era consentito.

Vedremo, tra breve, tutto quello che a livello culturale si sviluppa nei vari settori del pensiero: filosofia, antropologia, psicologia sociale, sociologia, pedagogia ecc., su questi temi.

Una breve parentesi: abbiamo relegato i temi e le immagini proposte da film-documentari come "Notte e Nebbia", a una giornata dell'anno, la Giornata della memoria; e abbiamo fatto l'operazione che si faceva nel passato, quando un libro di letteratura era scomodo e lo si riduceva a poche pagine con illustrazioni, per nascondere nello scaffale della letteratura per l'infanzia.

Ad esempio *Moby Dick*, *I Viaggi di Gulliver*, che erano testi fastidiosi nella loro epoca, per i temi che trattavano, sono stati "ridotti" a libri per ragazzi (mancando di rispetto anche per i ragazzi), così che non entravano nelle biblioteche della formazione familiare della borghesia moderna.

Relegare la storia del genocidio ebraico e dei crimini del totalitarismo alla Giornata della memoria significa rinchiuderla in un'epoca determinata del nostro calendario e dimenticare che questa storia fa parte di quella razionalità che ancora oggi pochi mettono in discussione e che ancora oggi prevale nei nostri comportamenti quotidiani, nelle scelte delle comunità democratiche (delle quali costituisce insieme una risorsa e un pericolo interno, intimo, ad essa connaturato¹³).

Questa razionalità, oggi come al tempo dei lager, si manifesta per esempio come articolazione dell'*efficienza*. In Aristotele, nella sua *Metafisica*, alla domanda "Perché accadono le cose del mondo?" si individuano quattro tipi di cause: la causa formale, intesa come l'idea che dà inizio a un fatto; la causa finale, vale a dire lo scopo, il fine cui tende il fatto; la causa materiale, che altro non è se non la sostanza su cui si agisce; infine la causa efficiente, ciò che produce il cambiamento, la trasformazione. Per essere più chiari, ricorriamo all'esempio classico della statua: l'uomo artista (causa efficiente) ha in mente un'idea di statua (causa formale), così interviene e produce cambiamenti su un blocco di marmo (causa materiale), per ottenere una statua (causa finale). Con il passare del tempo, i moralisti relegarono la causa finale alla teologia; gli scienziati si occuparono della materia (della causa materiale); la causa formale, l'idea che genera venne relegata a quelle discipline descrittive che cercano le idee del mondo nelle comunità, nello sviluppo delle società e ne danno definizioni, ne fanno classificazioni. Mentre, a partire dal XVII secolo, anche con gli studi di John Locke, la causa efficiente divenne l'unica risposta alla domanda di Aristotele: "perché?". Così la causa efficiente "come potere spiega – nella nostra modernità – perché le cose avvengono, e governa tutti gli eventi. La libertà

¹³ In proposito si veda il recente libro di Tzvetan Todorov, *I nemici intimi della democrazia*, Garzanti 2012.

individuale è [così] potere senza impedimenti, la volontà senza costrizioni”¹⁴. Diventa la “volontà di potenza” di nietschiana memoria. È in questo passaggio che la causa efficiente si fonde “con la stessa idea di potere, diventa persino una sostanza in sé, la vera forza che fa muovere il mondo, così come la volontà fa muovere il corpo”¹⁵.

Quando, all’interno della razionalità moderna e contemporanea, l’efficienza viene scelta come unica causa: “allora non importa più che cosa accade, a chi o per quale scopo”¹⁶. Diventa fine di per sé di ogni azione umana.

Sappiamo bene anche dalla nostra esperienza (ma possiamo leggere pagine illuminanti a tal proposito in due libri che raccontano esperienze che hanno a che fare con il terribile¹⁷), che quando l’efficienza viene trasformata in fine, le conseguenze che ne derivano rappresentano un pericolo: da un lato il fare qualcosa diventa in sé una finalità, indipendentemente da come lo si attua e con quali conseguenze (prevalgono i risultati!). Dall’altro, si pensa a breve scadenza, si osservano solo i fatti davanti a noi e si perde lo sguardo verso l’orizzonte, a svantaggio della sensibilità, delle conseguenze sugli altri, delle conseguenze sul futuro. In questo processo, come dicevamo tutto dentro la razionalità moderna e contemporanea, le ragioni dell’efficienza, della crescita, del progresso, del profitto crescente tendono a prevalere molto spesso sulle ragioni dell’umano. Cosicché l’uomo diviene un mezzo per raggiungere altri fini. Qualcuno ha chiamato i centri di sterminio di cui Resnais ci mostra le prime immagini, “fabbriche della morte”. Chi lavorava all’interno di queste fabbriche non era necessariamente un criminale incallito. Il più delle volte, era un uomo comune, che come scrive Primo Levi di Höss, “passo dopo passo, si è trasformato in uno dei maggiori criminali della storia”¹⁸.

“Suggeriamo – scrive Bauman – che fu dunque lo spirito della razionalità strumentale e della sua moderna, burocratica forma di istituzionalizzazione a rendere le soluzioni che rispondono alla logica dell’Olocausto non solo possibili, ma fundamentalmente *ragionevoli*, aumentando così la probabilità che venissero prescelte. Tale aumento di probabilità è collegato non solo casualmente alla capacità della burocrazia moderna di coordinare l’azione di un gran numero di individui dotati di principi morali nel perseguimento di qualsiasi scopo, anche uno scopo immorale”¹⁹.

In breve, non possiamo concludere che lo sterminio fu generato dalla razionalità moderna e dal modello di organizzazione sociale occidentale che privilegia la causa efficiente e la crescita esponenziale del potere, all’interno di una società fortemente burocratizzata e frammentata; sarebbe come negare il peso che i regimi dittatoriali hanno nel dare vita a questi fatti. Possiamo invece suggerire l’idea che le regole della razionalità strumentale moderna che sono anche alla base della democrazia (come lo è l’efficienza e il business, il fare affari, l’accumulare potere e denaro a ogni costo ecc.) sono

¹⁴ James Hilman, *Forme del potere*, cit., p. 37.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Il riferimento è al libro memoria di Rudolf Höss, *Comandante ad Auschwitz*, Einaudi 1997; e al libro di Gitta Sereny, *In quelle tenebre*, Adelphi 1975)

¹⁸ In *Comandante ad Auschwitz*, cit., Prefazione di Primo Levi, p. V.

¹⁹ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, cit. p. 37-8.

“singolarmente incapaci di impedire fenomeni del genere”²⁰, che a loro volta traggono vantaggio dai modi di funzionamento della razionalità moderna.

Da qui un grande tema di riflessione: viene meno una convinzione di molti che i crimini compiuti nel corso della Seconda guerra mondiale, sia nelle dittature nazista e fascista, sia nelle dittature comuniste siano da attribuire a uno stato di follia, temporaneo e passeggero che, potrà, difficilmente ripetersi nella storia. In realtà, coloro che hanno studiato la storia comparata e la sociologia della storia hanno verificato che i modelli di trasformazione della realtà da una realtà produttiva a una realtà di sterminio, sono quelli delle procedure del “miglioramento efficiente” che, sociologicamente, (dal punto di vista della sociologia dell’organizzazione) sono tipici anche delle organizzazioni come Sol.Co. La moralità diversa va da sé.

La convinzione che non tutti gli uomini sono uguali, che esiste una razza superiore (a livello etnico – gli ariani – o a livello politico – gli amici del popolo) che ha diritto di vita su tutti ne è stato il fattore scatenante all’interno di uno regime autoritario, dittatoriale. Tuttavia, il miglioramento nelle organizzazioni (fare meglio le cose che si facevano prima), con o senza *innovazione* (vale a dire un investimento in nuove tecnologie), organizzare al meglio un servizio che si dà agli altri, è una procedura di rinnovamento figlia di questa razionalità. Ovviamente, in molti casi oggi mostra un lato positivo e vantaggioso per la comunità, ma non dimentichiamo che in altri contesti storici la stessa procedura ha facilitato l’organizzazione dei crimini di cui abbiamo parlato.

2. Il pensiero dell’Altro

Alla domanda di Jean Cayrol, con la quale si conclude il commento del film-documentario *Notte e Nebbia*: “allora chi è responsabile”? cerca di dare una risposta il processo di Norimberga, raccogliendo le prove dei crimini commessi.

Nel corso del processo, l’opinione pubblica viene a conoscenza di fatti che non può più fingere di non vedere. Soprattutto, si accorge che coloro che si sono resi responsabili di crimini efferati (uomini di stato, militari, medici, industriali, giudici, civili ecc.) sono uomini comuni, pronti a negare l’evidenza dei fatti e a tornare, se lasciati in libertà, alle loro occupazioni quotidiane²¹.

La stessa consapevolezza spinge molti intellettuali a interrogarsi sulle cause che hanno spinto così tanti uomini e donne comuni a diventare carnefici, o a collaborare attivamente con loro²².

²⁰ Ibid., p. 37.

²¹ In proposito, vale la pena di leggere la ricerca storica di C. Browning, *Uomini comuni*, Einaudi, per entrare più approfonditamente in questo aspetto del problema. Anche Primo Levi, in *Se questo è un uomo*, Einaudi; e nel libro *I sommersi e i salvati*, Einaudi, torna spesso su questo discorso: i suoi aguzzini non erano mostri, ma uomini come lui.

²² Raul Hilberg, autore tra l’altro del saggio storico *La distruzione degli ebrei d’Europa*, Einaudi, tra i maggiori storici dell’Olocausto, afferma che alla fine della guerra, nella sola Germania, i potenziali “accusati” erano quasi venti milioni. Non tutti diretti responsabili dei crimini commessi, ma in qualche modo collaboratori o

Theodor Adorno (1903-1969), filosofo tedesco, costretto all'esilio dopo l'avvento del regime nazista, negli Stati Uniti d'America è uno dei primi che con la sua squadra di ricercatori, si interroga a fondo sull'origine della personalità autoritaria²³. La ricerca, finanziata dall'organizzazione ebraica *American Jewish Committee*, sarà pubblicata nel 1950. Di fronte al genocidio più grande della storia dell'umanità (quasi sei milioni di ebrei assassinati) e alla tragedia della guerra, nel corso della quale si contano quasi cinquanta milioni di vittime, per tre quarti civili, la domanda "perché tutto questo?" spinge a capire meglio, di quanto non avessero già fatto molti intellettuali nel corso della Prima guerra mondiale le ragioni dell'odio e dell'aggressività umane, la natura del razzismo, dell'antisemitismo e dell'autoritarismo. Lo scopo è, tra gli altri, capire il perché di tanto Male tra gli uomini, a opera degli uomini. Sarà mai possibile?²⁴

Da un altro punto di vista e con diverse motivazioni, Karl Jaspers (1883-1969), filosofo tedesco si interroga sulle varie tipologie di colpa, per comprendere fino a che punto il popolo tedesco e l'Europa civile possa essere coinvolta nella tragedia dello sterminio e della guerra. Rientrato in Germania dopo quasi dieci anni di esilio, nel 1946, all'Università di Heidelberg, tiene una serie di lezioni sul tema della colpa, distinguendone quattro tipologie: la colpa *giuridica* che riguarda i diretti colpevoli di un reato che saranno giudicati da un tribunale (quelli che lo storico Raul Hilberg chiama gli "esecutori"); la colpa *politica* che riguarda ogni uomo di Stato e di governo ma che si può estendere anche ai cittadini consenzienti. Lo Stato e la sua forma di governo, anche quando è totalitario, ha sempre bisogno del consenso per non cadere (lo Stato di polizia è uno dei più grandi miti del '900); la colpa *morale* che riguarda i singoli e la loro coscienza e li coinvolge nella responsabilità di azioni compiute per ordine di altri o per le quali nulla è stato fatto per evitarle. Non si può mai rinunciare alla propria responsabilità, afferma Jasper; infine la colpa *metafisica* che riguarda qualsiasi essere umano che tollera le ingiustizie e gli atti di violenza ai quali assiste²⁵. Il mondo può cambiare, sembra suggerire Jasper, quando il dolore dell'altro è anche il mio dolore, il suo patire la mia passione...

Per rimanere in tema con un esempio storico, prendiamo l'affare dei 350 medici che dai centri di ricerca, dalle università tedesche decidono di trasferire i loro laboratori nei lager, per realizzare esperimenti medici su prigionieri non volontari, iniettando loro malattie mortali per verificare se gli antivirus su cui stanno facendo ricerca funzionano; centinaia di esseri umani, sono morti così tra atroci sofferenze, per il "bene dell'umanità e della medicina".

facilitatori. E questo, senza prendere in esame la categoria sociale dell'indifferenza; vale a dire quell'atteggiamento di chi sa e potrebbe fare qualcosa per il prossimo, ma finge di non sapere e di non vedere.

²³ *La personalità autoritaria*, Vol. I e II, Edizioni Comunità.

²⁴ Negli anni Settanta, uno psicologo sociale, Stanley Milgram, con il suo saggio dal titolo *Obbedienza all'autorità* (Einaudi 2003), cerca di nuovo di dare una risposta alle questioni poste da Adorno e dalla storia dei genocidi. Milgram si interroga sulle colpe dell'uomo comune che vive praticando una moralità comune e condivisa da una comunità.

²⁵ L'edizione italiana del saggio di Karl Jasper, *La questione della colpa*, Raffaello Cortina 1996.

Il sociologo Alexander Mitscherlich²⁶ si chiede: sono solo loro, i 350 medici, responsabili di questo crimine o c'è una rete della società medica (erano 90.000 i medici tedeschi) che ha supportato e consentito questo tipo di organizzazione criminale?

Jean Paul Sartre (1905-1980) nella sua *Critica della ragion dialettica* (1953) e prima ancora in *L'essere e il nulla*²⁷ (1943), sviluppa tra l'altro un'idea che sarà fondamentale per comprendere tutto il pensiero filosofico del '900 sul tema della responsabilità. Il suo ragionamento sul "farsi" dell'uomo e della donna procede da una semplice constatazione: "l'esistenza, precede l'essenza", vale a dire non c'è una natura umana che precede e condiziona il divenire dell'uomo così come è e sarà. "L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole [...]; l'uomo non è altro che ciò che si fa". Vale a dire che è sempre responsabile del suo progetto, del suo vivere nella storia. Ma in questo essere responsabile della sua esistenza, continua Sartre, non è responsabile solo della sua stretta individualità, ma è responsabile di tutti gli uomini. "Infatti, non c'è uno solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo un'immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere". In pratica, vivendo, noi indichiamo agli altri come dovrebbe essere l'uomo o la donna in questo tempo. Così, insiste Sartre, la nostra responsabilità è molto più grande di quello che potremmo supporre, poiché essa coinvolge l'umanità intera²⁸. Agendo, ci si dovrebbe dunque chiedere: che cosa accadrebbe se tutti facessero altrettanto? Se tutti si comportassero come me? L'uomo è dunque libertà, libero sempre di scegliere, poiché, in condizioni normali, non esiste in lui una natura umana che abbia il sopravvento e che ne determini il comportamento e l'esistenza nella comunità. "L'uomo – suggerisce Sartre – è dunque condannato, in ogni momento, a inventare l'uomo". Questo pensiero, meriterebbe un approfondimento, qui a noi basti sottolineare come il divenire della storia sia visto come pienamente legato alle scelte "responsabili" degli esseri umani. Non ha dunque senso il grido di colui che chiese dove mai fosse Dio ad Auschwitz.

Dunque se la società si organizza in un certo modo malvagio l'uomo è responsabile direttamente, perché quello stesso uomo che ha scelto liberamente quel modello di vita o di società sarà responsabile di non aver indicato la strada per un percorso completamente diverso²⁹.

Per chi lavora nel sociale, quella di Sartre può sembrare una riflessione "radicale", quasi senza appello, perché dal punto di vista sociologico ci sono tante situazioni per cui il

²⁶ In *Medicina disumana*, Feltrinelli 1967.

²⁷ Le due opere sono editate in italiano dalla casa editrice Il saggiatore, in francese dalla casa editrice Gallimard.

²⁸ Da qui l'angoscia sartriana, la nausea: poiché scegliendo di essere quel che sono io scelgo l'uomo, indico agli altri, come una sorta di legislatore, come dovrebbe essere l'intera umanità.

²⁹ Critico nei confronti di questa posizione radicale, Tzvetan Todorov suggerisce che i maggiori responsabili sono sempre i regimi, nel caso del nostro Novecento, nazismo, fascismo e comunismo. "Non sono i tedeschi o i russi che sono cattivi – scrive – lo sono il nazismo e il comunismo. Allora ciò che bisogna combattere è un regime, e la semplice bontà [la vita retta sartriana] non è sufficiente", in T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene*, Garzanti 2001, p. 89. Anche Sartre in altri scritti militanti, parlerà di *engagement*, di impegno per modificare gli assetti politici della società.

comportamento di un essere umano può essere condizionato, cambiato da molti fattori (economici, educativi, medico-sanitari ecc.), indipendenti dalla sua volontà o che riducono la sua libertà di decidere; e tuttavia questo pensiero "esistenziale", in linea di principio, ci sollecita a considerare che il rifiuto (o il rinvio) della responsabilità individuale è quasi sempre un pretesto per giustificare il nostro non agire per l'altro (o la nostra indifferenza). Anche quando l'uomo fosse chiuso in una stanza con il sughero alle pareti per attenuare le voci e i rumori esterni (si pensi a Proust che ha scritto gran parte della sua *Ricerca del tempo perduto*³⁰ in questa condizione di isolamento), *vivendo*, indica agli altri come dovrebbero vivere, essere; quindi assume su di sé la responsabilità di quello che sarà l'umanità. Come a dire che le eccezioni, non riguardano la normalità della vita.

Il "grumo" di storia su cui ci siamo soffermati è dunque uno snodo importante per comprendere chi siamo e come si muove il mondo, la società.

Hannah Arendt parla di "futuro alle spalle" in un saggio che spesso non viene citato nemmeno nelle scuole di filosofia³¹.

Noi viviamo in un'epoca in cui quello che possiamo progettare con uno slancio verso il futuro, ci è consentito solo se guardiamo e cerchiamo di comprendere ciò che è accaduto agli uomini come noi (uomini comuni) nel periodo tra le due guerre mondiali, nel periodo delle dittature, nell'epoca dello sterminio e delle distruzioni di massa.

Se non capiamo come l'uomo comune si è comportato in quei frangenti della storia, non capiremo appieno quale sia la prospettiva che si apre davanti a noi³².

Sul piano della psicologia sociale Erich Fromm (1900-1980), ripensando alla società nel suo complesso e alla violenza distruttiva dell'uomo, nel 1973 pubblica un saggio che indaga sull'avvenire e sulle cause dell'aggressività (distruttività) umana³³. Prima di lui, Sigmund Freud si era cimentato su una riflessione intorno alla guerra, al termine del primo conflitto mondiale³⁴, successivamente ripresa nello scritto *Caducità* (del 1915) e circa quindici anni dopo nel breve saggio: *Perché la guerra?*³⁵.

Freud aveva già espresso un giudizio sulla prima guerra mondiale, a pochi mesi dal suo inizio. "Essa [la guerra], infrange tutte le barriere riconosciute in tempo di pace e che costituiscono il diritto delle genti, disconosce le prerogative del ferito e del medico, non distingue tra popolazione combattente e popolazione pacifica [...] Distrugge ciò che trova

³⁰ Marcel Proust, *La ricerca del tempo perduto*, Einaudi. Ci sono forti consonanze tra il pensiero di Proust, espresso in questo grande romanzo, e le riflessioni di Sartre da un lato e di Freud dall'altro.

³¹ Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti 1991. Il saggio venne pubblicato nel 1954. Importante è anche *Vita activa*, Bompiani 1964

³² Cfr., Frediano Sessi, *Non dimenticare l'Olocausto*, Rizzoli.

³³ Emigrato negli Stati Uniti nel 1934, a causa delle persecuzioni del regime nazista, considera fondamentale la sua esperienza delle dittature e della violenza criminale che si scatena nella seconda guerra mondiale. Il saggio cui facciamo riferimento è: *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori 1975.

³⁴ Sigmund Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere*, Boringhieri. Lo scritto di Freud è del 1915.

³⁵ Il saggio è in realtà una lettera di risposta al fisico Albert Einstein che insieme a Freud (si erano incontrati nel 1927 a Berlino in casa del figlio di Freud, Ernst), accettò di partecipare a una iniziativa del Comitato permanente delle lettere e delle arti della Società delle Nazioni che promosse un dibattito su temi di generale interesse tra gli intellettuali e gli scienziati.

sulla sua strada con una rabbia cieca e come se dopo di essa non dovesse più esserci avvenire e pace fra gli uomini”³⁶. Pur agli inizi, Freud aveva capito la forza dirompente della violenza distruttiva di quel conflitto che arrivò ad assecondare pratiche, come ad esempio lo stupro etnico ordinato dai comandi militari, per colpire anche la “razza” nemica, facendo nascere dei “bastardi”, in modo da impedire persino un ricambio e una rinascita generazionale della nazione nemica³⁷.

La tesi psicoanalitica di Freud, spiega lo scatenarsi delle guerre, facendo ricorso alle due pulsioni umane, tra loro contrapposte e ambivalenti: “quelle che tendono a conservare e unire” e “quelle che tendono a distruggere e uccidere”³⁸. Quest’ultima, quando prende il sopravvento, tende a portare alla rovina l’uomo, “a ricondurre la vita allo stato di materia inanimata”³⁹. Dunque, non ci sarebbe speranza di “poter sopprimere le tendenze aggressive dell’uomo”. Solo un lento processo di civilizzazione (vale a dire il rafforzamento dell’intelletto, della conoscenza che può dominare la vita pulsionale e una interiorizzazione dell’aggressività, rivolta più a se stessi che non agli altri) può portare alla progressiva liberazione dell’umanità dalla guerra⁴⁰.

Erich Fromm, compie un salto di qualità nella sua analisi, distinguendo la distruttività (l’aggressività) in due tipologie: benigna (o difensiva) e maligna. Scioglie quest’ultima dal matrimonio con la sfera delle pulsioni e mostra come essa sia legata al contesto sociale ed economico, alle circostanze in cui vivono i singoli e le comunità. Ma che cosa muove secondo Fromm questa seconda forza distruttiva? “L’uomo non può vivere come una cosa [...]; soffre intensamente quando viene ridotto al livello di macchina per mangiare, lavorare o moltiplicarsi, anche se ha tutta la sicurezza che desidera. [...] Se non riesce a ottenere una soddisfazione di livello superiore crea per se stesso il dramma della distruzione”. In breve, il “motto falangista *viva la muerte* minaccia di diventare il principio segreto di una società in cui la conquista della natura a opera delle macchine costituisce il significato stesso di progresso, e in cui la persona umana diventa un’appendice della macchina”⁴¹.

Nello sviluppare le sue tesi, dunque, Fromm capisce come sia importante, nello studio dell’aggressività non solo lo studio del funzionamento dell’*apparato psichico* indagato da Freud, ma anche l’analisi del funzionamento delle società complesse in relazione agli uomini e alle donne che le “abitano”. Nel fare questo, non si limita a una denuncia della deriva degli Stati moderni e delle tendenze economicistiche dei loro governi (che fanno prevalere il potere, il denaro e l’efficienza sullo sviluppo delle umane relazioni); ma suggerisce di indagare in una direzione che la ricerca storica non aveva ancora preso in considerazione: il ruolo di coloro che all’interno del grande massacro della Seconda guerra

³⁶ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, cit., mia traduzione.

³⁷ Si veda ad esempio il saggio di Stéphane Audoin-Rouzeau, *L’enfant de l’ennemi 1914-1918*, Aubier, 1998.

³⁸ S. Freud, *La risposta di Freud ad Einstein*, 1932, mia traduzione.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ La posizione di Einstein è assai diversa: dalla constatazione amara del ripetersi delle guerre, il fisico tedesco suggerisce la creazione di un organismo internazionale al quale demandare un potere coercitivo di composizione pacifica dei conflitti.

⁴¹ Erich Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, cit., pp. 20-28.

mondiale non erano mai stati presi in considerazione; vale a dire, il ruolo degli *spettatori*. Si è sempre parlato dei carnefici e delle vittime, ma qual è il ruolo degli spettatori?

Qual è il ruolo di quelli che hanno visto, sapevano e non hanno fatto niente? Anche sulla base degli studi di Erich Fromm alcuni storici tra cui Raul Hilberg⁴², Ian Kershaw⁴³, hanno poi sviluppato una ricerca storico-sociologica sulla colpa (responsabilità) di coloro che con indifferenza hanno osservato lo sviluppo di questa macchina senza mai prendere la parte delle vittime o indignarsi di fronte alle ingiustizie e alle violenze perpetrate dai regimi in cui vivevano. Senza mai dire no, resistere al male incombente. Quel male che non si manifestò come un'onda anomala dopo un terremoto, grande e improvviso, ma che si insinuò gradualmente tra le pieghe della società, mostrandosi agli indifferenti come accettabile perché riguardava altri; proprio come a quel contadino, intervistato da Claude Lanzmann (1925)⁴⁴ che lavorava poco lontano dalle camere a gas di Auschwitz che, alla domanda del regista francese su che cosa avesse provato vedendo tanta violenza rispose: "ma se tagliano un dito a lei fa male a me?"

Grazie al progresso di questi studi, l'indifferenza davanti al dolore dell'altro (l'inazione spesso difficile da documentare) ha assunto un ruolo storico e per la prima volta è stata valutata come un elemento attoriale fondamentale.

Sappiamo bene, oggi, come sia attuale e quanto peso abbia l'indifferenza dei popoli e delle nazioni di fronte alle ingiustizie subite da altri popoli: basti, come esempio, ricordare il genocidio in Ruanda, o le migrazioni forzate (gli spostamenti di popolazione) a seguito di guerre civili o carestie.

Dopo la Seconda guerra mondiale, lo abbiamo visto con questi brevi cenni a ricerche e saggi, cresce l'interesse per comprendere il posto che l'Altro ha nella definizione di comunità, di identità, di territorio nazionale; in breve il peso della responsabilità personale in ciò che accade all'altro da me. E in questa direzione non serve ricordare i progressi, in tal senso, per esempio della psicoanalisi (ma sarebbe più giusto chiamarla psicanalisi) di Jacques Lacan (1901-1981)⁴⁵ che studiando la "fase dello specchio" individua, ad esempio, la nascita e lo sviluppo dell'io nel rapporto stretto con l'Altro; o i versi di un poeta come Edmond Jabes (1912-1991) che ci ricorda come l'io senza l'altro da sé sia perfino straniero a se stesso: "come per il dattero – scrive – dalla radice alla palma, l'altro fa parte di me"⁴⁶

Negli anni ottanta, del secolo scorso, l'antropologia, o la sociologia antropologica, o la filosofia antropologica, portata avanti in Europa in particolare da Tzvetan Todorov (1939) si è a lungo interrogata e ha studiato l'alterità; chi è l'altro per noi?, per l'io? Soffermandosi, anche, sulle prassi quotidiane di riconoscimento e relazione tra l'io e l'altro.

⁴² Raul Hilberg, *Perpetrators, Victims, Bystanders, the Jewish Catastrophe 1933-1945*, HarperCollins 1992

⁴³ Ian Kershaw, *Popular opinion and Political dissent in the Third Reich, 1933-1945*, Clarendon Press 1983.

⁴⁴ Claude Lanzmann, *Shoah*, Einaudi 2007.

⁴⁵ Jacques Lacan, *Scritti*, vol. I/II, Einaudi.

⁴⁶ Edmond Jabes, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, ed. SE 1991.

Seguiamolo in un brano di sintesi del suo imponente lavoro⁴⁷ sul tema dell'alterità⁴⁸: "Il problema posto in generale ha ottenuto risposte di vario tipo, a volte, proposte come concorrenti, e che per parte mia preferisco vedere come fasi successive di un unico processo; anche se questa visione implica dei ripensamenti, o ancora, degli avvicinamenti progressivi a un ideale immutabile"⁴⁹.

"La prima fase [della relazione io/altro] consiste in una *assimilazione* dell'altro"⁵⁰; in questo caso la comprensione è limitata al mio essere, alla mia cultura, al mio desiderio: non c'è relazione perché c'è una sola identità. L'altro se vuole esistere accanto a me deve scomparire come altro, diventare uguale a me. Questa relazione rimanda alla xenofobia, vale a dire alla paura dell'altro e ha esempi storici e quotidiani innumerevoli. La xenofobia è alla base di ogni forma di segregazione che a sua volta prefigura il razzismo e gli atti di violenza conseguenti.

La seconda fase della relazione "consiste in una cancellazione dell'io a vantaggio dell'altro"⁵¹. Sono talmente generoso che mi abituo a vedere il mondo solo con gli occhi dell'altro, mi annullo per dargli il massimo e divento un secondo lui in tutto e per tutto. Metto da parte la mia soggettività. Anche in questo caso non c'è relazione poiché prevale solo l'altro, l'io scompare. Possiamo al proposito parlare di xenofilia, amore per l'altro. Fenomeno meno dannoso nella storia della xenofobia, ma che a lungo andare produce forti squilibri, non solo in chi rinuncia alla propria identità.

Nella terza fase della relazione/comprendimento l'io riacquista la propria identità ma "dopo avere fatto tutto il possibile per conoscere l'altro"⁵². L'essotopia (vale a dire l'esteriorità temporale, spaziale o culturale) mi consente una incursione nel mondo dell'altro e produce nuova conoscenza. La relazione è duale, ma l'io rimane ben distinto dall'altro e questa nuova conoscenza non gli impedisce certo di respingerlo e di giudicarlo inferiore o inadatto a una relazione più profonda. Siamo in una sorta di modello "relativista". Lo sguardo più attento sull'altro che l'io esercita anche cercando di rendersi conto dei propri pregiudizi (o rinunciando al pregiudizio di credere di non avere pregiudizi) facilita la conoscenza e la relazione, ma non ne è garanzia. Anche conoscendo (o forse proprio conoscendo) l'altro, posso decidere di non comprenderlo.

"Nel corso della quarta fase della relazione, io mi eclisso di nuovo, ma in tutt'altra maniera. Non desidero più, né posso identificarmi con l'altro; ma non arrivo nemmeno a identificarmi solo con me stesso"⁵³. La conoscenza dell'altro e la mia relazione con lui dipende dalla mia identità (culturale, etnica, temporale, geografica, anagrafica ecc.); a sua volta, la relazione con l'altro determina in me un ulteriore passo in direzione della conoscenza di me stesso. Così accade che la mia identità si trasforma; ma questo vale,

⁴⁷ Alcuni titoli della sua ricerca dell'Altro sono: *Noi e gli altri*, Einaudi 1991; *La conquista dell'America*, Einaudi 1991; *La vita comune*, Pratiche ed. 1995; *Di fronte all'estremo*, Garzanti 1992; *Gli altri vivono in noi, e noi viviamo in loro*, Garzanti 2011.

⁴⁸ In T. Todorov, *Le morali della storia*, Einaudi 1995.

⁴⁹ Ibid., p. 38, mia traduzione.

⁵⁰ Ibid., p. 38-39.

⁵¹ Ibid., p. 39.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., p. 40.

ovviamente, anche per l'altro, cosicché il processo di relazione/conoscenza può riprendere con due soggetti (comunità) trasformati e in continuo cambiamento: nuova conoscenza dell'altro, nuova conoscenza del sé e così via, in una sorta di "infinito intrattenimento". "L'opposizione tra il dentro e il fuori non è più pertinente"⁵⁴ La relazione/conoscenza diventa un luogo di intesa possibile tra l'io e l'altro, tra comunità differenti, nel rispetto della differenza che è, dunque, motivo di trasformazione (potremmo dire di arricchimento) dell'io e dell'altro insieme. "In seguito all'interazione con l'altro, le mie categorie si sono trasformate, in modo da divenire l'espressione di noi due, e perché no, anche di terzi"⁵⁵. Ritroviamo qui quella universalità che si pensava impossibile. Le esperienze non sono mai universali (ciascuno vive all'interno della propria cultura che spesso difende, per difendere se stesso), ma i progetti, le idee, l'operare comune può aspirare all'universalità, senza azzerare le diversità, proprio valorizzando l'apporto di identità e culture diverse. A questo punto, è bene sottolineare che le quattro fasi così esposte non costituiscono un percorso lineare; vale a dire, non si passa necessariamente dalla prima alla seconda, dalla seconda alla terza e così via. Esse possono convivere in una stessa persona o in una comunità e, non sono leggibili come passaggi verso un progressivo raggiungimento dell'universalismo. Lo sappiamo bene, guardando alla nostra epoca, all'Occidente e, anche alla nostra vita individuale.

Abbiamo, dunque, ancora il diritto di sognare una società dove le differenze vengano rispettate nello scambio continuo di esperienze, di culture, di storie; una società che non si limiti alla soppressione di una delle due identità, ma nemmeno che confini la relazione e la comprensione dell'altro a una mera presa di coscienza relativistica di quello che l'altro è o di quali differenze ci separano. La ricerca di una vita comune è sempre possibile; ciò non vuol dire che sia facile e che si possa realizzare senza sacrificio e in assenza di sofferenza.

3. La zona grigia e i confini della responsabilità personale

Per concludere questo primo approccio, storico-sociologico al tema oggetto dell'incontro, vorrei soffermarmi su due figure emblematiche della storia culturale italiana: Primo Levi e Don Lorenzo Milani.

Primo Levi, con il suo ultimo libro pubblicato⁵⁶, ci offre a questo punto della nostra riflessione, la possibilità di compiere un altro passo in avanti sul sentiero della comprensione della responsabilità personale⁵⁷. Proprio nel secondo capitolo del suo

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi 1986.

⁵⁷ Cfr., anche due miei recenti lavori: Frediano Sessi, *Il lungo viaggio di Primo Levi*, Marsilio; Frediano Sessi, *Primo Levi, l'uomo, il testimone, lo scrittore*, Einaudi ragazzi.

saggio, dal titolo "La zona grigia", ci invita a superare il giustificato desiderio di semplificazione che spesso adottiamo per comprendere la realtà, per addentrarci nella complessità dei fatti che accadono o delle dinamiche delle relazioni.

Il suo vuole essere un contributo a superare la visione semplificata di un universo concentrazionario, dove la rete dei rapporti umani "non era riducibile ai due blocchi delle vittime e dei persecutori"⁵⁸

In realtà, prosegue, all'interno del lager la vita quotidiana era sì terribile, ma al tempo stesso indecifrabile: "non era conforme ad alcun modello, il nemico era intorno ma anche dentro, il *noi* perdeva i suoi confini, i contendenti non erano due, non si distingueva una frontiera ma molte e confuse, forse innumerevoli, una fra ciascuno e ciascuno"⁵⁹.

Dunque, pur rifiutando la confusione spesso suggerita da taluni autori tra vittime e carnefici (confusione indotta dal fatto che, con la delega del potere, nei lager alcune migliaia di deportati hanno collaborato con i loro carnefici), Levi sottolinea che, come è stato per il lager, anche "fuori", nella vita di ogni giorno "esistono persone ambigue, pronte al compromesso"⁶⁰.

Pur di garantirci un privilegio, chiudiamo gli occhi davanti a una ingiustizia, oppure, accettiamo che accada. Siamo abbagliati dal potere e dal prestigio, da dimenticare la nostra fragilità, continua Levi, "col potere veniamo a patti, volentieri o no"⁶¹, dimenticando che possiamo essere, prima o poi, tutti nella medesima condizione in cui, avendo bisogno di un aiuto, incontreremo sulla nostra strada chi non riesce o non vuole guardarci negli occhi e non sa vedere in noi la sofferenza o il bisogno di solidarietà.

Proprio "l'ascesa dei privilegiati, non solo in lager ma in tutte le convivenze umane, è un fenomeno angosciante ma immancabile: essi sono assenti solo nelle utopie"⁶². Compito del giusto è fare la guerra a ogni privilegio non meritato "ma non si deve dimenticare che questa è una guerra senza fine"⁶³.

In un'epoca che vede prevalere la frammentazione, a causa della quale è molto difficile riuscire a capire o a sapere di quale ruota dell'ingranaggio sociale facciamo parte (e dunque a che cosa contribuiamo con i nostri comportamenti); a fronte di una società che vira verso espressioni di individualismo e narcisismo⁶⁴ sempre più ampie, non è difficile cadere nella trappola dell'indifferenza (che cosa c'entro io?) o scivolare all'interno di quell'ampia *zona grigia* che prende forma in ogni organizzazione sociale complessa, in ogni comunità, dove il potere e i ruoli sono distinti e diversificati, dove, tanto più, alcuni si trovano nella posizione di maggiore fragilità rispetto ad altri.

La semplificazione, la superficialità tanto esaltata dalla cultura di massa, perché occorre, tra l'altro, dare una risposta immediata a ogni bisogno (sia esso effimero, superfluo o

⁵⁸ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 25.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., p. 35.

⁶¹ Ibid., p. 52.

⁶² Ibid., p. 29.

⁶³ Ibid., p. 15.

⁶⁴ Si veda ad esempio l'analisi di Christopher Lash, *La cultura del narcisismo*, Bompiani 1981; o l'analisi di Ulrich Beck, *La società del rischio*, Carocci 2000.

necessario), ci spinge a pensare solo a noi stessi, ai nostri progetti e a dimenticare le reti di reciproca interdipendenza che sono parte costitutiva della società in cui viviamo.

Che fare, dunque, se si vuole ostacolare anche dentro di noi questo inesorabile processo sociale e culturale?

Non è facile dare una risposta valida in ogni situazione e per ciascuno; certo, una delle forme più alte di resistenza sta nel cercare di non perdere mai la propria umanità, in modo da non renderci sordi al richiamo degli altri. E, in questo, la conoscenza, l'approfondimento, la rottura dei meccanismi sociali e culturali che invitano alla rapidità e alla superficialità, alla semplificazione, direbbe Primo Levi, sono utili strumenti per questa nostra non semplice navigazione verso l'altro, alla scoperta di una dimensione sociale della nostra responsabilità personale.

Ebbene, di chi siamo veramente responsabili? Di che cosa? Possiamo ergerci a salvatori del mondo?

Qui per sollecitare una riflessione intorno a queste domande, vorrei ricorrere al pensiero e all'azione di don Lorenzo Milani, il priore di Barbiana⁶⁵. Un giorno del gennaio 1966, quando la malattia che lo porterà alla morte il 27 di giugno del 1967 (a soli 44 anni) era già in uno stadio avanzato, alcuni dei suoi ragazzi, incaricati di rispondere alle lettere che arrivano numerose a Barbiana, gli chiedono di rispondere a quella di una giovane studentessa di Napoli che gli chiede consiglio, perché vuole sapere come fare ad aiutare chi soffre, dato che si sente inadeguata e quasi impotente di fronte al dolore degli altri⁶⁶.

Don Lorenzo che, esiliato dalla Curia di Firenze, nel borgo di Barbiana, immerso nei boschi e tra le montagne, senza quasi vie d'accesso alla piccola chiesa di cui è parroco, da alcuni anni è al centro dell'attenzione di molti sacerdoti, giornalisti, intellettuali e politici per le posizioni assunte; non solo su problemi ecclesiastici, ma anche sull'obiezione di coscienza e il ruolo dei cappellani militari, e sul modo di intendere la scuola che fin da subito ha offerto ai suoi "piccoli monaci" (i figli dei montanari di Barbiana, non più di 100 anime), per farli diventare uomini e cittadini coscienti, oltre che credenti, "appassionati" di Gesù, non si lascia sfuggire questa occasione.

L'amore di don Lorenzo per il suo popolo, i «figlioli», è un amore appassionato, tutto paterno, misurato solo nello slancio fisico, ma totale per dedizione e sacrificio di sé, passione sacerdotale ed educativa; è un amore per il mondo che passa attraverso «poche decine di creature» come scriverà a Nadia Neri⁶⁷ (lettera del 7/1/66, in *Lettere di don Lorenzo Milani*), per le quali perdere letteralmente la testa: non vedere altro che loro, il loro bene e seguirne con trepidazione la crescita. Un amore per il mondo che passa attraverso le piccole cose d'ogni giorno e che ha come fine coloro che gli sono stati affidati. E dietro queste poche decine di creature, «quando avrai perso la testa come l'ho persa io», «troverai Dio come un premio». «È inutile che tu ti bachi il cervello alla ricerca di Dio o non Dio» scrive ancora a Nadia Neri, devi fare «scuola ai poveri subito prima di

⁶⁵ Cfr. Frediano Sessi, *Il segreto di Barbiana*, Marsilio

⁶⁶ Mia conversazione con Nadia Neri che ha conservato la minuta della sua lettera e la risposta di don Lorenzo Milani.

⁶⁷ Lettera del 7 gennaio 1966, in: *Lettere di don Lorenzo Milani*, San Paolo, 2007, pp. 298-300.

essere pronta, prima d'essere matura, prima d'essere laureata, prima di essere fidanzata o sposata. Prima di essere credente».

E, con decisione, per tenere ancorata alla terra questa studentessa che vorrebbe cambiare il mondo: "Non si può amare tutti gli uomini. Si può amare una classe sola (e questo l'hai capito anche tu). Ma non si può nemmeno amare tutta una classe sociale se non potenzialmente. Di fatto si può amare solo un numero di persone limitato, forse qualche decina forse qualche centinaio. E siccome l'esperienza ci dice che all'uomo è possibile solo questo, mi pare evidente che Dio non ci chiede di più"⁶⁸.

Una risposta insieme "sacerdotale" (l'amore per gli esseri umani ci avvicina a Dio) e concreta. Il cambiamento sociale, la testimonianza del tuo essere responsabile, la relazione con l'altro, il dono di te all'altro comincia dai luoghi della tua vita quotidiana dove, in particolare, qualcuno per vivere ha bisogno della tua "totale" dedizione, senza calcoli, senza sconti, quasi senza limiti (questo, probabilmente vuol dire quel "perdere la testa" cui don Milani fa riferimento).

Quindi, prima di tutto, la realtà che incontri ogni giorno, sul lavoro, a casa, nel tuo caseggiato, (verrebbe da dire) a pochi passi da te. Perché il mondo può cambiare anche senza ricorso alle grandi masse in rivolta e in movimento. Come proponeva Etty Hillesum⁶⁹, rendendo migliori gli individui e così facendo, contribuendo alla felicità dei molti che vivono accanto a noi, in grado, per questo, a loro volta, di generare un supplemento di umanità che può diffondersi sempre più fino a diventare generalizzato. Etty Hillesum, parte da se stessa: si percepisce come una particella dell'universo, ma per niente centrale. Se dunque è vero che ogni particella di amore immessa nell'universo modifica in meglio l'universo stesso e la vita di tutti; è pur vero che non per questo, come è accaduto a Etty si deve rassegnarsi al male e al dolore. "L'idea di un mondo senza sofferenza è una pericolosa utopia"⁷⁰, ma noi tutti, nella convinzione di migliorare non solo la vita degli individui che stanno intorno a noi, dobbiamo lottare e lavorare perché ogni essere umano soffra sempre meno (resistere). "Non sfuggo alla realtà per rifugiarmi nei sogni" perché "anche accanto alla realtà più atroce c'è posto per i bei sogni"⁷¹.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ In Etty Hillesum, *Diario*, Adelphi 2012; *Lettere*, Adelphi 2013, queste edizioni sono preferibili alle precedenti perché integrali. Un commento agli scritti di Etty Hillesum in: Tzvetan Todorov, *Di fronte all'estremo*, Garzanti.

⁷⁰ T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, cit. p. 222.

⁷¹ Etty Hillesum, *Diario*, cit., annotazione del 18 maggio 1942. Etty è un essere speciale, accetta gioiosamente tutto di questo mondo, anche il male. Il suo altruismo non è certo rassegnazione, ma certo non si può credere che ogni male, ogni sofferenza appartenga a un disegno cosmico o della Provvidenza. Spesso è il prodotto del cinico agire degli uomini di potere (in qualunque organizzazione) e come tale va combattuto e sconfitto, con i mezzi che la democrazia consente.

Appendice

Alcune riflessioni a seguito delle domande

1. La società come sistema?

C'è un altro ragionamento tutto sociologico che ci consente di valutare fino a dove può arrivare la nostra responsabilità e il pensiero della relazione/comprendimento (con) dell'Altro.

Dal momento in cui si considera la società organizzata a reti di sistemi, macrosistemi, microsistemi, vale un principio che esiste, di fatto, una reciproca interdipendenza tra gli elementi di questo sistema, cioè tra i soggetti e le comunità piccole o grandi che vivono all'interno o ai margini della società.

Per esempio le nazioni in Europa sono un microsistema rispetto al macrosistema Europa. A sua volta l'Europa è un microsistema rispetto al sistema Occidente.

Che cosa significa questa relazione di reciprocità, di reciproca interdipendenza tra gli "elementi" che fanno parte del sistema sociale? Un po' quello che diceva Sartre nell'ambito della filosofia esistenzialista, cioè che quello che un "elemento" (individuo singolo o comunità) del sistema compie, ha riflessi immediati (più o meno visibili a seconda della "distanza su tutti gli altri elementi dello stesso sistema o di altri sistemi correlati: insomma, in una società dove prevale la frammentazione, la divisione del lavoro, il rapporto di reciproca interdipendenza è una realtà anche se non ne abbiamo consapevolezza o la escludiamo tassativamente dal nostro orizzonte di pensiero e di azione.

Faccio un esempio banale. Sono uno che pulisce questa struttura, non ci sono telecamere e quando vengo a lavorare non pulisco ma leggo un libro, mi faccio i fatti miei. Pensiamo al regime fascista che ha portato in Italia l'ideologia del "chi se ne frega" mentre Don Milani ha introdotto invece "Io mi interesso, mi prendo cura" (nella sua scuola, aveva attaccato al muro, ben visibile, un cartello con la scritta "I care").

Il fatto che io non agisca all'interno di una qualsiasi situazione di posizionamento in questa rete di sistema, ha riflessi sugli altri e quello che fanno gli altri ha riflesso su di me.

Questa interdipendenza è indipendente dalla nostra volontà e dalla nostra conoscenza di una data organizzazione.

Questo ci porta a dire che la retorica della responsabilità che oggi le grandi nazioni portano avanti, per esempio il contributo di un euro con un sms per beneficenza, è sbagliata, perché se viviamo all'interno di questo sistema, io aiuto la società e anche i migranti che perdono la vita nel canale di Sicilia, lavorando bene nel settore in cui lavoro e creando una situazione di migliore agio nel luogo e nel contesto in cui opero, indipendentemente dai ruoli che ricopro.

Ogni ruolo ha un potere e si trova nella possibilità di muovere una parte più o meno ampia di questo sistema. Anche l'ultimo ausiliario ha potere in tal senso. Certo un primo cittadino ha anche un ruolo di "specchio", di testimonianza per gli altri cittadini, quindi ha qualche responsabilità in più, non solo riguardante il modello organizzativo, e la capacità di lavoro.

Un uomo non si misura mai sulle intenzioni, non vale, nella sfera pubblica, la morale delle intenzioni, come scrive Max Weber (1864-1920)⁷² all'inizio del '900; la morale delle intenzioni vale solo per la vita individuale e poi forse nemmeno. Nella vita pubblica (o nella sfera politica, anche se è politica sociale) non ha valore l'etica di convinzione (sono convinto si fare il bene, di agire per il bene di tutti), ma solo l'etica di responsabilità. Tutto ciò che si fa non verrà giudicato in base alle intenzioni o ai progetti presentati (dunque in funzione di quanto precede) ma dagli effetti che produce. "In perfetta cognizione di causa, posso affermare che il bene che dovrebbe conseguire [alla mia azione], prevarrà sul male che potrebbe derivarne?"⁷³

Un primo cittadino, un capo di governo, un ministro, un parlamentare, un professore, per il ruolo pubblico che hanno, si trovano investiti di maggiore responsabilità⁷⁴.

Inoltre, più cresce il potere, più aumenta l'ansia di prestazione, perché il potere che ho assunto nel mio ruolo, mi attribuisce una responsabilità anche morale, sul comportamento, non solo sulle azioni.

Quindi fin dove arriva la mia responsabilità lo devo comprendere dal ruolo che svolgo o dai ruoli che svolgo (è chiaro che ciascuno di noi ricopre nella sua vita più ruoli che spesso, tra loro confliggono).

Ma nello stesso tempo io non posso trascurare il qui e ora perché siamo in una società a rete, sistemica, se trascuro il qui e ora, la realtà in cui opero rischia di non funzionare, e se mi prefiggo di prendermi cura di ciò che mi è lontano corro un nuovo rischio di fallire di nuovo perché, nel troppo lontano io non esercito un ruolo preciso non conto niente (o troppo poco).

Non voglio togliere denaro a coloro che svolgono attività caritatevoli o di aiuto, ma questa retorica dell'aiuto esterno a noi ci allontana spesso dalla responsabilità delle realtà che viviamo quotidianamente.

2. Crisi, contrazione di risorse economiche e nuova responsabilità

Il cenno al racconto di Lev Tolstoj, *Il denaro falso*⁷⁵, mostra come il denaro abbia un potere di corruzione, scrive Tolstoj, "dell'anima dell'anima", vale a dire di quella parte di noi che è più vicina a Dio, più profonda. Ora, in una società in cui tutto viene ricondotto a quello che Marx chiamava le relazioni di scambio (rapporti fondati sul valore delle merci, monetizzato, dove 100 richiede un contro valore uguale di 100, altrimenti si crea un debito), questo modello di relazione potrebbe essersi esteso anche al sentimento

⁷² Max Weber, *La scienza come professione, la politica come professione*, Comunità 2001, p. 103 e seg.

⁷³ Tzvetan Todorov, *Una tragedia vissuta*, Garzanti 1995, p. 143.

⁷⁴ Senza dimenticare che il ruolo a due facce: quella prescrittiva, legata ai "contratti" scritti e quella attributiva che dipende da quello che gli altri, dentro l'organizzazione in cui esercito il mio ruolo, si aspettano da me. Queste due facce hanno il medesimo peso. Nessuna delle due prevale sull'altra. Giusto conoscere i contratti che ci dicono che cosa dobbiamo fare, ma se lavoriamo all'interno di una comunità organizzata dobbiamo ascoltare quello che gli altri (i colleghi e non solo i superiori) si aspettano da noi, dal ruolo che ricopriamo.

⁷⁵ Viene qui citato nell'edizione Linea d'ombra, 1990.

dell'essere, alla nostra coscienza. Qui basti accennare al fatto che la logica dello scambio, può essere superata dalla logica del dono. Il dono, per esempio nell'accezione antropologica espressa da Marcel Mauss (1872-1950)⁷⁶, non esclude il *riconoscimento* (vale a dire un ritorno di considerazione e di sentimento), ma si pone in una situazione di maggiore rispetto delle possibilità e delle differenze. Dove il valore 100, non necessariamente è ripagato da un controvalore uguale. Il dono, è una forma di scambio che merita di essere approfondita.

Quando un uomo ha successo? Quando porta a casa tanto denaro, nella mentalità comune. Nella pubblica opinione, tende a prevalere una valorizzazione del lavoro che passa dal mero riconoscimento economico.

Oggi più che mai questo ambito di riflessione è importante, per approfondire il tema della responsabilità, in anni di "contrazione"⁷⁷ di crisi. La domanda è d'obbligo: che cosa possiamo immaginare di fare in un periodo di spoliazione che, se è molto drammatico per taluni che non riescono ad arrivare alla fine del mese, o che perdono il lavoro, può assumere un risvolto positivo per chi ripensa alla sua organizzazione e alla società non solo in termini di risorse economiche, e di accumulo di denaro. Si possono erogare gli stessi servizi, con minore dispendio di capitali?

La risposta merita un lavoro di approfondimento, anche perché non sarà facile uscire da questa lunga crisi e ritornare ai livelli economico-finanziari del recente passato, a fronte di un accresciuto bisogno di servizi sociali e sanitari sempre più attenti alla persona e alle famiglie. Forse, occorre cogliere l'occasione per studiare nuove forme del fare socio/sanitario, non più legate ai modelli precedenti.

(Testo tratto da una relazione, rivista e corretta dall'autore).

⁷⁶ Il riferimento è al suo *Essai sur le don* (trd. It. Einaudi 2002)

⁷⁷ Si legga ad esempio il saggio di Mauro Magatti, *La grande contrazione*, Feltrinelli 2012.

Convergenze gruppoanalitiche sulla responsabilità

Ivan Ambrosiano

In questo breve contributo intendo proporre un commento in chiave gruppoanalitica al testo del Prof. Sessi, nel quale è possibile rintracciare numerosi passaggi che, a partire da una matrice teorica e epistemologica affine, rimandano poi alla responsabilità del clinico e della cura.

Ciò che mi pare caratterizzi il nostro comune discorso è l'idea dell'elementare, ma raramente riconosciuto e visualizzato, legame tra le persone, preesistente al singolo individuo; egli è concepibile come un nodo di una rete comunitaria, che ognuno di noi contribuisce a creare e dalla quale è letteralmente, antropologicamente, creato.

In questa prospettiva, ne deriva che siamo fatti della cultura della nostra epoca, e che siamo fatti di tutte le relazioni, passate, trapassate e presenti che sono alla base della nostra cosiddetta identità, la cui essenza è di fatto una variegata alterità.

Un'utile metafora per vedere questi livelli è la foresta, o il bosco, che è al contempo, a seconda della soggettiva scelta epistemologica, un accostamento di singoli alberi e un habitat-organismo collettivo, la cui trama è sotterranea, invisibile.

Questo intrinseco legame, in base a come e a quanto venga praticato, può assumere la connotazione di interdipendenza o di reciprocità: nel primo caso si tratta di una (non tanto) semplice constatazione e accettazione di un fatto, nel secondo di una attiva partecipazione intenzionale; a questa si contrappone la responsabilità dell'indifferenza, dell'inazione, ovvero la rottura del legame nella sua manifestazione e la sua negazione al livello basilare più irriducibile.

Se Io sono l'Altro, cosa accade quando questo legame viene appunto rotto o negato? E come è possibile ripristinarlo? Coerentemente con la teoria accennata, se la nostra natura è essere con gli altri, in relazione, è la relazione, o una sua forma specializzata, a ripristinare il legame, che coincide con la salute, mentre la sua rottura coincide con la malattia.

A questo proposito, alcuni recenti studi di epidemiologia sociale affermano che un fattore protettivo rispetto a malattie fisiche e mentali è la partecipazione delle persone a reti sociali ampie e varie, ovvero la manutenzione dei legami forti come di quelli deboli, costitutivi di reti primarie e soprattutto secondarie, ove il coinvolgimento prende la forma di reti informali e inerenti al Terzo settore, basate sulla solidarietà e sulla reciprocità.

Intermedia tra queste reti - primaria e secondaria - si pone una forma specializzata di rete che è il gruppo terapeutico, qui concepito come la più naturale forma di cura, luogo qualificato per la visualizzazione di me e dell'altro, della xenofobia e della xenofilia, dell'identità e della trasformazione delle relazioni; in questa ottica, l'assimilazione e la cancellazione, e la trasformazione dell'identità sono passaggi che trovano nel gruppo la loro compiutezza.

Nei gruppi terapeutici (ma non solo, anche in gruppi di pari, sani e consapevolmente evoluti) ci si espone all'altro, alla conoscenza di altri mondi, di altre vite, e attraverso loro è possibile - direi inevitabile - conoscere il nostro mondo e noi stessi, sottoporre a critica la nostra *normalità*, il nostro *Discorso*.

Nel gruppo ognuno si assume, necessariamente, la responsabilità della cura di sé e dell'altro, anzi della cura di sé attraverso l'altro, praticando intenzionalmente il legame e le relazioni, la reciprocità.

E anche il terapeuta stesso è coinvolto in questo processo, in quanto si pone al servizio del gruppo piuttosto che al suo comando, esponendosi anch'egli alle trasformazioni conseguenti alle narrazioni degli altri.

È in questa sostanza che rintracciamo l'utilità del gruppo, il cui scopo non può essere una efficienza dei rapporti ma una efficace trasformazione dell'identità e delle relazioni, luogo in cui effettuare il passaggio dall'etica delle convinzioni all'etica della responsabilità, che, dal punto di vista del responsabile primario della cura, il clinico, deve coincidere con il passaggio dalle buone intenzioni ai risultati.

Riferimenti bibliografici

F. Dalal, *Taking the group seriously*, Jessica Kingsley Publishers, 1998 (tr. it. *Prendere il gruppo sul serio*. Raffaello Cortina Editore, Milano 2003).

F. Fasolo, *Gruppoanalisi e salute mentale*. Cleup, Padova 2009.

F. Fasolo, *Respirare il gruppo*. Cleup, Padova 2011.

F. Fasolo, I. Ambrosiano, A. Cordioli, *Sviluppi della soggettualità nelle reti sociali*, Cleup, Padova 2005.

G. Lo Verso, M. Di Blasi, *Gruppoanalisi soggettuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

La responsabilità in politica

Bruno Vezzani

Sommario

In premessa si prende in esame, con l'aiuto della lingua latina, lo spazio semantico dei termini responsabilità e potere. Si analizzano successivamente le forme di potere alla luce del Katechon; di questo principio si illustra la doppia funzione: potere che frena e contemporaneamente promuove. Un breve percorso storico dal medio evo all'età moderna introduce il problema della connessione fra l'assolutismo del potere e l'avvento del macchinismo con il divorzio fra etica e politica. L'indebolimento katetonico degli stati nazionali sfocia nel nichilismo e nel narcinismo mettendo in crisi il concetto di responsabilità individuale nella prospettiva politica. Viene considerato il processo di globalizzazione per i suoi esiti nei campi correlati della governance e dell'identità comunitaria. Seguono appunti sul concetto di prossimità nel contesto della problematica multiculturale. La conclusione si avvale dei contributi della letteratura sui problemi del rapporto fra tecnica e politica con considerazioni finali sulle prospettive della restaurazione e del mantenimento della responsabilità.

Premessa

La responsabilità

*Non che io pensi che il mondo ruoti attorno
alle parole (per quanto le parole abbiano di fatto
molto a che fare con il funzionamento del mondo).*

Clifford Geertz

Per rendermi conto del concetto di responsabilità ho trovato istruttivo consultare un dizionario che traducesse la parola nella lingua latina. Sono stato sorpreso dalla scoperta che il vocabolo corrispondente alla nostra parola "responsabilità" è *Onus, eris* equivalente a una pluralità di significati: a- "carico, peso, fardello; cosa penosa, molesta"; b- "onere, impegno"; c- "rischio, colpa", e che l'aggettivo italiano "responsabile" viene reso con l'attributo *Obnoxius, a, um* cui corrispondono nella nostra lingua "dipendente, debitore, obbligato, sottomesso". Il nostro vocabolo (responsabilità) probabilmente deriva dal verbo

Respondeo (es, spondi, sponsum, ere) che ha come significati principali "rispondere, replicare, essere conforme, impegnarsi".

Risultato dell'esplorazione: il significato di "responsabilità" sarebbe in bilico tra il farsi carico di un compito, rendere ragione delle proprie e altrui azioni, affrontare il rischio, essere consapevole degli insuccessi, assumersene le colpe e pagare il debito. Titolare di queste attribuzioni non può identificarsi se non nell'essere umano (sicuramente quello che abita la cosiddetta parte occidentale del continente euroasiatico), capace di rappresentarsi le prospettive di un lontano futuro, scegliere fra le varie ipotesi di azione, decidere l'intervento immediato secondo una strategia che tenga conto delle ulteriori mosse, valutare i limiti del proprio potere e dello spazio di azione consentito dal momento, prendere una decisione e non sottrarsi alle conseguenze negative. E, aggiungiamo, non menare vanto degli esiti positivi. Tutte queste prerogative poggiano di necessità sul presupposto che il soggetto in questione non agisca nel vuoto, che l'esercizio del suo potere tenga conto della situazione relazionale in cui si trova e dell'altro da comprendere e da coinvolgere nelle imprese. Ne è testimone un insieme di espressioni linguistiche: "essersi legato", "essersi vincolato", "sentirsi tenuto a...", "essere in dovere di...", "prendere in parola", "ti ritengo vincolato alla parola data". Da esse traspare la presenza di un terzo: l'istituzione sociale, per cui la responsabilità, come fatto privato, richiama sempre, più o meno esplicitamente, un obbligo pubblico.

Il potere

Le relazioni di potere non sono forme determinate di ripartizione. Sono matrici di trasformazioni.

Michel Foucault

Nella parte finale del precedente paragrafo mi sono lasciato sfuggire la parola "potere": parola magica e temuta al punto da rifuggirne con la scusa che il potere è cosa sporca.

Anche per il termine "potere" chiedo aiuto alla lingua latina.

Colgo un fatto interessante: gli antichi romani, che di potere erano esperti, distinguevano tre forme di potere: la *Potestas*, l'*Auctoritas* e l'*Imperium*.

Spieghiamone i significati.

- *Potestas* è la forza esterna che costringe all'osservanza e all'obbedienza delle leggi per conservarne la permanenza della forma. E' un potere limitato territorialmente, identificabile nel complesso strumentale delle leggi che regolano diritti/doveri dei singoli e delle tecniche per assicurare stabilità alla vita della comunità.

- *Auctoritas* è il principio su cui si fonda la legge. Esso è universale e, come tale, è astratto perché prescinde da spazio e tempo. E' il potere che deve ispirare chi formula e promulga le leggi. Interessante è notare che deriva dal verbo *augere* (far crescere), che la stessa radice si trova nell'aggettivo *augustus* (colui che fa crescere) e nei sostantivi *auxilium* e *augurium*, dai quali traspare il concetto, di derivazione religiosa, di una cittadinanza che "...inaugura, innova, fa crescere, prosperare".⁷⁸

- *Imperium* è la forma politica più potente della *Potestas*, capace di *ad totum ducere partes*. E' il potere supremo che fa da mediatore fra la concretezza storica della *Potestas* e l'astrattezza universale dell'*Auctoritas*. Il termine viene usato la prima volta ai tempi di Cesare per indicare il ruolo di comandante in capo e, in seguito, assimilato al titolo di *Princeps* da Augusto in poi. Esso riveste il carattere della sacralità.

1. Katechon: Potestas vs Auctoritas

(...) si potrebbero sfondare le pareti del katechon ...
affidando il governo degli uomini, anziché
al potere qui tenet, a una potenza che libera.

Roberto Esposito

Con l'affermarsi del cristianesimo il principio dell'*auctoritas* è riconosciuto in Dio e da Dio trasmesso al suo rappresentante in terra: il papa. E' comprensibile il conflitto che sorge fra i due poteri: l'*Auctoritas*, che rimanda ogni finalità alla città celeste, e la *potestas*, attribuita a altre figure, cui è affidato il governo della città terrena.

Il contrasto può apparire sanato dell'imperativo evangelico: "Date a Cesare quel che è di Cesare", qualora si dia alla parola del Cristo un valore compromissorio, di pacificazione come non-guerra. Il contrasto, però, si acuisce e diventa insanabile se si legge il discorso di Gesù come invito a restituire a Cesare solamente la sua effigie (maschera) impressa sulla moneta e con questo atto estinguere il debito con lui, riservando tutto il resto di noi stessi, anima e corpo, al principio e alla finalità ultima: la cittadinanza celeste.

Il compito sacro, ecumenico dell'imperatore di promuovere l'unità del genere umano in virtù delle tecniche di potere che poggiavano sul suo *imperium*, decade, o, perlomeno, il suddito è liberato da ogni obbligo di sottomissione per quel che eccede l'uso delle tecniche per conservare il presente. Il fine ultimo della sua salvezza è intangibile: il debito primo e ultimo da saldare è con Dio. Solo nei suoi confronti si è responsabili. La restituzione può avvenire solamente

⁷⁸ Cacciari M., *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013, p.15

tramite l'obbedienza ai suoi rappresentanti in terra: il papa e la gerarchia ecclesiastica dai cui rami scende il potere divino. E' un potere che frena e trattiene (contiene in sé)⁷⁹; ma anche libera ed è lievito alla crescita dell'uomo. "Il potere, *potestas*, mondano non può pretendere autentica *autoritas*. Può 'reggere', forse, nel senso più 'laico' del termine *rex*, ma non *condurre*, non 'imperare' verso ultimi fini",⁸⁰ attingibili solamente rispondendo alla parola del Cristo, al *mandatum novum*: "Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e tutta la tua anima e tutte le tue forze e tutta la tua mente, e amerai il prossimo tuo come te stesso".(Lc. 10,27)

Avremo modo di approfondire il tema della prossimità con la ripresa, a suo luogo, dei concetti di identità e di relazione intersoggettiva implicati dal comandamento di Cristo riferito alla parabola del buon samaritano.

Ai fini di un discorso sulla responsabilità conviene contenere in un fugace accenno i rapporti che, nel medio evo e in parte nell'epoca moderna, intercorsero fra Papato e Impero per definire gli ambiti dell'*auctoritas*, se limitata al campo strettamente religioso, o partecipata, se non addirittura congiunta, alla gestione della società terrena. E' agevole intuire quale era l'unico luogo che ospitava il potere spirituale ai tempi della caduta dell'Impero Romano. La Chiesa ne rimase detentrica esclusiva anche durante il tempo dei successivi regni barbarici che si appellavano alla pura *forza* (la *enérgeia* aristotelica) per esercitare la *potestas* e imporre obbedienza ai sottomessi.

Solamente nell'anno 800 con l'incoronazione di Carlo Magno da parte del pontefice fu riconosciuta la sacralità dell'Impero cui fu assegnato il compito di ricreare l'unità del genere umano in vista della salvezza eterna. L'ecumenicità del Sacro Romano Impero fu riaffermata da Ottone I°(968-72) con l'unione della corona imperiale con quella di Germania. Nei secoli successivi l'insorgere delle richieste di autonomia di vari poteri locali, di volta in volta diversi (comuni, signorie, regni nazionali), indebolì l'Impero e la Chiesa. Alle soglie dell'età moderna il primo si germanizzò, perse progressivamente l'effettiva *auctoritas* e, fino al 1808, si risolse in titolo puramente formale della casa d'Asburgo; la seconda, ferita da scismi e mutilata dalla Riforma protestante, continuò a rappresentare un potere rivolto al fine della salvezza dell'uomo, pur divenendo stato coinvolto al pari degli altri stati nelle controversie per la gestione della

⁷⁹ *Katechon*: forza frenante, ciò o colui che frena. Figura che appartiene a un piano provvidenziale. E' usata da San Paolo nella *Seconda lettera ai tessalonicesi*, (2, 6-7) per indicare il mistero della forza che trattiene la venuta dell'Anticristo. "Il suo carattere aporetico sta nel fatto che il *katechon*, trattenendo il male, impedisce anche al bene ultimo di manifestarsi" (Esposito R., *Due*, Einaudi, Torino, pag. 84). Il dibattito sulla interpretazione del termine si impenna nella ambiguità della identificazione: il *katechon* è il potere della Chiesa o dell'Impero? Lo stesso Agostino confesserà di non sapere che cosa Paolo avesse affermato. Nel corso di quasi due millenni si sono contrastate le due tesi. Nel secolo XX lo Schmitt ritiene "che ci sia in ogni secolo un portatore concreto di questa forza e che si tratti di trovarlo." (Schmitt C., *Glossarium aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*(trad. it. *Glossario*, Milano, 2001).

⁸⁰Cacciari M., op. cit., pp.15-16.

potestas. L'auspicio espresso da Dante con la teoria dei due soli fu decisamente disatteso.⁸¹

2. La politica come scienza

Scientia est potentia
Francesco Bacone

Abbiamo approntato la scacchiera. Disposti i pezzi possiamo tentare la mossa per aprire il gioco.
Forse è utile premettere una definizione di politica. Generica; una delle tante.

Il termine "politica" ha il suo etimo nella parola greca *polis* che significa città come comunione di individui che si esplica sotto e mediante un potere sovrano: vale a dire come Stato. La "politica", pertanto, come scienza ha per oggetto lo Stato e l'attività che lo concerne. Per "attività politica" si intende tanto l'esercizio della funzione direttiva, quanto il concorso alla vita della comunità. (Enciclopedia filosofica, Centro studi filosofici di Gallarate, Vol. III, p.1491, Sansoni, Firenze, 1957).

Nell'età moderna la politica diventa scienza. Da aggettivo, che da Platone in avanti ha sempre presupposto il riferimento alla filosofia della pratica, all'etica, ora si fa sostantivo: la politica. La distinzione dall'etica (e, talvolta, vera contrapposizione) lascia un segno profondo nella dinamica della responsabilità: l'appello alla responsabilità delle azioni a fronte dell'*auctoritas*, dichiarata dagli stati nazionali moderni, non poggia su un effettivo *imperium* che possa guidare i sudditi verso finalità ultime. L'*auctoritas* autoattribuitasi dallo stato è vissuta come puro impianto scenico, una *cover* (nel senso di copertura, mimetismo, mascheramento) e, pertanto, non vincola la coscienza dei singoli nel processo di autoperfezionamento della persona. Lo stato detiene un *katechon* – il potere che trattiene e aiuta a infuturarsi – indebolito, se non parvente. In realtà, può esercitare solamente la *potestas* nei confronti della quale si hanno la cieca obbedienza, qualora il sistema sia retto assolutisticamente, e la *responsabilità civile*, che si risolve nel rispetto delle leggi che regolano il funzionamento della società, se lo stato ha una costituzione liberale/democratica. Va sottolineato che l'espressione

⁸¹ "Solo una Chiesa che, confessando apertamente di non essere la città di Dio *in atto*, rinunci *radicitus* ad ogni potere terreno, potrà ancora essere ascoltata e valere nel secolo. Solo un Impero che rigetti ogni compromesso con la Chiesa nella gestione del potere politico, avrà il dovere di riconoscerne la *paternitas* e aiuterà, in uno, la Chiesa a ritrovare se stessa. Due soli, allora, che tanto più provvidenzialmente insieme guidano la nostra natura ferita, quanto più autonoma e inconfondibile brilla la luce di ciascuno". (Cacciari M., op. cit., p.100).

responsabilità civile prevede anche la possibilità della *disobbedienza civile*,⁸² allorché il singolo viva un profondo dissidio fra i compiti proposti dalla legge e le richieste delle scelte etiche personali e si accinga ad affrontare il difficile equilibrio fra l'espressione della propria libertà e il rispetto delle leggi.

La politica come scienza, inaugurata da Thomas Hobbes, implica che si applichi al corpo dello stato il metodo galileiano con la scomposizione della realtà sociale nei suoi elementi ultimi per ricomporre, poi, il tutto in una unità razionale. L'ipotesi dello stato di natura serve al filosofo inglese come puro espediente dialettico per giustificare l'artificialità dello stato, del Leviatano, della figura del sovrano assoluto (un uomo o un'assemblea di uomini): il grande congegno prodotto dalla tecnica e dal pensiero meccanicistico.

Con la formulazione della politica come scienza si ha l'avvio del processo di secolarizzazione che riduce il controllo e l'influenza della religione sulla società e sulla cultura.

3. L'avanzata della tecnica

*Oggi la tecnica viene spesso associata al pericolo.
Nel contempo nessuno riesce a rinunciare facilmente
ai suoi benefici. Di qui un inevitabile, inestricabile
circolo vizioso.
Salvatori Natoli*

La limitazione della sfera del sacro nella vita dello stato non elimina il problema della prassi e il nodo fra *potestas* e *auctoritas* rimane definitivamente irrisolto. Con il divorzio fra etica e politica si acuisce la separazione dell'agire dal fare, della azione dalla produzione: nell'età della tecnica la scelta delle finalità (agire) cede il passo al conseguimento del risultato che si ottiene con l'applicazione delle tecniche applicate (fare).

La decadenza dei principi *assoluti* lascia un vuoto nel cielo delle finalità. L'adozione di *valori* soggettivi⁸³ non evita, anzi promuove sul piano etico la relativizzazione e l'apparizione del nulla. Impossibile è l'affermazione di un Essere assoluto che garantisca la Verità e con essa il Bene come criterio sostanziale l'etica umana. La liquidazione della absolutezza dei valori trascendenti, dei fini "ultimi", immutabili non comporta la scomparsa di ogni altro valore dall'orizzonte della politica. L'uomo moderno, anzi, è costretto

⁸²L'ossimoro dell'espressione è apparente: la qualifica di *civile* fa da cornice e contiene la *disobbedienza* nell'ambito degli obblighi della cittadinanza.

⁸³ "I valori, anche se tendono a presentarsi come principi, in realtà sono i risultati delle azioni riuscite" (Galimberti U., *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 1999, p.242.

"I valori possono avere in sé una superiore dignità (morale e spirituale) ma non sono *reali* e quindi contano meno delle transazioni della vita reale – tanto meno quanto più sono elevati *al di sopra* della realtà," Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, p.161.

ugualmente "(...) a produrli, a inventarli a seconda dei problemi che di volta in volta insorgono, senza più la nostalgia degli immutabili" ⁸⁴. La politica dei secoli XIX e XX ha, in proposito, affacciato un complesso di valori "penultimi" come, ad esempio, "la fede nel progresso", "la fede nella rivoluzione", le speranze della "liberazione" da ogni bisogno, miseria, o malattia che affliggono l'umanità. Le finalità trascendenti, i valori "ultimi", anche se non dichiarati, permangono, però, sottotraccia al di là di ogni istanza contingente e costituiscono sempre la giustificazione, in una prospettiva non sempre consapevole di trascendenza, delle scelte richieste dalla quotidianità. La politica moderna (e non solo la politica: anche l'insieme delle espressioni culturali) è, quindi, per molti versi interpretabile come una secolarizzazione della tensione teologica fra le due prospettive: quella celeste e quella terrena.

4. Il nichilismo

*Il nichilismo è alle porte, donde ci viene questo
che è il più inquietante di tutti gli ospiti?*

Friedrich Nietzsche

E' il momento del *nichilismo*, dell'anello che, con la emancipazione da ogni fede positiva, rivela la sua essenza nel vuoto che abbraccia.

Per combinare un'idea sul nichilismo come svalutazione dei beni supremi è opportuno affrontare l'intreccio tra scienza politica, secolarizzazione, società della tecnica e assolutismo. Compito difficile perché le tematiche ora elencate sono interconnesse al punto che ognuna di esse può scambievolmente essere intesa sia come causa, sia come effetto di ciascuna delle rimanenti o dell'insieme di esse.

Ci appelliamo a Karl Jünger per evidenziare con efficacia il nesso che corre fra tecnica, assolutismo e nichilismo. Ci attendiamo anche l'aiuto ad affrontare più direttamente il tema della responsabilità.

Lo sfruttamento è il tratto fondamentale del mondo delle macchine e automatizzato. Esso cresce insaziabilmente dove compare il Leviatano. Non ci si deve lasciare ingannare neppure quando una grande ricchezza sembra indorare le squame. (...) Il confronto con il Leviatano, che si impone come tiranno ora esterno ora interno, è il più vasto e universale del nostro mondo. Due grandi paure dominano l'uomo quando il nichilismo è al suo apice. L'una riposa sul terrore del vuoto interiore e costringe l'uomo a manifestarsi esteriormente ad ogni costo: con lo spiegamento di forza, con il dominio dello spazio e

⁸⁴ Natoli S., *Stare al mondo*, Feltrinelli, Milano, 2002, p.151.

un'accresciuta velocità. L'altra agisce dall'esterno verso l'interno come attacco del mondo e della sua potenza insieme demoniaca e automatizzata.⁸⁵

L'aiuto di Jünger è prezioso. L'accento alle due paure dell'uomo nella società meccanizzata⁸⁶ apre la porta alla dimensione interiore, alla posizione del singolo circa il problema degli investimenti delle cariche vitali. E' un contributo soprattutto a stringere sul nostro obiettivo. La responsabilità del singolo. Soprattutto la seconda delle paure porta l'uomo a chiudersi in se stesso, vietandosi ogni riconoscimento della interazione con l'altro che sia diversa dalla strumentalizzazione.

Si impone, pertanto, al pensiero il termine *narcisismo* utilizzato da Freud nel campo della psicopatologia per teorizzare una nevrosi da addebitare a un arresto dello sviluppo psichico.⁸⁷ Più recentemente "narcisismo" è stato proposto da Christopher Lasch per descrivere una diffusa tendenza sociale al rifugio nel culto di sé, che si traduce nella esasperata assimilazione alla normalità, nella disperata ricerca di figure ideali da erigere a modelli di un finto Io più amabile, nella manipolazione delle emozioni degli altri ridotti a strumenti della propria gratificazione.⁸⁸ La centratura esclusiva su un'identità chiusa in sé, sottratta agli sguardi scambievoli dell'incontro è rintracciabile nell'immagine del volto umano che offre la ritrattistica contemporanea: "Le opere creatrici smascherano i limiti di una pratica legata al miraggio dell'identità personale facilmente riconoscibile; al contrario esse puntano su ciò che passa, si modifica, sullo scarto tra la struttura fisica e la perpetua instabilità."⁸⁹

Il limite dell'indifferenza nei confronti di ogni senso di solidarietà umana è facilmente superato, al punto che è giustificato l'accoppiamento del narcisismo con il *cinismo*. Il legame fra i due fenomeni si può cogliere in molteplici campi: dalla elefantiasi del marketing, che ha aperto l'era del travolgente consumismo (Recalcati parla dell'individuo come "turboconsumatore" e Piero Coppo introduce l'espressione "ipertrofia del superfluo"), alle nuove tendenze della pedagogia, che spingono i genitori a enfatizzare le prestazioni competitive di piccoli campioni, alla dinamica della giungla aziendale, nella quale viene premiata la scalata al potere; allo sport, con il culto dell'atleta *superstar*, all'editoria invadente con i manuali di *self-help*: tutto diventa *networking* per la costruzione di alleanze per la carriera e la promozione di sé. Da non trascurare, infine, il narcisismo e il cinismo in politica dove si rintraccia la specularità dell'atteggiamento narcisista fra chi governa e l'elettore, sospinto, questi, a

⁸⁵K. Jünger – Heidegger M., *Oltre la linea*, Adelphi, Milano, 1989, pp.91-92.

⁸⁶Le due paure disegnate da Jünger possono essere avvicinate alla distinzione operata da Nietzsche (Nietzsche F., *Frammenti postumi* 1887-1888, in opere, vol. VIII, p.393) fra nichilismo attivo (forza violenta di distruzione) e nichilismo passivo (rassegnazione).

⁸⁷Freud S., *Introduzione alla psicoanalisi*, lezione n°. 26, in "Opere", vol. 8°, Ed. Boringhieri, Torino, 1976, pp.563- 80.

⁸⁸Lasch C., *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano, 1992, p.50 e segg.

⁸⁹Sorlin P., *Persona – del ritratto in pittura*, Tre lune edizioni, Mantova, 2002, p.195.

identificarsi con i "vincenti" per poi esserne deluso quando essi, una volta al potere, mettono a nudo la loro insopprimibile "natura" di narcisi e di cinici.

Utilizzando un neologismo di recentissimo conio appare giustificato il termine *narcinismo*.⁹⁰

L'attacco portato dal mondo automatizzato e il correlato spiegamento coatto di forza del soggetto rappresentano per il lacaniano Massimo Recalcati il "sintomo" collettivo del nostro tempo.

L'epoca ipermoderna è l'epoca dell'individualismo atomizzato che s'impone sulla comunità, "è l'epoca del culto narcisistico dell'Io e della spinta compulsiva al godimento immediato" che si propongono nella forma di un inedito *principio di prestazione*.⁹¹ E' un circuito tra l'individuo "(...) ridotto a pura maschera sociale, (...) disinserito dai legami per un eccesso di alienazione ai sembianti sociali, e la spinta della pulsione che rifiuta (...) la sua necessaria canalizzazione sublimatoria per imporsi come una spinta sadiana al consumo dell'oggetto, come esigenza imperativa di ottenere un godimento senza passare dall'Altro". Gli esiti si riconoscono nell'annodarsi di atteggiamenti contraddittori propri di una nuova patologia "(...) che attraversa il nostro tempo: chiusura monadica, ritiro libidico, compattamento narcisistico, indifferenza, apatia, rifiuto dell'Altro, adattamento passivo e conformista alle insegne sociali e tracimazione del godimento nocivo, compulsione per il nuovo, ricambio febbrile dell'oggetto, volatilizzazione dell'esperienza."⁹²

La citazione getta una luce sinistra sulle speranze di ripresentare un volto positivo per l'uomo d'oggi⁹³. E' in dubbio la speranza di recuperare la responsabilità: l'età contemporanea appare politicamente (e spesso anche eticamente) irresponsabile.

⁹⁰Soler C., *Declinaciones de l'angustia*, Anfora, Bogotá, 2007, pp.61-68.

⁹¹L'espressione è ripresa da Marcuse H., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1980, p.80.

⁹²Recalcati M., *L'uomo senza inconscio*, Cortina, Milano, 2010, Introduzione, p XI.

⁹³ In proposito, vedasi, la ritrattistica. "Una parola, secolarizzazione, riassume la storia del ritratto in Occidente. Dal Dio fattosi uomo il privilegio di una messa in immagine si è esteso ai suoi rappresentanti sulla terra, i sovrani, poi ai grandi, alle personalità in vista, ai ricchi e ai meno ricchi, per finire con l'inglobare l'intera società. Travolta nella rincorsa del consumo, la rappresentazione umana è passata dalla rarità alla sovrabbondanza al punto che, continuamente riciclata da poster in video-clip, da scatti in cartelloni pubblicitari o in réclame, nessuno sofferma più la sua attenzione su di essa."(Sorlin P., op. cit., p.191).

5. La globalizzazione – Il nuovo volto del Leviatano

(...) non esiste un filo unico capace di percorrerli tutti, di definirli e di farne una totalità. Esistono solo sovrapposizioni di fili diversi che si incrociano e si intrecciano, che iniziano là dove altri fili si spezzano, che stanno in tensione reciproca e formano un corpo composito, localmente variegato e globalmente integrato.

Clifford Geertz

Impostiamo il discorso sulla globalizzazione mettendo in luce senza molti indugi gli aspetti che più direttamente interessano il tema della responsabilità. La globalizzazione, secondo Aldo Bonomi⁹⁴ è il risultato di un flusso che, dagli ultimi decenni del secolo scorso, ha investito pressoché tutti i territori del pianeta.

Consideriamo che cosa capita a territori – intesi non come espressione topografiche, ma come entità sociali – toccati da un flusso di comunicazioni che li interconnette con ambiti lontani e diversi per organizzazioni politiche, ideologie, economie, modalità di abitare lo spazio e il tempo, culture, mode, consuetudini quotidiane. E' in corso una

(...) grande trasformazione: il passaggio da una società caratterizzata dalla scarsa mobilità di capitale, lavoro, culture (...) e dalla relativa stabilità territoriale, a una società contrassegnata dalla fluidità dei ruoli, dalla mobilità geografica delle persone, imprese, stili di vita e dalla velocità delle comunicazioni da un punto all'altro del sistema globale (...) Questo significa che i luoghi non possono essere più considerati come entità chiuse, autosufficienti. Perché vi sia interconnessione servono luoghi densi di attività, ricchi di identità e cultura, ma anche disponibili a aprirsi verso l'esterno, a confrontarsi con altri luoghi altrettanto densi, ricchi e disponibili al confronto.⁹⁵

Prerogative tutte di una inclinazione all'apertura che non sempre si rinviene da una parte e/o dall'altra.

Ci troviamo di fronte a uno sconvolgimento del significato di "potere". Esaltante, almeno apparentemente, la vigoria della invenzione individuale, della libertà espressiva, della apertura a infiniti altri luoghi, culture, persone. Un potere che si identifica con lo smistamento e il volatile assemblaggio dei messaggi più vari. Riecheggia la parola di Foucault: con il termine "potere" è da intendere

⁹⁴Bonomi A. e Abruzzese A. (a cura di), *La città infinita*, Bruno Mondadori, 2004.

⁹⁵Bonomi A. e Abruzzese A., op. cit., p.14.

(...) la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte (...) è la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali e instabili (...). Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove(...) non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati; è il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società data.⁹⁶

Il nome da assegnare al dispositivo di tale potere è ormai sulla bocca di tutti. Esaltato e temuto, ma quasi sempre misconosciuto nella sua sostanziale caducità: *Rete*. Svolgendo il discorso in termini di territorialità scopriamo che ogni punto di forza, ogni voce che si inserisca nella matassa delle comunicazioni, è virtualmente centro e periferia di un impero sfilacciato che si impone e si volatilizza con la stessa facilità, un impero la cui *potestas* è pervasiva e l'*auctoritas* potente ma, a un tempo, nascosta, oscura. Un impero che sta soppiantando la sovranità degli stati nazionali, che intacca la credibilità delle istituzioni e le demolisce squalificandone la presunzione di maestà. La rete tutto unisce e tutto frammenta, rendendo difficile capire che cosa sta realmente accadendo. Meglio: manca qualcuno che sappia dove si trovi la realtà e a quale traguardo di responsabilità la gestione della *res publica* sia attesa.

6. La (ir)responsabilità nella politica: la 'governance' postmoderna

The dark side of the moon

La politica al tempo della globalizzazione, vista dal versante "direttivo" della cosa pubblica, appare in difficoltà, lenta, se non paralizzata a fronte delle richieste partecipative legate alla rapida mutevolezza della situazione sociale. Vi risponde impacciata dal persistente rigido e asettico burocratismo degli apparati – che invita all'immobilismo – e contaminata da una logica aziendalistica centrata sulla frenetica valorizzazione dell'attivismo e sul risalto enfatico dei contenuti – che spalma una superficiale mano di vernice mediatica illusoriamente rinfrescante su un impianto paralizzato. Delle due modalità di conduzione (burocratismo e superficiale attivismo) è difficile affermare quale sia la causa, quale l'effetto dell'incapacità di espletare il compito di intermediazione. A quale assegnare la palma? Interrogativo che non trova risposta perché entrambi i termini, più che essere in concorrenza, o rappresentare una alternativa, sono sospettati di essere le risultanti di altri fattori inestricabili per il

⁹⁶Foucault M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978., pp.82-83.

loro vischioso legame con il mercato e la finanza. Se non con il malaffare e la corruzione.

Non spetta a noi entrare nel merito dell'ingarbuglio. Almeno in questa sede. Quel che importa è non disconoscere la generalizzazione del fenomeno che investe istituzioni, caste, "palazzi", partiti, sindacati, banche, fondazioni, imprese, consorzierie, *lobby*, mafie e che interessa tanto i regimi a conduzione democratico-rappresentativa, quanto gli stati dittatoriali (la *potestas* di questi ultimi, fra l'altro, è favorita perché taglia brutalmente fuori dalla logica di potere il principio della rappresentatività).

Liberandoci dalla materia che alimenta le fantasie paranoide dei poteri oscuri, cerchiamo di illustrare alcuni aspetti rilevanti nella fenomenologia della *potestas* come si propone attualmente nella disperata rincorsa di un'*auctoritas*, se non autentica, almeno credibile.

Ci imbattiamo in altrettanti modi di esorcizzare le paure suscitate dall'impatto con nuove presenze negli incroci del nostro tempo.

– *La potestas sfregiata: la leadership narcisista e la costruzione delle oligarchie.* Nei vicoli della storia ci si può imbattere in un capo narcisista. La tendenza a sfuggire dalle condizioni di insicurezza, che il cambiamento induce, favorisce la scelta di un leader dalla personalità narcisista. La grandiosità e l'egocentrismo smodati spingono a posizioni di comando più per l'ammirazione e la gratificazione personale, che per un effettivo interesse nei confronti dei compiti e degli ideali della istituzione. Le personalità narcisistiche guadagnano un seguito che le aiuta a raggiungere l'apice del potere per la loro capacità di "vendersi", con l'ausilio della amplificazione mediatica, come detentrici di carisma e come "uomini della provvidenza".

In realtà esse

(...) possono trascurare gli aspetti funzionali della leadership, i bisogni umani, i vincoli relativi al compito e i sistemi di valori che costituiscono uno dei criteri importanti per giudicare le responsabilità dirigenziali e tecniche.⁹⁷

Inoltre il loro stile di conduzione favorisce la costituzione di una corte di devoti ammiratori, anche in virtù della richiesta, che essi ricevono, non solo di sottomissione. Il capo vuole anche amore.

Le aspirazioni narcisistiche del leader ruotano attorno al potere primitivo sugli altri, al desiderio di essere ammirati e temuti, e di esserlo sulla base delle proprie attrattive personali, del proprio fascino e del proprio ingegno anziché di qualità umane più mature come l'integrità morale, o la leadership creativa.⁹⁸

⁹⁷Kernberg O.F., *Le relazioni nei gruppi*, Cortina, Milano, 1999, p.90.

⁹⁸Kernberg, op cit., p.91.

La corte (così abbiamo chiamato lo staff dirigenziale) diviene oligarchia. I cui componenti replicano lo stile del capo, come se in termini di relazioni oggettuali interiorizzate "(...) il leader narcisista inducesse nella rete umana dell'organizzazione una riedizione del suo mondo interno, popolato solo da immagini pallide e svalutate degli altri e da pericolosi nemici potenziali".⁹⁹

L'aspetto più grave della dinamica della leadership narcisistica sta nella distruzione dell'ordine, della legge, perché "non c'è vergogna, senso di colpa, senso del limite, poiché, appunto, non c'è senso della Legge disgiunto da quello del godimento, perché *il luogo della Legge coincide propriamente con quello del godimento*".¹⁰⁰

Senza legge si perde il *katechon*. Senza legge, senza *nomos* si ha un potere *sfrenato* che non sostiene, né promuove. La responsabilità viene a mancare.

– *La potestas elusa: il populismo*. Figlio naturale della sofferenza, il populismo con la protesta tende a trasformare in fatto collettivo il dolore privato. Nei nostri tempi a rinfocolare lo spettro di un ritorno alle privazioni ataviche si presentano la stretta economica, la precarietà del lavoro e l'assenza di rincuoranti prospettive per il futuro. Spesso nella variopinta tessitura della protesta non mancano le fantasie sulla usurpazione dei diritti da parte di nuovi estranei arrivati senza le carte in regola e quasi sempre di carnagione brunita. Sono manifestazioni di una confusa voglia di politica. Di vera politica. A chiederla è un agglomerato di tanti protagonisti (il disoccupato, il pensionato, lo studente, l'operaio, le donne, ogni escluso dalla deficitaria protezione dello stato) scaglionati a vari livelli: da chi urla in piazza la sua disperazione e/o chi presenta fantomatici programmi e spara raffiche di denunce spettegolando in rete e/o il personaggio rappresentante di chissà quale appendice dell'oligarchia che sadicamente gode nel ripresentare la fotocopia ormai consunta della sua presenza nei *talk show* televisivi. Alla metamorfosi del malumore in corale e rumorosa protesta si prestano i mass-media, che preparano il piatto da offrire a un qualsiasi potere alla ricerca di un rinforzo strumentale alla propria fragilità (spesso al proprio marchio narcisistico). Il compimento di questa congiunzione produce il vero il populismo che "fa da imbastitura di quel cuscino su cui riposano le nuove democrazie mediatiche."¹⁰¹ Nella tessitura ha parte notevole il mal uso della rete che sollecita alla partecipazione per costruire una democrazia "in diretta", spacciando per espressione popolare la dittatura di pochi manipolatori della consultazione on-line.

Bastano un megafono cui aggrapparsi, identità raccattate al momento e simboli minacciosi rispolverati da un vetusto passato¹⁰², telecamere con la vocazione a rimestare il torbido (talvolta sono sufficienti le riprese dei cellulari).

⁹⁹Kernberg, op. cit., p.93.

¹⁰⁰Recalcati M., *L'uomo senza inconscio*, Cortina, Milano, p.13.

¹⁰¹La Cecla F, - Lazzarino R., *L'impero provinciale*, in Bonomi A. - Abruzzese A., op cit., p.130.

¹⁰²Vedasi il movimento dei "Forconi".

Aggiungiamo una serie di esclamazioni autoreferenziali (perché “le cose vanno solo urlate e affermate”) e una giaculatoria di clic accusatori con l’indicazione del nemico cui indirizzarle: in genere il governo in carica che, per la cautela da *softh-power*, viene accusato – sovente a ragione – di essere disattento, incurante della crisi stabile e catastrofica in cui si sta sprofondando.

Ecco la materia prima per il compimento del populismo, quello d.o.c. ottenuto con il tocco mistificatore di una *governance* (il termine anglossassone consente la scelta fra una generosa gamma di significati) che irresponsabilmente promette anche più dell’adempimento di ogni speranza, grazie ai capi gabellati per unti dal signore. La sofferenza da istanza collettiva trova in una falsa *potestas* chi la raccoglie, ma al tempo stesso le sbarra la via per svilupparsi in una rete di trasparenti intermediazioni, unica condizione perché essa divenga una attendibile e responsabile presenza socio-contrattuale.

– *La potestas su misura: le piccole patrie.* Il logoramento degli stati nazionali dovrebbe essere la base da cui partire per la costruzione di confederazioni capaci di ripristinare una *potestas* che argini la crisi di una politica alla mercé del mercato, della speculazione, degli imperi informatici.

C’è, però, da tenere conto di un paradosso: la globalizzazione comporta l’aumento di nuove differenziazioni: “Cosmopolitismo e provincialismo non sono più in contrasto, anzi, sono interconnessi e si rafforzano a vicenda.”¹⁰³

L’esigenza che s’impone in molti luoghi (forse in tutti) è quella della sicurezza: sempre si richiede un potere in grado di instaurare una legge che assicuri l’ordine. La via breve per assicurarsi è quella di imprigionarsi in un orizzonte di antiche e anguste consuetudini fondate su sacre e mirabolanti ascendenze (i celti, i sassoni, i longobardi, gli arabi, i normanni... i marziani) da cui far derivare un’identità comunitaria anche se problematica e arbitraria.¹⁰⁴ Si rieditano vecchie culture ormai scadute o contraffatte per erigere barriere che lascino filtrare gli stranieri solo se mercanti di passaggio – gli affari sono sacri – o se, comunque, accettano la posizione di subalterni e di marginali come necessario corredo atto a neutralizzare quella diversità che automaticamente li potrebbe rendere pericolosi. Il sospetto di potenziale minaccia è sempre funzionale per combattere la battaglia all’insegna di una identità solida.¹⁰⁵

La molecolarità familiare assurge a valore in luogo della responsabilità civica. A ben guardare non c’è contraddizione. Almeno in una visione perversa del rapporto fra localismo e globalismo: anche la più chiusa delle periferie può essere assunta come centro dell’impero. Ci si può, infatti, illudere di aver

¹⁰³ Geertz C., *Mondo globale, mondi locali*, Il Mulino, Bologna, 1999, p.57.

¹⁰⁴ “Individuare fratture e continuità culturali e accorpare gruppi di individui a (e distinguerli da) altri gruppi, attribuendo loro forme di vita più o meno classificabili, è molto più facile in teoria che in pratica” (Geertz C., op. cit. p.58).

¹⁰⁵ Per *identità solida* si intende la risultante del processo di iperidentificazione ai sembianti sociali che compensa lo smarrimento liquido di soggetti senza più riferimenti ideali capaci di orientarne stabilmente la vita. v. Recalcati M., op.cit., p.22.

superato il problema della *potestas* e di essersi addirittura elevati alla sacra universalità dell'*imperium*, anche se manca un qualsiasi approccio teorico capace di scomporre e interrogare le differenze e gli accomunamenti operati per costruire la "piccola patria".

Piccolo è bello perché diretto, semplice, schietto; non obbliga a pensare pensieri complicati. Solo quelli "terra, terra". Di certo rimane l'accerchiamento con annessa presenza, fuori le mura, del nemico che insidia la sicurezza. Forse si coltiva il dubbio che si sia già infiltrato. Sospetto che può spiegare l'assurda parola d'ordine messa in giro nelle piccole patrie: "Quella della sicurezza deve essere la nostra costante preoccupazione". Imperativo che sfida ogni logica e che, in un contesto non incline al delirio della segregazione e alla fantasia di un confine cementificato che tagli *noi* da *loro*, potrebbe essere sostituito dal senso di responsabilità.

7. Identità vs ospitalità

*Il punto sta (...) nel riuscire a dire qualcosa intorno
alla nostra possibilità di sopportare l'ospitalità
se l'ospite ha da essere l'arrivante assoluto.*

Pier Aldo Rovatti

Le ultime brevi note formulate sulle difficoltà che ispirano il populismo e il localismo rimandano a un problema di fondo: l'identità culturale. O, meglio, la cultura dell'identità.

Nell'età pretecnologica il discorso sull'identità non poneva problemi: l'identità del singolo era, come oggi, legata al reciproco riconoscimento, ma il legame dell'una con l'altro era talmente ovvio che non si avvertiva il bisogno di metterlo in discussione. In un breve giro di rapporti e con modalità consolidate ci si scambiava molta sicurezza.

Oggi il rifornimento della sicurezza lo ricaviamo da altra fonte. Quella dell'uniformità. Tutte le forme dell'esistenza sono pianificate. Anche quelle del riposo e dello svago. Il predominio della tecnica in tutti i campi ha stereotipato i gesti della vita, standardizzato le relazioni mutandole in ruoli professionali, e appiattito il tempo nella monotonia della successione spazializzata: secondi, minuti, ore, giorni, e avanti così, cronometrando e calendarizzando.

Se tutto s'è uniformato, se sappiamo il nome che impegniamo, sempre lo stesso, in mille usi, dalla targhetta del citofono alla firma degli assegni e, stravolto, nell'indirizzo telematico, per quale ragione il riconoscimento dell'identità personale s'è fatto un problema? Sappiamo cosa ci si attende dagli

altri (meglio: dall'Altro)¹⁰⁶. Dobbiamo mutare, a scadenze pressoché fisse, le maschere convenienti al ruolo che ci è richiesto dalle singole situazioni e questo ricambio di sembianti relazionali dovrebbe fornirci, e in un certo modo lo fa, la risposta su cosa siamo e su cosa l'Altro, anche per il futuro, si attende da noi. Anche se da tutto questo siamo frustrati e ce ne lamentiamo, siamo, però, rassicurati.

Il problema nasce dalle sgrammaticature nelle previsioni dello spazio relazionale, dagli incontri inattesi che la stessa società tecnicizzata propizia in forza della sua sovradimensione spaziale e comunicazionale. Un dono della globalizzazione.

Nel nostro presente tendiamo con difficoltà ad accettare il principio che nessun individuo diverrebbe consapevole del proprio essere una singolarità unica e irripetibile se non fosse riconosciuto dagli altri. Da ogni altro. Pensa che per dire "Io" basti sentirsi contenuto dalla propria pelle. Se mai, il riconoscimento che ritiene "naturale" è quello che viene dai parenti stretti e dai vicini di casa, da quelli, cioè, che abitano lo stesso suolo e mantengono consuetudini collaudate negli scambi interpersonali prolungati nel tempo: tutta gente con cui reciprocamente si è consolidata l'abitudine a incastrarsi l'uno con l'altro, a trattare se stessi e l'altro nella propria unità ben riconoscibile per la sua sostanziale, immutabile definizione.

Oggi, però, il suolo è attraversato da sempre nuovi confini che lo mischiano ad altri su. Lo scorrere del tempo e i modi per misurarlo non dipendono più soltanto dall'adesione ai ritmi "naturali" della convivenza, né, tanto meno, dalle spinte dettate dai bisogni altrettanto "naturali" e dalle sollecitazioni dell'estro del momento. La *routine* cui ci siamo acconciati produce, oltre a una identità senza pieghe o fratture, talvolta anche "novità", presenze fortuite, prospettive inconsuete improvvisamente balenanti che ci disarmano. La stessa quotidianità predefinita ci può mettere di fronte all'inaspettato, all'evento che sconferma le nostre attese di prolungamento della ripetizione, agli inceppamenti del meccanismo che ci sbilanciano come se fossimo improvvisamente sbalzati in un mondo per il quale non siamo attrezzati. Scompare di netto la rassicurazione operata dall'uniformità, dall'appiattimento, dalla standardizzazione in cui, alla fine, avevamo trovato rifugio.

¹⁰⁶L'adozione dell'altro con la iniziale in maiuscolo, l'Altro, è un marchio lacaniano. Slavoj Žižek offre una disinvolta ma suggestiva spiegazione dell'Altro (con la maiuscola). "L'ordine simbolico, vale a dire la costituzione non scritta della società, è la seconda natura di ogni essere parlante: è qui che dirige e controlla le mie azioni, è il mare nel quale nuoto, eppure resta - in ultima analisi - impenetrabile, perché mai potrò porlo innanzi a me e penetrarlo. E' come se noi, soggetti del linguaggio, parlassimo e interagissimo alla stregua di marionette, come se i nostri discorsi e i nostri gesti fossero dettati da qualche anonimo agire onnicomprensivo." (Žižek S., *Leggere Lacan*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p.30).

Nella regolarità delle cose che scorrono è, infatti, frequente imbattersi in chi o in qualcosa che non attendevamo. Arriva. E' colui o la cosa che arriva. Arriva, e basta.

E' l'*arrivant en absolu*¹⁰⁷ per il quale non avevamo allestita alcuna cerimonia di accoglienza. Non ne avevamo avuto il tempo. E' un incontro, un evento che ci mette in subbuglio, ci spiazza. Non riusciamo a conoscere qual è la soglia che l'arrivante ha cancellato.¹⁰⁸ Avvertiamo la brusca, impietosa lacerazione della vena che ci nutre di sicurezza. Si incrina la nostra presunzione dell'identità che nessuno si pensava potesse mettere in discussione. E' lo spaesamento, una folata di estraniamento, come una oscura manipolazione nell'ordine degli accadimenti. Un bagliore che subito scompare. Scompare prima ancora che lo si sia conosciuto. Qualcosa che ci lascia sperduti, privati delle costellazioni cui avevamo dato incrollabile fiducia nel loro il potere di orientarci.

Non siamo in grado di dire che cosa abbiamo incontrato, incapaci di dare un nome all'apparizione fugace dell'inconsueto nella consuetudine¹⁰⁹. Se non: estraneità, assenza, mancanza, lontananza, perdita, vuoto. Di che cosa? Se volessimo accettarla, la risposta sarebbe terrificante: di noi stessi. Del nostro *manque d'être*.¹¹⁰ Giungiamo, spaventati, a ritenere di aver incontrato noi stessi senza riconoscerci, come se qualcuno, sorprendendoci, avesse detto: "Guarda, quello sei tu." L'approfondimento della scoperta ci è proibita dalla paura di perdere ogni ancoraggio. Pressoché istantanea, con la comparsa dello spaesamento rischia di entrare in azione la sua sepoltura sotto la coltre che l'io ipertrofico stende per dimenticare la vaghezza e illusorietà della sua condizione e, così, mantenere la tirannia su un dominio presunto stabilmente suo.

Lo spaesamento, però, se avessimo il coraggio di indugiare a saggiarlo con la messa in discussione della identità, sarebbe un costo da affrontare per impostare in modo responsabile il gioco dell'ospitalità.

¹⁰⁷L'espressione è introdotta da Derrida J., *Morire – Aspettarsi ai limiti della verità*, in AA.VV. «Filosofia '92», Laterza, Roma - Bari, 1993, pp.14-15.

¹⁰⁸«Come descrivere qualcosa che, alla lettera, si dà cancellandosi?» (Rovatti P.A., *Abitare la distanza*, Feltrinelli, Milano, 1994, p.153).

¹⁰⁹Freud (*Il perturbante*) e Hegel (*Introduzione alla metafisica*) hanno esplorato indipendentemente l'alone semantico del termine *Unheimliche* (l'apparire estraneo di ciò che è domestico). Lacan lo definisce come "la casa dell'uomo situata nel luogo dell'Altro." (Lacan J., *L'angoisse*, Seminario X, Lezione del 5 dicembre 1962).

¹¹⁰L'espressione è di Jean Paul Sartre. (*L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1947 – Tr. it., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p.125).

8. Lo Straniero

*Avvicinati, dice lo straniero. A due passi
da me sei ancora troppo lontano.
Mi vedi per quello che tu sei.*
Edmond Jabès

Quella dell'*Arrivant* è pura ipotesi. Un *come se*; oppure: *metti che un giorno...* Si propone come il pentagramma sul quale iscrivere le note che, via via, aiutano a modulare un sorprendente motivo. Può essere il paradigma per la declinazione del verbo "ospitare". Per rieducarsi al senso della responsabilità. Gli "altri", sempre diversi (proprio perché "altri"), invadono il nostro spazio di vita e altri ancora, sempre più numerosi e più diversi, ci attendiamo che continueranno a farlo. Essi con i loro linguaggi, le loro sembianze, i loro corpi inscenano nella realtà la situazione ipotetica dell'*arrivant*. Il nuovo venuto mette alla prova la tenuta del confine (*limes*) che custodisce il tesoro della nostra vantata, intangibile identità, e saggia la cedevolezza o la resistenza della nostra soglia (*limen*).¹¹¹ Ci spaesa, più che per la sua presenza come estraneo, per l'estraneità che temiamo di scoprire in noi stessi. La nostra: di noi a noi stessi. Per questo preferiamo sospendere ogni ascolto che potrebbe farci scoprire "soggetti", nel senso di "essere soggetti", assoggettati, passivi¹¹² di fronte a un evento carico del potere di svelarci, se interrogato, che siamo stati presi di mira da un tempo diverso da quello degli orologi¹¹³: dal "tempo debito". Quel tempo che è per noi, che conviene a noi, proprio a noi, e che, come l'occasione – e le maree – non aspetta nessuno, in quanto pressante ci interpella e richiede l'inversione, con l'ascoltare, del processo della conoscenza oggettivante. Noi, invece, all'ascolto¹¹⁴ preferiamo la vista distanziante la "cosa" che ci fronteggia e non cogliamo lo sguardo dell'altro che, come uno specchio, rimanda a noi un sembiante che ricalca le fattezze della nostra stessa immagine.¹¹⁵ Aduniamo, affastellandoli, tutti i possibili stereotipi, i luoghi comuni, le frasi fatte, le più logore leggende metropolitane che criminalizzino la diversità: accogliamo guardinghi lo straniero, esprimiamo, se mai, solidarietà

¹¹¹Cfr. la distinzione fra *Limen* e *limes* in Cacciari M., *Nomi di luogo: confine*, «aut aut», 2000, 299-300, pp.73-79.

¹¹² "Passività più passiva di ogni possibilità. Radicale responsabilità, cioè posizione radicale del dover rispondere." (Rovatti P.A., *L'esercizio del silenzio*, Cortina, Milano, 1992, pp.98-99).

¹¹³ "Kairos ha a che fare con il tempo del movimento, del cambiamento, dell'emergere del nuovo, della innovazione attiva". (Jaques E., *La forma del tempo*, Centro Scientifico Torinese, Torino, 1988, p.19).

¹¹⁴ "Si tratta (...) di comprendere che parlare con chi è altro da noi significa anche ascoltare. E se prestiamo ascolto, sarà difficile che tutto ciò che abbiamo da dire resterà immutato (...)" (Geertz, op. cit., p.75).

¹¹⁵ Socrate afferma, rivolgendosi ad Alcibiade, che la parte più eccellente dell'occhio è la pupilla, non solo perché è quella che vede, ma perché è quella dove chi guarda incontra nell'occhio dell'altro "il simulacro di chi guarda". (Platone, Alcibiade I°, XXVIII, 132.)

(più nelle parole che negli atti), ma ci vietiamo l'accesso all'ospitalità, perché confusamente presagiamo che l'ospitare comporti il rischio di esserne traditi, o, perlomeno, delusi nell'attesa di mantenere intatta – se non rinforzata – la nostra identità.

Temiamo che la corda continui a vibrare anche quando la freccia ha raggiunto il bersaglio; che l'inquietudine e lo scompiglio generati dalla sorpresa dell'*arrivant* permangano anche dopo la sua subitanea comparsa, che non si dissolva all'istante, quale baleno, e che ci impedisca di reintegrare la custodia delle nostre fate morgane: le frontiere.¹¹⁶

Con questo rinunciamo a rivelare la più riposta identità: quella di un essere *socchiuso* la cui posizione di soggetto coincide con la sofferta esposizione all'altro. E ci vietiamo che l'altro stesso incontri l'esperienza dell'essere svuotato dal turbamento. Ambedue siamo nella condizione di avvertire il nulla che ci scava dentro come timoroso germoglio dell'invito all'altro di avvicinarsi. A che ciascuno dei due abbia ad avvicinarsi sempre più a se stesso.

E' di questa condizione che dobbiamo assumerci la responsabilità. Non solo circoscritta all'illusorio dominio personale, ma proiettata sulla augurabile prospettiva politica di un'autentica comunità.¹¹⁷

9. La prossimità - La comunità

La comunità - La prossimità

*(...) noi cominciamo a operare distinzioni appena nati
(...) giungiamo in uno spazio non marcato (e ci ritroviamo
compresi in esso), indi eseguiamo il primo ordine:
traccia una distinzione!*
Niklas Luhmann

Il riconoscimento spaesante della propria manchevolezza, che l'incontro con l'estraneo ci procura, potrebbe sporgerci verso la vertigine della contraddizione insolubile. In un rimbalzo di sguardi l'altro mi rimanda l'immagine di altrettanta mancanza. Ciascuno dei due, cercando di provvedere

¹¹⁶ (...) possiamo abitare (e dunque edificare) uno spazio soltanto se tracciamo confini. Qui è in gioco soprattutto la valenza *antropologica* del concetto: ciascuno di noi, agendo e interpretando il mondo, istituisce continuamente delle frontiere." (Gomasca P., *I confini dell'altro*, Vita e pensiero, Milano, 2004, p.18).

¹¹⁷ Paolo Gomasca (op. cit., pag. 219) richiama, in proposito, Jean-Luc Nancy: "Il Soggetto che non si esponesse – il Narciso assoluto oppure il Sovrano che non avesse nessuno di fronte, né amico, né nemico – non potrebbe nemmeno assumere figura, non potrebbe venire in presenza." (J.L.Nancy, *Alla frontiera, figure e colori*, in Baldini M.-Bonesio L.-Resta C., (a cura di), «Geofilosofia», Lyasis, Sondrio, 1996, pp.177-178, cit, p.185.

alla propria assenza,¹¹⁸ trova nell'altro lo straniero. E si sente "estraniato", spodestato del suo prezioso autoriferimento identitario.¹¹⁹ Entrambi anelanti a vagare da incontro a incontro in cerca di una integrità interna mai raggiungibile. E di una stabile patria (che ci sarà sempre negata, grande o "piccola" non importa) in cui abitare e in forza della quale operare delle distinzioni (io-tu, noi-loro) che consentano il riconoscimento del familiare e del non familiare.

Da questo vagabondare può nascere, però, una nuova responsabilità. La condizione è che nessuno dei protagonisti aspiri a una definizione ultima del confine, in modo da renderlo una barriera impermeabile in cui pacificarsi con se stesso, chiudendo per sempre il passo alla inquietudine dell'imperfezione. E' necessario che si accetti l'*ad-finitas*: "che il confine tracci una linea lungo la quale il dominio di ciascuno tocchi quello dell'altro".¹²⁰ Un confine che distingua accomunando.

Abbiamo qualcosa da scambiarsi, da mettere in comune: da istituire in comunità con lo scambio di doni e/o di obblighi¹²¹. Forse abbiamo da accettare di contaminarci, di infettarci: fare che i margini dell'io, a cominciare dall'epidermide, divengano sensibili interfaccia, membrane deformabili, mobili tracciati che, con forme di volta in volta rinnovate e più plastiche, facciano risuonare all'interno dell'io la presenza dell'estraneo, la voce che, sintonizzandosi con l'estraneo e scoprendosi in consonanza, risveglia il profondo noi stessi. Fa crescere in consapevolezza l'io circa i propri limiti e le riserve di energia e di speranza. Lo fa scoprire nucleo non immutabile di potenzialità: un principio di azione, più che una realtà predefinita.

I suoi confini non lo bloccano in un mondo chiuso, ma costituiscono, al contrario, il margine, certo delicato e problematico, ma sempre permeabile del suo rapporto con ciò che, pur situandosi al suo esterno, fin all'inizio lo attraversa e lo altera.¹²²

L'io, pur lacerato e alterato, permane. E' sempre una realtà, anche se la sua compiutezza è illusoria. La realtà dell'illusione, non l'illusione della realtà.¹²³

¹¹⁸Il problema è antico. "Un giorno Zeus, volendo castigare l'uomo senza distruggerlo, lo tagliò in due. Da allora ciascuno di noi è il simbolo di un uomo, la metà che cerca l'altra metà, il simbolo corrispondente (...)" (Platone, *Simposio*, 190d-191d).

¹¹⁹"Io comprendo l'altro quando divento consapevole di come il vero problema che mi affliggeva (la natura del segreto dell'altro) sta già affliggendo l'altro stesso" (Žižec S. *Il grande Altro*, Feltrinelli, Milano, 1998, p.42).

¹²⁰Gomasasca P., op. cit., p.18.

¹²¹L'etimo di *com-munitas* è ambiguo: *cum-onus* (con onere, impegno, responsabilità) e/o *cum-munus* (obbligo, impegno, dovere, ma anche dono, regalo). E' lecito, se non addirittura produttivo, nell'interpretazione del termine comunità giocare fra le varie accezioni di una o dell'altra derivazione.

¹²²Esposito R., *Immunitas*, Einaudi, 2002, p.204.

¹²³(...) la nostra prospettiva riusciamo a vederla come un inganno, ma essa resta necessariamente la nostra prospettiva (...) Sapere che l'illusione è necessaria non significa

Né l'altro è vanificabile in pura immagine riflessa o voce interiore. Non c'è disimmertia tra l'io e l'altro: entrambi sono vivi nodi di interiorità e esteriorità in una rete con infiniti altri e con innumerevoli io. Con sconfinati io-altri. Una rete immensa, incostante, infaticabile nel suo farsi e disfarsi, della cui permanente flessibilità ogni io-altra deve sentirsi "eticamente" e "politicamente" responsabile. Ogni io verso ogni altro in un rapporto di prossimità. Una "reale" comunità di prossimi. Prossimi di una prossimità priva di ogni riferimento spaziale.

"Prossimo", sia chiaro, non è chi ci sta costantemente vicino e con la sua voce, il suo viso, le mani, anima e corpo dialoga con noi svelandosi, o convincendoci della sua trasparenza, ma soprattutto della medesimezza con noi senza opacità di sorta, senza l'ombra di conflittualità.

Prossimo

(...) non designa uno "stato" ma l'*agire* di colui che si *ad-prossima*. Prossimo è chi *si fa* prossimo, chiunque egli sia, da ovunque venga e ovunque vada. Prossimo neppure è colui che è giunto ad esserci vicino, e fonda accanto alla nostra la sua casa. Il samaritano si fa prossimo, e se ne parte per la sua strada. (...) non smette di essere *altro* da noi.¹²⁴

10. Il dibattito sul multiculturalismo

Forse l'unico modo di neutralizzare il potere letale dei confini è sentirsi e mettersi sempre dall'altra parte.

Claudio Magris

E' impressionante la prospettiva, che ci viene offerta, di identificare il prossimo con l'*arrivant en absolu*. Addirittura è sconvolgente tenere presenti entrambi nello stesso gesto teorico, nel medesimo atto di pensare all'uno pronunciando il nome dell'altro e ascoltare come rimbombi la cassa armonica della "comunità" con il contrappunto di dono-onere, impegno-regalo che fluisce verso un'unica foce: responsabilità. Una responsabilità che non ha come referente la *potestas*, al cui dominio sfugge. Essa si appella esigentemente a una *auctoritas* che l'accolga in sé in una visione di crescita e che leghi i due protagonisti in un vincolo in cui i ruoli del donatore e di colui al quale vien

(...) liberarsi dell'illusione: bensì sentirselo addosso, e cercare di viverci dentro", (Rovatti P.A., *Abitare la distanza*, op. cit. p.143).

¹²⁴Cacciari M., *Drammatica della prossimità*, in Bianchi E.- Cacciari M., «Ama il prossimo tuo», Il Mulino, Bologna, 2013, pp.89-90. L'Autore, nell'approfondire il messaggio evangelico, completa: "(...) amare il prossimo significa farsi prossimi al massimamente inquietante, sconvolgente, dell'imprevisto che ci assale, che ci urta (...)". (idem, p.91.)

donato paradossalmente si invertano, per, poi, infaticabilmente alternarsi, senza che l'uno trovi pace nel proprio rovescio.

Il discorso fino a ora condotto ha avuto come oggetto l'intreccio di identità e alterità principalmente dalla angolatura del singolo. La dialettica *limen/limes* sta per essere proiettata, senza che ne abbia a soffrire, alla esplorazione dei problemi, oggi particolarmente attuali nelle società globalizzanti, dei rapporti tra le culture. Il passaggio alla prospettiva del multiculturalismo mette in luce, anzi, con maggior evidenza il potere euristico del concetto di *ad-finitas*.

Il dibattito sull'identità in atto nelle scienze sociali si polarizza su un'asse che vede collocata a un estremo un'identità *forte*, ferma e indeformabile, e, all'altro, un concetto di identità precaria, caratterizzata dai continui mutamenti dovuti al succedersi di temporanee identificazioni.

Paolo Gomarasca nota come la contrapposizione non resta consegnata all'olimpico indifferente della riflessione teorica, ma incide sull'assetto giuridico-istituzionale delle democrazie:

(...) se si guarda, per esempio, al lungo ed estenuante dibattito tra *liberal* e *communitarian* (...) non è difficile rendersi conto che le strategie politiche si dividono precisamente sulla base di come viene intesa l'identità degli individui aventi diritto di cittadinanza: per i *communitarian* l'identità è una questione di *scoperta*, trattandosi di un pacchetto preconfezionato di comportamenti che ciascuno riceve passivamente dalla propria comunità di appartenenza; per il *liberal*, al contrario, le appartenenze non contano nulla, l'identità è una questione di *scelta*, che ciascuno compie a partire da sé.¹²⁵

Tanto l'identità come scelta, legata a una strenua difesa del *limes* fortificato, quanto l'identità come scoperta, identificabile con la completa dipendenza dall'Altro – con la scomparsa dello stesso *limes* e con la contemporanea insignificanza del *limem*, della soglia che consente di entrare e uscire da un dominio –, negano, se estremizzate, la condizione di *ad-finitas* che permette la mobile coesistenza fra estranei, l'intreccio fecondo di culture, la donazione di vita a una comunità perennemente in formazione, nell'incessante, quanto vana, ricerca di eliminare la costitutiva mancanza d'essere.

Se il riconoscimento dell'Altro (arrivante, diverso, straniero, prossimo: lo si chiami come si vuole) è un atto eticamente rilevante come bene fondamentale, esso politicamente risulta inservibile. Almeno attualmente e fino a che l'assetto del potere è modellato in senso verticistico. Fino a che la politica non è in grado di richiamarsi a una *auctoritas* e di fornire una patria come luogo di appartenenza delle differenze. Finché il sistema, sia esso di un singolo stato, o di una federazione, non sia messo nelle condizioni di abbandonare la struttura

¹²⁵Gomarasca P., *Nome e differenza assoluta*, in Gerbaudo R.- Gomarasca P., «Nome e identità», Libreria del Segno Editrice, Pordenone, 2009, p.9.

fondata sulla gerarchia e di affrontare la sostanziale paradossalità della condizione umana (paradossalità esasperata nell'età post-moderna), non sarà possibile la costruzione di una comunità in perenne costruzione-decostruzione, una *communitas* fondata su rapporti trasversali, su una costellazione di relazioni non burocratizzabili, ma risolte interamente nella responsabilità dei singoli nel creare e abitare sempre nuovi luoghi decentrati e aperti a feconde esperienze intersoggettive.

Rimane aperto l'interrogativo: come avverrà tutto questo?

Se avverrà.

E per merito di chi?

11. Una pausa "climatica": l'irresponsabilità e la "melancolia"

Litigheranno? - Ad ogni costo.

Cambieranno qualcosa? - Più di quanto loro capiscano.

Sbaglieranno? - Secondo il piano.

Invertiranno la rotta? - Apparentemente.

Arriveranno? - Mai.

Vinceranno? - Sì (in linea di principio).

Günter Grass

La sopravvivenza della strascicata *potestas* degli stati nazionali e la fragilità delle nuove forme di confederazione inceppano l'istituirsi di una comunità che sia consona a un mondo globalizzato. Ciò che ostacola l'avvento di una *auctoritas* intonata alle attuali richieste è l'anacronistico prolungarsi di un verticismo gerarchico proprio di un potere in sintonia con la matrice edipica dalla quale prendevano forma, nella cultura pretecnologica, i legami sociali e il senso della vita singolare.

Tale impianto è, ora, intimamente sfasciato, al punto da rendere inaffidabile ogni scommessa da proporre, problematico ogni progetto di infuturamento. E', infatti, compromesso il passaggio del testimone da pattuire tra le generazioni: i genitori sono resi inetti, impacciati nel consegnare le esperienze e le conoscenze basilari, quelle che i figli, una volta trattenute nella memoria – quasi impresse nelle carni –, possono utilizzare per la guida consapevole e sorvegliata dei potenti strumenti telematici. Non esiste *social-network* che consenta, poi, di recuperarle.¹²⁶

Già abbiamo acquisito la portata della meccanizzazione nello stravolgere ogni proposta dei fini da perseguire oggi e ci sono note le contraddizioni dello stesso sviluppo tecnologico, che, nel momento in cui promette e lascia balenare impensabili potenze per il genere umano, incentiva la contraria prospettiva della massificazione e della standardizzazione. Si è, parimenti, davanti all'assurdità

¹²⁶v. "post-it" finali.

dell'ulteriore ostacolo rappresentato dalle nuove tecnologie della comunicazione. Esse, nell'atto stesso con cui ampliano l'accesso alle interconnessioni, favoriscono il consolidarsi di poteri difficilmente controllabili nella gestione della rete. Di qui gli estremi contrari dell'ingessatura e dell'assoluta instabilità nella dinamica di identità/alterità.

Abbiamo indicato, nelle pagine precedenti, alcune contraffazioni, se non elisioni, della responsabilità politica che sono proprie dell'età postmoderna (leadership narcisistica, populismo, localismo). Il discorso sulla responsabilità occhieggiava anche nelle parti dedicate al concetto di *ad-finitas*; sollecitava, però, prevalentemente riflessioni sulla responsabilità etica.

Manca la messa a fuoco degli aspetti generali della responsabilità politica, quali si riflettono tanto sul versante dubbio e ondivago dei vertici di comando, quanto sulla pianura malcerta e confusa del "popolo", della gente con cui ci si aggrega, magari fortuitamente, e con cui si scambiano due parole, reticenti o arrabbiate, a seconda del variare degli umori e della temperatura empatica che sale o scende fra gli interlocutori.

Cercando di evitare la ridondanza e affidando al lettore il richiamo a quanto sparsamente è stato indicato nelle pagine precedenti in fatto di responsabilità politica, ci limitiamo ad alcune brevi note climatiche.

Da qualche decennio ci troviamo di fronte a una società caratterizzata da un basso livello di conflittualità. Più precisamente dormiente, narcotizzata. La gente – oggi, più che mai, il termine si addice ai membri della società massificata – non si mobilita dietro le insegne di un'ideologia, di una promessa utopica; solo una minoranza alimenta con il proprio voto schieramenti che nel sistema della rappresentanza politica occupano posizioni marginali. A dispetto degli scoppi rabbiosi per ora incapaci di dispiegarsi in un riconoscibile programma, prevale la rassegnazione di fronte a una conduzione politica, sempre più aziendalistica, attenta alle transazioni, ai piccoli passi, alla mediazione di molteplici interessi, lenta, "lumacosa" nel procedere, inetta nell'acquistare le basi di una solida *potestas*.

Con il rischio di psicologizzare e banalizzare il problema vale la pena accogliere lo stimolante – anche se all'apparenza eccentrico – richiamo di Günter Grass alla celebre calcografia *Melancholia I* di Albrecht Dürer.¹²⁷ Il termine *melancholia* viene accolto dal Grass non appiattito sul significato più corrente di melanconia (con tutte le variazioni: bile nera, umore nero, mestizia, fiele), ma con il risalto che acquista in contrapposizione a *utopia*. Non depressione contrapposta a mania. O, almeno, non solo. Secondo l'Autore la melanconia (adottiamo la dizione d'uso corrente) e l'utopia sono due facce della stessa medaglia, o, più efficacemente, come due stati d'animo, due modi di essere opposti, in tensione fra loro, con fiammate di euforia, ebbrezza, trionfalismo destinate a cedere il passo alla tetraggine, alla mestizia, all'introversione.

¹²⁷Grass G., *Dal diario di una lumaca*, Einaudi, Torino, 1974, p.238 e segg..

Tramontate le grande ideologie, tanto quelle di tipo comunitario, quanto quelle che esaltavano la creazione individuale (espressioni che molto spesso si mutavano nel proprio opposto), la malinconia tende a farsi inclinazione generale di fronte al cammino impetuoso della società tecnologica.

Per un magico e perverso gioco di specchi la malinconia non si limita a ristagnare solamente nella moltitudine sfibrata dalla vita automatizzata, supina nella sottomissione al dominio, resa insensata dalla ripetizione di gesti. L'infezione si acuisce riflettendosi nei procedimenti metodologici stantii con i quali i politici al governo, assieme ai burocrati e ai grandi gruppi di potere trattano la situazione.

Anche Salvatore Natali concorda nel riconoscere i bassi livelli attuali nella gestione del potere:

La politica non si presenta più come sfida tra civiltà, ma come gestione ordinaria dei conflitti e vista da fuori sembra addirittura noiosa.¹²⁸

La situazione, però, ora sta sbilanciandosi:

(...) la storia dimostra che quando le tensioni sono elevate, quando il tessuto civile viene lacerato da scontri veri, da interessi contrapposti e non mediabili, quando crisi economiche forti e prolungate producono una distribuzione iniqua della ricchezza, *a essere messa a rischio è la democrazia.*¹²⁹

Ora sta aumentando la sofferenza e si manifesta l'insofferenza. La protesta denuncia con clamore il consolidarsi della conflittualità sociale. La sofferenza non si può nascondere e perché sia messa a rischio la democrazia basta che la protesta incontri una ideologia accomunante le varie voci e sfoci in un contrasto politico giocato in vista di un'alternativa di società. Un'alternativa non gestibile da un governo poco sensibile ai richiami della responsabilità, ma intento solamente ai cambi di gestione, ai *turnover* nella rappresentanza.

Non rimane che la speranza. Che sia l'attesa di una impennata in grado di accogliere l'eco del marcusiano "rifiuto assoluto"?¹³⁰ Capace di accogliere l'appello che s'aggira ansioso per il mondo e che sembra tanto più irragionevole, quanto più il sistema costituito rivela il potere di accrescere la sua cieca produttività e alleviare solamente il peso materiale della vita?

¹²⁸Natali S., op.cit., p.34.

¹²⁹ Natali S., op.cit., p.35.

¹³⁰(...) al di sotto della base popolare conservatrice, v'è il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze e di altri colori, dei disoccupati e degli inabili (...) la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza (...) La loro forza si avverte dietro ogni dimostrazione politica per le vittime della legge e dell'ordine. Il fatto che essi incomincino a rifiutare di prendere parte al gioco può essere il fatto che segna l'inizio della fine di un periodo". (Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, cit. p.265).

A questo punto il contributo della malinconia della visione di Grass si ritrae. Difficile è cogliere un'apertura da cui riguardare con occhi rinnovati il futuro. Risente della datazione (1969) e, soprattutto, della circostanza (campagna elettorale del partito socialdemocratico in Germania). Ci ricorda solamente la tensione con l'utopia (quale?) e contiene un messaggio che propone l'attesa di fantastici (e improbabili) "salti" della lumaca¹³¹:

Solo chi conosce e rispetta il ristagno nel progresso, chi già una volta, molte volte ha rinunciato, chi è stato seduto sul guscio vuoto ed ha abitato la faccia in ombra dell'utopia, sa misurare il progresso.¹³²

E' una speranza che ha il sapore della rassegnazione: i "salti" non sono scarti di qualità; solo piccoli passi in un cammino verso il miglioramento dell'esistente. Si vagheggia il progresso, non il cambiamento. Ci si sottrae al gioco della responsabilità in politica. Quello che si gioca rischiando di abitare il limite.

12. Verso la fine – Tre voci che si incrociano

*Che io possa avere la forza
di cambiare le cose che posso cambiare,
che io possa avere la pazienza
di accettare le cose che non posso cambiare,
che io possa avere soprattutto l'intelligenza di saperle distinguere.*
Thomas More

Più volte nel corso dello scritto presente si sono ricondotte le difficoltà del nostro tempo al progresso della tecnica. La tecnica è riconosciuta, a torto o a ragione, come il principale fattore del compimento del nichilismo, della massificazione e della soppressione della politica nel mondo contemporaneo. Il suo progresso appare inarrestabile. Della tecnica, d'altro canto, non possiamo fare a meno. Questa posizione è condivisa dalle tre voci che abbiamo convocato per concludere il discorso sulla responsabilità lasciato sotto traccia nelle precedenti pagine. Per quel che si può, getteremo un occhio nel futuro.

Umberto Galimberti è esplicito nel riconoscere che: "la tecnica è l'essenza dell'uomo" e ad essa è impossibile sottrarsi perché fa parte della

¹³¹La lumaca è il simbolo araldico del partito socialdemocratico tedesco.

¹³²Grass G, op. cit., p.257.

“natura” dell'uomo. Richiamandosi alla Neotonia di Gehlen, l'Autore considera la tecnica come il motore dell'adattamento e del perfezionamento umani, la distinzione che definisce l'uomo nel panorama delle specie animali: è grazie al suo fare che l'uomo compensa la scarsa dotazione di istinti specifici e prende posizione nel mondo.

Il problema attuale si pone nel divario che si è creato fra gli effetti dello sviluppo tecnologico e la capacità dell'uomo di anticipare gli esiti del suo fare. Più precisamente la difficoltà è data dai limiti della cultura soggettiva incapace di appropriarsi delle infinite competenze specializzate sottese ai prodotti della tecnica. Si entra oggi in rapporto con gli oggetti di consumo e gli strumenti del fare quotidiano senza essere in grado di assimilare la varietà della cultura che essi esprimono.

Il compito che ci attende è di evitare che la tecnica accada a nostra insaputa. Dominare la tecnica non basta:

Occorre evitare che l'età della tecnica segni quel punto assolutamente nuovo nella storia, e forse irreversibile, dove la domanda non è più: “Che cosa possiamo fare noi con la tecnica?”, ma “Che cosa la tecnica può fare di noi?”.¹³³

Gli interrogativi sono pressanti e impegnano a ricercare una guida alla condotta dell'uomo. Galimberti perentorio ribadisce l'impossibilità di valori assoluti su cui fondare un'etica tanto della intenzionalità, quanto della responsabilità. C'è solo da affidarsi all'*etica del viandante*. Essa ci fornisce la malcerta misura per un viaggio “verso il mondo dietro il sole, per cui né alba, né tramonto possono più indicare una meta, ma neppure la direzione.”¹³⁴ La sola pista da seguire la si può scorgere di tappa in tappa nell'affanno di scoprire le tracce della “umanità” nella tecnica.

Accostiamoci a un'altra, voce lontana nel tempo, dalla quale, però, ci giungono forti suggestioni.

Ernest Jünger, nel 1949, ribadiva il nesso fra il vuoto nichilistico e la meccanizzazione E fra la meccanizzazione e lo stato moderno. Il mondo delle macchine cresce insaziabile dove compare il Leviatano¹³⁵ che annulla ogni pretesa di libertà. Conseguentemente ignora ogni richiesta di responsabilità. Sorge il problema se almeno in ambiti limitati sia ancora possibile la libertà. Jünger apre uno spiraglio:

¹³³Galimberti U., op.cit. p.715.

¹³⁴Galimberti U., op.cit. p.716.

¹³⁵V. citazione n.9.

Nella misura in cui il nichilismo diventa normale i simboli del vuoto diventano più temibili di quelli del potere. Ma la libertà non abita nel vuoto, essa dimora piuttosto nel disordinato e nell'indifferenziato, in quei territori che sono, sì, organizzabili ma che non appartengono alla organizzazione. Vogliamo chiamarli «la terra selvaggia»: la terra selvaggia è lo spazio dal quale l'uomo può sperare non solo di condurre la lotta, ma anche di vincere.¹³⁶

Conviene non farci sviare dallo stile immaginifico. La "terra selvaggia" non è un riaffacciarsi di nostalgie romantiche : è il territorio della relazionalità riscoperto anche nelle forme dell'amicizia fra singoli. "Un solo uomo basta a testimoniare che la libertà non è ancora scomparsa; ma di lui abbiamo bisogno."¹³⁷

La terra selvaggia è il luogo dell'amicizia e dell'amore. E' anche lo spazio in cui si dispiega l'arte che riscatta la tecnica.

Il superamento e il dominio spirituale dell'epoca non si rispecchieranno nel fatto che le macchine perfette coronano il progresso, ma piuttosto che l'epoca prende forma dall'opera d'arte. Qui essa viene redenta. E' vero che la macchina non potrà mai diventare opera d'arte, ma la spinta metafisica che anima l'intero mondo delle macchine può ben acquisire il suo significato più alto nell'opera d'arte e portare quindi la quiete nel mondo.¹³⁸

L'Autore riconosce che, così, ci si muove nell'incommensurato.

Qui la sicurezza è minore, ma maggiore la speranza di ottenere risultati (...) ci troviamo fuori da strade sicure e dentro la ricchezza dell'indifferenziato. Ciò comporta anche la possibilità di fallire."¹³⁹

Se ascoltiamo l'altra voce, già richiamata, di Salvatore Natoli, subito cogliamo una forte assonanza con il pensiero di Galimberti circa la potenza (meglio, la prepotenza) della tecnica, che progressivamente è stata spiazzata dai suoi stessi risultati al punto di essere portata oltre se stessa.

L'ampiezza dei suoi risultati ha velato, agli occhi dei più, l'ineludibile nesso fra scienza e tecnica (...) La tecnica è rimasta sola e ha guadagnato il centro della scena.¹⁴⁰

¹³⁶Jünger E., op. cit., p.96.

¹³⁷Jünger E., op. cit., p.98.

¹³⁸ Jünger E., op. cit., p.99.

¹³⁹Jünger E., op. cit., p.103.

¹⁴⁰Natoli S., op. cit., p.65.

Anche per Natoli la marcia della tecnica tende all'infinito, quasi che la sua essenza sia l'essere incapace di raggiungere la completezza. La tecnica può spostare all'infinito il suo limite, ma non lo può annullare.

“La tecnica non può divenire Dio, non può mai essere l'attualità di tutto il possibile, meno che mai la *complexio oppositorum*.”¹⁴¹

Siamo chiamati noi a governare il limite, il meridiano zero che separa il nichilismo dall'indefinito¹⁴². Accettando – anzi: interpretando – la spinta verso la trascendenza che si rivela nel moto all'infinito della stessa tecnica, dobbiamo renderci accorti che noi siamo e dobbiamo essere responsabili dei nostri legami con il tempo, con il nostro passato e con il nostro futuro. “La responsabilità è la responsabilità di ciò che trascorre e si consuma. Senza il senso del tempo e della densità storica non c'è responsabilità.”¹⁴³

Non timorosi a fronte del nichilismo, ormai giunto al suo apice, per esistere dobbiamo essere responsabili dei vincoli. Non è necessario che siano eterni. Noi dobbiamo essere in grado di saperceli dare, assumendo gli impegni che abbiamo con il tempo.

Il problema del nostro tempo, infatti, non è quello di restaurare gli assoluti, non è la nostalgia del valore incondizionato – di cui nessuno sente più il bisogno – ma è quello di apprendere a dominare la contingenza, di sapere stare in viaggio.¹⁴⁴

13. Rapida conclusione

*Quel correre, quel vagare, quel patire ogni fermata,
ogni attesa, non sarà un avvertimento di fine?
Ma la voglia di riprendere il cammino è più forte.*
Dacia Maraini

Le tre voci si sono intrecciate, tutte autorevoli, ciascuna mantenendo fedeltà ai propri diversi presupposti teorici. Noi le accogliamo, anche nei toni esortativi che talora vi si colgono, per il sostegno che offrono ai motivi già in

¹⁴¹Natoli S., op. cit., p.73.

¹⁴² Il nichilismo che s'è consolidato con il concorso tecnica “(...) è l'esito estremo della secolarizzazione del cristianesimo. In effetti del nulla si è sempre parlato: da Parmenide a noi. E' vero: i greci sono stati i primi a nominare esplicitamente il nulla, in un certo senso a evocarlo. Tuttavia non precipitarono affatto in esso, non divennero vittime della *potenza del negativo*. In un certo senso relativizzarono il nulla fin dall'inizio. E lo relativizzarono nel ciclo. Le sostanze tutte – cose, piante, animali – nascono e periscono. E con ciò? Non è necessario che le sostanze durino eternamente”. (Natoli S., op. cit. p. 150).

¹⁴³Natoli S., op. cit., p.112

¹⁴⁴Natoli S., op. cit., p.149

precedenza accennati sul tema della responsabilità. Per ribadirli con maggior sicurezza.

Il primo a consolidarsi è il tema della viaticità del pensiero su cui si fonda l'etica del viandante, di colui che non ha la possibilità di appellarsi a un principio stabilizzatore esterno per assumersi la responsabilità di amministrare il limite. Sia tale principio un valore ultimo, un assoluto trascendente, sia un valore penultimo, proposto per conferire un senso di *auctoritas* a una precaria *potestas*.

Per governare la contingenza il singolo deve tenere in vita il possibile, più dello stesso reale, anche con il rischio di non toccare mai terra, "di essere sempre sulla frontiera" (Jünger), nell'indifferenziato, con la possibilità di fallire. Non è questa impresa solo per pochi spiriti eletti. Deve soccorrere il vincolo con gli altri. C'è bisogno dell'altro, anche di un "solo uomo" che abbia superato l'estraneità dell'estraneo e che testimoni la presenza della libertà per approdare alla "terra selvaggia" e abitarvi.

S'affolla una moltitudine di rimandi e di conferme ai nostri precedenti discorsi¹⁴⁵: all'alterità, *all'arrivant*, al prossimo, ai protagonisti dell'avventura dell'incontro reso possibile nella condizione di *ad-finitas*, di luoghi instabili, permeabili che accreditano la prospettiva di una *communitas* perennemente in (de)costruzione. Una comunità della quale, nella nostra realtà di una politica ridotta a tecnica di gestione priva di una *potestas* appena credibile, si possono rintracciare nuclei germinali, protocristalli, figure profetiche di una responsabilità autentica nelle iniziative di *self-help*, nelle reti di autorealizzazione e di condivisione. Vengono di primo acchito i nomi ormai storici di Don Milani, Adriano Olivetti, Danilo Dolci. Molti altri nodi nella rete stanno allacciandosi. Si tratta di esperienze che poggiano su un baluardo interiore, vera matrice della responsabilità tanto personale, quanto politica. Politica, che varrà soprattutto nel tempo prossimo, quando nell'orizzonte della globalizzazione i diversi poteri (economico, finanziario, tecnico-scientifico, burocratico, politico) entreranno in una sempre più serrata competizione.

In questo quadro l'organizzazione statale vedrà ulteriormente diminuito il potere kateconico e cederà il posto all'indefinito, al disordine, al caos. Se verrà a crearsi lo spazio dell'anarchia, si avrà, paradossalmente, anche il luogo idoneo a sperimentazioni di nuove forme di comunità che sosterranno il diffondersi di un agire sociale fondato sulla responsabilità dei singoli.

La volontà di costruire una società migliore (...) continua a sussistere insieme a sopravvivenze di tradizioni locali, di *self-help* e a iniziative collettive che hanno solo bisogno della prospettiva di una nuova società, una società decente, per riconquistare nuovo vigore.¹⁴⁶

¹⁴⁵V. §§ 9, 10.

¹⁴⁶Lasch C., op. cit., p.261.

Poggiamo sulla speranza che il diffondersi di queste pratiche avvii dal basso la liberazione dagli impacci delle manipolazioni del consenso e dalla mercificazione.

Si parla di speranza.

Ben sapendo che

E' solo a favore dei disperati che ci è data la speranza.¹⁴⁷

Appendice

Tre post-it non inopportuni sulla responsabilità di ciò che trascorre: il passaggio generazionale.

I°

I figli d'oggi non hanno motivo di invidiare alle generazioni precedenti qualcosa nell'ordine dell'avere: beni, cibo, diritti, occasioni. Dai nonni passando per i genitori fino ad arrivare a loro, si è infatti verificato il crescendo degli agi. Quello che invidiano è ben altro. Essi inconsciamente sentono che è l'esperienza diretta della vita ad essergli stata sottratta, e in fondo chi glielo ricorda sono i genitori stessi, i quali non perdono occasione per farsi un vanto di essere vissuti in un'epoca piena di stimoli, contraddizioni, passioni. Un'epoca nella quale hanno potuto coltivare e dare sfogo alla creatività, esattamente ciò di cui i loro figli sarebbero carenti. (...)

Questi figli, che sembrano avere tutto, in realtà non hanno nulla. Per quanto possano apparire ricolmi di mezzi e strumentazioni tecnologiche, di possibilità impensabili per le due generazioni precedenti, si sentono spesso, come a volte ammettono, *vuoti*. Sono sommersi da oggetti che tuttavia non hanno fabbricato o inventato, che hanno ricevuto in eredità e usano come giocattoli talora inebetenti senza il più delle volte conoscerne la ragione interna. E sono vuoti di esperienza, perché la guerra l'hanno vista i loro nonni, il '68 l'hanno vissuto i loro genitori, il Vietnam, Dallas e la primavera di Praga glieli hanno raccontato gli insegnanti.

(Stoppa F., *La restituzione- Perché si è rotto il patto tra le generazioni*, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 164).

II°

La funzione del padre è una funzione che custodisce il vuoto, il non sapere, non con un'intenzione nichilistica, ma come condizione della trasmissione del desiderio. E' quella funzione che sa incarnare la risposta

¹⁴⁷Da uno scritto di Walter Benjamin (riportato da Herbert Marcuse al termine di "L'uomo a una dimensione").

singolare all'impossibilità di raggiungere un sapere integrale sull'esistenza. Se il sapere è bucato, se esso è abitato da una mancanza che non può assorbire, allora un padre non è colui che sostiene l'illusione che un sapere universale sulla vita possa esistere, ma è colui che risponde a questo buco, a questo vuoto della struttura, con l'atto singolare del proprio desiderio. E' questo che ci si può attendere da quel che resta del padre nel tempo della sua evaporazione: un atto, una testimonianza singolare sul proprio desiderio, una soluzione incarnata all'enigma insoluto della vita e della morte.

Mentre il Padre edipico può ancora contare sul valore dell'Ideale, quel che resta del padre, il suo atto singolare, non si può più sostenere sull'Ideale, non dà luogo ad alcun modello, non può trovare riparo nelle versioni "religiose" del Padre. Questo atto singolare è l'atto di una donazione in perdita, è una generatività che si realizza sullo sfondo di un'impossibilità: impossibilità di garantire la trasmissione del desiderio, sottraendola ai rischi della dissipazione e dello smarrimento, impossibilità di sapere cosa è la vita, impossibilità di dire cosa è la felicità.

(Recalcati M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca postmoderna*, Cortina, Milano, 2011, pp. 85-86).

III°

Breve premessa. *L'autore, nella veste di padre, mitizza i valori e gli ideali della propria gioventù. Su questi imposta maldestramente il passaggio del testimone al figlio "sdraiato". Il giovane dopo numerosi inviti, acconsente finalmente di seguire il padre in una gita in montagna. La scarpinata di ore, una faticata in luoghi mitizzati dal padre, sarebbe dovuta servire come prova che avrebbe sancito l'autorevolezza del genitore.*

(...) ti ho chiamato ad alta voce. Un paio di volte. Nessuna risposta. In ansia, ho fatto qualche passo in discesa, per tornare a cercarti:

Poi ho sentito la tua risposta – *Sono qui!!!!* – rimbalzare tra i sassi, arrivando da lontano. Cercavo la tua sagoma più in basso, voltato verso il percorso già consumato, percorrendo con lo sguardo i lastroni di ardesia in mezzo ai quali l'esile traccia del sentiero si perdeva. Ti ho sentito ancora:

Sono qui!!!! Papàààà!

Udire il nome del padre nella sua forma infantile fece lievitare la mia ansia fino a mutarsi in spavento. Sentirmi chiamare papà, e da lontano, e in quella esposta porzione del mondo dove la mia infanzia ancora galleggiava, quasi mi atterri. Come un'accusa. Un richiamo all'ordine. Io – non altri – sono quelle due sillabe. Io sono quello che *deve*. Forse non vuole, forse non può, comunque *deve*.

Confuso, sentendomi ingannato dalla quota e dalla vastità, ruotavo lo sguardo ovunque, perlustrando tutti i trecentosessanta gradi dei quali ero lo sperduto centro. E finalmente ti ho visto. Eri in alto. Molto più in alto di me, quasi un chilometro avanti, appena sotto alla sommità del colle. Mi avevi sorpassato e seminato senza che me ne rendessi conto, immerso com'ero nei miei complessi rendiconti con i massimi sistemi. Sentii il fiatone, all'improvviso, opprimermi, e le gambe pesanti, come se tutti i miei anni, tutti i miei passi, reclamassero udienza. Tutti insieme. (...) Salivi veloce, con un passo elastico che esprimeva destrezza, sicurezza, forse felicità, quella felicità che solo a dirla, in relazione a te e agli altri della tua tribù, le lacrime mi venivano agli occhi. (...) Molto più in alto di me. Sei salito di pochi passi fino al colle. Quando la tua sagoma è arrivata a stagliarsi contro il cielo, al colmo, ti sei voltato, hai levato il berretto da rapper e l'hai sventolato verso di me. Eri troppo lontano perché potessi vederti in faccia, ma so che sorridevi. Poi mi hai dato le spalle, ti sei calcato di nuovo il berretto in testa e in pochi passi sei scomparso dietro il ciglio grigio della montagna.

Ti ho chiamato – *Aspettami!* - ma tu non hai risposto. Non mi sentivi più. Finalmente potevo diventare vecchio.

(Michele Serra, *Gli sdraiati*, Einaudi, Torino, 2013, pp.106-07).

Fiducia e responsabilità: due facce della stessa medaglia

Linda Perfranceschi

Introduzione

In questo saggio mi propongo di analizzare sotto il profilo etimologico-filosofico due termini quali *responsabilità* e *fiducia* nel tentativo di mostrarne il legame e finanche la complementarità. Le riflessioni elaborate da studiosi ed esperti di queste tematiche sono raccolte, aggiungendo osservazioni e commenti, allo scopo di evidenziare le potenzialità che questo tipo di prospettiva può esprimere nel dare conto della profondità e della complessità di questi concetti, spesso impiegati nel linguaggio quotidiano ma non altrettanto spesso approfonditi e scomposti al fine di trarne chiare indicazioni sul senso e sull'uso che degli stessi potremmo o dovremmo fare.

Nel primo paragrafo mi occupo di approfondire l'analisi del termine "fiducia", riprendendo alcune riflessioni già comparse in alcune recenti pubblicazioni, sia in questa collana¹⁴⁸ sia in un volume dedicato al ruolo della riflessività nella progettazione sociale¹⁴⁹; nel secondo paragrafo mi occupo invece della nozione di responsabilità, focus principale di questo numero della Rivista, riprendendo e confrontandomi con alcuni lavori molto significativi apparsi nella recente letteratura sul tema. Infine nell'ultimo paragrafo cercherò di stabilire alcune connessioni e legami tra questi due concetti con lo scopo di dimostrarne la reciproca appartenenza quali presupposti per la creazione di relazioni autentiche e originarie con l'*altro*, in tutte le sue molteplici espressioni.

Iniziamo col dire che risulta senz'altro complesso definire il significato di due termini come *fiducia* e *responsabilità* in quanto si tratta di locuzioni *trasversali* ovvero che attraversano tutti i settori della vita di un individuo, privati e pubblici. In secondo luogo sono di difficile definizione perché si tratta di concetti *multidisciplinari*, ciascun settore li definisce e li studia dal proprio punto di vista, pensiamo al caso dell'economia, della giurisprudenza, della psicologia oltre che della sociologia e della filosofia.

Quando ci proponiamo di rintracciare il significato di una locuzione o di una parola, scrivevano Peirce e Wittgenstein, siamo indotti a chiederci quale ruolo e quale portata, quale utilità abbia nelle nostre vite il fatto di disporre di quella locuzione o parola. I termini si stratificano nel tempo in nuvole di significati di cui spesso ci sfugge la portata complessa, tanto che pensiamo ingenuamente di parlare allo stesso modo, cioè di indicare

¹⁴⁸ Cfr. L. PERFRANCESCHI, *La fiducia un dispositivo per creare il nuovo*, in L. BIANCHERA, G. CAVICCHIOLI, L. PERFRANCESCHI, *Appunti dal percorso di formazione "Una casa per noi"*, "Quaderni della formazione", 1 (2011), pp. 48-51. A questo proposito si veda anche L. PERFRANCESCHI, *Il ruolo della fiducia nella prassi medica* in A. MORETTO (a cura di), *Conoscenza e prassi in medicina* (titolo provvisorio), Edizioni Universitarie Cortina, Verona 2014 (in corso di pubblicazione).

¹⁴⁹ Cfr. L. PERFRANCESCHI, *Comunità, fiducia e coesione sociale. Una prospettiva filosofica per il progetto "Comunità Activa"*, in S. STANZANI, C. PEDERCINI (a cura di), *Progetti sociali riflessivi nel "nuovo welfare"*, pp. 49-58.

la stessa cosa o concetto usando uno stesso vocabolo. Non è così perché i termini, le definizioni che si trovano nel dizionario, nel nostro linguaggio divengono parole, forme sonore che non indicano solo concetti ma contengono tutto il tessuto di significati di cui è fatta la nostra esperienza e servono a comunicare, a metterci in relazione con altri. La validità delle nostre parole è data da come l'altro, l'interlocutore, le recepisce, le riesce a rapportare alla propria esperienza. Di seguito proveremo a descrivere l'arcipelago semantico che ruota intorno a questi due termini, allo scopo di addentrarci dentro quell'universo che è la parola, tentando di scoprire collegamenti e legami con il nostro uso quotidiano¹⁵⁰.

Sulla fiducia

Partiamo dal termine fiducia, per il quale l'etimologia mostra che la radice comune *fid-* delle lingue neolatine è collegata al greco *peith-* (alla base sia del verbo *peitho*, "persuaso" oppure "convinco", sia del termine *pistis*, "fede"), che fa capo al sanscrito *bandh-* che significa legame, corda. In latino il termine *fides, -ei* indica fede-fiducia, mentre *fides-is* indica la corda di uno strumento musicale. Si può dunque dire che se la fiducia evoca possibilità di creare legami orizzontali tra le persone coinvolte nella relazione tra presente e futuro storico, la fede fa riferimento ai legami "verticali" ovvero quelli con realtà trascendentali, nel rapporto tra presente e un futuro escatologico¹⁵¹. È interessante osservare come:

"Nel vocabolario di molte lingue troviamo il termine fiducia. E' significativo il fatto, che vi segnalo, che il termine italiano, così come quello francese *confiance*, lo spagnolo *confianza* e in genere in tutte le lingue neo romanze, derivi da *fidere*, cioè aver fede, per indicare la credenza o la speranza in una persona o su un evento, fondate su segni o argomenti certi o molto probabili. Diversamente in termine inglese *trust* affonda le sue radici anche nel termine *true*, cioè vero, e in *faithful*, che ha a che fare, più che con la fede, con una condizione di lealtà. La fiducia in quanto fede e in quanto lealtà hanno presupposti diversi e quindi il concetto stesso ha diverse implicazioni anche giuridiche"¹⁵².

Definire la fiducia dunque non è semplice per diverse ragioni. La situazione paradossale però è data dal fatto che a fronte di questa complessità di definizione in realtà si abbia un'esperienza pressoché quotidiana della fiducia. Per dirlo con le parole di un sociologo:

"Fiducia è aspettativa con valenza positiva per l'attore, maturata in condizioni di incertezza, ma in presenza di un carico emotivo e/o cognitivo tale da permettere di superare la soglia della mera speranza"¹⁵³.

¹⁵⁰ Cfr. L. PERFRANCESCHI, E. ZAMARCHI, *Ripensare la fiducia: un elemento centrale per la costituzione della Comunità di Pratica*, "Rivista italiana di Counseling Filosofico", 7, 2011, pp. 111-17.

¹⁵¹ Per approfondire l'analisi etimologica qui riportata cfr. www.aggiornamentisociali.it.

¹⁵² L. PERFRANCESCHI, E. ZAMARCHI, *cit.*, p. 114, (Questo parte è stata scritta da E. Zamarchi).

¹⁵³ A. MUTTI, *Fiducia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1994, p. 54.

Approfondendo ulteriormente la questione, proviamo a confrontarci con la definizione formulata dall'antropologa italiana, Marianella Sclavi, che si è occupata di questo tema in un suo volume recente. Secondo la Sclavi infatti quando parliamo di fiducia, parliamo di una sequenza come questa:

"Aver fiducia non è riducibile a una sequenza a livello di semplici azioni: se faccio X, posso prevedere che lei [la persona in cui sto riponendo fiducia] farà Y. Questa casomai è la base della diffidenza. La fiducia è una costruzione sociale un processo che implica rischio, responsabilità, esplorazione"¹⁵⁴.

Aver fiducia, quindi, vuol dire sapersi esporre al rischio del non sapere nello spazio del presente, in quanto solo nello spazio del presente si può costruire, mettere alla prova, sviluppare quell'avventura che è l'anticipazione delle aspettative dell'altro. Aver fiducia è un modo rischioso di mediare l'esperienza, che si sostiene sulla base della propria rappresentazione dell'altro ed è quindi esposizione di sé. La fiducia è infatti un dispositivo ambivalente che è, al tempo stesso, fonte di sicurezza e di instabilità. Procura la prima sensazione infatti rassicurando l'individuo che concede fiducia e tuttavia lo espone all'instabilità che deriva dal rischio che la sua aspettativa possa non essere confermata. La fiducia è un'esperienza emozionale, non è solo il frutto di un puro esercizio intellettuale: è composta da elementi di natura cognitiva/razionale e da elementi di natura emozionale e irrazionale. Facciamo leva sui primi elementi quando siamo in una situazione di mancanza di informazioni e abbiamo necessità di andare oltre la conoscenza posseduta, per confrontarci con l'incertezza. La componente emotiva, quando prevale, invece, fa sì che il processo di fiducia stesso assuma i connotati di un vero e proprio atto di fede basato su profondi legami affettivi e vincoli di appartenenza. L'intensità della presenza di queste due componenti è variabile e dipendente da molti fattori interni ed esterni¹⁵⁵.

La fiducia in sé non è un valore positivo dell'agire, non rappresenta una preferenza rispetto al suo opposto, non ha cioè valore morale di preferibilità. Dare fiducia ad altri o suscitare fiducia non sono qualità morali, disposizioni buone, né preferibili in assoluto: fiducia e sfiducia si agiscono nel presente, ma solo nel futuro si potrà sapere quale dei due dispositivi sarebbe stato più opportuno usare¹⁵⁶.

La fiducia è di per sé prima di tutto una costruzione sociale perché, pur essendo presente un'innata predisposizione biologica all'affidamento nel neonato dalla nascita, essa può essere soffocata da un'educazione ambientale in cui prevalgano messaggi di paura e diffidenza, che spingono ad agire sempre muovendo dal calcolo ed dalla previsione delle azioni dell'altro. Al contrario la fiducia può essere accresciuta se l'esperienza individuale e sociale che di essa viene fatta aiuta a sviluppare e ad affinare questo meccanismo. Come insegna l'esperienza quotidiana dare e ricevere fiducia non è un fatto che può essere dato per scontato, si tratta di un legame, di un processo che si costruisce socialmente nelle interazioni tra gli individui e nel loro rapporto con le strutture sociali. In altre parole

¹⁵⁴ M. SCLAVI, *L'arte di ascoltare e mondi possibili*, Paravia Bruno Mondadori Editore, Milano 2003, p. 240.

¹⁵⁵ Cfr. R. RAO, *La costruzione sociale della fiducia. Elementi per una teoria della fiducia nei servizi*, Liguori, Napoli 2007, pp. 14-16.

¹⁵⁶ Cfr. L. PERFRANCESCHI L., E. ZAMARCHI, *Ripensare la fiducia: un elemento centrale per la costituzione della Comunità di Pratica*, cit.; e L. PERFRANCESCHI, *La fiducia un dispositivo per creare il nuovo*, cit.

possiamo dire che chi ha fiducia accetta il motto socratico ovvero accetta di “ sapere di non sapere” e rischia; chi non tollera “il non sapere” mette in atto un dispositivo di sfiducia nelle sue risposte all’esperienza. La dimensione del rischio appare nel movimento verso l’esterno che implica la disponibilità a divenire vulnerabili e anche la capacità di abbandonare volontariamente il controllo in una situazione relazionale¹⁵⁷.

La fiducia presuppone un’assunzione di responsabilità in quanto come ci mostrerà di seguito l’analisi semantica di questo secondo termine: c’è responsabilità solo quando c’è relazione, e c’è relazione solo quando vi è un reciproco affidarsi, conferire fiducia sviluppa dunque una obbligatorietà, una dipendenza reciproca. Si tratta appunto di due facce della stessa medaglia, due processi dinamici che si fondano sulla premessa imprescindibile della relazione con l’altro.

Responsabilità e alterità

Grazie allo studio condotto da Roberto Franzini Tibaldeo¹⁵⁸, studioso di filosofia politica, possiamo osservare che nella lingua italiana:

"Il sostantivo responsabilità deriva dall’aggettivo responsabile, il quale deriva a sua volta dal latino *respondēre* (assicurare a propria volta, rispondere a voce o per iscritto, replicare, ribattere, dar consigli, corrispondere, star di fronte, esser contrapposto, rispondere alle esigenze, agli impegni o ai desideri) e *responsāre* (*responsum dare*). Ora, sia *respondēre* che *responsāre* sono composti dalla particella re- (che nei composti sta talvolta ad indicare l’azione contraria, dunque indietro, di contro, di nuovo, ecc.) e del verbo *spondēre* (promettere, obbligarsi, dare la propria parola, dare garanzia, promettere in matrimonio"¹⁵⁹.

Il termine responsabilità dunque indica il fatto che le azioni umane comportano e generano conseguenze di cui l’agente può essere ritenuto responsabile. Di conseguenza lo stesso agente, mediante la propria azione, si assume la responsabilità di rispondere delle conseguenze delle proprie azioni. Va rilevata però anche un’altra dimensione che attiene alla sfera etica in quanto il concetto di azione responsabile non si esaurisce unicamente con l’esame accurato delle conseguenze delle azioni proprie o altrui, ma rinvia al riconoscimento di un’istanza relazionale originaria e precedente che consiste in una sorta di appello proveniente da un’alterità e a cui il soggetto agente decide liberamente di rispondere nella prassi.

¹⁵⁷ Cfr. L. PERFRANCESCHI, *Comunità, fiducia e coesione sociale. Una prospettiva filosofica per il progetto "Comunità Activa"*, cit.

¹⁵⁸ L’intero paragrafo rappresenta una sintesi, rivista e in alcuni punti semplificata, dell’importante lavoro di analisi svolto da Roberto Franzini Tibaldeo che costituisce a mio avviso un punto di riferimento fondamentale per chi intenda approcciarsi al tema in chiave semantico-filosofica cfr R. FRANZINI TIBALDEO, *Lessico di etica pubblica*, 3, 2012, n.1, - ISSN 2039-2206, pp. 184-200.

¹⁵⁹ R. FRANZINI TIBALDEO, cit., p. 183.

Come ci suggerisce Franzini Tibaldeo, il concetto di responsabilità può essere analizzato a seconda del *modello interpretativo* offerto oppure dal punto di vista della *modalità con cui si articola il suo nucleo responsivo*, vediamo di seguito di analizzare queste due modalità di analisi.

Per quanto riguarda i *modelli interpretativi* del concetto di responsabilità abbiamo:

- il *modello causale-imputativo*, ovvero quello che viene applicato in ambito giuridico. In questo senso essere responsabili significa essere chiamati a rispondere di un'azione che si è compiuta. Condizioni indispensabili dell'imputabilità dell'azione sono intenzionalità e libertà (ovvero la possibilità effettiva di agire diversamente da come si è agito, al di fuori di ogni costrizione), oltre ad un complesso esistente di norme.
- Il modello *affidatario* ovvero il modello che si esprime nella responsabilità assunta da parte di chi svolge una certa attività ricoprendo un determinato ruolo (Incarico, custodia, compito).
- Il modello che fa riferimento alla *responsabilità antropologica originaria* ovvero il modello che in senso più proprio innerva il dialogo delle relazioni personali (io-tu), in questo caso il soggetto che agisce è tale in virtù di un'alterità che gli assegna la possibilità di essere autonomo e pertanto di poter agire liberamente e responsabilmente.

Per quanto riguarda invece il secondo aspetto, legato alla modalità con cui si articola il *nucleo responsivo* ovvero inerente al tema della risposta che l'assunzione di responsabilità genera si distinguono i seguenti aspetti:

- il soggetto della risposta che può essere un individuo o l'intera collettività.
- La forma della risposta che può essere legata ad una responsabilità positiva o negativa (A ciò che si è compiuto o omesso e che si sarebbe potuto o dovuto compiere) oppure ad una responsabilità retrospettiva o prospettica (Per le conseguenze generate da azioni compiute o per quelle attese da azioni future).
- Infine bisogna considerare l'oggetto della risposta.
Si risponde di sé, ma prima di tutto si risponde dell'*altro* (Rispondere *a-*) e questa è la modalità più originaria. Tale originarietà è attestata da due fatti: in primo luogo, non si è responsabili (Cioè non si risponde di sé e a proprio nome) se non davanti a domande o appelli dell'altro; in secondo luogo, la propria identità di agenti responsabili si costituisce originariamente dinanzi all'*altro* e per l'*altro*. Infine, il fatto che si risponda anche davanti *a-* (Ad un altro, alla comunità, ad una istituzione, ad un tribunale, alla legge, ecc.) sta a configurare il passaggio a un'istanza istituzionale di alterità.

Mettere a tema la responsabilità incrociando i modelli descritti con gli aspetti della semantica del rispondere sopracitati significa mettere a fuoco temi e nodi concettuali attorno ai quali si svolge il dibattito etico contemporaneo, un dibattito che coinvolge problematiche essenziali e da sempre al centro dell'attenzione dei filosofi, e non solo, che si sono dedicati a questo tema sin dai tempi della nascita della filosofia stessa. Si tratta infatti di tematiche quali lo statuto della libertà dell'individuo in quanto soggetto individuale agente, la natura della razionalità umana in rapporto alle questioni etiche, vale a dire, se l'ambito pratico presenti o meno uno statuto epistemologico specifico rispetto a quello teorico-speculativo, da un lato, e tecnico scientifico, dall'altro. Infine la questione del nesso che lega il concetto di responsabilità alla considerazione delle conseguenze dell'agire.

Alla rivisitazione del concetto di razionalità pratica corrisponde un ampliamento ed un approfondimento del concetto di responsabilità. Grazie a tale apertura, il tema della responsabilità viene ad intrecciarsi con le più fondamentali questioni legate al senso complessivo dell'esistenza umana e dell'agire etico. In questo senso è soprattutto il secondo significato che abbiamo analizzato ovvero il *significato responsivo o relazionale* del termine responsabilità a mettere in luce, da un lato la radice filosofica costituente e originaria dello stesso, e, dall'altro, il suo essere risposta, inteso come uno degli aspetti maggiormente qualificanti dell'eticità dell'uomo in quanto tale. L'essere umano è infatti quell'essere vivente che è chiamato a rispondere liberamente ad un appello presentatogli dalla realtà, un appello all'intersoggettività, un appello al lasciarsi interrogare in profondità da richieste provenienti dall'alterità e, di conseguenza, ad agire tenendo conto di queste.

Per tornare all'inizio, da dove siamo partiti, possiamo, ora con maggior consapevolezza, dirci che la responsabilità è una questione complessa, una nozione che si costruisce e si decostruisce a più livelli, con differenti modelli e con differenti obiettivi.

A questo quadro, come ci fa notare di nuovo Franzini Tibaldeo, si aggiunga la questione della recente mondializzazione dell'etica che ha trovato nella nozione di responsabilità un adeguato, e aggiungerei "corposo", partner teorico-pratico in grado di suggerire innovative direzioni di ricerca. Per dirla con le parole dello studioso:

"La responsabilità di fronte all'altro e la dimensione della corresponsabilità (*Mit-verantwortung*) sono infatti in grado di lanciare la riflessione etica al di là della mera reciprocità incarnata dalla logica del *do ut des*, in favore di un'etica del farsi solidalmente responsabili verso terzi, laddove la dimensione dell'alterità si estende all'umanità intera, ivi compresa quella futura. Lo specifico della responsabilità complessa sembra consistere pertanto nella ricerca di un punto prospettico adeguato «per interpretare l'esercizio della responsabilità collettiva, e quindi, per ripensare la politica»¹⁶⁰. Resta da domandarsi se tale risultato possa essere guadagnato mediante le categorie etiche elaborate dalla tradizione

¹⁶⁰ R. MANCINI ET AL, *Etiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Cittadella, Assisi 1996, p. 218; citato da R. Franzini Tibaldeo, cit., p. 199.

filosofica occidentale, oppure - come i teorici della complessità sembrano in realtà indicare -s se non si debba osare metodologicamente ed epistemologicamente di più"¹⁶¹.

Conclusione

Senza alcuna pretesa di esaustività rispetto a temi di così vasta ricorrenza ritengo opportuno sottolineare come l'evidenza maggiore, rispetto a quanto finora elaborato, riguardi la centralità della *relazione* a differenti livelli, sia per quanto riguarda il focus sulla fiducia sia per quanto riguarda quello sulla responsabilità.

In entrambe le dinamiche possiamo dire che la centralità dell'altro è imprescindibile in quanto ci permette di riaffermare l'esistenza di un io che altrimenti non avrebbe alcun senso di continuare ad esistere nel senso più pieno e profondo del termine.

A questo punto la relazione diviene dunque il ponte, il collegamento attraverso il quale realizzare appieno l'esperienza della fiducia intesa come quel legame orizzontale tra le persone coinvolte nella relazione tra presente e futuro ovvero intesa come quell'elemento imprescindibile in grado di farci progredire, in assenza di certezze, presupponendo un'assunzione di responsabilità reciproca. C'è responsabilità dunque solo quando c'è relazione, e c'è relazione solo quando vi è un reciproco affidarsi: conferire fiducia sviluppa perciò una reciprocità.

Si tratta pertanto di due facce della stessa medaglia, si tratta di due processi dinamici che si fondano sulla premessa imprescindibile dell'esistenza e della relazione con l'altro.

¹⁶¹ R. FRANZINI TIBALDEO, cit., p. 199.

Bibliografia

- R. FRANZINI TIBALDEO, *Lessico di etica pubblica*, 3, 2012, n.1, - ISSN 2039-2206, pp. 184-200.
- R. MANCINI ET AL, *Etiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Cittadella, Assisi 1996.
- A. MUTTI, *Fiducia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1994, p. 54.
- L. PERFRANCESCHI, *Il ruolo della fiducia nella prassi medica* in A. MORETTO (a cura di), *Conoscenza e prassi in medicina* (titolo provvisorio), Edizioni Universitarie Cortina, Verona 2014 (in corso di pubblicazione).
- L. PERFRANCESCHI, *La fiducia un dispositivo per creare il nuovo*, in L. BIANCHERA, G. CAVICCHIOLI, L. PERFRANCESCHI, *Appunti dal percorso di formazione "Una casa per noi"*, "Quaderni della formazione", 1 (2011), pp. 48-51.
- L. PERFRANCESCHI, *Comunità, fiducia e coesione sociale. Una prospettiva filosofica per il progetto "Comunità Activa"*, in S. STANZANI, C. PEDERCINI (a cura di), *Progetti sociali riflessivi nel "nuovo welfare"*, pp. 49-58.
- L. PERFRANCESCHI, E. ZAMARCHI, *Ripensare la fiducia: un elemento centrale per la costituzione della Comunità di Pratica*, "Rivista italiana di Counseling Filosofico", 7, 2011, pp. 111-17.
- R. RAO, *La costruzione sociale della fiducia. Elementi per una teoria della fiducia nei servizi*, Liguori, Napoli 2007.
- M. SCLAVI, *L'arte di ascoltare e mondi possibili*, Paravia Bruno Mondadori Editore, Milano 2003.

Promozione della salute

– una importante responsabilità da condividere–

Elena Bianchera

"Così amici miei, io stimolo fortemente tutti voi a non sprecare in alcun modo, tempo, danaro o fatica così che voi possiate abbracciare con tutte le vostre forze la più globale delle arti, quella della preservazione della vita umana".

Marsilio Ficino, Statista, filosofo, prete e promotore della salute
(1433-1499)

Storicamente la promozione della salute, fu il prodotto dei filosofi che tracciarono chiare connessioni fra il corpo, la mente e l'anima e proposero rimedi. La salute dell'anima, essi dicevano, e la vitalità della mente hanno un effetto diretto sullo stato del corpo. L'evidenza dell'efficacia, essi dicevano, era basata sull'osservazione. Quello che si sta cercando di fare adesso in Europa, dopo vent'anni di attività professionale di promozione della salute e una accettazione internazionale in evoluzione e con una infrastruttura di sostegno, è mettere insieme le prove della sua efficacia e di formulare ciò che significa nell'affrontare le sfide di salute europee.

Mi è stato proposto di scrivere proprio su questo: responsabilità e salute. Io scriverò di promozione della salute e di responsabilità. Potrei riflettere su coraggio, su ambizione, su libertà e responsabilità: tutto si incastra amabilmente con la promozione della salute. Dal latino "responsare", ossia rispondere, la responsabilità è così definita: "essere consapevoli delle conseguenze delle proprie condotte"; avrei pensato, essendo forse troppo "sanitaria", che responsabilità aveva a che fare con res, "le cose" e con pons, pondus "il peso delle cose". Mi ero insomma fatta l'idea che volesse dire: "saper sopportare il peso delle cose", per poi declinarlo con "saper sopportare il peso delle scelte". Insomma un'etimologia del tutto scorretta, senza fondamento ma che, a dispetto della linguistica e in assonanza con quello che andrete a leggere, continua a sembrarmi più pregnante di quella del dizionario, così generica, così vaga da dimenticare il coinvolgimento del corpo, l'impegno fisico che la responsabilità richiede a chi la esercita, così come si trascura la dimensione sociale che l'attraversa.

La pratica di promozione della salute professionale ottenne il suo primo riconoscimento internazionale e cornice di sviluppo con la Carta di Ottawa per la promozione della salute nel 1986. E' stato appropriato che il documento dovesse emergere in Canada. All'inizio degli anni 70, l'allora ministro della salute e delle politiche sociali lanciò una controversa relazione sostenendo che la medicina e il sistema delle cure sanitarie giocavano solo un

ruolo modesto nel determinare lo stato di salute e indicando la promozione della salute come strategia chiave per migliorare la salute e la qualità di vita. La Carta di Ottawa identificava cinque strategie chiave. Queste hanno rappresentato la colonna vertebrale della pratica di promozione della salute e dello sviluppo politico. Le strategie spingevano a:

- costruire una politica di salute pubblica
- creare un ambiente di sostegno
- rafforzare le azioni comunitarie
- sviluppare le capacità individuali
- ri-orientare i servizi sanitari

La Carta di Ottawa definiva anche la promozione della salute come: "la promozione della salute è il processo che conferisce alle popolazioni i mezzi per assicurare un maggiore controllo sul loro livello di salute e migliorarlo. Questo modo di procedere deriva da un concetto che definisce la salute come la misura in cui un gruppo o un individuo possono, da un lato, realizzare le proprie ambizioni e soddisfare i propri bisogni e dall'altro, evolversi con l'ambiente o adattarsi a questo. La salute è dunque percepita come risorsa della vita quotidiana e non come il fine della vita stessa: è un concetto positivo che mette in valore le risorse sociali e individuali come le capacità fisiche, e il senso di responsabilità. Così, la promozione della salute non è legata soltanto al settore sanitario: supera gli stili di vita per mirare al benessere.

E' importante riconoscere la promozione della salute come un processo. Questa non è solo una definizione accademica, in pratica è il suo modo di essere. Se qualcuno smette di fumare, per esempio, lo fa perché ha visto un annuncio, ha parlato col medico, ha subito una pressione orizzontale da parte di amici come risultato di iniziative o perché ha avuto un parente morto di cancro del polmone? Il fatto è difficile da dire. Il punto tuttavia è che la persona ha smesso di fumare. La promozione della salute è perciò diretta ad ottenere un risultato. Risultati specifici differiscono, ma quasi sempre essi comportano un miglioramento della qualità della vita e talvolta per un lungo periodo di tempo. La promozione della salute non ha un risultato immediato.

L'efficace promozione della salute rafforza le abilità e le capacità degli individui di intraprendere azioni, e la capacità di gruppi o comunità di agire collettivamente per esercitare un controllo sui determinanti della salute. Una efficace promozione della salute porta a cambiamenti nei determinanti della salute, sia quelli sotto il controllo degli individui (quali i comportamenti di salute e l'uso dei servizi sanitari) e quelli al di fuori del loro diretto controllo come le condizioni sociali, economiche e ambientali. Povertà, standard abitativi, acqua pulita, guerra: tutte queste condizionano lo stato di salute della gente. Negli ultimi vent'anni, la promozione della salute è stata una strategia usata per far fronte alle conseguenze di ineguaglianze che tali determinanti inevitabilmente producono.

La piattaforma fornita dalla Carta di Ottawa è stata costruita progressivamente con le Conferenze internazionali di Adelaide (Australia 1988), di Sundsvall (Svezia 1991), e

Jakarta (Indonesia 1997). Lungo tutto questo tempo sono stati chiariti molti ingredienti chiave miranti a sollevare lo stato di salute della gente, migliorare la qualità di vita e fornire soluzioni efficaci in rapporto ai costi e ai problemi di salute.

Le prove chiaramente indicano:

- un approccio comprensivo che utilizzi tutte e cinque le strategie di Ottawa è il più efficace
- certi ambienti, quali scuola e luoghi di lavoro città e comunità locali offrono opportune pratiche per una efficace promozione della salute
- la gente, compresa quella maggiormente interessata da problemi di salute ha bisogno di sentirsi al centro di programmi di promozione della salute e di processi decisionali per assicurarne la reale efficacia
- un reale accesso alla formazione e all'informazione con uno stile e un linguaggio appropriato è essenziale
- la promozione della salute è un investimento chiave, un elemento nodale del progresso sociale e economico ed ha sicuramente a che fare con il concetto di responsabilità individuale e collettiva.

L'Europa si trova ad affrontare sfide di salute più grandi che in qualsiasi altro tempo dalla fine della Seconda guerra mondiale: l'accento deve essere posto sulla salute non sulla malattia per affrontare tali sfide. Servono efficaci servizi sanitari, non solo efficaci servizi curativi; servono politiche per la gente non solo per gruppi prescelti. La promozione della salute è un elemento necessario nella fornitura dei servizi sanitari: esperienze significative sostenute da una solida e sostenente impalcatura governativa ad ogni livello, permettono alla promozione della salute di fornire risultati misurabili. Nell'affrontare la problematica dell'invecchiamento della popolazione in Europa, è chiaro che gli interventi di promozione della salute possono sostenere una qualità di vita più attiva e significativamente superiore per milioni di persone. E' del pari chiaro che la promozione della salute è una questione che riguarda tutto il ciclo di vita: un lavoro fatto con e per i bambini, nelle case e a scuola, può dimostrare un impatto a breve termine, ma se sostenuto durante la vita lavorativa fino all'età anziana può avere benefici enormi per la salute.

Programmi di promozione della salute possono raggiungere gruppi disaffrancati aiutandoli ad aumentare la percezione di comportamenti rischiosi, e in alcuni casi diminuire l'uso di droghe illegali. Il lavoro nelle scuole può produrre un guadagno di salute nella nutrizione, nel sesso sicuro, nella riduzione nell'uso del tabacco e le prove dimostrano altri guadagni quali migliori prestazioni accademiche in conseguenza di un'attività fisica regolare. I dibattiti ritengono che fondamentalmente la promozione della salute sia clinicamente sicura ed eticamente amichevole, che una promozione della salute efficace lavora sui determinanti della salute, cioè sulle cause e non solo sugli effetti; è un intrecciarsi di azioni e reazioni, ma tutte focalizzate su fornire una migliore qualità di vita e sul sostegno del benessere umano come membri produttori e contribuenti della società. La

gente ha la responsabilità di fare opzioni migliori di vita, la società ha la responsabilità di aiutarli a farlo con la fornitura di adeguate, tempestive e ben indirizzate risorse attraverso una ben fondata promozione della salute.

Prove da tutto il mondo sono crescenti e continuano ad esserlo, che la promozione della salute deve giocare un ruolo crescente nel mix di politiche di sanità pubblica. I promotori di salute sono propensi a sottolineare che non si può chiedere troppo: la strategia di promozione della salute non è la sola risposta ai maggiori problemi. Ugualmente tuttavia, dopo l'esperienza di vent'anni, essa merita una priorità maggiore di quella attuale presso i governi e i decisori.

I promotori della salute hanno sempre collegato fortemente le diseguaglianze sociali con le diseguaglianze di salute. La salute è un diritto fondamentale umano e questo concetto va tenuto in ferma determinazione. La povertà, la mancanza di una casa, di un lavoro, povere condizioni igieniche e varie carenze sociali, comprese l'unità familiare, sono fattori contribuenti significativi di cattiva salute. Tutte queste sono, a mio parere, questioni di importanza politica e sociale. E' stato riconosciuto che la promozione della salute può giocare un ruolo nell'affrontare alcune delle crisi sociali nella nostra società. Ha la potenzialità di ridurre queste diseguaglianze e fra i suoi numerosi metodi vi è il potenziamento delle persone e dei gruppi sociali. Essa sostiene fortemente la democrazia locale ed è un mezzo per aiutare e sviluppare comunità forti ed unite.

I programmi di protezione della salute hanno aiutato coloro che reclamavano programmi di beneficio ad assumersi i propri doveri e a riprogrammare i debiti; altri hanno aiutato gruppi o individui vulnerabili e socialmente emarginati a riconnettersi, migliorare l'autostima, la motivazione e le abilità di vita (life skills): per la maggior parte i programmi hanno migliorato indiscutibilmente la qualità di vita. È ormai indubbio che abitazioni scadenti, scarso reddito, abbandono parentale, disoccupazione e mancanza di casa sono associati ad alta quantità di fumo e bassa percentuale di persone che smettono. Le politiche che regolano la disponibilità e la richiesta di tabacco e alcool non hanno successo a lungo termine se i fattori sociali che ne determinano l'uso non sono affrontati. L'ampia cornice di politiche sociali ed economiche deve perciò sostenere una efficace politica sull'uso delle sostanze. Il partenariato attraverso la società è un punto di crescita dinamico nella promozione della salute; essa è un fattore che contribuisce ad aiutare ad affrontare i problemi sociali: tuttavia spesso occorrono altri partner per assumerne la guida. In aree come quella della nutrizione, per esempio, la cooperazione fra pubblico e privato può portare salute e guadagno sociale. Tuttavia come ha mostrato chiaramente il lavoro nel campo della nutrizione, i gruppi svantaggiati sono spesso quelli che soffrono di scarsa scolarizzazione e di povere capacità cognitive e comunicative. Vi è pertanto bisogno di sostenere i programmi di promozione della salute con le corrette strutture e infrastrutture.

Per "dare vita" alla promozione della salute risulta evidente come sia la collaborazione tra più aree a doversi attivare. E non solo la collaborazione, ma la condivisione, l'impegno, gli interessi, il senso di responsabilità, la propria filosofia, la propria etica. Infatti chi si occupa di prevenzione ha come interesse fondamentale una società in cui i livelli di morbosità e mortalità siano i più bassi possibili, inoltre la loro tradizione filosofica è di tipo realista, l'uomo è un oggetto biologico. Coloro che operano nell'area della tutela della salute perseguiranno l'obiettivo del riconoscimento del diritto per tutti di accedere alle opportunità utili alla salute, la visione dell'uomo in questo ambito si estende agli aspetti del mentale e dell'interazione con l'ambiente sociale. Nell'area dell'educazione l'obiettivo si sposta sul pieno sviluppo del potenziale di ciascuno con alla base una concezione di uomo che è il prodotto di una sintesi biologica, psicosociale ma anche sostenuta dall'Io. Nell'area dello sviluppo della comunità si pone l'accento sull'esistenza di una dimensione collettiva della salute e dei comportamenti ad essa collegati, in questo caso per ottenere i cambiamenti si attiva la partecipazione di coloro a cui è rivolto l'intervento, gli si chiede di ridisegnare gli ambienti fisici e sociali che renderanno possibile ciò che si vuole ottenere. I gruppi di advocacy politica mirano ad influenzare le politiche pubbliche e l'allocazione delle risorse all'interno dei sistemi politici, economici e sociali e relative istituzioni. In questa situazione è chiaro come il fatto di far prevalere l'attenzione su di un aspetto rispetto ad un altro sposti il quadro dei criteri di base in cui si stabiliscono le priorità. Ritengo che la riflessione a proposito della promozione della salute sia una questione ancora aperta e che, sarebbe opportuno superare le divisioni disciplinari per poter riflettere su cosa sia la salute, quali siano i fattori che la determinano e cosa sia possibile fare per promuoverla senza dimenticare il ruolo dell'educazione che ora diventa importantissimo poiché senza di questo la promozione della salute si riduce ad una impresa di manipolazione sociale.

Penso che da quanto scritto si possa intendere che tra responsabilità individuale e collettiva e promozione della salute c'è più di un tratto comune. Direi che il legame è assolutamente biunivoco e inter-dipendente. Direi anche che non agiamo iniziative o processi di promozione della salute se prima non ci mettiamo in grado di rispondere delle nostre azioni e delle azioni di chi ci governa. Penso alla responsabilità come un attributo della libertà, la condizione perché la libertà non si trasformi in arbitrio, alla responsabilità attiva di prendersi cura di se e degli altri. Concludo dedicando un pensiero alla tragedia greca: un tempo la responsabilità era un impegno contratto con la società, chiunque avesse una responsabilità doveva renderne conto pubblicamente alla comunità nella quale viveva. In questo senso l'impianto della tragedia greca è quanto mai eloquente.

"Si tratta di sostituire un pensiero che separa e riduce, con pensiero che distingue e che collega".

Edgar Morin

Appunti, note, racconti intorno alla responsabilità: il punto di vista della formazione

Luciana Bianchera

*"Così giunsi ai giorni della Resistenza
senza saperne nulla se non lo stile: fu stile tutta luce,
memorabile coscienza di sole. Non poté mai sfiorire,
neanche per un istante, neanche quando
l'Europa tremò nella più morta vigilia."*

Pier Paolo Pasolini, la Resistenza e la sua luce

*"Spesso le esperienze che viviamo non si possono
descrivere a parole e quindi chi pretende di raccontarle
incorre fatalmente in errori"*

Rainer Maria Rilke, Diario di Parigi

Per introdurci...

Come già accennato nell'introduzione a questo quaderno, abbiamo ritenuto di vitale importanza porre, in questo periodo storico e nel nostro contesto, l'approfondimento di un processo di riflessione sulla responsabilità. Credo che la ragione principale che ci ha portato, nel corso degli ultimi mesi, a rivalorizzare questo elemento, abbia avuto a che fare con i sentimenti della paura e dell'ansia, incontrati nella gestione delle risorse umane, dei processi formativi e nei normali scambi comunicativi tra gruppi e soggetti.

Già in alcuni precedenti numeri dei quaderni avevamo dato spazio al tema della crisi ed ai suoi effetti, in particolare al diffuso sentimento di impoverimento che ingaggiava, realmente o fantasmaticamente, la nostra rete. (rif. Quaderno "Il processo di crisi: oltre i pensieri 'preoccupati'; Vita al Lavoro. Riflessioni, esperienze, emozioni").

In questo frangente, ci siamo "ricordati" di aver appreso, dall'esperienza istituzionale, terapeutica, esistenziale, che, proprio quando le risorse si impoveriscono, le relazioni tra le persone diventano ancora più importanti o, quantomeno, si rivelano nella loro entità.

La possibilità di rinforzare e utilizzare il tessuto relazionale e affettivo delle reti sociali è una forza straordinaria perché ci consente di continuare a fare esperienze di lavoro con grande attenzione alla qualità anche di fronte alla carenza di risorse.

La logica clinica o riabilitativa tematizzano in maniera precisa questa presa di coscienza e la descrivono, ad esempio, ampiamente nel processo di elaborazione del lutto. Ma, come sappiamo bene, quello che è chiaro sul versante del compito sociale non sempre corrisponde ad una consapevolezza di tipo organizzativo o istituzionale. Le di-scordanze sono così frequenti nelle organizzazioni che anche le conoscenze sono molto difficili da mettere in comune.

Lo spaesamento che abbiamo registrato ci ha fatto riflettere su una sorta di ostacolo epistemologico: la difficoltà a pensare che le "risorse" non equivalgano, esclusivamente, all'economia. O, che, per molti aspetti, vada reinterpreto consapevolmente, e non in termini esclusivamente intellettualistici, il concetto di economia.

Dunque, i fantasmi dell'impoverimento, della perdita, della mancanza, hanno alimentato le paure più forti e primitive: l'idea della dissoluzione del proprio lavoro, dei risultati raggiunti, delle pratiche consolidate, delle idee. Del proprio posto nella società, della propria stessa sicurezza.

Probabilmente negli ultimi tempi noi tutti abbiamo, talvolta, sentito di possedere poco; molti hanno avvertito il rischio di perdere qualcosa. Qualcuno ha perso davvero molto. Ma questa realtà, a nostro avviso, va integrata chiedendosi, con attenzione, cosa potremmo fare con quello che abbiamo, cosa accadrebbe se lo reinvestissimo, se ne diventassimo consapevoli in senso "collettivo", tentando di superare le barricate dei piccoli, personali possessi, in un'ottica di maggior identificazione di beni comuni.

Il materiale che Frediano Sessi presentava nel seminario che ha dato avvio a questo numero del Quaderno, aveva avuto il potere di perturbare e questo è il sentimento che vorrei recuperare, almeno in parte, in questo scritto che si propone di essere un racconto, molto parziale e certamente erroneo, di fatti, vissuti, brani di esperienza visti dall'osservatorio della formazione nel nostro sistema. Una storia, insomma, tra le tante che si potrebbero raccontare sulla nostra organizzazione e la sua vita negli ultimi anni.

Il Perturbante, quella mattina, era apparso mettendoci nella condizione di guardare con occhi incuriositi il senso della storia per interrogarci su accadimenti e atmosfere apparentemente superate, tuttavia attualissime.

Spesso il Perturbante ha a che fare col tempo e con i suoi salti in avanti o all'indietro. In questi casi diventa preziosa la consapevolezza che la cultura sia il nostro mezzo per viaggiare nel tempo, continuando ad imparare. Allora, le cose vecchie non sono mai davvero vecchie e quelle nuove non sono mai del tutto nuove ed è sempre possibile stabilire nuovi significati e nuove implicazioni tra la nostra identità ed il resto del mondo.

Su questo sfondo concettuale è maturata una riflessione sulla responsabilità ed i suoi processi, in chiave di ricerca, il più lontana possibile da un approccio moralistico, idealizzante.

Per procedere nel racconto ed ancorarci alla realtà proveremo ad illustrare alcuni emergenti istituzionali a cui abbiamo legato possibili interpretazioni in ambito formativo; questo metodo forse ci consentirà, appunto, un'analisi non ideologica.

Dai dilemmi all'analisi della domanda

Un emergente diffuso nei percorsi formativi negli ultimi tre anni ha indubbiamente investito la questione della leadership e della gestione delle risorse umane.

Si è posto inizialmente come uno smarrimento, una vertigine di dilemmi, inquietudini, una serie di aspettative ansiose rivolte ai dirigenti in genere.

La domanda per lo più sembrava essere la stessa: "Come si fa, che succederà, come è potuto accadere?". In diversi contesti abbiamo assistito ad un rimpallare di responsabilità, ad istanze proiettive dominate dall'impotenza o dall'onnipotenza, dall'urgenza di trovare cause, colpevoli, errori. Sostanzialmente dalla fatica di mettere degli inquadramenti che fermassero i problemi in un'immagine di "pensabilità".

La formazione ha cercato di allestire questi setting, in particolari percorsi rivolti, ad esempio, ai coordinatori dei servizi socio-educativi, riabilitativi, psichiatrici, a dirigenti, a presidenti.

Emergeva il sentimento di essere braccati dalle richieste, dalle domande senza risposta, da pressioni provenienti da più versanti, altre "parti" della cooperativa, dalla normativa, naturalmente in subbuglio, essa stessa, dai gruppi di lavoro confusi e spesso arrabbiati, dalle famiglie, dagli utenti, dalla politica.

Dal costante impoverimento che andava ridefinendo tutte le situazioni, senza accennare a diminuire.

Negli ultimi tre anni trascorsi nelle aule, con i gruppi, abbiamo tematizzato alcune domande che, per certi aspetti, ci avrebbero fatto poi da guida nell'analisi degli accadimenti e nella riscrittura di nuovi codici formativi e organizzativi.

"Quali conoscenze devono arricchire, attualmente, lo schema di riferimento, di persone preposte alla guida di gruppi di lavoro in ambito psico-sociale? Quali processi organizzativi favoriscono l'emersione di una responsabilizzazione diffusa, l'attivazione di un pensiero in grado di sostenere l'organizzazione contro rischi di derive depressive, aggressive, espulsive? In che modo ri-assettare i gruppi, sia in formazione che nell'organizzazione del processo di lavoro, al fine di sostenere la creatività e la produzione di un pensiero innovativo? E come integrare in maniera costruttiva quelle risorse, quei professionisti, che, in maniera magari solitaria, sembravano non smettere di produrre progettualità, idee, ricchezza?".

Le dinamiche gruppali che ci venivano proposte ci spingevano ad interrogarci sulla "cultura della responsabilità" presente nelle organizzazioni ed al suo rapporto con la progettualità.

Ci accadeva spesso di rilevare processi di lavoro separati, frammentati, identificazioni con compiti parziali, interrotti da logiche burocratizzanti e semplificatorie.

Procedendo nell'analisi delle situazioni e degli aggiustamenti formativi, in termini di setting e contenuti, perceivamo il rischio della nostra stessa frammentazione nel costituire l'offerta formativa e di costruzione di servizi.

Ci accadeva frequentemente di notare analogie di funzionamento precise tra le diversi parti della nostra istituzione, altre organizzazioni, dal micro al macro, passando naturalmente per i contesti politici e sociali. Ci siamo interrogati a lungo su come potesse in tale contesto, la lettura psicoanalitica dell'organizzazione fornire qualche elemento di utilità.

La crisi ha il potere di rimettere in discussione gli assetti fondativi, anche inconsci, dell'identità delle istituzioni, la sua mitologia, i suoi assiomi. Lavorare con i gruppi in un contesto istituzionale significa non perdere di vista che la vita, in un'organizzazione, si sviluppa nell'intreccio interminabile di due assi, quello diacronico e quello sincronico.

Infatti,

"Da una parte, esiste l'asse diacronico, quello della dimensione mitica e fantasmatica attraverso cui si formulano continuamente, per poi essere trasmesse, la fondazione ed il suo negativo (la crisi), la memoria già presente del susseguirsi dei tempi e delle generazioni, la nascita esaltata del gruppo, le gesta dei suoi eroi e la loro scomparsa temuta. Dall'altra parte, c'è

l'apertura, che il lavoro con i gruppi, di cura, di narrazione, di accompagnamento, rende possibile, di un continuum sincronico in cui il materiale associativo si allarga, si intreccia e si trasforma, dai movimenti psichici intimi dei soggetti che si incontrano fino alla metacornice formata dalle rappresentazioni condivise, quelle dei discorsi sociali, culturali, teorici, che costituiscono anche il referente delle pratiche".

Olivier Nicolle, in *L'istituzione in eredità*
a cura di Olivier Nicolle, René Kaes,
Borla editore, 2008, pag 7

Si intuisce, procedendo, che la crisi, le turbolenze dell'identità delle istituzioni richiamano incessantemente il tema dell'eredità.

Che cosa ha trasmesso nel corso della sua esistenza una data istituzione, non tanto che cosa ha fatto, ma che cosa ha sedimentato del suo operare, quali indicazioni, quali messaggi? Quali suggerimenti su come affrontare i problemi, resistere alle difficoltà, incedere nel cambiamento? Anche questi interrogativi rimandano intimamente al tema della responsabilità. Al suo ruolo, ai suoi compiti.

Era ed è, francamente, difficile, in tutti i contesti, sopportare l'idea che nessuno sappia effettivamente e precisamente cosa fare di fronte ad un problema. È "culturalmente" ed emotivamente difficile. Ma questo descrive esattamente lo stato di incertezza e aperture al dubbio del contesto che stiamo descrivendo.

Etimologicamente, nella nostra cultura è responsabile chi mette una risposta, satura con la sua conoscenza una serie di attese.

Le situazioni che incontravamo, in prima persona come lavoratori e parallelamente nella gestione dei processi formativi, ci portavano invece a diffidare di risposte muscolari, del protagonismo narcisistico e spettacolare, così frequente peraltro su alcune scene pubbliche, incoraggiando piuttosto la capacità di sostare nell'analisi degli accadimenti e delle emozioni, della qualità delle implicazioni tra i soggetti, le loro funzioni e i loro interessi.

Un elemento però, tra le mille incertezze, andava, finalmente, rendendosi chiaro: la profonda e imprescindibile connessione tra responsabilità e chiarezza dei messaggi.

Sciogliere le ambiguità

Infatti un secondo emergente dell'istituzione portava con sé questa consapevolezza: l'ambiguità delle scelte, delle logiche organizzative, corrode profondamente il sentimento di sicurezza nelle persone, alimentando ambivalenze solo apparentemente inclusive e confortanti che, però, alla lunga compromettono il senso di realtà, la logica professionale, il rapporto tra le persone, lo sviluppo stesso delle strategie. Gli stessi risultati economici.

Questa immagine, multiforme e talvolta, per sua natura, veramente difficile da afferrare, ha impegnato innumerevoli risorse ed energie per essere diagnosticata e condivisa. Ha implicato altresì compromissioni emotive forti, ripercussioni sui rapporti interpersonali.

L'ambiguità del processo relazionale, per definizione, implica diffusamente i soggetti, ci coinvolge, ci spinge all'accettazione di patti di reciproca copertura e silenzio, consente scambi di materiale minaccioso reso, apparentemente, innocuo da alleanze mute e complici. I rapporti professionali, all'interno delle organizzazioni di lavoro, contrariamente a

ciò che il senso comune ci spinge a pensare, non sono affatto tutta razionalità e comunicazioni manifeste. I vincoli che legano gli individui ad un compito raccolgono contenuti inconsci di grande portata, che, solo in parte, andranno soggetti a disambiguazione. Ma questa concettualizzazione ci richiede di far funzionare la nostra mente "facendo lavorare l'inconscio".

"Occorre pensare che il vincolo sia qualcosa di diverso dal semplice rapporto manifesto tra due persone. Ci sono rapporti che sono non rapporti e qui si apre la possibilità di soffermarci sul fenomeno della simbiosi e dell'indiscriminazione. La possibilità di prendere la distanza e di pensare che il vincolo non sia solo manifesto permette di concettualizzare un altro tipo di situazione non vincolo. Con ciò non intendiamo che non ci siano legami, ma che la struttura del rapporto tra quei soggetti abbia la particolarità di aver perso la differenziazione. Quando siamo immersi in una situazione di non-vincolo vuol dire che non c'è discriminazione tra le parti in gioco in quella situazione. La rappresentazione corrisponde all'immagine di un magma. (...) I diversi gruppi di appartenenza del soggetto nei quali si sviluppa l'esperienza quotidiana sono sistemi di vincoli stabili e normatizzati, istituzioni che operano come sostegno dello psichismo, inquadramento e scenario dove si depositano le forme più primitive ed indifferenziate della personalità, nate nell'organizzazione grupppale originaria. Questo deposito permette che prevalgano nel soggetto e nel gruppo le forme di interazione più evolute e complesse. L'ambito grupppale è uno spazio comune di produzione e scambio, dove suole predominare l'ordine simbolico sulle ansie primitive."

Raffaele Fischetti in Io-tu-noi,
a cura di Giorgio Cavicchioli, Franco Angeli, 2012, pag 229-230

Normalmente le organizzazioni, dalla famiglia in poi, sono imbevute di processi ambivalenti, che pure presentano le loro funzionalità ed il loro senso. Stiamo parlando di una "zona" dell'esperienza umana in cui il funzionamento individuale coincide intimamente con la gruppalità primaria, l'identità sfuma dalla discriminazione all'indiscriminazione, dal conscio all'inconscio, le esperienze si fanno equivoche e, nello stesso tempo, dense di opportunità. Stiamo parlando di sfumature, velature, significati allusi e inespressi, patti immaginari che, se non chiarificati, risignificati in maniera collettiva fuori dalle piste del fraintendimento, possono portare una istituzione fuori rotta, un gruppo al *burn-out*, una famiglia alla malattia, un individuo alla perdita di sé e della sua motivazione.

È evidente che siamo alle prese con una notevole difficoltà: quella di rappresentare l'istituzione e la sua vita interna.

Infatti:

"L'istituzione di cura è un oggetto complesso e pluridifferenziato. L'istituzione è un oggetto difficilmente accessibile, giacché sempre parzialmente pensabile. La complessità e l'eterogeneità costituiscono una sorgente di oscurità. L'istituzione rinvia ad un groviglio di quadri e a molteplici livelli di tagli. L'approccio all'istituzione mobilita il desiderio di dire tutto, di non perdere nulla e allo stesso tempo pone di fronte all'impossibilità di impadronirsene. Di fronte a questa complessità si profila la tentazione

contraria, ossia quella del ribaltamento. Una forma di riduzionismo che consiste nell'assimilare il funzionamento istituzionale a quello psichico del singolo soggetto e nel sovrapporre modelli offerti dalla psicopatologia alle disfunzioni istituzionali".

J.P. Pinel, in *Sofferenza e psicopatologia dei legami istituzionali*, a cura di R. Kaes, O. Kernberg, A. Correale, E. Diet, B. Duez, Borla editore 1998, pag. 61

Con questo margine di indicibilità e ambiguità ci misuriamo costantemente nell'atto del prenderci cura delle "istituzioni che curano". Questo ci spinge nel sostenere in tutti i modi a noi possibili l'esigenza di chiarire, distinguere, scegliere, decidere, passando attraverso una incessante azione di pensiero, confronto, studio, assumendoci però il rischio, la responsabilità, dunque, di mettere, quando opportuno, l'ultima parola, l'indicazione di un metodo, di uno sfondo culturale, di una tematica. Di una scelta. Mi rendo conto della complessità e dell'interpretazione poli-semantica di queste affermazioni: in effetti mi riferisco a gruppi di lavoro e leadership con compiti sufficientemente diversi: psicosociali, educativi, progettuali, gestionali, politici, amministrativi, strategici. Ovunque compare la necessità di sviluppare chiarificazioni, sciogliere delle "familiarizzazioni" che rischiano l'insorgenza di processi regressivi, attese magiche, immaginari di *maternage* o infantilizzazione della responsabilità.

Verso l'integrazione

E lo sviluppo di queste argomentazioni ci portano al terzo emergente, così "fatale", diffuso, pregnante: l'evidenza della frammentarietà delle organizzazioni e dei loro processi. A fronte di una reale necessità di distinzione e discriminazione, spesso quel che si mette in campo sono processi a circuito chiuso, competenze e ruoli utilizzati in termini difensivi, ciechi alla visione e all'interesse per l'altro. Il residuo di una logica fordista è tanto più potente quanto più i tempi si fanno incerti ed i compiti complessi.

Direi che su questo specifico processo, il contrasto alle scissioni, abbiamo riversato le energie più attive, lo studio più approfondito. La psicoanalisi qui ci supporta in maniera straordinaria, descrivendoci le scissioni e le frammentazioni, in primo luogo come meccanismi di difesa di fronte al dolore e alla complessità dei compiti della cura.

La conoscenza di questi processi ci mette nelle condizioni di non assumere posizioni giudicanti o moralistiche di fronte al funzionamento di noi stessi, in primo luogo, e dei gruppi che trattiamo. Si tratta piuttosto di concepire, sia nella formazione che nella conduzione dei gruppi di lavoro, situazioni di rispecchiamento, affinché ci si possa guardare e riflettere circa il proprio modo di implicarsi, gestire i propri legami professionali ed umani. Affinché riusciamo a vedere, con i nostri stessi occhi, la separatezza cognitiva, emotiva e culturale nella quale rischiamo di soffocare per asfissia, nella quale le nostre intelligenze, se non interpellate dalla eterogeneità, possono annegare.

A questo punto del lavoro, comincia ad apparire un'immagine della responsabilità come un processo inestinguibile della cura di sé e delle proprie rappresentazioni.

Responsabilità, nel processo di cura e nella cura delle organizzazioni, non è fare bene "il proprio pezzo", come spesso ci si sente raccontare. È, effettivamente, molto di più.

Proprio alla luce degli emergenti che abbiamo descritto, la responsabilità ha, in primo luogo, a che fare con il non fare a pezzi il lavoro, il processo, la relazione.

L'esperienza e lo studio di questi anni ci portano ad identificare la capacità di integrare, di connettere, di rappresentarsi la globalità del processo, come gli elementi centrali di una *governance* matura ed in grado di sollecitare coinvolgimento, responsabilizzazione diffusa, *empowerment*.

Ci sono apparse arricchenti logiche di lavoro in cui i pensieri si contaminano, in cui il "terzo" è sempre presente, in qualità di stimolo all'apprendimento, al cambiamento, al superamento della resistenza, dei conflitti.

Così, anche nella formazione, abbiamo cercato di includere un sapere meticcio, aprendo i setting a frequentazioni eterogenee, dislocando le risorse in modo nuovo, facendo conversare punti di vista differenti, aprendo le porte delle aule formative ad operatori, persone, professionisti di altre organizzazioni.

In alcuni momenti abbiamo avuto l'esatta percezione che allargare il confronto, arricchire la riflessione modificandone il senso, il verso ed i confini, permettesse di costruire cornici più ampie in cui collocare i problemi, i vissuti, noi stessi, la ricerca.

Il rapporto tra organizzazione e compiti

Molta parte della nostra elaborazione è stata proprio orientata al rapporto esistente tra inquadramenti, compiti attuali e necessità di presidio del cambiamento. Se, sul piano teorico, è chiaro che i compiti determinano il tipo di organizzazione necessaria, sul piano della concretezza è sempre forte la resistenza che mantiene le persone in una logica di asservimento alla burocratizzazione, ad invertire dunque il legame tra le parti.

Questo evidentemente fornisce un riparo alle ansie depressive o confusionali dei gruppi di fronte al pensiero.

Così, in questa dialettica di cambiamento e resistenze abbiamo capito che sarebbe stato importante, sul piano delle azioni parlanti, immettere elementi di novità, mostrare che, nonostante la crisi era possibile ideare, creare spazi dinamici, aperti.

E in tutto questo movimento, allestimento di occasioni culturali, di seminari, in tutto questo frequentarsi con soggetti nuovi e saperi provenienti dall'esterno, è andato manifestandosi un quarto emergente, forte e chiaro: la fame di conoscenza, la maturità dei gruppi di lavoro, che, nel tempo, imparano a formulare una domanda sempre più consapevole di sapere. Questo ha consentito a noi di ampliare la gamma delle offerte e di approfondire sempre più le conoscenze, di specializzarci.

Aprirsi all'esterno

Il quinto emergente che vogliamo descrivere è relativo al bisogno massiccio di individuare sempre maggiori congruenze tra i molteplici piani di espressione e di esistenza dell'istituzione. L'inarrestabile tendenza a separare e compartimentare il flusso del lavoro, la catena delle operazioni, delle competenze, la rappresentazione stessa degli interessi, porta con sé il rischio di istituire una responsabilità senza respiro, poiché priva di una motivazione ampia, aperta all'esterno. Se una istituzione perde il sentimento di una progettualità comune, dialogante con il fuori da sé, il sentimento dell'ulteriorità, se non sa

passare dalla mansione al progetto, tutti i ruoli, s'allontanano dal compito finale: prendersi cura, in maniera attiva, delle comunità.

Sappiamo di star descrivendo pericoli istituzionali ben noti alla letteratura sulle organizzazioni. Conosciamo l'ipertrofia della memoria procedurale, ovvero comportamenti di conservazione e auto-mantenimento difensivo, attraverso cerimoniali ormai lontani dal loro significato fondativo; la burocratizzazioni delle pratiche, ovvero le procedure come una sorta di guscio protettivo e rigido che consente una protezione totale dall'inatteso o il non ancora pensato; la vischiosità dei ruoli, cioè le proiezioni di parti fisse tra i vari ruoli da cui diventa difficilissimo liberarsi.

Nessun sapere è fine a se stesso

La visione di questi rischi ci costringe a pensare le connessioni tra la formazione degli operatori e quella degli amministratori, la cura dei saperi psico-sociali in rapporto a tutte le altre competenze. Nessuna competenza è separata, o staccata o avulsa dal contesto. Nessun sapere è fine a se stesso e questo ci appare il significato maggiore da illuminare, complessivamente, in questo numero del quaderno.

E soprattutto nessun ruolo, nessuna competenza deve perdere il contatto con la realtà. In questo passaggio Antonello Correale ci descrive con luminosa evidenza situazioni che conosciamo bene:

"Spesso nelle riunioni di équipe, si assiste al fenomeno, notevolmente perturbante, di flussi di pensieri ed emozioni che sembrano seguire canali già noti, vie già percorse ed evitare qualsiasi possibilità di esplorazione di nuove opportunità. In questi casi l'intero gruppo sembra sotto l'effetto di una sorta di fardello emotivo, una cappa pesante ed inamovibile, che gli impedisce l'accesso a pensieri nuovi, ad emozioni ancora inedite. Il gruppo sembra oppresso da una profonda difficoltà a mantenere un senso di realtà e teso invece verso il blandire un persecutore interno, che lo tiranneggia costringendolo ad essere inconcludente. Una risorsa terapeutica di fronte a tali stati, deriva, a mio avviso, da massicce iniezioni di senso di realtà, rappresentate da proposte operative valide, progetti, idee su cui sia possibile misurarsi."

Antonello Correale, in *Sofferenza e psicopatologia dei legami istituzionali*,
a cura di R. Kaes, O. Kernberg, A. Correale, E. Diet, B. Duez,
Borla editore 1998, pag. 114

Dunque il potere dell'apprendimento e dell'organizzazione è il potere di integrare e consentire un'incessante provvista di *insight* da cui possa scaturire creatività.

Essere responsabili, in ultima analisi, a nostro avviso, significa "tenere in vita la vita" di una istituzione, sapendosi servire di tutte le risorse e gli strumenti opportuni: confronto, punti di vista, eterogeneità dei saperi, esperienze, feedback interni ed esterni, formazione, supervisione, motivazioni personali e gruppali, storia.

Verso un'estetica delle istituzioni

Tutto concorre ad "un'estetica istituzionale" in cui i tempi, gli spazi, i movimenti dei vari soggetti, il confronto, l'approfondimento incessante del lavoro, come in una danza, rigenerano la passione di esserci, di starci attivamente, coinvolgendosi nella ricerca. Questo richiede la presenza di leader che si rapportino con la memoria in senso rigenerativo, sappiano sostenere nei gruppi una trama associativa in grado di risignificare coerentemente ma liberamente le esperienze, all'interno di un flusso armonioso e partecipato. La memoria di sé di un'istituzione deve affrontare una doppia sfida: l'oblio, da un lato, e la pesantezza, dall'altro. Abbiamo bisogno di memorie leggere che ci restituiscano il sentimento della nostra identità, ma di un'identità aperta agli altri, non bloccata in assurde ripetizioni, rivitalizzata nel tempo presente e dal cospetto col futuro. Oggi, chiameremmo responsabilità il piacere di co-pensare ad un progetto che non si esaurisce e non ci esaurisce. Come abbiamo avuto modo di dire in alcuni seminari, ogni volta che un'istituzione riesce ad entrare in contatto con la funzione immaginativa ricrea le condizioni per le relazioni della cura, istituisce una funzione di "resistenza" all'ingiustizia sociale, all'impoverimento, all'insensatezza.

Sostenere il narcisismo positivo

Parlo di resistenza sapendo che il quaderno è rivolto in buona misura ad operatori sociali, educatori, assistenti alla persona, terapeuti, familiari. Soggetti che stanno nell'atmosfera della cura, e nel processo dell'accoglienza e ogni giorno compiono il tentativo di opporre delle resistenze, all'ineluttabilità del dolore, alla ricorsività dei sintomi, alla ripetizione, alla istituzionalizzazione.

Che cercano di opporre resistenza alla disgregazione, alla solitudine e all'isolamento e con grandissima pazienza e tenacia, tessono il filo di un discorso che, al contrario, accoglie, ragiona, ripensa e cerca di vedere il valore delle cose e la bellezza anche quando regnano il dolore e la sofferenza.

Accade spesso che famigliari, pazienti, utenti, o gruppi di operatori, sfiniti dalla stanchezza, chiedano, nei percorsi formativi e terapeutici, che si parli loro della speranza e della bellezza, che si ricordi loro che la speranza e la bellezza possono coesistere a fianco della desolazione, della fatica, dell'abitudine.

In tutti questi casi le persone che curiamo ci forniscono l'occasione di un apprendimento immenso: l'importanza del tutelare la speranza e la tenerezza nella cura.

Nella vita quotidiana dei servizi, c'è un tale disavanzo tra quello che possiamo mettere in campo operativamente e la richiesta che, ogni giorno, siamo perseguitati dal dubbio se stiamo facendo la cosa giusta.

E questo è un tempo in cui, nell'incertezza e nel desiderio di risparmiare, è facile buttare a mare, annullare, liberarsi di cose perché sono apparentemente troppo costose, perché la crisi impone cambiamenti, riorganizzazioni, segnali forti. Ma non sempre purtroppo queste posizioni corrispondono ad una precisa analisi dei fatti, dei bisogni, delle competenze.

Il buttare a mare rischia in qualche modo di eliminare cultura, ma anche persone, sentimenti, perdere capitali immensi in tagli frettolosi, che talvolta hanno il sapore degli agiti.

La cronaca ci mostra che le persone finiscono effettivamente a mare a decine, a centinaia, come se per loro non ci fosse posto.

In tutto questo noi continuiamo a credere che sia vitale salvare almeno le nostre menti e le nostre forze, saper cogliere il potere e il valore di una azione quotidiana magari apparentemente minuscola, come volere bene a una persona, parlarle bene, parlarle guardandola bene negli occhi, senza fretta.

In altre parole si tratterebbe di sostenere nei contesti della cura e del lavoro preziose dosi di narcisismo positivo, la cui presenza risulta essere un fattore centrale nelle esperienze troppo difficili e logoranti. Alberto Eiguer utilizza il concetto di "narcisismo trofico" che ci appare calzante nella descrizione dei fenomeni in questione. Prendiamo a prestito un suo brano:

"Nei contesti professionali orientati alla cura si dovrebbe parlare di narcisismo costruttivo, trofico, cioè nutritivo, e tropico, cioè che genera movimento. Tra gli altri aspetti del narcisismo trofico, ce n'è uno che mi sembra particolarmente interessante: la sua capacità di portare l'immaginazione lontano da sé, sugli altri, sulla comunità, su altri popoli, permettendo così che le cose assumano differenti forme e profili. Governato dal narcisismo buono, l'io gioca a mettersi nei panni dell'altro, a fondersi con lui, a sdoppiarsi. Il tempo può essere sconvolto e ci vediamo proiettati in altre epoche, come se fossimo il figlio dei nostri figli, o il genitore dei nostri genitori. Il narcisismo trofico lascia che l'immagine di sé sia sostituita da quella dell'altro, permette di essere il riflesso di noi stessi. Così, davanti allo specchio possiamo meglio comprendere a che punto siamo di un progetto che ci preoccupa, cogliendo in modo più chiaro se siamo in condizioni di affrontarlo. Il nostro specchio allora ci sostiene: vi si riflettono una moltitudine di visi, di quelli che ci hanno guardato e che ci hanno stimato, nell'avvicinarsi del sé e dell'altro possiamo scoprirci sotto una luce sconosciuta".

Alberto Eiguer, in *Mai io senza di te*, Borla editore, 2010, pag 92

Il valore del tempo

Anche grazie alle sollecitazioni di Eiguer, crediamo che valga la pena di soffermarci di nuovo sul valore del tempo. Dovremmo chiederci quante ore servono a una persona per diventare quello che è. Quante ore di impegno, di studio, di esperienza, di fatica, di attesa, di illusione, di rabbia, tese alla costruzione di sé, di assetti lavorativi sensati.

Eiguer nel suo brano allude alla capacità di immaginare e l'immaginazione è legata alla mancanza.

Se non c'è mancanza non c'è immaginazione.

Ed è, ora, come se avessimo percorso un cerchio, torniamo al punto di partenza. Con la speranza che vi torniamo col desiderio di rimetterci all'opera tenendo in equilibrio i poli del discorso: carenza-creatività, delusione-apprendimento, crisi-cambiamento, conflitto-passione. Con la speranza che il nostro sforzo di raccogliere i pensieri, gli scritti, ri-narrare gli avvenimenti, consapevoli dei nostri errori, consenta a chi ci legge ulteriori spazi di identificazione.

In fondo questi Quaderni sono nati con questo semplice obiettivo: essere una piccola sosta per chi opera, un tempo per fermarsi e ascoltarsi, perdersi e magari ritrovarsi un po' diversi.

Per quanto riguarda la nostra responsabilità di formatori o terapeuti crediamo che consista anche nel testimoniare, di tanto in tanto, quel che si va scoprendo, ascoltando, apprendendo, dalla professione stessa, coscienti di far parte di un disegno e di un quadro molto più ampio di ciò che viene descritto nella e dalla nostra vita quotidiana.

La finitezza della quotidianità non dovrebbe interferire troppo con la nostra abilità nel sostenere in noi e nei gruppi che curiamo la capacità di *reverie*, l'accesso al sogno, all'ideazione, al rinnovamento, così preziosi per rimanere in vita. Affido la conclusione di questo articolo ad un pensatore di confine, tra la poesia e la psicologia, l'arte e la filosofia, Gaston Bachelard:

"Per rinnovarci e rifiorire dobbiamo portare fiori nei nostri sogni notturni. Ma il poeta ci dimostra che già nella reverie i fiori coordinano immagini generalizzate. Non semplicemente immagini sensibili, colori, profumi, ma immagini dell'uomo, delicatezza di sentimenti, calore dei ricordi, tentazioni dell'offerta, tutto ciò che può fiorire nell'animo umano"

Gaston Bachelard, in *La poetica della reverie*,
Edizioni Dedalo, 2008, pag. 163

Ed è a questo quadro che la cultura ci insegna a guardare, integrando le suggestioni, le pratiche, i sensi ed i pensieri.

Bibliografia dei testi consultati e di riferimento

- Bauleo A., "Note di psicologia e psichiatria sociale", Pitagora Editrice Bologna, 1993
Bauleo A., "Ideologia, gruppo, famiglia", ed. Feltrinelli, Milano, 1978
Bion W., "Esperienze nei gruppi", ed. Armando, Roma, 1971
Bleger J., "Simbiosi e ambiguità", ed. Lauretana, Loreto, 1981
Pichon Rivière E., "Il processo gruppale", ed. Lauretana, Loreto, 1986
Pagliarani L., "Il coraggio di Venere. Anti-manuale di psico-socio-analisi della vita presente", ed. Raffaello Cortina, Milano, 1985
Dolco D., "Conversazioni", ed. Einaudi, Torino, 1962

La responsabilità: possibilità, realizzazione

Monica Vaccari

In un'estate di qualche anno fa un gruppo di ragazzi, con i loro educatori, hanno raggiunto in treno un paesino della pianura padana; qui hanno affittato una villa e si sono sistemati; hanno dedicato il loro tempo al gioco, allo studio, alla lettura, alla preghiera, ai lavori domestici e alla conoscenza del territorio in cui soggiornavano; hanno intrecciato relazioni con gli abitanti, hanno fatto acquisti nei loro negozi, si sono rivolti al medico locale per essere curati.

I 73 ragazzi avevano dai 6 ai 21 anni, erano maschi e femmine, esprimevano tutte le esigenze delle loro età, e hanno sicuramente richiesto una buona dose di motivazione e di preparazione agli adulti che si sono presi l'impegno di occuparsi di loro; in effetti i rapporti stessi all'interno di questo gruppo di educatori diventarono a tratti difficili.

Quello che ho descritto non è un soggiorno estivo di uno dei centri per minori o per disabili del nostro consorzio.

I ragazzi erano ragazzi ebrei in fuga dall'Europa nazista nell'estate del 1942. Orfani.

O comunque lontani dai propri genitori, che stavano affrontando un altro destino.

I loro educatori erano persone individuate dalla Delegazione per l'assistenza agli emigranti (Delasem) affinché si occupassero di questo gruppo: un insegnante, un intellettuale, una donna medico.

Il gruppo era diretto in Palestina.

Il paese si chiama Nonantola ed è in provincia di Modena. La villa in cui vissero per 13 mesi è Villa Emma e loro sono "I ragazzi di Villa Emma".

Dai racconti dei nonantolani che vissero l'esperienza, dai ricordi dei ragazzi di Villa Emma che, ormai adulti, sono tornati a Nonantola, dal diario di Josef Indig Ithai¹⁶², l'insegnante e anima del gruppo, che li accompagnò per tutto il viaggio fino in Palestina, si coglie che anche dopo l'8 settembre 1943 (annuncio dell'armistizio fra il governo Badoglio e gli Alleati), quando dare aiuto poteva significare mettere in pericolo la propria stessa vita, i ragazzi, dovendo abbandonare la Villa per ragioni di sicurezza, vennero ospitati nel seminario adiacente all'Abbazia (pieno centro storico) o presso famiglie di nonantolani residenti nel raggio di 3-4 chilometri dalla villa. Entro la metà di ottobre poi riuscirono a fuggire in Svizzera, anche grazie alla preparazione dei documenti falsi iniziata già nel mese di agosto.

Tutti i 72 ragazzi ripartiti da Nonantola sono arrivati in Palestina, dopo un lungo viaggio, nel 1945.

¹⁶² Cfr. J. INDIG ITHAI, *Anni in fuga. I ragazzi di Villa Emma a Nonantola*, Giunti, Firenze 2004, pp. 187-256.

Nel 1964 sono state conferite dallo stato di Israele al cappellano di Nonantola - don Arrigo Beccari - e al medico del paese - dr. Giuseppe Moreali -, le medaglie di Giusti tra le Nazioni e sono stati piantati due alberi coi loro nomi nel Viale dei Giusti a Gerusalemme, come riconoscimento per aver aiutato gli ospiti di Villa Emma a mettersi in salvo.

E vengo al punto centrale della mia riflessione: quando è stato chiesto ai protagonisti di questa storia che cosa li avesse motivati a correre rischi di questa portata, la risposta è stata pressappoco sempre la stessa: "Cosa avrei dovuto fare, se non quello che ho fatto?" Ho sempre pensato che ci fosse un passaggio molto breve fra questa risposta di don Arrigo e *l'I care* di don Milani.

Quale lettura della realtà sposta ciò che ritengo mi riguardi un po' più lontano?

Quando lavoro in coppia con una mia collega e le permetto di non svolgere con cura ciò che stiamo facendo, quanto "è un problema solo suo"? Quanto ne sono responsabile anche io, nel momento in cui sono consapevole di quello che accade?

Quanto mi rendo conto che la realtà che sto contribuendo a costruire con le azioni che compio e quelle che non compio, riguarda anche me, circonda anche me, ritorna anche a me?

Recentemente una operatrice della struttura in cui lavoro mi ha chiesto cosa intendessi quando ricordavo loro la responsabilità condivisa che deriva dal lavorare strettamente in gruppo, e mi ha portato come esempio l'impossibilità di controllare le colleghe ("io non posso controllare le colleghe, altrimenti non ho tempo per lavorare").

Io, in effetti, non penso mai alla responsabilità come controllo, penso alla responsabilità come potenza, come possibilità di far accadere le cose, di far diventare azioni i valori (positivi o negativi, dipende dai punti di vista).

Penso al concetto di Empowerment di cui riporto una definizione di Wallerstein¹⁶³: *"L'empowerment è un processo dell'azione sociale attraverso il quale le persone, le organizzazioni e le comunità acquisiscono competenza sulle proprie vite, al fine di cambiare il proprio ambiente sociale e politico per migliorare l'equità e la qualità di vita."*

C'è un rapporto molto stretto tra la qualità della nostra vita e l'ambiente in cui viviamo e fatico ad arrendermi all'idea che l'individuo sia completamente sprovvisto delle risorse che possono influenzare l'ambiente e condurlo nella direzione che più desidera.

Mi è spesso capitato di scontrarmi con la tendenza a pensare che soltanto le decisioni maturate dai responsabili formali di un gruppo (in effetti l'etichetta "i responsabili" si rivela fuorviante) possono incidere sull'andamento delle cose, sul clima, sui risultati, come se l'operatore (se ci riferiamo a una realtà di lavoro) fosse un puro esecutore, come se fossero prevedibili e formalizzabili tutte le singole azioni che devono essere compiute o come se potesse essere ignorata l'influenza dell'esempio.

Mi rassicura molto di più poter fare affidamento su collaboratori che, condividendo il senso e l'obiettivo di ciò che si sta facendo col proprio lavoro, sono consapevoli di giocare un ruolo attivo nel dare una buona forma alla propria quotidianità. Gli esempi che potrei fare sono davvero tanti, ne voglio scegliere due: l'operatore che, mentre alimenta un ospite

¹⁶³ N. WALLERSTEIN, *What is the evidence on effectiveness of empowerment to improve health?*, Copenhagen, 2006, WHO Regional Office for Europe (Health Evidence Network report; <http://www.euro.who.int/Document/E88086.pdf>, December 2007)

con la dovuta cura assiste al pasto di un altro ospite disfagico, ad opera di un collega, che riesce ad imboccare un primo, un secondo, un contorno, e l'acqua in 5 minuti, compreso il mettere e togliere il tovagliolo, può decidere che la responsabilità di far lavorare bene le colleghe sia della coordinatrice, oppure può decidere di compiere il difficile passo di prendere a parte la collega interessata e chiederle di fare del posto in cui entrambe lavorano un luogo in cui ogni singola persona viene rispettata nei propri bisogni. Ancora: la giovane operatrice che, appena inserita nel gruppo di lavoro, ritiene che la sparizione di due suoi oggetti personali sia il prezzo da pagare al gruppo per essere accettata, mi dice qualcosa di sé circa quanto riuscirà a difendere i diritti di un ospite o di una collega messa in difficoltà dal gruppo di lavoro. Naturalmente semplifico, e sono consapevole che in alcune circostanze i dettagli sono importanti.

Nel nostro tipo di lavoro la responsabilità del clima che si crea, o del successo del progetto a cui si lavora è, a mio parere, di tutti coloro che ne fanno parte. Certo il potere formalmente attribuito al ruolo ha un peso significativo, ma ad ogni singolo lavoratore, ritengo, sia riconosciuta la capacità di far pensare agli altri se condivide o meno un certo atteggiamento, se sia concepibile compiere davanti a lei/lui determinate azioni; e poter definire ciò che è possibile ci rende protagonisti della costruzione della realtà, in ogni caso. In questo senso uso la parola "realizzazione", nel senso cioè di rendere realtà un "mi piacerebbe se le cose fossero così" e sentirsi protagonisti di un processo. Naturalmente non tutti "i giusti" vengono riconosciuti come tali, dubito però che questo sia lo scopo finale di chi si espone, di chi rischia per le cose "semplici" (quelle che tutte insieme fanno la dignità e il benessere dell'essere umano.....).

Infine, trovo molto rassicurante l'assunzione, da parte di ogni singolo elemento di un sistema, di una parte speciale di responsabilità, perché è una forma di garanzia, è un modo per equilibrare le derive individuali, imprescindibili dall'essere soggetti, ma non sempre positive. Nella storia della cooperazione credo ci sia anche questo elemento: la scelta di condividere un peso, inizialmente economico, eccessivo per un individuo, ma adeguato per un gruppo. Le idee stesse possono essere un peso più semplice da trasformare in realtà se lo si fa (ci si assume la responsabilità di farlo) in modo condiviso. Stefano Zamagni¹⁶⁴, in un recente articolo, illustra la Carta per la responsabilità sociale condivisa, un documento adottato il 22 gennaio dal Consiglio d'Europa, nel quale emerge la "reciprocità" come chiave di volta di un nuovo sistema economico; si sposta, infatti, l'accento sulla necessità, all'interno di un sistema, di promuovere l'accordo tra vari soggetti, di diversa natura, in modo da prevedere la mutua assunzione di impegni e doveri reciproci.

Di questo articolo mi ha veramente affascinato questo concetto: parlando di reciprocità si richiama un principio in base al quale "io ti do liberamente qualcosa affinché tu possa a tua volta dare, secondo le tue capacità, ad altri o eventualmente a me".

¹⁶⁴ Cfr. S. Zamagni, *Ecco la carta per la Responsabilità Sociale condivisa*, in Vita.it, 10.03.2014.

E così ritorno all'inizio del mio percorso di pensieri: perché le famiglie nonantolane, il cappellano, il medico del paese, pensarono che fosse "da fare" quel dare una quotidianità e un futuro a bambini e ragazzi così "distanti" da loro, mettendo a rischio la propria vita?

Le ipotesi sono più di una: il gruppo era ben organizzato e, inizialmente, non gravò sulla comunità; quando la situazione divenne veramente pericolosa si erano già instaurati dei rapporti umani con questi ragazzi e non erano più "estranei"; la cultura contadina, tipica del luogo e dell'epoca, può aver giocato un ruolo.

Io penso che abbia influito anche un'altra esperienza che ha percorso la storia di Nonantola: la Partecipanza Agraria. La Partecipanza è un'estensione di terreno, alle porte del centro abitato, frutto di uno scambio fra l'Abate Gottescalco e 22 famiglie nonantolane: il primo concesse loro una parte dei terreni dell'Abbazia benedettina, le seconde si impegnarono a costruire, a proprie spese e nell'arco di sei anni, tre quarti delle mura che avrebbero protetto il Castello. La *Charta dell'Abate Gottescalco* con la quale si definisce questo contratto è del 1058. Oggi questa istituzione esiste ancora, come allora la terra non è edificabile, viene ripartita periodicamente fra i discendenti di quelle famiglie che quasi mille anni fa si impegnarono nel contratto, secondo un sistema che preserva la terra coltivabile o adibita a bosco come bene della comunità (allargata anche a chi non è Partecipante); e ora come allora vale il requisito dell'incolato, ovvero l'obbligo di residenza per godere del diritto di essere un Partecipante.

Fra le varie riflessioni che possono emergere da questa realtà ne voglio condividere una: le generazioni che hanno saputo aver cura della Partecipanza hanno sviluppato un'etica della responsabilità verso le generazioni che le avrebbero seguite. Trascurare, ignorare, non avere cura di un bene oggi, magari perché a me personalmente non serve o mi serve sfruttarlo fino in fondo per gli scopi della mia vita (100 ottimistici anni in tutto?), ha una ricaduta su chi, dopo di me, questo bene non avrà forse nemmeno la possibilità di scegliere se curarlo o meno. E non mi riferisco solo ai beni materiali, mi riferisco anche al bene cultura, etica, fiducia.

I ragazzi di Villa Emma erano alcuni rappresentanti del futuro di un popolo, il bene più prezioso di esso.

La scelta di essere responsabili delle azioni che ricadono sugli altri, il "mi riguarda", il dare liberamente qualcosa affinché chi riceve possa a propria volta dare, secondo le proprie capacità, ad altri o eventualmente a chi ha donato inizialmente, è nelle possibilità di ognuno di noi.