



Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica
Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli



I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXVII (2021) – Nuova serie
2021 – N. 2

Nota

La rivista nasce nel 1969 diretta dal prof. Antonio Russo. Dopo vari anni di pubblicazioni regolari e un periodo di interruzione ritorna con nuova veste grafica ed una serie di numeri di raccordo sotto la direzione del prof. Dario Sessa.

Essa si propone di costituire uno strumento privilegiato di partecipazione al dibattito culturale, coltivando non solo la cultura specificamente teologica, ma ogni forma di problematica rilevante ai fini della promozione umana e culturale, in una prospettiva aperta alle scienze umane e ad ogni contributo scientificamente valido.

La rivista è aperta, inoltre, a tutti gli Istituti Superiori di Scienze Religiose del Sud ed ai contributi di tutti gli Enti culturalmente impegnati nella comune ricerca della verità e nella consapevolezza che questa passa attraverso lo studio, la riflessione e il dialogo.

Consiglio di redazione

Dario SESSA (Direttore responsabile)
Antonio SCARPATO
Alessandro GRIMALDI
Francesco RUSSO

Si ringraziano il dr. Francesco Mari per la paziente e preziosa opera di correzione delle bozze e la sig.ra Rosalia Cannone per l'altrettanto paziente e prezioso lavoro di *editing*.

INDICE DEL N. 2/2021

<i>Dario SESSA</i> <i>Editoriale</i>	3
<i>Maria Emanuela ARENA - Antonio FODERARO</i> <i>Fratelli tutti. L'uomo, la sua dignità, i suoi diritti</i>	7
<i>Rosario D'AMICO</i> <i>Bellezza e potenza</i>	31
<i>Dario SESSA</i> <i>Popper e il problema della scientificità</i>	57
<i>Raffaele LIUCCI</i> <i>Il monumento funebre del Card. Giuseppe Prisco</i>	81
<i>Ernesto RUSSO</i> <i>Le Biblioteche e gli Archivi parrocchiali centri culturali al servizio della comunità</i>	89
<i>Alessandro GRIMALDI</i> <i>Prassi religiose carismatiche e sindrome di Gerusalemme. Lettura teologico-pastorale di un'ipotesi di correlazione</i>	115
<i>Mauro SESSA</i> <i>Persona umana e benessere psicofisico: il contributo della scuola cognitivo - comportamentale</i>	129
<i>Recensioni</i>	161

Editoriale

di Dario Sessa

Presentiamo il secondo numero della Rivista che chiude il 2021. Si tratta di un anno particolare, in quanto - ricordiamo - ricorre il 70mo anniversario della fondazione ufficiale dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donna-regina" di Napoli, di cui la rivista stessa è l'organo scientifico.

Nel novembre del 1951, infatti, venne istituita dall'allora Arcivescovo di Napoli Card. Alessio Ascalesi l'*Istituto di Teologia per Laici e Religiose*, che fu la prima espressione dell'ISSR. Se poi considerassimo che anteriormente, presso il convento francescano di San Lorenzo Maggiore di Napoli, era stato istituito lo *Studio teologico per Laici*, al quale l'Istituto fondato nel 1951 si collega, potremmo parlare addirittura di 75mo anniversario. In ogni caso si tratta - e lo diciamo con orgoglio - di una delle prime esperienze in tal senso d'Italia, se non la prima in assoluto.

Anche questo numero è miscelaneo ed offre una nutrita serie di contributi tematicamente vari, com'è tradizione della Rivista

Il primo, dal titolo "Fratelli tutti. L'uomo, la sua dignità, i suoi diritti", è di Maria Emanuela Arena e Antonio Foderaro. Il saggio offre una lettura della fraternità umana fondata sul riconoscimento dei diritti fondamentali e della dignità dell'uomo. Nel tentativo di offrire una soluzione al problema di come riconoscere i diritti individuali in un contesto pluralista, gli AA. presentano la lettura della fratellanza nell'insegnamento di papa Francesco, dal quale scaturisce l'invito a praticare un'autentica "amicizia sociale" aperta a tutti, specialmente ai diversi e ai disagiati. Il contributo tocca un ampio ventaglio di temi, soprattutto nell'ambito dell'antropologia filosofica e dell'etica e si apre anche all'orizzonte giuridico, trattando l'attuale e scottante problema dei diritti umani.

Il saggio del prof. Rosario D'Amico, dal titolo "Bellezza e potenza", analizza quello che viene ritenuto essere "il requisito necessario e sufficiente" per l'esperienza *estetica* del bello, ossia il naturale desiderio dell'uomo di vincere i propri limiti e le "inevadibili costrizioni che la vita quotidiana gli impone". Qui l'uomo fa emergere il suo voler essere incoercibile ed il suo inappagabile anelito di potenza, il che spiega le profonde motivazioni del giudizio estetico e il perché gli uomini siano "innamorati della bellezza". Questa viene considerata al suo massimo grado una proprietà dell'Assoluto, di Dio, legata indissolubilmente alla Sua Onnipotenza e incontrastabile capacità di creare.

L'A. inoltre fa riferimento all'influenza del contesto socioculturale in cui l'uomo vive e del credo estetico della comunità cui appartiene.

Il terzo saggio, di Dario Sessa, dal titolo "Popper e il problema della scientificità", delinea il contributo di Karl Popper alla metodologia della scienza ed al concetto di "scientificità". Il superamento del verificazionismo in favore di una prospettiva più ampia e non "scientista" legittima la "scientificità" anche delle scienze umane e della teologia. La prospettiva veritativa di Popper si radica in quella tradizione filosofica di "audacia intellettuale" e onesta ricerca di verità, presupponendo il superamento dell'artificiosa identificazione tra "insensato" e "non appartenente alla sfera empirica". Questa acquisizione è ricca di riflessi per la teologia, che, pur non essendo "empirica", non difetta certo di pregnanza e sensatezza ed alla quale è pienamente applicabile l'aggettivazione "scientifica", relativamente alla modalità di organizzare i suoi assunti in maniera rigorosa, coerente e ben strutturata.

Il contributo di Raffaele Liucci "Il monumento funebre del Card. Giuseppe Prisco" presenta l'artistico sepolcro sito nel Duomo di Napoli del grande Arcivescovo di Napoli (1896-1923), vero "principe" dei neotomisti napoletani. L'A. offre sintetiche indicazioni biografiche sul presule ed opportune note storiche. Il contributo, pur essendo sintetico, è particolarmente significativo, in quanto, allo stato, non vi sono altri studi sul monumento. Di questo l'A. descrive genesi, materiali, lavori e finalità e il tutto viene presentato anche alla luce di alcune testimonianze dell'epoca.

Il saggio del prof. Ernesto Russo dal titolo "Le Biblioteche e gli Archivi parrocchiali centri culturali al servizio della comunità" propone una riflessione sulle ricche risorse, spesso trascurate per incuria ed incompetenza, costituite da biblioteche e archivi parrocchiali. L'A. ci presenta la realtà queste risorse da tesaurizzare e le inquadra storicamente, facendo riferimento alla prassi invalsa già nel XIV secolo di registrare matrimoni, battesimi e sepolture che diventano costanti con le prime disposizioni sui libri parrocchiali del Concilio di Trento). L'A. fornisce una serie di indicazioni per l'inventariazione del materiale e sollecita un'attenzione particolare nei confronti del materiale cosiddetto minore, che consente la ricostruzione storica delle attività delle parrocchie, le cui biblioteche ed i cui archivi sono fonte di studi e di ricerche nel corso dei secoli.

Nel saggio del prof. Alessandro Grimaldi dal titolo "Prassi religiose carismatiche e sindrome di Gerusalemme. Lettura teologico-pastorale di un'ipotesi di correlazione", l'A. presenta un'interessante ipotesi di lavoro, che si situa tra teologia pastorale e ambito socio-psico-pedagogico. Alla luce della letteratura scientifica interdisciplinare, il saggio analizza talune credenze per-

sonali e collettive in ambito teologico-pratico, studiando l'agire umano in relazione al trascendente. Talune prassi religiose manifestano spesso un alto grado di estremizzazione e sono legate ad atteggiamenti marcati di esaltazione individuale e collettiva. Esse, lette in chiave psicologica, sono state collegate al "complesso del Messia", al "complesso del buon samaritano" ed alla "sindrome di Gerusalemme". E proprio a proposito di quest'ultima, l'A. ipotizza un legame con alcune forme radicali di pratica carismatica.

Sul versante squisitamente psicologico è l'ultimo saggio del dr. Mauro Sessa dal titolo "Persona umana e benessere psicofisico: il contributo della scuola cognitivo-comportamentale" che offre un quadro generale sull'apporto fornito dalla scuola cognitivo-comportamentale al benessere psicofisico della persona umana. Il *focus* dell'analisi è volto alla prassi psicoterapeutica che si pone come obiettivo quello di aiutare il paziente all'individuazione dei suoi schemi disfunzionali di ragionamento per sostituirli con convinzioni funzionali positive ed utili ad alleviarne la sofferenza ed il disagio. L'A. si sofferma su alcune tecniche e rileva la potenzialità del modello in termini di efficacia, osservando come la sua stessa valenza cognitiva ben si armonizzi con le scienze umane e anche con il sapere teologico, nel momento in cui emerge la questione di senso, che è sempre psicologicamente rilevante.

Una serie di recensioni, alcune delle quali particolarmente circostanziate al punto di essere quasi delle note critiche, concludono il lavoro.

Fratelli tutti. L'uomo, la sua dignità, i suoi diritti

di Maria Emanuela Arena e Antonio Foderaro

1. Introduzione

La *Fratelli tutti*¹ di papa Francesco rende noto che, in questi tempi difficili e bui per l'Europa e per gli uomini, si sente un forte bisogno di un nuovo e particolare tipo di umanità: quella che riconosce il valore politico dell'amicizia e della fratellanza con tutti.

Un'enciclica molto concreta, questa, che dà per ogni capitolo anche indicazioni concrete sulle buone prassi che le comunità ecclesiali, i singoli, credenti e non credenti, debbono mettere in atto per "riconciliare" il mondo e spingerlo a una difesa del bene comune che non lasci indietro nessuno. Viviamo in un'epoca in cui i diritti sono pretesi e viene totalmente eliminata la sfera dei doveri e disciolta quella delle obbligazioni morali. La nostra società moderna si basa sull'utopica idea che basti la libertà soggettiva per tenere unita la società. Il papa ha capito e cerca di spiegare che non si può affrontare la crisi in corso senza un rovesciamento radicale dei principi che reggono il sistema. Egli invita a "uscire da se stessi", cioè a non rinchiudersi nelle proprie certezze in modo tale da essere aperti verso l'altro, verso il mondo.

Di fronte alla multietnicità e alla multiculturalità, il papa propone proprio la cultura dell'incontro per superare le diversità, i pregiudizi e la condizione fondamentale è la buona volontà e la disponibilità dei dialoganti. Egli individua due culture opposte: quella dell'incontro e quella dell'esclusione (con la quale si scarta ciò che non corrisponde ai *cliché* omologanti). La soluzione da lui proposta è l'incontro con tutti, la solidarietà e la fraternità, in quanto sono questi a rendere la nostra civiltà "umana". Nell'*Evangelii gaudium*² ha guardato alla "città" e ha scritto che si può vederla come un luogo in cui abita Dio, che dimora tra i cittadini e promuove tra loro la solidarietà e la fraternità (Cfr. *EG* 71).

* I §§ 1-5 sono stati scritti da Maria Emanuela Arena, i restanti §§ 6-9 da Antonio Foderaro.

¹ Cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3-10-2020): *Il Regno Documenti* n. 17 (2020), pp. 522-575 [d'ora in poi *FT* seguita dal numero del documento].

² Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* del 24 novembre 2013, in *AAS* a. 105 (2013), pp. 1019-1137 [d'ora in poi *EG* seguita dal numero del documento].

2. Fraternità e diritto

La fraternità è il centro da cui partire per considerare e con il quale vuole essere considerato l'essere umano: libero e uguale, perché fratello. Il principio di fraternità implica una relazione tra libertà e uguaglianza e conferisce all'uomo un fondamento e una misura. In questa prospettiva risulta particolarmente importante riconoscere come solo i diritti umani, nell'attuale fase storica, possano garantirci dalle insidie e dai rischi di derive disumanizzanti, razionali o irrazionali, e costituiscano l'unica capace di promuovere l'uomo nella sua integralità e nella radicalità della sua essenza: siamo effettivamente entrati nell'età dei diritti, come ha titolato la sua raccolta di saggi sull'argomento Norberto Bobbio³.

Per diritti umani si intendono quei bisogni essenziali della persona, che devono essere soddisfatti perché la persona possa realizzarsi dignitosamente nella integralità delle sue componenti materiali e spirituali. In ragione della loro essenzialità, la legge riconosce questi bisogni come diritti fondamentali e fa obbligo sia alle pubbliche istituzioni – a cominciare da quelle dello stato – sia agli stessi titolari dei diritti di rispettarli⁴. Questa visione antropocentrica è condivisa anche da Capograssi, in quella che chiama la “costituzione della vita”, in cui emerge il concetto generale secondo cui parlare di diritti dell'uomo significa che esistono diritti che appartengono all'essenza dell'uomo e che sono a lui connaturati e quindi inalienabili⁵.

I diritti umani non sono dunque una creazione o un artificio legalistico, ma un dato ontico che preesiste alla legge scritta e che pertanto non può da questa essere creato o costruito – come accade, per esempio, per i cosiddetti diritti soggettivi –, bensì soltanto riconosciuto. In altri termini, i diritti umani attengono al patrimonio genetico della persona, di ogni persona. “Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti”. Con queste parole inizia il primo dei 30 articoli della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, adottata all'unanimità dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948⁶. Essa, principale fonte dei diritti umani, sancisce i diritti civili, politici, economici, sociali e culturali di tutte le persone, indipendentemente

³ Cfr. BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Milano 1990.

⁴ Cfr. VIOLA F., *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989.

⁵ Cfr. STAMMATI S., *Giuseppe Capograssi e i diritti umani*, in “Ritorno al Diritto”, n. 7 (2008), pp. 192-213.

⁶ Cfr. la *Dichiarazione universale dei diritti umani* che è reperibile *on line* su https://www.senato.it/application/xmanager/projects/leg18/file/DICHIARAZIONE_diritti_uma ni_4lingue.pdf [ultimo accesso 5-5-2021].

dall'appartenenza etnica, politica, religiosa o dal genere sessuale. La nozione di diritti umani si iscrive nella nozione di diritto.

Il diritto, secondo una concezione largamente diffusa e certo un po' semplificatrice, è legge, è l'insieme delle prescrizioni che regolano i rapporti fra gli uomini, quindi è regola, norma, dettame di ragione, che dirige l'azione e regola il vivere civile, ma questa legge ha anche un legislatore che è l'uomo, secondo gli imperativi della ragione e le esigenze delle sue relazioni. Il diritto, inoltre, è il giusto, che è l'oggetto della legge, oggetto della virtù di giustizia, è un bene, è l'azione che si deve valutare con criterio fornito dalla finalità essenziale della vita, dal rapporto di esso con la persona umana, quindi, ha come fine la permanenza ordinata di un gruppo in modo che siano ridotti al minimo i conflitti fra loro.

Per San Tommaso d'Aquino il diritto indica prima di tutto l'oggetto della giustizia la cosa giusta (*res iusta*), ossia la cosa dovuta all'altro secondo una linea di uguaglianza, ed è dovuta all'altro in quanto vi è una relazione, un rapporto necessario che deriva dalla natura delle cose, tra la cosa e la persona che la ritiene come sua⁷.

Questa è la concezione realista del diritto. Prima di ogni analisi e a prescindere da essa, c'è un ordine giusto e un altro che non lo è affatto. Il diritto è così il *minum etico* cioè quel tanto di etica che è strettamente indispensabile per la convivenza, come sua condizione e garanzia; dove esistono leggi, esiste sempre una libertà anche se compressa.

I diritti umani sono fondati sulla legge naturale⁸. I diritti scaturiscono dalla legge morale naturale, che è propria della natura umana, tipica degli esseri umani dotati di ragione. Tutto questo origina un nucleo di principi normativi essenziali che appartengono a tutti, poiché nascono dalla morale di tutti e non sono propri di un mondo civilizzato. Tommaso d'Aquino sostiene che è la legge naturale ad affermare i nostri doveri e diritti, che quindi fanno riferimento a qualcosa di stabile e indisponibile e non assumono un carattere contrattuale derivante da un accordo o comunque dall'area politica attivata da un potere: esistono diritti validi per natura e non per convenzione.

Altro importante documento a riguardo è l'enciclica *Pacem in terris* (1963), che si concentra sulla nozione di natura umana: le norme con cui vengono regolati i rapporti umani vanno ricercate dove Dio le ha scritte, quindi nella natura umana; la persona, inoltre, è soggetto di diritti e doveri che scatu-

⁷ Cfr. PIZZORNI R., *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1999.

⁸ Cfr. VENDEMMIATI A., *La Legge naturale nella Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, EDB, Roma 1995.

riscono immediatamente e simultaneamente dalla stessa natura, perciò questi sono universali, inviolabili e inalienabili⁹.

Ovviamente, però, i diritti dell'uomo assumono concretezza nel momento in cui vengono riconosciuti e tutelati come diritto positivo.

A questo punto la domanda è: che cosa ha a che fare la fraternità con il diritto? «La fraternità [...] non è altra cosa rispetto al diritto, né assume le vesti di un altro diritto, ma ne è forse il cuore segreto [...], tanto più centrale quanto più la soluzione dei problemi appare legata a dimensioni planetarie»¹⁰.

La fraternità ci mette in questione, come uomini e donne, verso altri uomini e donne, indipendentemente da cittadinanza, appartenenza, ognuno con le proprie storie, doveri e diritti, identità.

Per Vittorio Possenti, è fondamentale tornare a parlare di diritti anche perché noi abbiamo assistito a un'exasperazione della politica dei diritti (che fa perno su un'idea massimalista di libertà individuale), non considerando invece una politica dei doveri: ciò è una cosa assurda, dal momento che diritti e doveri vanno di pari passo¹¹. Lo dimostra il fatto che un diritto esercitato senza senso del dovere è un'arma che dissolve i legami sociali, poiché l'unità politica e sociale di un Paese si realizza sull'adempimento dei doveri, intesi come vincoli che ci legano e che quindi, una politica estrema dei diritti, senza che alle spalle ci sia un senso di appartenenza, frantuma la società. Il punto di cerniera tra diritti e doveri è rappresentato dalla legge morale naturale; poiché questa mentre prescrive i doveri, riconosce anche i diritti legati alla natura stessa dell'uomo, quindi prescrive anche i diritti fondamentali.

Nei diritti umani si può cogliere il sentimento di una fratellanza e di una *pietas* verso l'umano. San Isidoro di Siviglia, nel VI secolo, affermava a tal proposito che “essere umano è avere per l'uomo un sentimento d'amore e di *pietas*”, ossia riconoscendo l'altro uomo non si può lasciare da parte il sentimento di unità e di apertura verso l'altro.

Benedetto XVI affermava che «i diritti umani sono basati sulla legge naturale iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà. Rimuovere i diritti umani da questo contesto significherebbe restringere il loro ambito e cedere a una concezione relativistica, secondo la quale il significato e l'interpretazione dei diritti potrebbero variare e la loro universalità verrebbe negata in nome di contesti culturali, politici, sociali e persino religiosi diffe-

⁹ Cfr. PIZZORNI R., *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2003.

¹⁰ RESTA E., *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. V.

¹¹ Cfr. POSSENTI V., *Diritti umani. L'età delle pretese*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2017, pp. 20-25.

renti»¹².

3. Il fondamento dei diritti umani e del diritto

Il fondamento dei diritti umani e del diritto è la persona. Antonio Rosmini afferma che «la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente e quindi anche l'essenza del diritto»¹³. Tale assunto radica il diritto non nella natura fisica, ma nella persona umana, nella sua essenza universale, così da aprire la strada all'universalità dei diritti. Da tale affermazione si apprende che non vi può essere diritto di alcun genere se non vi è persona. La questione è diventata una problematica onnipresente nel dibattito contemporaneo sui diritti, da cui emerge sempre più la divaricazione tra una concezione individualista e funzionalista dell'uomo e una concezione personalista. Sono temi che fuoriescono dal campo del diritto per interessare la filosofia del diritto e l'antropologia filosofica. L'assunto di Rosmini, di radicare il diritto nella persona, afferma che il diritto fuoriesce nella sua radice dalla sorgente dello stato.

Se la radice del diritto è una radice personalistica, il diritto è fondato nella persona e tali diritti antecedono la legge dello stato (il cosiddetto diritto positivo, da *positum*, cioè posto da un'autorità). Se fosse nello stato quello che in un certo momento li ha riconosciuti, li potrebbe togliere a suo piacere. Il diritto esiste e con esso i diritti umani, in quanto esiste qualcosa che è dovuto alla persona e che nei suoi contenuti originali precede il diritto positivo statale o internazionale. Rosmini, infatti, osserva che la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente: quindi l'essenza del diritto. Diretta conseguenza è che sorgente del diritto è la natura della persona umana: non vi può essere diritto, se non vi è una persona. In definitiva si può asserire che i diritti umani scaturiscono da esigenze proprie dell'io come persona e si legano a un'obbligazione morale verso l'uomo come tale, verso l'altro.

Secondo Simone Weil, tale obbligazione non si radica in nessun fatto empirico, ma si radica nell'eterno; infatti, afferma che l'oggetto dell'obbligo è sempre l'uomo in quanto tale, per il solo fatto di essere uomo e senza che debba intervenire nessuna altra condizione. A questo si lega l'idea di giustizia come sentimento indistruttibile nel cuore umano. In tale prospettiva i diritti

¹² BENEDETTO XVI, *Discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite* (18-4-2008). L'intervento è reperibile on line su http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html [ultimo accesso 5-5-2021].

¹³ ROSMINI A., *Filosofia del diritto*, a cura di ORECCHIA R., vol. 1, CEDAM, Padova 1967, pp. 103-104.

umani appartengono per nascita a ogni essere umano, sono universali e indipendenti: non dipendono dalla società o da condizioni, ma sono superiori allo stato. Si tratta di diritti inerenti per natura alla persona umana, antecedenti e superiori alle leggi scritte e ad accordi statali. Costituiscono infatti un elemento essenziale della giustizia politica, dal momento che dichiarano quanto è dovuto all'uomo in quanto tale, costituendo un argine per la discrezionalità del potere.

Esistono comunque anche posizioni del tutto contrarie a questa visione di diritti umani. Si parla, per esempio, della teoria di Benedetto Croce, il quale rifiuta l'idea di diritti naturali inalienabili e la sostituisce con quella di diritti variabili storicamente, inserendoli quindi in una prospettiva di storicismo assoluto.

Questa visione, che radica i diritti nella natura stessa dell'uomo, entra in crisi con la modernità: dal momento in cui assistiamo a una ripresa del positivismo giuridico, che condivide l'idea secondo cui i diritti provengono da un atto di volontà del legislatore che si basa su dichiarazioni certe e positive. In via generale, comunque, i diritti umani sono diritti morali e non verità empiriche di fatto e quindi appartengono al campo del dover essere: in essi, infatti, si esprime un'obbligazione morale verso ogni altro essere umano. Quest'idea di fondo si incontra anche nell'art. 1 della *Dichiarazione* del 1948, dal momento che sancisce che gli esseri umani devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza.

Ci si rilega a un'idea astratta di dignità umana e del bene umano, in quanto il loro fondamento consiste in un diritto originario e incancellabile di ogni essere umano a essere uomo. Da ciò si ricava che non solo la persona ha diritti, ma che la natura stessa del diritto deve essere scoperta in lei, attraverso la determinazione del *suum* che le spetta: entrano quindi in gioco la morale e l'etica della persona umana.

La persona umana, quindi, è al tempo stesso oggetto e soggetto del diritto: soggetto poiché è portatrice di diritti e oggetto perché è fonte della ragione dei diritti; in lei diritto soggettivo e oggettivo coincidono. La dignità della persona appartiene all'essere umano come tale e non gli può essere attribuita perché già la possiede (è insita in lui, per il solo fatto di essere uomo): attribuita può essere solo la dignità sociale, che deriva da vari fattori, come la responsabilità, il merito e il valore.

La dignità della persona, che perciò è inviolabile, è connotato di valore inscritto per natura in noi e porta con sé qualcosa che rende l'uomo più degno rispetto a una pianta o un animale: l'assiologia è radicata nell'ontologia.

4. Il problema dei nuovi diritti

Lo sviluppo culturale, economico, e soprattutto tecnologico della società ha portato l'individuo a ricorrere a forme di libertà individuali. Per indicare le libertà rivendicate più di recente, si utilizza l'espressione "nuovi diritti" con cui ci si riferisce a quell'insieme di "pretese" avanzate nei settori più diversi e che riguardano soprattutto la dignità dell'uomo in un'accezione particolarmente ampia che tiene conto delle problematiche legate alla tutela dell'ambiente, all'informazione, alle nuove tecnologie informatiche e mediche, alla procreazione artificiale, alla bioetica. Si parla così di diritto alla procreazione o di diritto di morire con dignità, di diritto all'eutanasia o di diritto alla vita, di diritto all'aborto o di diritti dell'embrione. Ci si chiede, però, se questi nuovi diritti possano rientrare nella categoria dei diritti fondamentali dell'uomo ed essere in quanto tali indivisibili e universali. Su questi diritti non vi è ancora un accordo unanime.

La Chiesa vede una violazione ai primi diritti, quelli sanciti dalla *Dichiarazione* del '48 come, ad esempio, il diritto alla vita, e all'integrità fisica di ogni essere umano dal momento del concepimento alla morte; i diritti della famiglia e del matrimonio come istituzione e, in quest'ambito, il diritto per il figlio a essere concepito, messo al mondo ed educato dai suoi genitori. E infatti ci si chiede se questi "nuovi diritti" che, magari, puntano a difendere una sola categoria di persone, possano effettivamente essere universali. Oppure se possano essere universali i diritti umani che, nel tutelare la "salute riproduttiva" delle donne mettono in discussione il diritto primario alla vita dei bambini non nati. La dottrina cattolica risponde negativamente a queste domande ed è contraria a far rientrare nella categoria dei diritti umani i cosiddetti diritti di quarta generazione (come, ad esempio, i diritti in tema di eutanasia, aborto, sperimentazioni genetiche o unioni tra omosessuali). A sostegno di quest'orientamento, la Chiesa invoca il diritto naturale in quanto i diritti umani non dipendono né dai singoli individui, né dalla società e neppure rappresentano una concessione dello Stato: appartengono alla natura umana e sono inerenti alla persona in forza dell'atto creativo da cui ha preso origine.

Tali diritti non devono, pertanto, essere reinterpretati a seconda delle tendenze storiche, politiche, economiche o sociali poiché si correrebbe il rischio di compromettere l'indivisibilità e l'universalità di questi diritti, indebolendo la protezione della persona e della dignità umana.

Ma tale visione universalistica e indivisibile dei diritti umani, legata a una comune natura umana, contrasta oggi con una mentalità contemporanea, soggettivistica e relativistica, che considera i diritti umani come qualcosa che

meri processi politici possono modificare a piacimento.

5. Il ruolo politico della solidarietà

Il mondo che ci aspetta al termine dell'emergenza sanitaria, sarà probabilmente diverso rispetto a quello che abbiamo lasciato alle nostre spalle. Il filosofo Edgard Morin ha parlato di uno dei mali del nostro tempo, l'individualismo:

«Per cambiare via bisognerebbe preliminarmente abbandonare il nostro modo di conoscere e il nostro modo di pensare – riduttivo, disgiuntivo, compartimentato – in favore di un modo di pensare complesso capace di legare, capace di comprendere i fenomeni al tempo stesso nella loro diversità e nella loro unità, così come nella loro contestualità. Bisognerebbe smettere di opporre crescita e decrescita, per determinare invece ciò che dovrebbe crescere (economia sociale e solidale, agroecologia e agricoltura di fattoria, economia dell'indispensabile per tutti, produzione di oggetti dall'obsolescenza non programmata e non usa e getta, artigianato della riparazione, negozi di quartiere ecc.) e ciò che dovrebbe decrescere (economia del futile e delle false virtù del ringiovanimento e dell'imbelle, alimentazione industrializzata, produzione di energie inquinanti, vendita d'armi a potenze bellicose ecc.)»¹⁴.

Il mondo cambiato dall'emergenza sanitaria, con miliardi di persone confinate da settimane nelle loro abitazioni, ha contribuito a far riscoprire a tutti il valore fondante della solidarietà. La solidarietà con la carità, la beneficenza, la compassione. La solidarietà, o la carità in una prospettiva più specificamente cristiana, sollecita l'attenzione all'individualità, alle differenze, all'essere capaci di assicurare a tutti i diritti, ma nello stesso tempo di tener conto di bisogni e desideri legati alla sfera della soggettività.

C'è anche un bisogno di soddisfacimento del desiderio che è irrinunciabile. Si pensi al malato che riceve tutto in termini di cura da una struttura che funziona. Questo malato ha bisogno del volontario. Anche laddove i servizi funzionino bene, c'è il desiderio di esprimere se stessi a un livello più profondo attraverso rapporti che non sono guidati da logiche utilitariste, ma da logiche gratuite. La solidarietà supera il semplice diritto, la semplice livellazione

¹⁴ MORIN E., *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, AVE, Roma 2020, p. 50.

dei diritti, perché il diritto intensificato per se stesso può portare ad abusare anche attraverso l'omogenizzare i diritti di tutti senza attenzione alla dimensione personale, soggettiva.

L'enciclica *Fratelli tutti* ci invita a non arrendersi di fronte a una società che sembra ci stia privando della gioia di vivere una vita serena; e offusca il certo per l'incerto.

Ci piace, in tale contesto, richiamare una celebre poesia di Leopardi, *La Ginestra*, che rappresenta – a nostro parere – uno squarcio della nostra attuale condizione umana. La fragile pianta, pronta a soccombere alla violenza del vulcano, ma non per questo rinunciataria, né follemente orgogliosa fino a pensare di potersi opporre alla furia della natura, rappresenta, in realtà, un modello di comportamento per l'uomo, che a quella *modestia* e a quel *coraggio* dovrebbe ispirarsi, rinunciando decisamente di rapportarsi gli altri dando spazio alla propria superbia. La ginestra è il profumo della vita. Rappresenta l'umiltà che cerca con la sua forza vitale di reagire contro la natura. Il profumo della ginestra riempie la nostra solitudine e cerca, nel poco, di rinascere. Leopardi, guardando dalla sua finestra il Vesuvio, spiega come le ginestre riescano a vivere anche in un terreno inospitale: ciò perché le loro radici si intrecciano e riescono ad aiutarsi l'una con l'altra per vivere. Ed è a questo punto che il poeta indica l'analogia con gli esseri umani, che, come le ginestre, dovrebbero aiutarsi a vicenda per costruire un mondo migliore. Il fiore, insomma, contrapposto all'orgoglio e alla ridicola illusione di essere padroni dell'universo.

La speranza cristiana è impegno preciso a fare ciascuno la sua parte per la costruzione del bene comune: questo è il “rischio della speranza”; mi piace aggiungere – richiamando il pensiero di una cultrice ungherese di filosofia contemporanea – che quel rischio bisogna viverlo e incarnarlo, scegliendo di essere “buoni cittadini”, che abbracciano il bene, aspirano all'incondizionato, non cedono al fanatismo, comprendono e perdonano gli altri, credono nella libertà¹⁵.

Perché, in realtà, la libertà dell'uomo non riguarda semplicemente ciò che si deve o non si deve fare, ma ciò che l'uomo sceglie di essere o di non essere. Nel momento in cui si “sceglie di essere” buoni cittadini, buoni politici, si riveste la propria vita di “eticità”: ma ciò nella misura in cui si pensa alla “collettività”. “Guardare al futuro”, allora, diventa – per ciascuno – l'impegno di andare “con tutto se stesso” “oltre se stesso”. Così crescono insieme l'esperienza della libertà e gli scenari della cittadinanza.

¹⁵ Cfr. HELLER A., *Etica generale*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1992.

6. Dalla solidarietà alla fraternità

Viviamo in un'epoca desertica del pensiero, che stenta a concepire la complessità della condizione umana. È un pensiero sbriciolato, che fatica a vedere i rapporti tra le tante dimensioni della nostra crisi. Fraternità e amicizia sociale, al modo di vaccino sociale, ci indicano allora la via pervia di uscita dalla cupa situazione dell'esistente. In particolare, la fraternità consente a persone che sono uguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma, cioè la loro singolarità¹⁶.

L'idea di solidarietà s'impone all'inizio del secolo scorso, venendo presentata come vantaggiosa rispetto a quella di fraternità; anzitutto perché poteva assumere, per la mentalità positivista del tempo, un'apparenza di scientificità, come interprete dei legami oggettivi di interdipendenza esistenti tra gli uomini nella società, mentre la fraternità veniva inserita in un ambito più soggettivo e affettivo; sembrava, inoltre, più facilmente utilizzabile come principio giuridico, mentre la fraternità si faceva valere soprattutto come dovere morale.

La fraternità trova la sua origine in un'idea religiosa comune non solo alle tre religioni monoteiste, ma rintracciabile in molte religioni ancestrali.

Essere fratelli in quanto creature di Dio o figli di Dio, oppure in quanto figli degli stessi genitori, oppure in quanto accomunati dalla comune natura razionale, come pensavano gli stoici, oppure in quanto esseri liberi, come pensa Kant, significa essere fratelli per origine. Esserlo in quanto fedeli della stessa religione e partecipi della stessa fede, oppure in quanto mossi dal perseguimento degli stessi beni e degli stessi valori significa essere fratelli come risultato¹⁷.

Scriveva Chiara Lubich:

«Le forti contraddizioni che segnano la nostra epoca necessitano di un punto di orientamento altrettanto penetrante ed incisivo, di categorie di pensiero e di azione capaci di coinvolgere ogni singola persona, così come i popoli con i loro ordinamenti economici, sociali e politici. C'è un'idea universale, che è già un'esperienza in atto, e che si sta ri-

¹⁶ ZAMAGNI S., *La fraternità come principio di ordine sociale*, reperibile on line su <https://www.benecomune.net/rivista/numeri/fraternita-fratellanza/la-fraternita-come-principio-di-ordine-sociale/>.

¹⁷ VIOLA F., *La fraternità nel bene comune*, in "Persona y Derecho", n. 49 (2003), pp. 146-147.

velando in grado di reggere il peso di questa sfida epocale: *la fraternità universale*»¹⁸.

7. Cos'è la fratellanza?

Dei tre ideali della Rivoluzione francese la fratellanza è il più difficile da definire. Fratello non è solo colui con cui abbiamo legami di sangue, ma è anche qualcuno con cui abbiamo condiviso una particolare esperienza. Socrate, quando veniva usato un termine in contesti diversi, si interrogava sul vero significato di quel termine. Il filosofo Davide Assel afferma di aver trovato la risposta al significato del termine “fratello” e “fratellanza” nella tradizione biblica dell’Antico Testamento, più che nei testi filosofici¹⁹. Certamente l’assunto del filosofo non ci stupisce, considerando che la *Torah* ebraica è soprattutto una storia di fratelli, le loro vicende sembrano tutte tappe dello stesso percorso di costruzione della fratellanza.

Mio fratello è colui con cui costruisco dei vincoli di relazione e allora la fratellanza è la capacità di stringere vincoli di relazione con l’altro, una relazione che implica legami di responsabilità reciproca²⁰. L’assunto enunciato non è semplice, perché in caso di conflitto emerge sempre la domanda: “Chi ha iniziato per primo? Di chi è la colpa?”. Pensiamo ad Adamo ed Eva (Cfr. Gen 3,1-24): Eva ha ceduto alla tentazione del serpente, ma Adamo dov’era?²¹ È chiaro quindi che la responsabilità è strutturale a ogni relazione e a ogni rapporto di fratellanza e coinvolge sempre entrambe le sfere.

Ci sono buone e cattive fratellanze. Il Vangelo lo ribadisce, nell’abbinare il comandamento della fraternità misericordiosa e la dura presa di distanza (Cfr. Mc 3,31-34; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21) da quelle fratellanze familiari e tribali, che elevano il sangue e il suolo a idoli primari, impermeabili all’accoglienza del vincolo di misericordia iscritto nella comune filiazione dal

¹⁸ LUBICH C., Messaggio al Convegno *Ciudades por la unidad*, Rosario, Argentina, 2 giugno 2005; Cfr. BAGGIO, A.M. *Fraternità e riflessione politologica contemporanea*, in “Nuova Umanità” a. 29 (2007), n. 6, p. 174 e pp. 593-604.

¹⁹ Cfr. ASSAEL D., *La fratellanza nella tradizione biblica. Giacobbe e Giosuè*, Centro Studi Campostrini, Verona 2014.

²⁰ Cfr. FRANCESCO, *Messaggio per la XLVIII Giornata Mondiale della Pace 2014* (8-12-2013), n. 2. (http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xxviii-giornata-mondiale-pace-2014.html [ultimo accesso 5-5-2021]).

²¹ Cfr. DI FILIPPO C., *Anche Dio ha i suoi guai... Paolo De Benedetti e Maurizio Abbà a colloquio con la Genesi*, in *ACME - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano*, a. 60 (2007), n. 3, pp. 339-365, qui p. 345.

Padre nostro (Cfr. Mt 6,9-13). Papa Francesco pone la fratellanza in una feconda tensione tra incarnazione e giudizio finale. Potremmo dire che la fratellanza – farci prossimi come fratelli – ci colloca nel presente, prolungando l'incarnazione del Signore, che proviene dal passato, e anticipando il giudizio finale futuro.

Il prolungamento dell'incarnazione mediante la fratellanza si dà a un livello che richiede un atto di libero arbitrio. La fratellanza in Cristo scaturisce da una figliolanza comune, che è frutto dello Spirito, non della carne e del sangue. Se accogliamo Cristo come fratello, ci viene dato «potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,12). La fratellanza evangelica è comunione interumana che discende dalla “volontà” del Padre ed è adempiuta dall'impegno umano perché questa volontà sia “fatta in terra come in cielo”, perché la trascendenza della nostra chiamata di figli di Dio si coniughi in forme di vita e di convivenza terrene.

Nel racconto degli Atti degli Apostoli Luca introduce una breve ma assai significativa descrizione della prima comunità cristiana di Gerusalemme:

«Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati» (At 2,42-47).

La fraternità comunionale descritta da Luca ha poi una delle sue massime espressioni nella frazione del pane. Con questa formula l'evangelista si riferisce senza dubbio al pasto eucaristico, un pasto che però avveniva in un contesto di grande fraternità, a partire anzitutto dal luogo che lo ospitava, la casa, e dagli atteggiamenti che animavano il cuore dei credenti, la letizia e la semplicità di cuore. Se la gioia è il tipico segno lucaico che esprime l'accoglienza della salvezza, la semplicità di cuore indica ancora una volta la retta intenzione e l'impegno totalizzante che doveva animare la prima comunità cristiana. La fraternità che caratterizza la comunità descritta dall'evangelista è dunque connotata dalla familiarità, dalla gioia e dall'assenza di atteggiamen-

ti ambigui e poco sinceri. Insomma, non è difficile scorgere dietro queste righe una sottile provocazione che raggiunge anche le nostre comunità e le sollecita a un serio esame di coscienza. La fraternità ha bisogno di essere scoperta, amata, sperimentata, annunciata e testimoniata²².

8. La fratellanza nel sentire comune

«Oggi la fratellanza s'impone»²³. Nel radiomessaggio di san Paolo VI, del 22 dicembre 1964, si avverte tutta l'attesa non solo per il Natale imminente, ma anche per un anno – il 1965 – che in effetti mostrerà a livello globale tutti risvolti della tensione tra il desiderio di pace e di fratellanza mondiale e la tirannia della logica della guerra e delle contrapposizioni ideologiche. La costruzione relazionale della fraternità è un processo intenzionale affettivo costruito intorno alle modulazioni relazionali di riconoscimento e dialogicità. Fraternità è un ideale che si fonda sul riconoscimento relazionale (che rende superflua la lotta per l'affermazione del sé) e sulla dialogicità (che limita la competizione perché fa capire le ragioni dell'altro).

La fraternità non è un vincolo parentale, ma un valore esistenziale realizzabile solo se si individuano le caratteristiche relazionali affini in grado di contenere le pulsioni di concorrenza, competizione e rivalità che insorgono spontaneamente dall'espressione delle relazioni primitive. La fraternizzazione è un obiettivo di molti tipi di relazioni e, se posta sotto giusta osservazione nel suo modo di manifestarsi, può essere tipica di rapporti di amicizia, di colleganza.

Fratellanza è in origine il legame naturale, per non dire biologico. Ma il termine *fraternitas* appare solo dal II secolo, fra autori cristiani²⁴. Diversissimo, talora opposto, il senso politico. La fratellanza politica risale allo slogan della Rivoluzione francese del 1789: *liberté, égalité, fraternité*, che non si traduce in dispositivi giuridici concreti almeno fino al 1848. Per di più essa assumerà sfumature nazionalistiche (fratelli erano solo coloro che appartenevano alla stessa nazione o classe sociale).

La fratellanza religiosa si traduce in associazioni come le confraternite formate soprattutto da laici che s'impegnano in opere di carità e soccorso, nel-

²² Cfr. FRANCESCO, *Messaggio per la XLVIII Giornata Mondiale della Pace 2014*, n. 10.

²³ PAOLO VI, *Radiomessaggio natalizio* (22-12-1964): http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641222_radiomessaggio-natale.html [ultimo accesso 5-5-2021].

²⁴ Cfr. FARIAS D., *Studi sul pensiero di Filone di Alessandria*, Goffrè, Milano 1993.

la sepoltura dei morti, nella beneficenza per i poveri e gli emarginati²⁵. Anche nelle comunità monastiche, ove è in uso il termine fraternità, si intende un rapporto affettivo, particolare e privilegiato nel condividere lo stesso ideale di vita, ma così si confonde l'idea della fraternità con quella della perfezione della amicizia. Con il marxismo il principio di fratellanza si concretizza in quello di solidarietà all'interno di quelle classi che condividono le difficoltà e gli strumenti di lotta per superarle²⁶.

Le teorie della filosofia del diritto invitano i cristiani a coniugare gli ideali evangelici con i valori dei diritti umani e con gli stessi principi democratici. Se è vero che la giustizia non dovrebbe escludere i valori della benevolenza, della solidarietà, della reciprocità, è anche vero che l'amore proposto dai Vangeli si spinge oltre le esigenze di giustizia, facendosi motore di trasformazione e promozione di diritti sempre nuovi. Il messaggio cristiano fa riferimento a un universo normativo che sovrasta le leggi giuridiche. L'annuncio evangelico interpella tutte le politiche di uguaglianza e spinge a contestualizzare la soggettività etica del credente senza fare discriminazioni²⁷. Questo porta alla creazione di una terra di mezzo dove le differenze si riconoscono e si esprimono, nella loro libertà di pensiero e di azione.

Il principio della fraternità, espressa nella Rivoluzione francese, di chiara matrice cristiana, rimase, comunque, un enunciato formale di principio, attende ancora di essere attuato²⁸. La fratellanza universale fa appello alla condizione che accomuna tutti gli uomini tale da condividere la stessa sorte di vita e di morte e si realizza nella solidarietà verso popoli in particolari difficoltà per malattie, carestie, mancanza d'acqua, malnutrizione. A questo concetto si ispirano molte Organizzazioni non governative come l'Unesco, la Fao, l'Unicef, l'Oms, l'Ilo, l'Unhcr.

La fratellanza universale è un concetto contenuto in molte associazioni culturali, religiose, ed esoteriche e si manifesta come ideale da perseguire e realizzare tra esseri umani, figli dello stesso Dio o dello stesso DNA nucleare o anche tra esseri viventi che siano umani, animali o piante, giacché figli della stessa madre terra. La fratellanza si è tradotta in numerosi riti che ricalcano l'*adelphopoiesis* (dal greco "farsi fratelli") praticata principalmente dalla

²⁵ Per questa parte, Cfr. *Per evolvere la fraternità*: <https://www.prepos.com/per-evolvere-la-fraternita-documento-23-convegno-prepos/> [ultimo accesso 3-6-2021].

²⁶ Cfr. ZAPPITELLO G., *La fede nel comunismo. La tragica utopia di un uomo nuovo senza Dio*, Itaca, Castel Bolognese (Ravenna) 2013.

²⁷ Cfr. VALERIO A., *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Carocci, Roma 2018³, p. 107.

²⁸ Cfr. BAGGIO A.M. (A cura di), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologa contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007.

Chiesa cristiana ortodossa. Questo rito sarebbe stato utilizzato per molti scopi, ad esempio per concludere un patto permanente tra i leader di due nazioni o tra “fratelli religiosi”, come sostituto della “fratellanza di sangue”, della “fratellanza di armi” tra cavalieri che si giuravano reciproca fedeltà e aiuto, della simbologia di fratellanza biologica per cui due individui tramite una ferita mescolano il loro sangue realizzando così una parentela fittizia.

Nella sua enciclica sociale *Caritas in veritate* Benedetto XVI ha ricordato l’insegnamento di Paolo VI e lo ha riassunto come «l’ideale cristiano di un’unica famiglia dei popoli, solidale nella comune fraternità» (n. 13).

L’espressione *fraternité universelle* era già uscita dalla sua penna quattro anni prima, subito dopo la beatificazione di Charles de Foucauld, che aveva dedicato la vita alla testimonianza tra i musulmani e per il quale quell’espressione era diventata un *leitmotiv*: «Cristo ci invita alla fratellanza universale»²⁹. Il riconoscimento della fratellanza è verticale, fondato sulla trascendenza e sulla fede in Dio.

9. La dimensione profetica della fratellanza umana in papa Francesco

Il cammino compiuto in Occidente sembrava aver portato a maturazione i rapporti tra le religioni nel riconoscimento reciproco, nella libertà di espressione e nella convivenza democratica, fintanto che le migrazioni ci hanno messi a confronto con l’Islam per volgere al negativo tutte le caratteristiche che si davano ormai per acquisite.

Già il cardinale Martini nel 1990 affermava che cristiani e musulmani dovevano incontrarsi e dialogare se non volevano uno scontro che sarebbe stato irreparabile. Allora laicità non significa sottrazione della dimensione religiosa dalla sfera sociale, le diverse visioni del mondo non compromettono, ma arricchiscono il quadro complesso e variegato dell’esistenza. Occorre dunque ricercare insieme un obiettivo comune di tolleranza presenti sia nella Bibbia che nel Corano.

Il punto decisivo sta nel carattere irrinunciabilmente esistenziale della simultanea esperienza di uguaglianza e differenza che si dà nella relazione di fratellanza. Le uguaglianze e differenze tra fratelli sono tante quante i fratelli stessi; ma c’è una certezza che riempie inevitabilmente di stupore, ed è che ognuno dei fratelli comprende esattamente ciò che prova l’altro.

²⁹ KÖRNER F., *Fratellanza umana. Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi*, in “La Civiltà Cattolica”, a. 169 (2019), n. II, pp. 313-327, qui p. 318. Riprendiamo qui anche i diversi commenti sul *Documento di Abu Dhabi* presenti nel numero monografico di *Accenti*. “Gli scritti della Civiltà Cattolica”, n. 11 (2020) dedicato alla *Fratellanza*.

La fratellanza è il primo tema al quale ha fatto riferimento papa Francesco nel giorno della sua elezione, quando ha chinato la testa davanti alla gente e, definendo la relazione vescovo-popolo come “cammino di fratellanza”, ha espresso questo desiderio: «Preghiamo sempre per noi: l'uno per l'altro. Preghiamo per tutto il mondo, perché ci sia una grande fratellanza»³⁰. Per Bergoglio la fratellanza ha valore programmatico. Da lì in avanti questo cammino di fratellanza, da lui risolutamente intrapreso, ha avuto molte tappe significative.

La fratellanza è un vero “punto di partenza”: in tutti gli enti reali c'è qualcosa che permette di pensarli, analogicamente, come “fratelli”, sia se si guarda al mistero dell'origine comune, sia alla possibilità di affratellarsi. La fratellanza ha valore programmatico quando il papa parla di una fraternità mistica lo fa programmaticamente, e che non si tratta di un dato ovvio, ma di una questione assolutamente “fondamentale”, una questione di “stile” (Cfr. *EG* 92).

Francesco presenta la Chiesa come segno di contraddizione in un mondo assuefatto all'indifferenza. Reagisce innanzitutto chiedendo preghiere per il mondo, ma innanzitutto proprio per sé. E poi reagisce svolgendo un'azione pedagogica nei confronti di quei figli di Dio che ancora non sanno di essere figli e dunque fratelli tra di loro. Sa che la missione della Chiesa appartiene all'ambito dell'educazione, e dunque dell'attesa, della pazienza³¹.

«L'affermazione che come esseri umani siamo tutti fratelli e sorelle, se non è solo un'astrazione ma prende carne e diventa concreta, ci pone una serie di sfide che ci smuovono, ci obbligano ad assumere nuove prospettive e a sviluppare nuove risposte» (*FT* 128). Quest'asserzione che ritroviamo nell'enciclica *Fratelli tutti*, ci aiuta a comprendere il senso profondo del *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*³² sottoscritta ad Abu Dhabi il 4 febbraio 2019. Il documento sulla fratellanza si muove nel solco del Concilio.

³⁰ FRANCESCO, *Primo saluto del Santo Padre* (13-3-2013). Il testo dell'intervento è reperibile *on line* su http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html [ultimo accesso 5-5-2021]. Cfr. il commento di FARES D., *La fratellanza umana. Il suo valore trascendentale e programmatico nell'itinerario di papa Francesco*: <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/la-fratellanza-umana/> [ultimo accesso 3-6-2021].

³¹ Cfr. SPADARO A., *Sfida all'apocalisse*, in “La Civiltà Cattolica”, a. 170 (2020), n. I, pp. 11-26.

³² Cfr. FRANCESCO-AHMAD AL-TAYYEB, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* (tenuto ad Abu Dhabi, 4-2-2019). L'intervento è reperibile *on line* su http://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html [ultimo accesso 5-5-2021].

Il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes*, ha apprezzato l'operato delle istituzioni internazionali come strumento di sviluppo e di riconciliazione, dichiarando: «La Chiesa si rallegra dello spirito di vera fratellanza che fiorisce tra cristiani e non cristiani, e dello sforzo d'intensificare i tentativi intesi a sollevare l'immane miseria» (GS 84). E la medesima costituzione pastorale, riassumendo la propria proposta nelle parole di chiusura, afferma che la Chiesa

«intende aiutare tutti gli uomini del nostro tempo – sia quelli che credono in Dio, sia quelli che esplicitamente non lo riconoscono – affinché, percependo più chiaramente la pienezza della loro vocazione, rendano il mondo più conforme all'eminente dignità dell'uomo, aspirino a una fratellanza universale poggiata su fondamenti più profondi, e possano rispondere, sotto l'impulso dell'amore, con uno sforzo generoso e congiunto agli appelli più pressanti della nostra epoca» (GS 91).

San Giovanni XXIII, nell'Allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II invita a promuovere l'unità nella famiglia cristiana e umana: l'unità dei cattolici, l'unità con i cristiani non ancora in piena comunione e infine, cosa che più ci riguarda in questo contesto, «l'unità basata sulla stima e il rispetto che coloro che seguono le diverse forme di religione non ancora cristiane nutrono verso la Chiesa cattolica»³³.

Con il Concilio l'argine della separazione si è rotto e il fiume del dialogo è dilagato con le dichiarazioni conciliari *Nostra aetate* sul rapporto tra la Chiesa e i credenti delle altre religioni e *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, temi e documenti che sono strettamente legati l'uno all'altro e hanno permesso a san Giovanni Paolo II di dare vita a incontri come la Giornata mondiale di preghiera per la pace ad Assisi il 27 ottobre 1986 e a Benedetto XVI, venticinque anni dopo, di farci vivere nella città di san Francesco la Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo *Pellegrini della verità, pellegrini della pace*.

Al termine della dichiarazione *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, il Concilio si era espresso con parole simili: «Non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine

³³ GIOVANNI XXIII, Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* in apertura del Concilio Vaticano II (11-10-1962) n. 8.2 (l'intervento è reperibile *on line* su http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html) [ultimo accesso 5-5-2021].

di Dio» (NA 5). Da allora in avanti, la fratellanza ha assunto un ruolo di categoria orientatrice nella dottrina sociale cattolica, spesso accanto alla solidarietà, come suo concetto apparentato, più facile da giustificare sotto il profilo teologico.

Francesco richiama il concetto di fratellanza non solo in riferimento agli esseri umani, ma anche alla terra come spazio vitale dell'uomo. Lo spirito di fraternità aspira certamente a realizzare molto di più. La fratellanza non è solo una emozione, un sentimento, una idea, per il papa è anche un dato di fatto che implica anche l'uscita, l'azione e la libertà. In questo concetto di pace, sviluppo e diritti umani che san Paolo VI si esprimeva nella *Popolorum progressio*, un'enciclica frutto del suo «struggente desiderio di capire» l'uomo contemporaneo e di servirlo³⁴.

«Lì sta la vera guarigione (dall'incapacità di incontrare il prossimo), dal momento che il modo di relazionarci con gli altri che realmente ci risana invece di farci ammalare, è una fraternità mistica, contemplativa, che sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all'amore di Dio, che sa aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono. Proprio in quest'epoca, e anche là dove sono un "piccolo gregge" (Lc 12,32), i discepoli del Signore sono chiamati a vivere come comunità che sia sale della terra e luce del mondo (Cfr. Mt 5,13-16). Sono chiamati a dare testimonianza di una appartenenza evangelizzatrice in maniera sempre nuova. Non lasciamoci rubare la comunità!» (EG 92).

Questa "mistica" tipicamente "bergogliana" è tutta intrisa di spirito francescano e ignaziano. L'ispirazione francescana è reperibile nell'enfasi data alla gioia dell'essere figli del Padre celeste, alla fraternità come suo immediato corollario comunitario e alla povertà come contrassegno del possesso dell'unica vera ricchezza³⁵. L'afflato gesuitico emerge, invece, nella spiritualità dell'incarnazione (trovare Dio in ogni cosa), nel discernimento (che sta alla base stessa della proposta di una Chiesa in uscita) e nel primato o meglio "valore ultimativo" conferito alla "maggior gloria di Dio". A questo si aggiunge una speciale ma determinante coloritura latino-americana che si manifesta nel

³⁴ Cfr. LA BELLA G., *L'umanesimo di Paolo VI*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2015, p. 89.

³⁵ Per questo commento cfr. ROSSETTI C.L., *La mistica evangelica di papa Francesco. Una chiave della Evangelii gaudium*, in "Teresianum", n. 65 (2014), pp. 347-357.

carattere festoso, comunionale e popolare che papa Francesco vorrebbe vedere nella Chiesa³⁶.

Christoph Theobald ha dimostrato che quando il papa parla di una “fraternità mistica”³⁷, lo fa «programmaticamente», cioè come di una questione «assolutamente “fondamentale”, una questione di “stile”». E sappiamo che «lo stile cristiano non [è] questione di forma e di gusti, bensì di contenuto e di annuncio del *kerygma*, quindi di pastorale e di dottrina»³⁸.

Francesco ci richiama a passare dal secolo dei diritti a quello della fratellanza. Il pensiero del papa argentino ha un carattere innovativo e avanzato, grazie alle solide radici su cui si fonda, che si rivolge a tutte le culture e le religioni. Nel 2015, parlando a L’Avana, ha ricordato che una volta era andato in visita in un’area molto povera di Buenos Aires. Il parroco del quartiere gli aveva presentato un gruppo di giovani che stava costruendo alcuni locali: «Questo è l’architetto, è ebreo; questo è comunista, questo è cattolico praticante, questo è...». Commentò il papa: «Erano tutti diversi, ma tutti stavano lavorando insieme per il bene comune». Francesco chiama quest’attitudine “amicizia sociale”, che sa coniugare i diritti con la responsabilità per il bene comune, le diversità con il riconoscimento di una fratellanza radicale³⁹.

Dal sesto capitolo dell’enciclica, *Dialogo e amicizia sociale*, emerge il concetto di vita come “arte dell’incontro” con tutti, anche con le periferie del mondo e con i popoli originari, perché «da tutti si può imparare qualcosa e nessuno è inutile» (FT 215). Il vero dialogo, infatti, è quello che permette di rispettare il punto di vista dell’altro, i suoi interessi legittimi e, soprattutto, la verità della dignità umana. Il relativismo non è una soluzione – si legge nell’enciclica – perché senza principi universali e norme morali che proibiscono il male intrinseco, le leggi diventano solo imposizioni arbitrarie (Cfr. FT 206). In quest’ottica, un ruolo particolare spetta ai media che, senza sfruttare le debolezze umane o tirare fuori il peggio di noi, devono orientarsi all’incontro generoso e alla vicinanza agli ultimi, promuovendo la prossimità e il senso di famiglia umana (Cfr. FT 205).

³⁶ Cfr. Ivi.

³⁷ Generata dal *mysterion* di Gesù, la fraternità mistica, prima di essere una *démarche* etica, scaturisce fondamentalmente da un atteggiamento “contemplativo”. Essa muove da un nuovo sguardo sull’altro: il prossimo visto come fratello amato infinitamente da Dio in Cristo, impreziosito dalla grazia della creazione e ancor più della redenzione.

³⁸ THEOBALD CH., *Fraternità. Il nuovo stile della Chiesa secondo papa Francesco*, Qiqajon, Magnano (Biella) 2016, p. 60.

³⁹ Cfr. SPADARO A., Fratelli tutti. *Una guida alla lettura*, in “La Civiltà Cattolica”, n. 170 (2020), IV, pp. 115-119.

Particolare, poi, il richiamo del papa al “miracolo della gentilezza”, un’attitudine da recuperare perché è “una stella nell’oscurità” e una “liberazione dalla crudeltà, dall’ansietà e dall’urgenza distratta” che prevalgono in epoca contemporanea. Una persona gentile, scrive Francesco, crea una sana convivenza e apre le strade là dove l’esasperazione distrugge i ponti (Cfr. *FT* 222-224).

Nel messaggio in occasione della 23.ma Giornata della Pastorale Sociale Argentina il papa scrive: «La questione dell’amicizia sociale è una questione che mi preoccupa, perché a causa del peccato, a causa delle tendenze, andiamo sempre all’inimicizia, alla guerra. E dimentichiamo che la nostra vocazione è quella dell’armonia, della fraternità, è quella di essere fratelli»⁴⁰.

Papa Bergoglio indica

«due grandi nemici dell’amicizia sociale. Le prime sono le ideologie che dominano tutto. Tendono a guidare e le ideologie riescono a disarmare il concreto della natura umana. Il secondo nemico sono le passioni. La passione così spesso cerca di eliminare l’altro. E non lasciare che l’altro prenda il tuo posto. Le ideologie e le passioni in tutto il mondo vanno contro l’amicizia sociale. È vero che ci sono buoni nuclei di amicizia sociale nel mondo. Ma è anche vero che c’è tanta, tanta inimicizia sociale»⁴¹.

10. Conclusioni

Papa Francesco in questi anni ha ripetuto più volte che ci troviamo non tanto in un’epoca di cambiamenti, quanto piuttosto in un cambiamento d’epoca. Parlare di fratellanza, in particolare verso i musulmani – “fratello di tutti” è un’espressione tipica soprattutto della spiritualità francescana –, fa dunque parte integrante della tradizione cattolica da Giovanni XXIII in poi. Gli elementi per questa forte affermazione non mancano: siamo nell’era digitale, della comunicazione in tempo reale, dello sviluppo vertiginoso, della robotizzazione, dell’urbanizzazione e della trasformazione degli stili di vita⁴². È necessario rinunciare alla violenza, rifiutare l’odio, condannare il terrorismo e

⁴⁰ FRANCESCO, Videomessaggio in occasione della “XXIII Giornata della Pastorale Sociale dell’Argentina” del 3 dicembre 2020 (l’intervento è interamente reperibile *on line* su <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/12/03/0634/01486.html>) [ultimo accesso 5-5-2021].

⁴¹ Ivi.

⁴² Cfr. MARAFIOTI D., *Documento sulla Fratellanza universale. Una lettura ragionata*, in “Rassegna di Teologia”, n. 60 (2019), n. 2, pp. 235-268.

scegliere la via della tolleranza, del rispetto e del dialogo con l'obiettivo di collaborare per la pace.

Il papa ci fa guardare alla dimensione della fraternità calata nella storia che fa emergere la dimensione politica dell'amore. Non si limita a fornire una descrizione asettica della realtà e del dramma del nostro tempo. La sua è una lettura immersa in uno spirito di partecipazione e di fede. La visione di Francesco, se è attenta alla dimensione sociopolitica e culturale, è però radicalmente *teologica*. La riduzione all'individualismo che qui emerge è frutto del peccato. Ogni forma di collusione, o di complicità, o di vincolo segreto o di patteggiamento nascosto è nemico della fraternità perché la dimensione fiduciale che essa sottintende può sgretolarsi con estrema facilità.

La fraternità intensa in senso relazionale non è un valore in sé, ma un processo che costruisce un certo tipo di relazione tra tensioni e difficoltà⁴³. Innanzitutto, essa va compresa giacché è assolutamente insufficiente far ricorso a suggestioni quali il "vivere da fratelli" ove non si sappia cosa tale espressione voglia dire. Tutti gli uomini e le donne nascono tra loro uguali. Al di là della famiglia di appartenenza, al di là dell'etnia, della religione, degli orientamenti sessuali e del ceto sociale. Siamo tutti uguali davanti alla Legge e di fronte al Mistero. L'uguaglianza implica, quindi, pari dignità e pari opportunità. Senza distinzioni dovute alla ricchezza, all'opinione politica, alla nazionalità o al censo. L'uguaglianza degli uomini e delle donne, insomma, riguarda ciascuno di noi. E non guarda al colore della pelle, degli occhi o dei capelli. La razza umana è una e una soltanto. Il genere umano è uno solo. Senza eccezioni. Senza deroghe. Senza pregiudizi.

Ma gli uguali sono diversi, per definizione. La diversità di cultura, di carattere, di gusti, di attitudini e di ingegno sono l'espressione evidente della nostra uguaglianza. Sono il segno che l'uguaglianza vive nella diversità. E che dobbiamo trovare non dei valori condivisi, come si sente ripetere un po' da ogni parte, ma trovare la convivenza anche di valori diversi: valori che ci permettano di convivere nonostante la diversità, di vivere insieme nonostante e grazie alle nostre diversità. L'uguaglianza che rispetta e avvalorava per davvero la diversità è uguaglianza nella dignità, creaturale e personale, prima che in qualsiasi altra cosa. Rispettare e far sentire l'altro come un fratello è la base di qualsiasi relazione interpersonale e sociale, perché fa giustizia, rendendo uguali nella dignità prima ancora dell'azione.

⁴³ Per questa parte, Cfr. il Documento *Per evolvere la fraternità*: <https://www.prepos.com/per-evolvere-la-fraternita-documento-23-convegno-prepos/> [ultimo accesso 3-6-2021].

Non si dà una vera relazione sociale giusta fuori da quest'atteggiamento di fratellanza, la cui misura non è mai unilaterale, perché tutti i fratelli devono concordare su ciò che è "fraterno", partendo dalla loro diversità accettata e rispettata⁴⁴. Questa consente di sentirsi parte della stessa storia, di percepirsi confrontati dalle stesse domande, dalle stesse inquietudini e preoccupazioni, di interrogarsi insieme sui valori da difendere per promuovere una vita comune accogliente per tutti, di elaborare una diagnosi comune sui problemi che affliggono il nostro mondo. In una narrazione condivisa l'altro smette di essere nemico per diventare fratello, e le due religioni cessano di lottare per affermarsi come l'unica prospettiva sul mondo e si scoprono alleate per costruire la pace.

Il principio di fraternità conosce, inoltre, un'altra forma concreta, un modo in cui viene declinato giuridicamente e politicamente, ed è la sussidiarietà. Attraverso questo principio è la fraternità stessa che entra nell'ordinamento, precisamente tramite l'art.118 della Costituzione. L'idea di fondo della sussidiarietà è che i vari livelli sociali si attivino solo se il singolo non è capace di provvedere a se stesso⁴⁵.

La socialità deve intervenire solo quando il singolo non ce la fa, altrimenti vale la regola della non ingerenza. E anche nei rapporti tra livelli sociali questo criterio deve essere mantenuto fermo: il livello sociale più alto interviene se quello più basso non può garantire la giusta risposta ai bisogni. La logica della sussidiarietà, infatti, è basata sulla valorizzazione dell'apporto di ciascuno: l'essere umano è ritenuto una risorsa preziosa, la prima risorsa di cui si dispone per risolvere i problemi della convivenza. Il contributo di tutti e di ciascuno è quindi indispensabile, perché è il primo mattone nella costruzione dell'edificio comune.

La sussidiarietà, quindi, vive di un delicato equilibrio tra il rispetto della libertà e autonomia di ciascuno e dei diversi gruppi sociali, e il dovere solidale dell'intervento che esprime la relazione di sussidio e di supporto. Questo principio, inoltre, è un modo di declinare il rispetto per le individualità e le reti di relazioni che esse generano, plasmano, animano. Esso, infatti, vuole che l'intervento paterno o fraterno delle istituzioni sia orientato al sostegno dell'individuo, alla sua autonoma capacità di provvedere a se stesso. E per

⁴⁴ Cfr. FARES D., *La fratellanza umana. Il suo valore trascendentale e programmatico nell'itinerario di papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica* 169 (2019) III, 114 e 126.

⁴⁵ Per questa parte, cfr. MODAFFERI V., *Il principio di fraternità nel sistema costituzionale italiano*, reperibile *on line* su <https://www.istituto-formazione-politica.eu/principio-fraternita-nel-sistema-costituzionale-italiano/> [ultimo accesso 4-6-2021].

questo resta ben lungi da certe degenerazioni dell'intervento solidarista istituzionale, come lo sono il clientelismo e il conseguente parassitismo.

Papa Bergoglio, forte della tradizione della Chiesa, ci propone lo stile fraterno e i gesti concreti di fratellanza che ci aiutino a risalire all'origine stessa dei conflitti senza restarne invischiati. La fratellanza è l'atteggiamento che rende possibile trovare vie per superare ogni ostacolo. Perciò occorre approfondire e rafforzare questo vincolo indistruttibile e insostituibile.

Il fatto che nell'ambito del genere umano ci siano persone di pelle scura e di pelle chiara, oppure uomini e donne, continuerà probabilmente fino alla fine del mondo. In ciò si può vedere la variopinta e feconda diversità della creazione di Dio. Ma il fatto che nell'umanità ci siano musulmani e cristiani ha ovviamente altri motivi e conseguenze. Popoli e persone si sono convertiti. Per alcuni questo è accaduto in libertà, per altri no. Molte volte il governo della storia da parte di Dio porta a situazioni che a noi paiono incomprensibili.

L'uomo non si salva da solo, come direbbe un'etica laica, illuminista, radicale e borghese. Né la fratellanza è un dato meramente emotivo o sentimentale. Non è il semplice "volersi bene". Invece è un forte messaggio dal valore anche politico. Non a caso esso porta direttamente a riflettere sul significato della cittadinanza: tutti siamo fratelli, e quindi tutti siamo cittadini con uguali diritti e doveri, sotto la cui ombra tutti godono della giustizia. Parlare di cittadinanza allontana sia gli spettri di una fine accelerata sia le soluzioni politiche posticce pur di evitare il peggio. Scompare, infatti, l'idea di minoranza, che porta con sé i semi del tribalismo e dell'ostilità, che vede nel volto dell'altro la maschera del nemico⁴⁶.

Sulla diversità delle religioni, sia Benedetto XVI sia Francesco si pronunciano con un'affermazione significativa: quando le persone di religioni differenti s'incontrano, questo può indicare per entrambe le parti "purificazione e arricchimento". Ciò equivale a riconoscere che la diversità religiosa ha un ruolo importante nella storia della salvezza. A Rabat, Francesco ha messo in evidenza che «si tratta di scoprire e accogliere l'altro nella peculiarità della sua fede e di arricchirsi a vicenda con la differenza, in una relazione segnata dalla benevolenza e dalla ricerca di ciò che possiamo fare insieme»⁴⁷.

La fraternità è un viaggio in cui ogni cristiano, ogni uomo di buona volontà deve incamminarsi, per scoprire la diversità e l'alterità come manifestazione di Dio affidata alla sua operosa accoglienza, al suo farsi "fratello universale".

⁴⁶ Cfr. SPADARO A., *Sfida all'apocalisse*, cit., pp. 11-26.

⁴⁷ KÖRNER F., *Fratellanza umana. Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi*, cit., p. 327.

Bellezza e potenza

di Rosario D'Amico

«Ogni arte, ogni filosofia, può essere vista come un mezzo di cura e di aiuto al servizio della vita che cresce e che lotta: esse presuppongono sempre sofferenza e sofferenti. Ma ci sono due tipi di sofferenti: da un lato quelli che soffrono per *sovraabbondanza di vita*, che vogliono un'arte dionisiaca e così una visione e una conoscenza tragica della vita – e dall'altro quelli che soffrono per *impoverimento di vita*, che cercano pace, silenzio, mare liscio, liberazione da sé stessi attraverso l'arte e la conoscenza, o invece ebbrezza, lo spasimo, lo stordimento, la follia».

F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*

Introduzione

Quali sono le cause del sentimento estetico? Ogni trattazione analitica dell'estetica vuole e cerca una possibile risposta a questa domanda e conseguentemente al perché le varie società producano ed ammirino certe opere d'arte invece di altre, al perché il gusto e i canoni di bellezza mutano nel tempo, come di fatto mutano, entro una data società, e così via.

Il problema dell'estetica consiste allora essenzialmente nella riflessione sulle condizioni a partire dalle quali o secondo le quali si giudica *brutta, non-brutta e non-bella o bella* una determinata cosa¹. Si tratta di fare in modo da un lato che i canoni estetici non possano porsi come norme o regole fisse, dando così il giusto spazio al gusto, che è un aspetto necessario e irriducibilmente soggettivo della facoltà del sentimento del giudicante, e dall'altro che non valga incondizionatamente la sensibilità di ciascuno, che non passi cioè l'idea che il concetto estetico sia totalmente relativo – come si suole dire: non è bello ciò che è bello, ma è bello ciò che piace –, eliminando di fatto ogni possibilità di obiettività, e facendo primeggiare la presunta casualità dei dati statistico-esperienziali.

L'estetica non può perciò fermarsi allo studio del bello naturale o delle singole espressioni artistiche ma deve anche superare il conflitto interiore tra gli aspetti soggettivo e oggettivo che le sono propri, avendo come scopo quel-

¹ Per *cosa o oggetto* intendiamo qui semplicemente ciò che è, che appare nel mondo.

lo di una concezione e costruzione del mondo fondata su qualcosa che ha nell'opera d'arte la sua possibile e più degna manifestazione. La domanda filosofica fondamentale è pertanto la seguente: è possibile cercare una spiegazione formalistica dell'estetica che tenga conto, ma senza rassegnarsi completamente, del trionfo di atteggiamenti che soprattutto oggi mirano a ridurre il ruolo della bellezza e dell'artisticità a quello di far provare solo o prevalentemente emozioni?

La strada da percorrere è duplice: da una parte occorre trovare una interpretazione filosofica della bellezza, fare del bello un oggetto-estetico che sia non solo suscettibile di trattamento teoretico e di cui questa teoria si occupi e possa applicarsi, ma anche detentore di un senso morale – i.e., lo si possa rendere anche con “buono” – e di un senso di utilità pratica – i.e., possa avere anche il senso di “adatto”, “conveniente” –, dall'altra parte mostrare come le caratteristiche distintive di una società, i suoi valori, il suo “sentire comune” abbiano ricadute importanti sui criteri che permettono ai suoi membri di identificare il bello e le opere d'arte.

Per affrontare al meglio questo tortuoso cammino, faremo leva su un problema che è legato alla possibilità che una data cosa venga o no giudicata bella e che nasce dalla semplice constatazione che, sebbene un qualcosa di possibile non sia esperibile, la sua concreta possibilità di esserci o di divenire reale gioca un ruolo di primo piano nella nostra vita. Basti pensare soltanto alla rilevanza che ha la possibilità nello spiegare i nostri stati d'animo, nell'influenzare qualsiasi nostro giudizio sulle cose: non serve vedere i devastanti effetti di un terremoto per averne paura, per desiderare che non si realizzi; non occorre assistere ad un reato per accusare qualcuno di averlo commesso. Il problema è perciò questo: chi è colui che esprime valutazioni estetiche sulle cose e in che misura gli importa formulare questi giudizi? Quali modalità del percepire e del pensare, quali valori sociali e stili di vita predispongono e influiscono sui suoi pronunciamenti estetici e in che modo?

Il nostro intento centrale sarà allora quello di indagare l'origine e lo sviluppo di quelle idee o di quegli impulsi che ci permettono di cogliere il brutto o il bello nella loro insorgenza eventica, nel loro apparire nel mondo e che, in ultima istanza, danno colore alla nostra esperienza. Precisamente, sosterremo la tesi secondo la quale la propensione estetica trae origine e dipende dalla sete di potenza dell'uomo, ossia dal suo bisogno di andare oltre i propri limiti, di trascendere le costrizioni che gli sono imposte dal mondo fisico e che sono radicate nella sua stessa natura. Tale sete può appagarsi soltanto nella contemplazione dell'arte, la quale non può essere altro che un meccanismo provvisorio di sospensione della fatica del vivere, di ribellione alle coercizioni di una

realtà che l'uomo avverte come caduca, caotica, contraddittoria, finita e riduttiva.

La difesa di questa posizione costituisce l'obiettivo che ci prefiggiamo di raggiungere nelle tre sezioni che compongono questo scritto.

Nella prima, presenteremo in modo sintetico e intuitivamente chiaro ciò che intendiamo per *difetti* nel mondo, concetto che rappresenta imprescindibilmente il punto di partenza della presente e forse di ogni dissertazione sull'estetica. In altri termini, fisseremo alcuni punti fermi che caratterizzano in senso oggettivo ciò che chiamiamo male e dunque brutto, mostrando come l'uomo, a causa della sua connaturata "impotenza", non possa impedire, nonostante lo voglia fortemente, che vi sia il male nel mondo, ma sia obbligato a ravvisarlo, subirlo e registrarlo già in atto.

Nella seconda sezione, vedremo, da un punto di vista quantitativo, come il manifestarsi del brutto sia logicamente collegato all'esserci e alla gravità dei difetti nel mondo e, quindi, come la bellezza diventi sempre più quella forza irrefrenabile e impetuosa, quel motore propulsore in grado di spingerci verso l'ideale superamento dei nostri confini strutturali, verso l'Assoluto e la Sua perfezione. Nella terza e ultima, in stretta connessione con quanto esposto nei due paragrafi precedenti, introdurremo la figura dell'uomo anomico – i.e., di chi non dispone di alcun canone estetico proprio –, un personaggio che ci consentirà di spiegare perché e in che percentuale ciò che il singolo considera brutto o bello dipende in maniera significativa dal contesto socioculturale in cui egli vive e dal credo estetico della comunità cui appartiene.

1. Il male e i difetti nel mondo

Come anticipato nell'introduzione, questa parte si propone di fornire una spiegazione razionale di come sia possibile conciliare la presenza del male nel mondo con l'esistenza dei viventi², cioè con l'esserci di individui istintivamente votati a garantirsi ciascuno il proprio benessere, cioè a fare fondamentalmente le due cose seguenti:

- a) mantenere un qualcosa che si ha e non si vuole perdere;
- b) riuscire a realizzare una volontà, qualcosa di preciso cui si punta.

Prima di affrontare questa sfida teorica, è indispensabile premettere un breve *excursus* ragionato sulla motivazione che rende concreta un'intricata relazione tra il male e l'esistenza dei mortali, di cui facciamo comune esperien-

² Per *vivente* intendiamo qui ciò che esiste, il mortale, cioè colui per il quale il poter morire non è solo un modo di essere che caratterizza strutturalmente la sua condizione di esistente, ma costituisce anche e soprattutto il fondamento ontologico del suo esserci, del suo esistere.

za, e che si rivela necessaria, perché così è la Natura tale che l'alternativa sia l'inesistente, la definitiva scomparsa di ogni specie vivente dalla faccia della Terra, dall'apparire, da ciò che è.

Partendo dall'ovvia constatazione che ogni vivente voglia che il mondo sia per lui un armonioso sistema in cui non vi sia traccia di male, tenteremo di provare che ogni apparenza del contrario è dovuta alla sua intrinseca impotenza, alla sua caratterizzante imperfezione, ossia alla sua incapacità cosciente di ottenere qualcosa che gli manca o che appetisce.

La piena attuazione di quanto il singolo esistente vuole che avvenga nel mondo e nella storia è infatti subordinata alla sua stessa potenza, ossia alla sua attitudine a realizzare fedelmente la propria volontà. Ciò significa che, se tutti i viventi giungessero ad una potenza totale, se fossero tutti Onnipotenti, cioè se ognuno di essi potesse fare tutto ciò che vuole³, nessun male sarebbe nel mondo. Ma l'Onnipotenza, come vedremo tra poco, non può essere una facoltà del mortale, nel senso che è impossibile l'esistenza di almeno un vivente che sia Onnipotente. Ne consegue che il nostro sistema mondo presenta necessariamente degli ostacoli sistematici – i.e., quelli appunto dovuti all'insita debolezza ed inadeguatezza dei viventi –, i quali impediscono che venga integralmente attuato (nel mondo) tutto ciò che ciascun esistente desidera o si prefigge di fare.

Iniziamo dunque la nostra argomentazione con l'enunciazione delle fasi principali in maniera generale, in modo che chi legge possa abbracciare con una rapida occhiata la sequenza dei ragionamenti. Per semplicità espositiva ma senza ledere la generalità dei casi, considereremo unicamente la prospettiva del vivente a noi più familiare, di quello che ci riguarda più da vicino, ossia dell'uomo, il quale tra l'altro è l'unico mortale ad avere sufficiente consapevolezza di sé stesso da interrogarsi, turbato, sul perché vi sia il male nell'immanente. Procederemo nel modo seguente:

i) Risponderemo subito al quesito: in che termini ciò che chiamiamo male può caratterizzarsi in maniera oggettiva? In altre parole, il male ha una sua natura intrinseca e continua ad esserci indipendentemente da noi, oppure è solo un prodotto della nostra mente, un'illusione, qualcosa che è presente non come fatto oggettivo, ma come una concezione soggettiva?

ii) Faremo vedere che il verificarsi del male (naturale o morale) o, come meglio avremo precisato, dei difetti nel mondo è inevitabile e va ricercato nel-

³ Va precisato che, necessariamente, si può avere o agognare la potenza sufficiente per realizzare (fare) ciò che si vuole solo se tale volere non coinvolge una contraddizione logica; sarebbe impensabile il contrario, visto che tutto ciò che è contraddittorio non può essere reale.

la condizione esistenziale dell'uomo; esso è infatti essenzialmente dovuto alla congenita inettitudine degli esseri umani ad attuare ciascuno il proprio volere.

Esaminiamo ora, in maggior dettaglio, i singoli elementi di questa sequenza.

i) Si può dare una definizione oggettiva di male? Oppure si deve identificare con un qualcosa di soggettivo, che dipende da chi lo giudica? Il filosofo francese Jacques Maritain, riflettendo sulla legge naturale – i.e., su quell'insieme di regole che ogni uomo dovrebbe trovare dentro di sé, interpellando la propria ragione – osservava che l'unica conoscenza che è certa di essa in ogni uomo di ogni tempo è il principio secondo il quale bisogna evitare il male e fare il bene⁴. Ne segue che il male ha, per sua natura, due indubbie caratteristiche di base:

1. Esso è un qualcosa di dannoso o di spiacevole da cui difendersi o da cui fuggire;

2. Esso non può apparire autonomamente, in relazione a sé stesso; per potersi manifestare, il male ha bisogno di qualcuno non solo che sia in grado di concepirlo e ravvisarlo, ma anche e soprattutto che sia costretto a subirlo o, il che è lo stesso, che vi sia qualcosa che arrivi a compierlo. Se così non fosse, se il male cioè non riguardasse affatto ciò che esiste, che vive, non avrebbe alcun senso il volerlo respingere e, quindi, venendo meno la precedente condizione 1, esso non potrebbe configurarsi come male.

Se intendiamo il male come oggettivo, dobbiamo allora ammettere, se non altro, che ogni vivente sia posto nella condizione di dover subire, propriamente o impropriamente, qualcosa che vorrebbe non fosse o che tema possa avvenire. Ciò significa supporre l'esistenza di almeno un essere *IMPOTENTE*, cioè di un esistente che sia incapace di imporre il proprio esserci o un proprio volere su qualunque altra cosa, viva o inanimata che sia, che non possa scalfire la corazza di qualche oggetto refrattario ad una sua precisa volontà.

Solo l'esserci di questo “garante finale” potrebbe assicurarci una linea di confine chiara e immutabile tra ciò che è male e ciò che non lo è; solo in questo caso potremmo disporre di una definizione precisa di male, evitando così che esso diventi una convenzione, una nozione suscettibile di interpretazioni o di varie opinioni soggettive, che si tramuti in un concetto privo di senso. Solo la presenza dell'*IMPOTENTE* e dei suoi eventuali e confutabili progetti possono fungere da criterio di misura nel determinare oggettivamente ciò che è male da ciò che non lo è. Solo questi possono farci

⁴ Cfr. MARITAIN J., *Man and State*, University Chicago Press, Chicago 1951.

scorgere la via da percorrere per andare in direzione opposta al male, verso il suo complementare, verso la possibilità di un bene supremo, di una giustizia perfetta, della beatitudine. Infatti, se qualcuno ci dicesse che una data azione è un «male», la sua affermazione avrebbe senso soltanto se egli ci avesse illustrato quali sono le proprietà di quello che chiama «male» e come si fa a riconoscerlo in modo da rendere concettualmente possibile dire se un tale fatto o una tale azione è o no un male. Se non ci fosse un punto di riferimento stabile che determini obiettivamente ciò che è male, si potrebbe, per esempio, asserire che uccidere qualcuno non è male senza timore di essere smentiti – in certi Stati addirittura la pena di morte è stata ampiamente utilizzata ed è tuttora legalmente in vigore – perché, per principio, sarebbe impossibile controllare la verità di tale asserzione; non vi sarebbe allora alcun male, giacché, non avendo alcun criterio di male per questa affermazione, non potremmo attribuirle alcun significato effettivo.

Per evitare che, a causa dell'ambiguità del termine «male», questa esposizione diventi un terreno pericolante, ricorremo, d'ora in avanti, ad un termine che abbia un significato ben preciso, che contenga l'idea di male nel mondo e che faccia evidentemente riferimento alla possibilità che vi sia un IMPOTENTE con le sue controvertibili intenzioni.

A tal fine, chiameremo *difetti* le cose o azioni che l'uomo soggettivamente ritiene siano limitative, dannose o offensive per sé stesso e che dunque sono oggettivamente contrarie alla sua volontà; di solito il compiersi o il potersi compiere degli omicidi, delle guerre, dei terremoti, della corruzione, della pedofilia, delle malattie e così via⁵.

ii) Passiamo ora al secondo punto nel quale sosterremo la tesi che la presenza di difetti nel mondo non possa essere impedita, pena l'eliminazione *in toto* dell'umanità dall'esistente. A tal proposito, basterà mostrare che l'Onnipotenza, se proprietà comune a tutti gli uomini, è condizione necessaria e sufficiente perché i difetti non sussistano nella realtà e che nessun vivente può dirsi Onnipotente.

La prova è la seguente:

Se ci sono difetti nel mondo, deve necessariamente esistere almeno un uomo la cui potenza non sia totale, non-Onnipotente, cioè un uomo che non possa fare tutto ciò che vuole. Infatti, se ogni uomo fosse Onnipotente, ossia se fosse in grado di realizzare fedelmente la propria volontà e quindi di garan-

⁵ Cfr. D'AMICO R., *Il Dio Paradossale e la congettura di Goldbach*, Di Nicolò Edizioni, Messina 2018, pp. 6-44, ma anche FROMM E., *Man for himself. An inquiry into the psychology of ethics*, Rinehart, New York 1947, p. 20 (tr. it., *Dalla parte dell'uomo. Una indagine sulla psicologia della morale*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1971, p. 20).

tirsi il proprio benessere, nessun uomo subirebbe ciò che non vuole; sicché, se così fosse, nessun difetto, nel senso che abbiamo sopra indicato, potrebbe mai verificarsi o essersi verificato nel mondo.

Viceversa, se ci fosse almeno un uomo non-Onnipotente, tale persona verrebbe chiaramente esposta alla concreta possibilità di subire qualcosa che non voglia che sia; questa stessa possibilità rappresenterebbe oggettivamente un suo evidente limite, costituendosi così come difetto nel mondo⁶. Vi è pertanto equivalenza logica tra la presenza di difetti nel mondo e l'impotenza umana. D'altra parte, è assurdo che coesistano due esseri reali che siano entrambi Onnipotenti. Difatti, se non si identificano, uno di loro non avrebbe alcun potere sull'altro, essendo limitato dall'Onnipotenza di quest'ultimo. Ma se un tale essere si contraddicesse, se fosse Onnipotente e non-Onnipotente allo stesso tempo, negherebbe sé stesso, poiché ogni essere reale è obbligatoriamente non contraddittorio.

Quindi, se l'Onnipotenza facesse parte degli attributi di uno solo dei possibili $n > 1$ viventi (del mondo), sarebbe allora una sua caratteristica non essenziale e dunque una proprietà bilateralmente trasferibile tra due soggetti reali diversi. Per cui supporre l'esistenza di almeno un vivente che sia Onnipotente porta ad una lampante antinomia⁷.

I difetti hanno pervaso e pervadono tutto l'esistente – erano già nel Paradiso Terrestre dove il serpente tentò i nostri progenitori (Gen 3,1-5) – e si trovano ovunque anche nelle opere più sante⁸, proprio perché, per forza di

⁶ La comparsa della cosiddetta medicina preventiva è un esempio emblematico del fatto che la possibilità che si abbiano difetti nel mondo sia essa stessa un difetto nel mondo. Nessun individuo infatti intraprenderebbe delle azioni o delle attività precauzionali, come i controlli sanitari, se non volesse contrastare la possibilità di ammalarsi, se non temesse il rischio di contrarre alcune gravi patologie e quindi cercasse di eliminarlo o ridurlo il più possibile.

⁷ Tale vivente infatti, in quanto Onnipotente, potrebbe decidere di destinare definitivamente la sua accidentale Onnipotenza ad un altro essere reale senza quindi che con ciò venga compromessa l'identità di questi due attori; tuttavia il soggetto ricevente, divenendo Onnipotente, si porrebbe nella condizione di poter respingere a sua volta la somma potenza conferitagli, inficiando così il volere Onnipotente del conferente.

⁸ Questa precisazione vuole soltanto ricordarci che la Bibbia non possiede una risposta esaustiva al perché dei difetti (del male) pur riconoscendone l'effettiva presenza nel mondo. Il libro della Genesi, avvalendosi opportunamente del serpente – essere per sua natura insidioso, improvviso ed imprevedibile – come simbolo del male, ci dà la certezza che i difetti non possono mai venire da Dio, dall'Onnipotente, ossia che ciò che Dio crea non può che essere buono, bello e utile e ciò che è deprecabile, negativo non viene da Lui. Quanto appena affermato è così in accordo con la tesi qui sostenuta secondo la quale Onnipotente è l'essere che non può subire ciò che non vuole e perciò l'essere la cui sostanza è logicamente incompatibile con quella dei difetti nel mondo.

cose, nessun uomo è in grado di tramutare puntualmente la propria volontà in realtà.

Essi, poiché conseguenze logiche dell'esistente in quanto tale e delle leggi che lo governano, non possono essere prevenuti o neutralizzati senza che questo provochi il completo annientamento e la definitiva scomparsa della razza umana dal mondo, né possono essere indirizzati sfavorevolmente solo verso alcuni disgraziati uomini, perché riguardano unicamente l'ente-uomo⁹, e sono soltanto le forme accidentali (altezza, peso, età etc.), che consentono di distinguere, nell'ambito della specie umana, un uomo da un altro uomo.

La crudeltà, la terribilità, le sciagure sono perciò caratteri dell'esistenza quale essa è in sé, e non possono esserle sottratte senza cancellare totalmente con ciò l'intera umanità. Non vi è nessuna liberazione, nessun rifugio, nessuna possibilità di evitare l'assedio di una vita che può assestare colpi talvolta duri.

Diversamente dalla chimera suggerita da un certo pensiero più o meno diffuso, è impossibile abolire la croce dal mondo, poiché ogni essere umano è imprescindibilmente soggetto ai difetti, soffre. Soltanto nelle produzioni cinematografiche e in altre fantasie del genere, caratterizzate spesso dall'*happy end*, vi sono irreali personaggi che hanno successo in ogni loro iniziativa personale, che non incontrano alcuna difficoltà nei rapporti con gli altri, che sono immuni da qualsivoglia fastidio e delusione della quotidianità. Per quanto si fondino ospedali, si aprano asili, si costruiscano ospizi, si facciano leggi giuste, il dolore, la sofferenza e in generale i difetti sono nostri compagni di vita e smetteranno di esserci se e solo se l'essere più intelligente del Pianeta cesserà per sempre di esistere, se uscirà definitivamente dal novero dell'apparire.

In questo tempo di pandemia e di grande incertezza, un simile ragionamento, forse, contribuisce a distruggere il sogno irrealizzabile di poter raggiungere una perpetua felicità terrena e smentisce in qualche modo l'ipotesi che il progresso della scienza e della tecnica possa risolvere tutti i problemi dell'umanità.

Ma cosa ci dicono i difetti nel mondo a proposito dell'estetica? Cosa mai possono dirci di più o di diverso, che uno studio diretto o altri punti di

⁹ Un *ente* è, per noi, quella sottoclasse dell'apparire che è identificata dalle proprietà sostanziali comuni ad ogni singola cosa in essa contenuta. Ad esempio, l'uomo è un ente, perché il termine «uomo» individua una classe non vuota di cose concrete accomunate da una certa proprietà essenziale, ossia da una proprietà (e.g., «essere un animale razionale») che ci consente di sapere cosa significa essere un uomo senza dover ricorrere ad esempi reali di uomo, senza dunque dover essere in grado di enumerare quali elementi dell'esistente sono uomini e quali no.

approccio non dicono? Il male così come lo abbiamo inteso usando il termine “difetti” sottintende un generale “che vogliamo evitare”, “che non vogliamo né che sia né che possa essere”; esso è qualcosa per noi spiacevole, che perciò valutiamo decisamente come “brutto”. La sensazione del brutto è allora ciò che ciascuno di noi sperimenta quando si sente smarrito, disorientato di fronte al negativo, alle difficoltà del mondo, ostacolato nella propria vitalità, e vuole rialzarsi, riappropriarsi di quella parte di esistenza che gli è preclusa.

Questa espropriazione non è una circostanza fortuita che riguarda soltanto alcuni di noi, i più sfortunati, ma è il segno tangibile che caratterizza l'intera umanità. Le cose brutte, i difetti che fanno parte del mondo in cui siamo irrimediabilmente implicati sono l'esperienza nella quale l'umanità riconosce sé stessa e la sua risorsa di senso; in altre parole, l'uomo trova nell'insensatezza e nelle offese che subisce dalla vita la ragione del suo necessario e bramato riscatto.

In quest'ottica, può darsi che l'arte come veicolo di bellezza sia l'unica prassi che possa salvarci da noi stessi senza farci uscire materialmente dalla realtà in cui siamo inseriti, magari proiettandoci verso un orizzonte utopistico o verso un sogno folle. Ora, se riuscissimo a studiare e approfondire il legame – che, come abbiamo appena visto, si dimostra plausibile ed interessante non solo sul piano intuitivo – tra il concetto di difetti, essenziale e rigoroso, e l'idea del brutto, l'argomentazione estetica potrebbe diventare una terra sempre meno incognita per tutti coloro che come gli analitici richiedono che i termini siano definiti con precisione e i ragionamenti siano messi e condotti per quanto possibile in forma logica. Il confrontarsi con quest'ultima tematica sarà l'oggetto della prossima sezione.

2. Magnificenza e sete di potenza

Grazie a quanto esposto alla fine del paragrafo precedente, ci è più chiara la correlazione che intercorre tra la realtà estetica del brutto e l'esserci di difetti nel mondo. Il brutto, come visto, non è una semplice veste esteriore ma una condizione necessaria e sufficiente perché vi siano difetti nel mondo. L'essere giunti a questa conclusione avrà forse una scarsa valenza dalla prospettiva della scienza ma non da quella dello studio razionale del problema dell'estetica (i.e., dell'esame di ciò che ci mette nella situazione di poter stabilire se un qualcosa possa o no dirsi bello), essendo quest'ultimo un affare che ci riguarda tutti in modo diretto, che concerne il nostro appartenere all'esistente, la nostra personalità, la nostra mente.

Consapevoli di questo limite, ci accontenteremo di vedere come i difetti riescano a dire qualcosa sulla bellezza, tralasciando ovviamente sia la caratterizzazione che del bello è stata fatta nel corso dei secoli da tanti autori sacri tramite le loro opere “ispirate” sia l’atteggiamento appassionato di chi si sofferma incantato e conquistato davanti alle meraviglie della Natura o alla perfezione delle forme. Proporremo una nuova o più autentica interpretazione del bello, iniziando dall’osservare con il cardinale Gianfranco Ravasi un significativo fenomeno che avviene nella Bibbia in ambito lessicale:

«Il principale termine estetico ebraico è *tôb*: esso ricorre 741 volte e ha significati molto fluidi che vanno dal “buono” al “bello”, all’“utile” e al “vero”, al punto tale che la stessa antica traduzione greca della Bibbia detta “dei Settanta” è ricorsa ad almeno tre aggettivi greci diversi per rendere questo vocabolo (*agathòs*, “buono”, *kalòs* “bello” e *chrestòs*, “utile”)¹⁰.

Un aspetto importante della teologia della creazione e dell’uso che del vocabolo *tôb* viene fatto è l’accento che il testo del primo capitolo di Genesi pone sulla bontà/bellezza della creazione mediante l’espressione ricorrente “e Dio vide che *kî tôb*”, ossia sul fatto che il creato era buono, bello e utile secondo i diversi significati intrinseci della suddetta parola ebraica.

Si vuole così comunicare al lettore del racconto biblico delle origini l’assoluta positività di ciò che Dio crea, vede e sperimenta. L’idea di bellezza è quindi collegata, almeno originariamente, all’idea di creazione; ma è bella non tanto l’opera creativa consistente nella raffigurazione di ciò che appare nella realtà, facendo un semplice processo di mimesi, quanto la creatività intesa come possibilità dell’uomo di andare oltre sé stesso oltre i confini delle leggi fisiche, oltre la frontiera tra soggettivo e oggettivo, ovvero come possibilità di produrre cose che prima non c’erano e poi ci sono, imitando Dio, il quale, se non avesse avuto questa spinta creatrice, non sarebbe andato oltre la rappresentazione di ciò che già era, cioè oltre Sé stesso.

Notiamo poi che tra i termini contrapposti di “bello” e “brutto” vi è una relazione di contrarietà e non di contraddittorietà logica, vale a dire che, mentre una cosa non può essere contemporaneamente (giudicata) bella e brutta senza cadere nell’insensato, è chiaramente possibile che essa sia non-brutta e non-bella allo stesso tempo. Per dirla con il famoso personaggio platonico di

¹⁰ RAVASI G., *L’armonia è l’altro volto del bene*, L’Osservatore Romano, 24 ottobre 2009.

Diotima: «Chi non è bello non per questo è per forza brutto, né chi non è buono deve essere cattivo»¹¹.

Fra l'estremo del bello e quello del brutto vi è dunque una gradazione: ciò che è brutto non è bello e viceversa, ma il non essere bello di una cosa non implica necessariamente il suo essere brutto; tale cosa potrebbe infatti essere collocata, nella scala della gradevolezza estetica, in uno stato intermedio, compreso ma diverso da quelli, estremi, della bruttezza e della bellezza. Ne segue che, a prescindere dai criteri definitivi dei canoni di bellezza, ogni cosa è sempre soggetta a giudizi estetici sia propri che altrui, tanto esplicitati quanto sottaciuti.

Queste due brevi constatazioni ci portano a disputare la seguente questione: Cosa ha di tanto entusiasmante la bellezza da attrarci e sconcertarci? Per ovviare a questo problema offriamo un'ipotesi di soluzione che formuliamo subito nel modo più secco, passando poi a illustrarla razionalmente.

La bellezza ha una ragion d'essere molto semplice: essa rende percepibile o meglio falsamente accessibile il luogo in cui abita l'Onnipotenza, l'invisibile, l'umanamente impossibile. La bellezza ci rende liberi e felici, in quanto ci consente di compiacere la nostra sete di potenza, illudendoci di poter pervenire a nuove e desiderate mete che ci sono precluse nel mondo sensibile.

Essa è il grande mezzo di cui l'uomo si serve per porsi nella scia della suprema potenza, per convincersi di poter raggiungere la soglia estrema di potenza consentita nell'alveo del non-contraddittorio, del logico. Difenderemo questa posizione muovendo da uno studio di tipo quantitativo del fenomeno estetico, concentrandoci cioè sull'assegnazione dei gradi di bellezza ad un dato oggetto. Poiché una cosa qualunque non può essere al contempo giudicata bella e non-bella da uno stesso soggetto S, la misura del grado di bellezza di una cosa così e così, rispetto a S, non è altro che la probabilità, chiamiamola *estetica*, che si verifichi l'evento A: «la cosa così e così è etichettata come "bella" dal giudicante S»¹².

¹¹ PLATONE, *Simposio*, a cura della redazione del Giardino dei Pensieri, Il Giardino dei Pensieri, Roma 2012, p. 96.

¹² Si ricordi che la teoria delle probabilità si serve di affermazioni del tipo $P(E) = \varepsilon$, dove E rappresenta un qualsiasi evento e ε un numerale. Per evento intendiamo qui una circostanza di cui si può sapere se si è o no verificata, cioè un qualcosa che è descrivibile da una proposizione della quale si può dire se è vera o falsa. L'espressione « $P(E) = \varepsilon$ » va letta come: «la probabilità di E è ε ». Introduciamo ora un altro evento indicandolo con la lettera T. Ciò permette due nuovi accostamenti di simboli: $E \vee T$ e $E \& T$ ciascuno dei quali rappresenta un altro evento. L'evento $E \vee T$ corrisponde al verificarsi di tre distinti casi: E, o T, o E e T, mentre l'evento $E \& T$ corrisponde al verificarsi dell'unico caso: E e T. Questa presentazione delle probabilità è completata con le seguenti quattro regole di base:

Se siamo in grado di prevedere il verificarsi (non verificarsi) dell'evento A, diremo che A è *certo* (*impossibile*) e che la cosa così e così, componente l'evento A, è *magnifica* (*orribile*); in tal caso, rispettivamente, si ha anche che $P(A) = 1$ e $P(A) = 0$. Il magnifico e l'orribile sono pertanto una sorta di punto eccelso, di vertice rispettivamente della bellezza e della bruttezza. Osserviamo inoltre che, se una cosa è magnifica, allora, in quanto tale, essa non può certamente recare l'etichetta "brutta" e, quindi, non può costituire in alcun modo un difetto nel mondo almeno per quel soggetto S che ne giudica il lato estetico.

Ciò significa che S non è costretto a subire passivamente nessun aspetto di tale cosa, niente di questa che non voglia, neanche la stessa possibilità che essa sia, che appaia. Pertanto, se una cosa è magnifica, la sua presenza nel mondo non può essere stata una circostanza più o meno contingente che si è imposta al percipiente S, ma deve essere qualcosa di cui S è necessariamente la *raison d'être*, l'artefice; in altre parole, S deve aver voluto che tale cosa fosse e perciò deve averla creata.

L'atto di creare in senso stretto è opera esclusiva dell'Assoluto, di Dio, ma non a caso si usa spesso dire, in senso figurato, che l'uomo crea un'opera d'arte, un'invenzione o un capolavoro musicale. Ciò perché la bellezza è squisitamente una questione di potenza, di forza. La dimensione energetica non è solo preponderante, ma è la condizione indispensabile per valutare se qualcosa possa dirsi bella o non-bella. Più è alto il grado di bellezza che attribuiamo a una cosa, più lo è in quanto ci permette il raggiungimento di una vana promessa di potenza, di dominio nei suoi riguardi, e tale inganno vale per sé e non come mezzo utile a raggiungere un altro scopo ulteriore. Nella magnificenza, cioè nel massimo grado possibile di bellezza, non viene separato e distinto, in relazione al giudicato, ciò che si è come uomo, essere imperfetto, da ciò che si diventa, essere Onnipotente e creatore, come Dio. L'uomo infatti non dispone della potenza infinita, egli la avverte e la vede realizzata al di là di sé e al di sopra di sé; e la chiama "magnificenza", "somma bellezza". Sicché è impossibile giudicare bella una certa cosa senza riferirsi al desiderio di egemonizzarla

1) $P(E) \geq 0$;

2) $P(-E) = 1 - P(E)$, dove $-E$ è l'evento che corrisponde alla mancata realizzazione dell'evento E;

3) Se E e T sono eventi incompatibili, si ha: $P(E \vee T) = P(E) + P(T)$;

4) $P(E \& T) = P(T) * P(E/T) = P(E) * P(T/E)$, dove $P(E/T)$ [$P(T/E)$] è «la probabilità dell'evento E (T) supposto che si sia verificato l'evento T (E)».

Tutte le altre regole del calcolo delle probabilità possono essere derivate da queste attraverso un ragionamento esclusivamente logico-matematico. Cfr. RUELLÉ D., *Hasard et chaos*, Paris, Edition Odile Jacob, 1991, tr.it. *Caso e caos*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 22-27.

e quindi senza avere cognizione di quella cosa, senza che una qualche forma di esperienza, più o meno sensibile, ce ne solleciti la valutazione estetica.

Cos'è dunque l'espressione artistica se non un tentativo di appagare inconsciamente la nostra vocazione o sete di potenza. Sotto quegli atteggiamenti e quelle emozioni che ci vengono stimolati dall'opera d'arte, la quale è frutto di estro creativo, di genialità e di imprevedibilità, si nascondono sentimenti di ribellione al conformismo e ai limiti dell'esistenza, si cela il bisogno di dare concreta forma, pur sapendo che è finzione, alle nostre ambizioni e fantasie che spesso sono soffocate o mutilate dalla realtà. L'arte si pone quindi al livello più alto, quale sintesi di una bellezza che, attraverso le parole, le immagini, la musica e tutto ciò che l'intelletto dell'uomo crea, riesce a mostrare l'invisibile, l'illimitato, l'impareggiabile potenza divina.

Rimettendoci nelle mani dell'arte, non rinunciamo alla nostra potenza, ma troviamo la maniera di averla e di incrementarla fino e oltre il livello massimo che ci è concesso. Pur nella consapevolezza di trovarci di fronte alla parvenza o al sogno, soffriamo e gioiamo davanti alla vera opera d'arte; l'irruzione del bello ci dona la sensazione di poterci emancipare dai pericoli e dai terrori dell'esistenza, ci offre il piacere di una più ricca pluridimensionalità; non dobbiamo più sottostare alla ripetitiva quotidianità della vita ma andiamo incontro da protagonisti ad un orizzonte "altro", positivo, diverso da quello propinatoci dal presente, dagli attuali dettami dell'economia, della tradizione e della tecnica. Per dirla con E. Ionesco: «Attendo che la bellezza venga ad illuminare un giorno i muri sordidi della mia quotidiana prigione»¹³.

La prova del nove del ragionamento che abbiamo fin qui svolto ci è fornita da un interessante studio sperimentale che di seguito riportiamo e che bene illustra come la bellezza sia una faccenda di potenza.

Nel 2014 una catena di supermercati francese mise in commercio una serie di prodotti ortofrutticoli deformi etichettandoli come "brutti". Ciò, incredibilmente, si dimostrò un buon espediente per il successo nelle vendite di tali prodotti tanto da convincere alcuni ricercatori a condurre delle indagini volte a testare l'efficacia dell'etichetta "brutto" sugli acquirenti finali di beni di consumo. Queste ricerche giunsero principalmente a due risultati sorprendenti. Il primo è che i prodotti etichettati come "brutti" avevano molte più probabilità di essere acquistati rispetto ai prodotti etichettati più vagamente come "imperfetti". Il secondo risultato è che, quando i prodotti "brutti" venivano fortemente scontati, era meno probabile che fossero comprati rispetto a quelli che pre-

¹³ BAGORDO A., *Ionesco o l'inquieto cercatore di luce*, in "La scuola e l'uomo", n. 31 (1974), pp. 19-21.

sentavano uno sconto più moderato, nonostante sia risaputo che il prezzo svolge un ruolo di moderazione fondamentale, nel senso che la sua diminuzione è un buon incentivo all'acquisto.

Questi studi hanno complessivamente mostrato che, quando sul prodotto compare l'etichetta "brutto", l'esitazione dei consumatori scompare, e non tanto per l'ironia o per l'originalità della trovata quanto per il fatto che essi sono resi consapevoli dei loro pregiudizi – i.e., dall'aspettarsi che i prodotti difettosi siano meno validi rispetto agli analoghi standard –, e quindi, non temendoli, sono più disponibili a comprare prodotti convenzionalmente meno invitanti. Usare invece un linguaggio più gentile e generoso per descrivere i prodotti brutti o scontarli fortemente, sarebbe controindicato perché scatenerebbe una singolare e controintuitiva risposta psicologica nel consumatore: egli adotterebbe un comportamento più cauto, sospettando che il tale prodotto abbia altri difetti, a lui celati, che determinano perché ha quell'aspetto o perché risulti più economico di altri¹⁴.

Se ne deduce che il bello non è declinato solo nella finezza, nell'eleganza o nella dolcezza, ma è anche espresso nel problematico quando questo placa il nostro inesaudito desiderio di completezza nei suoi confronti, ossia quando possiamo eluderlo o superarlo; in realtà il brutto non è brutto in sé, ma è brutto se è sinonimo del nostro essere obbligati a sopportarlo o della nostra invidia verso colui o coloro che hanno qualità o beni di cui vorremmo godere ma che ci sono vietati.

L'esperimento delle "etichette brutte" ci insegna, infatti, che non sono solo le immagini gradevoli o familiari ad attrarci, ma che possiamo trarre piacere anche dalle immagini negative, cosiddette "brutte", cioè dall'esporsi a ciò che è triste, cupo, angosciante e tragico. Il motivo per cui ci dilettiamo a guardare drammi, in cui vengono rappresentate situazioni spiacevoli nelle quali non vorremmo mai trovarci nella nostra vita reale, sta proprio nell'effetto catartico indotto da quella distanza di sicurezza che la finzione frappone tra lo spettatore e la rappresentazione stessa. Maggiore è questa distanza, maggiore è il fascino che il brutto esercita sull'astante, proprio perché quest'ultimo viene in contatto con qualcosa che avverte sempre più governabile o depotenziata dalla sua pericolosità. L'uomo difatti aspira ad avere potenza sulle cose e a poterla accrescere. Egli cerca potenza. Ma non può essere potente chi non è salvo dalle cose o dalle forze che gli sono ostili e non può essere salvo chi non ha la potenza bastante per ricacciare tali cose o per vincere tali forze. Quindi *la*

¹⁴ Cfr. MOOKERJEE S.-CORNIL Y.-HOEGG J.A., *From Waste to Taste: How "Ugly" Labels Can Increase Purchase of Unattractive Produce*, in "Journal of Marketing", vol. 85 (2021), n. 3, pp. 62-77.

conditio sine qua non per poter fruire in modo gradevole dell'aberrante, del brutto e dell'orribile è quella di avere l'assoluta percezione di essere a debita distanza da loro, in una posizione di tranquillità e sicurezza tale da non sentirne più il peso o i negativi effetti¹⁵.

La sensazione di impotenza che ci coglie davanti a una forza devastatrice, per esempio, si tramuta presto, se siamo del tutto al sicuro rispetto ad essa, nella sensazione opposta di una bellezza tale da restarne affascinati, meravigliati, proprio perché l'assenza di rischio e di timore per tale situazione di pericolo è ciò che ci conferisce una potenza commisurata all'imponenza della suddetta forza distruttrice e perciò sufficiente ad inibirne i possibili effetti nocivi su di noi, consentendoci di superare quella fragilità che ci fa sentire inferiori rispetto ad essa. Per cui il bello è anche espresso dalla predilezione per il difficile, l'avverso, dal gusto verso la cosa terribile.

L'attrattività verso l'orribile, verso la catastrofe sono alla base di una peculiare scoperta del tragico. La tragedia è infatti una forma suprema d'arte che veicola una somma bellezza perché mostra straordinariamente le passioni dell'animo umano, la sua sofferenza, le sue frustrazioni e le sue mire ancora insoddisfatte, così come l'invincibile fato che sovrasta i suoi personaggi. I suoi protagonisti in cui ci immedesimiamo ci affliggono perché sono chiamati non solo a espiare le proprie colpe o a confrontarsi con dure prove, ma perché espiano e si confrontano con le colpe e le prove dell'intero esistere umano.

La bellezza della tragedia si contraddistingue allora per una duplice caratteristica: da un lato essa consta nella possibilità di mimetizzarsi rassegnatamente con il malessere degli altri, evitando la fatica del cercare di trovare una via d'uscita, nel fatto che le sofferenze sembrano meno gravi e più sopportabili quando sono condivise con gli altri – la filosofia del mal comune mezzo gaudio –; dall'altro nel contagio emotivo positivo che deriva sia dalla distanza tra simulazione e realtà sia dal senso di protezione dell'essere immersi nella massa della platea, dove quello che è vicino a noi, che si preme contro di noi è identico a noi e quindi svanisce la naturale paura dell'uno verso l'altro sconosciuto. L'assistere alla tragedia dà sollievo all'anima dello spettatore, ne esorcizza la paura, ne sazia in questo modo la sete di potenza.

Affinché i giudizi estetici possano ritenersi oggettivamente affidabili e di conseguenza proficui dal punto di vista operazionistico, è necessario però che chiunque li formuli non sia incoerente, non sia cioè deviato da passioni; in altre parole, bisogna che i gradi di bellezza siano depurati, quanto più possibi-

¹⁵ Cfr. CARROLL N., *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*, Routledge, Chapman and Hall, Inc., New York 1990.

le, da qualsivoglia elemento soggettivo che caratterizza l'atteggiamento e la personalità di chi li attribuisce. Ma è sensato andare in cerca di proprietà oggettive che giustifichino i giudizi estetici, sottraendoli così al sospetto dell'arbitrio di chi li formula? Sì, almeno in certe situazioni. Ed è esattamente ciò che cercheremo di provare nel prossimo paragrafo.

3. L'uomo anomico

L'attuale mondo globalizzato e tecnologico ha come peculiarità quella di spingere l'umanità verso l'omogeneità, verso la costituzione di individui senza passato, senza originalità e senza personalità, le cui singole volontà fluttuano senza meta alcuna e senza perché nella pesante foschia del nichilismo; vanno dove tira il vento in ogni contingente congiuntura sociale e politica, lasciandosi influenzare e trascinare prepotentemente dalle mode effimere che la società del loro tempo, sequestrandoli culturalmente, gli comanda. Sempre più nativi del digitale e dei social network, i singoli si fanno condizionare dall'imprescindibile uso dei mezzi informatici che modificano radicalmente non solo il loro modo di essere, ma anche e soprattutto il loro modo di pensare, trasformandolo da strutturato e singolo a vago e collettivo.

Ebbene, è proprio questo che l'uomo moderno sta facendo e subendo: sta divenendo una macchina dipendente da influssi esterni, planetari e sociali che gli impediscono di essere quello che realmente è, sta limitando sempre di più la propria peculiare visione del mondo tirando delle conclusioni sempre più impersonali e di carattere generale. Gli uomini si stanno trasformando in semplici utenti che ascoltano e basta ciò che la società degli *influencer* gli propone, prendendolo come una verità assoluta e senza alcuna possibilità di replica. Sono mutati i gusti di miliardi di loro diventati sempre più consumatori onnivori di scempiaggini varie. Nessuna empatia, nessun contatto, nessun dialogo o confronto. Ci si dirotta solo sul vendibile, trascurando la ricerca, l'innovazione e l'immaginazione.

La banalità si consuma rapidamente e determina la necessità di una produzione costante e continua, ipertrofica, divenendo fenomeno economico e non più culturale. La persona è completamente passiva, i suoi giudizi sono spesso abbandonati alla scorciatoia e al vuoto; essa è una vittima sorda, cieca e impotente delle dinamiche del gruppo in cui vive e, tollerandole, le esperisce all'interno della sua contemporaneità.

Tutto diviene omologato quest'uomo quest'altro io stesso. Anche sul piano delle scelte artistiche ognuno sembra volere la medesima cosa, ognuno è uguale all'altro, oggetto tra gli altri oggetti in questa normalizzazione travesti-

ta da differenziazione. Questo capita inconsciamente e tutto si appiattisce, livellandosi verso la mercificazione dell'arte ridotta a intrattenimento e strategia di marketing: ecco *l'uomo anomico*, l'uomo che, in campo estetico, delega ogni autorità teorica ad un manipolo di critici, di gallerie, di *influencer* e di snob, non avendo nessuna regola propria, nessuna autonomia intellettuale, nessuna garanzia specifica di fronte al potere sociale.

L'uomo anomico coltiva la superficie, abita una realtà sempre più fittizia, ha un'identità sempre meno marcata, vive un tempo di alienazione senza confini di cui è spesso un oppresso. Si è ridotto ad essere una semplice prova, una cartina al tornasole dell'impatto di una cultura estetica di massa tendente oggi verso un modello di società conformata in cui i popoli non hanno più un volto e tutto ciò che li accomuna non è altro che la merce come feticcio, lo strumento della religione del libero mercato che caratterizza la civiltà tecnicistica e capitalistica moderna. Si sta infatti assistendo ad una sorta di *anomicismus sive natura*, vale a dire che il fenomeno "anomicistico" ha massificato a tal punto la coscienza estetica degli individui da essere vissuto come naturale, come natura già da sempre data.

Quale ruolo riveste allora un tale labile e manipolabile sistema valoriale per la definizione della personalità estetica di ogni singolo individuo? E quali, quantitativamente, le dirette conseguenze di questa mancanza strutturale di norme proprie sullo spazio del vissuto? In definitiva, cosa dobbiamo intendere praticamente con l'espressione "uomo anomico"?

Sappiamo infatti che vi è un quid soggettivo dominante che contribuisce a stabilire ciò che è bello, qualcosa che non è né calcolabile né misurabile, qualcosa che fa intimamente parte del soggetto giudicante, ossia quello che si chiama appunto "gusto"; meno il gusto è educato verso canoni estetici fissati e più l'assegnazione dei gradi di bellezza è legata all'arbitrio individuale. Ma nel caso dell'uomo anomico questa prospettiva è completamente ribaltata; tutte le qualità soggettive saltano, perché non c'è alcun criterio personale di bellezza a cui appellarsi. È l'ordinamento meccanizzato di questa società sempre più globalizzata, di cui noi esseri anomici siamo semplici ingranaggi, a fornirci i parametri (proporzioni, forma fisica che bisogna avere per esprimere un certo stato di salute etc.) che direzionano il giudizio. Sicché il problema fondamentale diventa come la società educa il gusto.

I musei, le gallerie, le accademie d'arte, i critici e alcune figure di rilievo nel panorama socioculturale di questo tempo di anomia estetica stabiliscono gli standard del gusto, promuovendo certe opere, dichiarandole degne di essere esposte, o respingendole. Le librerie sono ormai una estensione dell'entertainment televisivo e dei mezzi comunicativi del web, dove si trova-

no i titoli del ristretto club di coloro che in quella stagione hanno affollato gli schermi. La bellezza tende ad essere sempre meno una percezione personale e sempre più il risultato dell'applicazione dei principi estetici della collettività a cui l'anomico uomo appartiene.

In termini matematici questa tendenza si può tradurre dicendo che la probabilità che un oggetto così e così sia giudicato bello oppure non-bello da un arbitrario soggetto percipiente S è uguale alla probabilità che esso sia giudicato esattamente nello stesso modo dalla società, intesa nella sua interezza, di cui S fa parte. Dal punto di vista estetico, quindi, ogni membro di una ben definita comunità \hat{C} di uomini anomici, pur conservando la propria unicità e individualità, può considerarsi come un test, come una prova, cioè soltanto come una singola e indifferenziata realizzazione dell'insieme dei canoni di bellezza che caratterizzano \hat{C} .

Le varie prove di \hat{C} non possono che essere tutte identiche e mutuamente indipendenti, nel senso che l'esito di ognuna di esse – etichetta “bello” o “non-bello” – non influenza e non è influenzato in alcun modo da quello di un'altra o delle altre.

A questo punto ci si chiede: relativamente alla popolazione \hat{C} , ha un significato oggettivo dire che un dato oggetto è bello? Se sì, è vero che la possibilità di realizzarsi di un tale evento è misurabile numericamente da una probabilità, e quale è il senso concreto di questa affermazione? In sintesi: con che frequenza l'oggetto così e così viene etichettato come “bello” nelle prove di \hat{C} ? Lo scopo della presente sezione è quello di tentare di trovare una risposta a questi interrogativi e ciò provando le seguenti due proposizioni:

Lemma 3.1 Sia \hat{C} una popolazione formata da n individui anomici m dei quali giudicano bello un certo oggetto Ω . Supponiamo che \hat{C} , intesa nel suo complesso, etichetti come “brutto” l'oggetto Ω se e solo se il rapporto m/n risulti uguale o minore di un prefissato valore numerico positivo v . Allora, il rapporto m/n ammette un unico valore possibile: λ .

Dimostrazione:

Se le relazioni $(m/n) \leq v$ e $(m/n) > v$ fossero ambedue possibili, allora, allo stesso tempo, sarebbero altrettanto possibili i seguenti due eventi complementari:

T: « Ω viene etichettato da \hat{C} come “brutto”» e -T: « Ω viene etichettato da \hat{C} come “non-brutto”».

Se così fosse, la cosa $\hat{C}_{(T)}$: «la possibilità che sia vero T» recherebbe per \hat{C} entrambe le etichette, “brutta” e “non-brutta”, escludentesi a vicenda, essendo, in tale congettura, $\hat{C}_{(T)}$ e $\hat{C}_{(-T)}$: «la possibilità che sia vero -T» due cose coesistenti e logicamente interscambiabili. Al riguardo, va notato che ciascuna delle due cose T e $\hat{C}_{(T)}$ è valutata da \hat{C} come “non-brutta” (“brutta”) se e solo se, per \hat{C} , è “non-brutto” (“brutto”) l’oggetto Ω e viceversa, giacché etichettiamo come “non-brutto” (“brutto”) sia l’essere che il poter essere interessati da un qualcosa verso cui nutriamo una certa propensione (avversione)¹⁶. Pertanto, se il rapporto m/n ammettesse due possibili valori numerici, λ_1 e λ_2 , distinti, si avrebbe una chiara antinomia. Deve quindi essere: $\lambda_1 = \lambda_2 = \lambda$. Il lemma è così provato.

Teorema 3.1 Sia \hat{C} una popolazione costituita da n uomini anomici, chiamati ciascuno ad apporre la propria firma estetica, “bello” o “non-bello”, su un determinato oggetto Ω . Sia inoltre A: «l’oggetto Ω viene etichettato come “bello”» un evento inerente ad ognuno degli n individui che compongono \hat{C} . Supponiamo che la frequenza relativa dell’evento A, m/n, sia uguale ad un certo valore numerico λ . Supponiamo infine che l’evento A abbia una probabilità costante p di verificarsi ad ogni singola prova di \hat{C} , ossia che p sia la probabilità che un membro di \hat{C} , arbitrariamente scelto, valuti come “bello” l’oggetto Ω .

Allora, si ha: $\lambda=p$.

Dimostrazione:

Supponiamo, senza perdita di generalità, che la società \hat{C} , considerata nella sua interezza, applichi l’etichetta “brutto” all’oggetto Ω se e solo se il rapporto m/n risulti un numero uguale o minore del valore λ . Indicando con P(A) la probabilità che l’evento A si presenti in una data prova di \hat{C} , si ha:

$$P(A) = p.$$

Si noti inoltre che la frequenza relativa, m/n, dell’evento A ammette, per il lemma 3.1, un unico valore numerico possibile: λ . Sia allora E l’evento certo: «A si è presentato $m = n*\lambda$ volte nelle n prove di \hat{C} », dove n, come abbiamo ipotizzato, è il numero totale delle prove di \hat{C} , i.e. il numero degli individui anomici che formano l’aggregato \hat{C} .

¹⁶ Infatti, per quanto detto al paragrafo 1, una cosa è valutata come “brutta” se e solo se costituisce o implica un difetto nel mondo, cioè se e solo se essa è qualcosa la cui presenza e possibilità di essere (nel mondo) sono in netto contrasto con il volere e dunque con l’interesse del giudicante. Ma, se sia l’esserci che quindi il poter essere di un certo oggetto fossero o meno difetti nel mondo, allora, per ciò stesso, entrambi non potrebbero che essere etichettati rispettivamente come “brutto” o come “non-brutto”.

Per cui, se si denota con $P(A/E)$ la probabilità dell'evento A supposto verificato l'evento E , si può scrivere:

$$P(A/E) = P(A) = p. \quad (3)$$

D'altra parte, poiché la probabilità p dell'evento A rimane costante per tutte le n prove indipendenti di \hat{C} , si ha anche, applicando un teorema noto come distribuzione binomiale¹⁷, che:

$$P(A/E) = \frac{(n-1)! [p^m (1-p)^{(n-m)}]}{(m-1)! (n-m)!} \cdot \frac{n! [p^m (1-p)^{(n-m)}]}{(m)! (n-m)!}, \quad (4)$$

da cui semplificando si ottiene: $P(A/E) = (m/n) = \lambda$ ¹⁸. Mettendo insieme la (3) e la (4), abbiamo che: $\lambda = p$.

Vale quindi il teorema. Il teorema 3.1 fornisce un significato oggettivo delle attribuzioni di probabilità estetica che vengono effettuate all'interno di una comunità \hat{C} fatta da uomini anomici, permettendoci così di applicare il calcolo delle probabilità a casi pratici.

Precisamente: in ogni possibile sequenza formata da tutte le n prove di \hat{C} , in ciascuna delle quali la probabilità dell'evento A è costante e pari a p , la frequenza relativa con cui A si presenta nelle n prove di \hat{C} risulta uguale alla sua probabilità p . Il fatto che tale probabilità, per definizione, dipenda dall'epoca, dalla situazione economica e sociale e dai dettami estetici della comunità di uomini anomici a cui il giudicante appartiene – e.g., la percentuale di chi etichetta come “bella” una donna dalle tipiche forme femminili piuttosto evidenziate è oggi, che facilmente si associano la parole “bella” e “magra”, molto ridotta rispetto a quella che si sarebbe riscontrata qualche secolo fa quando si valorizzava particolarmente la funzione materna della donna – sembrerebbe spiegare perché il credo estetico che l'uomo accetta è oggi, con rare eccezioni, lo stesso professato dalla società in cui vive.

La società di anomici fa allora sì che alcuni suoi atteggiamenti abitualmente affermati – in questo caso i canoni estetici – trovino luogo di manifestazione nella persona comune, che non riflette più sul contenuto delle regole ma le applica meccanicisticamente e senza riserve. L'assenza di scrupoli di co-

¹⁷ Cfr. SPIEGEL M.-SRINIVASAN A.-SCHILLER J., *Schaum's Outline of Theory and Problems of Probability and Statistics*, The Mc Graw-Hill Companies Inc., New York 2000.

¹⁸ Ricordiamo che con $n!$ si indica il *fattoriale* del numero naturale n , cioè il prodotto dei numeri interi positivi uguali o minori di n , dove n è un elemento dell'insieme $\mathbb{N}^* = \{1, 2, 3, \dots, v, \dots\}$.

scienza, di esitazioni, la mancanza di un proprio pensiero rende l'anomico un uomo mediocre e superficiale inserito all'interno di una cultura esteticamente egemone che tende ad escludere le diversità e a favorire l'intercambiabilità delle scelte e degli individui¹⁹.

Queste brevi considerazioni ci inducono ad azzardare la seguente ipotesi: La lontananza dalla vera realtà e la carenza di idee estetiche proprie potrebbero divenire i presupposti fondamentali di una visione e tentazione totalitaria della bellezza, la quale, essendo anelito di potenza, potrebbe per questo essere abilmente utilizzata come strumento di trasmissione di una pedagogia della violenza, del dominio, della più disumana barbarie. L'irriflessività dell'uomo anomico potrebbe cioè costruire un mondo nel quale vengano privilegiate tutte quelle prevedibili forme d'arte che possano porsi al servizio del consolidamento del potere ideologico di turno a discapito di quell'arte che invece crea armonia, consapevolezza, crescita interiore, dandoci quel quantum di energia spirituale che dona pace, serenità, entusiasmo e trasparenza.

Questa curiosa prospettiva, tanto pericolosa quanto plausibile, sembra trovare riscontro nelle parole del filosofo H. Marcuse, il quale, indirizzando un messaggio alle nuove generazioni li ammoniva a soffocare la deriva malata della bellezza come bisogno di potenza, esprimendosi così in una intervista uscita postuma:

«Non si devono rifiutare, in nome della violenza astratta e feroce, l'amore e la visione poetica, lirica del mondo, qualificando l'arte, la cultura, lo spirito come cose reazionarie. È una vera e propria aberrazione. Se si è arrivati a questo punto è perché da un secolo ci si è dimenticati della dimensione estetica, la sola che possa assicurare la rivoluzione del XX secolo, la sola che sia in grado di galvanizzare un mondo avido di pensare, amare, contemplare»²⁰.

Conclusioni

Abbiamo raggiunto l'obiettivo che ci eravamo prefissati, ossia il sostenere la tesi secondo cui l'esperienza estetica si fonda su una tipica relazione che intercorre tra i viventi e i difetti nel mondo e che consiste nel netto rifiuto che i primi oppongono ai secondi, nella assoluta voglia dei mortali di respin-

¹⁹ Cfr. ARENDT H., *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951 (tr. it., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009).

²⁰ L'intervista può essere letta sul quotidiano "La Repubblica" del 5-6 agosto 1979. Vedere anche MARCUSE H., *La dimensione estetica*, Mondadori, Milano 1979.

gere tutto ciò che ritengono sia per loro sgradevole, un difetto appunto, cercando di annullarlo, di allontanarlo o di riorientarlo verso il piacere. L'attribuzione delle etichette "bella", "non-bella", "brutta" e "non-brutta" si spiega perciò in riferimento ad un senso che travalica l'apparenza esteriore alla quale esse si applicano.

La bellezza è infatti sinonimo di potenza, di perfezione, di poter fare tutto ciò che di possibile si vuole, attributi questi che però competono in generale ed in concreto solo al magnifico, all'utopico, al divino. Essa è davvero, come si fa dire a Platone, «una incarnazione di Dio»²¹, giacché, pur essendo umanamente percepibile, si configura come una proprietà dell'Assoluto, legata inestricabilmente alla Sua Onnipotenza e alla Sua somma ed insuperabile capacità di creare. Nell'illimitata potenza di Dio l'uomo non vede qualcosa di avulso da lui, ma, pur estraniandosi da sé stesso, trova in essa la propria vocazione originaria, il soddisfacimento della sua più profonda aspirazione. Per cui possiamo pensare il bello come qualcosa di finto, perché in contrasto con la realtà che ci circonda e ci confisca, e attribuire al suo contrario, il brutto, la capacità di cogliere la parte spiacevole del reale senza bisogno di false mediazioni²².

La dimensione della bellezza, che è presente in ogni lavoro artistico, non è dunque mai del tutto fine a sé stessa ma costituisce sempre, più o meno palesemente, una specie di via *pulchritudinis*, una sorta di ascesa dall'umano al divino, un percorso glorioso che ci fa approdare ad una chimerica ed ineguagliabile potenza, al suo perfetto disegno e alla sua opera. Più l'uomo avverte il carico e le difficoltà dell'esistere, più è sensibile al seducente fascino della bellezza che l'arte gli pone dinnanzi, immergendolo in un mondo di sogno nel quale gli è resa credibile l'illusione di poter uscire dalla sofferenza terrena o da una vita non voluta o progettata come tale.

L'arte, rappresentando il mezzo creativo per eccellenza, diviene così lo strumento più idoneo e ambito per portare all'espressione la nostra avidità di potenza, l'irrefrenabile desiderio di poter compiere quello che vogliamo, il nostro bisogno-diritto di essere liberi, indipendenti da qualunque circostanza o considerazione e da ogni ragionamento. L'opera d'arte è allora ciò in cui si rende manifesto l'inganno di una comune o privata occasione di insospettata potenza verso questa o quella restrizione, verso questa o quella aporia, nel senso che esprimendola si riesce in qualche modo a possederla, a disporne, a sa-

²¹ WEIL S., *Quaderni*, volume quarto, a cura di GAETA G., tr. it., Adelphi, Milano 1993, p. 371.

²² Cfr. ADORNO TH. W., *Teoria estetica*, tr. it., Einaudi, Torino 1975.

ziarcene; l'uomo riceve così compiacimento dall'impressione di una conferma o di nuova conquista che gli arride.

L'incarico dell'arte è pertanto quello di trasmettere un messaggio e il messaggio è che l'oggetto artistico è una specie di finestra che, sebbene sia posta nel sensibile, ci spalanca la percezione di qualcosa di abissale, di noumenico che non possiamo né conoscere né raggiungere interamente. Ogni forma d'arte è una porta schiusa dal fisico al metafisico, ma a un metafisico che non viene esplicitato. Quindi, non c'è passaggio dalla bellezza sensibile alla bellezza intelligibile; si resta nell'intelligibile, ma, per così dire, con una specie di collasso del sensibile. Ciò che chiamiamo "arte" non ha nulla a che fare con il sensibile.

Detta in altri termini, la vera funzione dell'arte è quella di essere un accumulatore e diffusore di forza ad alto contenuto energetico, lo stupefacente in grado di placare per qualche minuto la nostra brama di potere, emancipandoci fittiziamente dalle proibizioni che ci sono imposte dall'impotenza umana, affrancandoci dall'impossibilità di soddisfare pienamente i nostri bisogni e desideri, e tutto ciò facendo passare per concreto, attraverso la verosimiglianza o la finzione ciò che in effetti non è fisico ma ultrasensibile; l'opera d'arte è la nebbia oppiacea nella quale possiamo rifugiarsi e rinfrancarci prima di tornare con i piedi per terra, all'aperto, prima di ritrovarci in quello che il Pascoli, «nel suo celebre componimento *X Agosto* non esitò a chiamare "atomo opaco del male"» e cioè nel nostro mondo reale.

Ora, se si ammette che la bellezza abbia nell'Eterno la sua autentica dimora e che l'arte sia quindi una fonte di comprensione capace di «mostrarci Dio dentro ogni cosa»²³, un mezzo atto ad esprimere la nostra tensione verso l'appetita pienezza, verso l'Onnipotenza, sorge subito il seguente e interessante interrogativo:

È ragionevole credere nella possibilità che vi sia un Dio ad un tempo Onnipotente e creatore?

L'uomo, nel suo vivere quotidiano, capta e sperimenta una realtà immediatamente ostile: i difetti nel mondo. Guardando l'ambiente che lo circonda, egli lo trova dominato dall'ingiustizia e dall'incongruenza, pieno di cose incomprendibili; la vita è difatti qualcosa di duro da conquistarsi faticosamente, in cui non sembra esserci neanche un nesso chiaro tra capacità e riuscita, impegno e risultati.

²³ HESSE H., *Klein und Wagner*, 1920, tr. it *Klein e Wagner*, in "Romanzi", Mondadori, Milano 1977, pp. 549-552.

Il fatto che il mondo comporti queste illogicità, come si è tentato di mostrare nella prima sezione di questo scritto, ha una spiegazione che va oltre la volontà umana, che è metafisica, e che l'unica possibilità di eliminarle risolutivamente comporta la cancellazione dall'apparire dell'esistente-uomo, dell'unico essere vivente che sa di dover morire; questo sapersi mortale insieme con la constatazione del carattere insignificante e assurdo della realtà sensibile, che ha l'ineluttabile sofferenza dell'innocente come caso emblematico, lo sprona a cercare un senso della propria esistenza che oltrepassi il semplice stare al mondo, che gli consenta di vincere contro le oppressioni che gli impone la vita e verso le quali nutre una contrarietà congenita. La consapevolezza di non poter risolvere in modo esaustivo questo enigma ci orienta verso il mistero: se c'è un Dio Onnipotente, sommo creatore e dunque unico, come si è posto e come si pone nei confronti dell'uomo, l'unico tra gli esseri viventi che palesa l'esigenza di una risposta ai suoi quesiti esistenziali?

Non ci sembra plausibile pensare che l'eventuale Dio Onnipotente sia rimasto impassibile davanti ai difetti nel mondo, contemplando le cose fuori dalla mischia, e neanche poteva annientare l'intera umanità perché avrebbe distrutto tutto ciò che di importante aveva creato nell'esistente. Ci sembra invece ragionevole credere che questo Dio non abbia voluto lasciare l'uomo smarrito di fronte ai difetti nel mondo. Egli certo non poteva compiacersi del Suo stato di beatitudine assoluta, mentre l'uomo restava perduto nella sua condizione terrena segnata dal dolore e dalla morte. La domanda è obbligata: ma in che modo?

La risposta che proviamo a dare è paradossale. Pur avvertendo che l'umanità sarebbe stata soggetta inevitabilmente ai difetti nel mondo, Dio ha voluto crearla lo stesso, non risparmiando così gli uomini dalla certa sofferenza. I motivi di questa scelta vanno forse ricercati nel fatto che i difetti sono solo un aspetto marginale rispetto alla magnificenza dell'opera della creazione (che ad oggi comprende anche l'uomo), ma non potremo mai conoscerli nei dettagli per l'ovvia ragione che ciò che è finito e impotente, l'essere umano, non potrebbe mai capire totalmente l'infinita potenza, cioè Dio.

Poiché i difetti sono iscritti nella stessa struttura della realtà creata, nella natura delle cose, Dio, se è l'autore dell'esistente, non può non sentirsi responsabile verso gli uomini, nel senso che vuole il loro benessere, li vuole sereni e gioiosi. Egli ha di sicuro avvertito la necessità di dover fare qualcosa per loro, per non abbandonarli in balia dei difetti del mondo, e di doverlo fare subito a partire dall'atto stesso di creazione e a causa dello stesso atto di creazione. Non rimaneva che la via del "sacrificio d'amore", dell'«Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo» (Ap 13,8), cioè di un dono fatto in risposta al

bisogno dell'uomo di felicità, di dare un significato agli eventi negativi che caratterizzano la sua vita. Infatti, il creare implica l'amare e il prendersi cura, e quando si ama c'è l'esigenza di condividere il dolore dell'amato, anche il più atroce, nella speranza di renderglielo più sopportabile.

«Ed è allora, proprio qui che scatta la grande avventura di Dio, che in Gesù Cristo non s'accosta solo all'uomo ma diventa uomo e quindi si avvia a percorrere la lunga galleria oscura della passione e della morte, trasformandosi così in autentico compagno del nostro viaggio esistenziale²⁴. Con la "incarnazione" mediante il Figlio Gesù Cristo, divenuto vero uomo, Dio è entrato nella nostra storia e ha attraversato il male, il dolore, la morte assumendone l'essenza e indossandone la pesante livrea, vivendoli e sperimentandoli autenticamente in sé»²⁵.

Similmente a una madre che, pur sapendo che il figlio che le sta per nascere sarà portatore di *handicap* grave, non lo sopprime ma decide consapevolmente e lealmente (i.e., non per fini egoistici ma per ciò che ritiene sia il meglio) di farlo nascere. La madre, se ama il figlio, si sentirà responsabile per averlo dato alla luce in quelle sciagurate condizioni, si sacrificherà per lui e spenderà il proprio tempo per assisterlo. Vorrebbe far sua la sofferenza del figlio, abbracciandola, vivendola sulla propria pelle, per essere di massimo conforto al figlio mostrandogli un amore più grande. Ma non può. Lei, al contrario di Dio, non è Onnipotente ma solo un semplice essere umano, fragile e limitato.

Con l'introduzione del concetto di uomo anomico, abbiamo infine spostato il peso dell'argomentazione sull'intersoggettività, sul sentire comune, rendendo così il gusto estetico di ciascuno un qualcosa di soggettivamente universale, una caratteristica adattabile ed estendibile ad una intera sfera di giudicanti. Il potere della civiltà dei consumi sta in effetti superando ogni ideologia del passato nella sua capacità di distruzione degli uomini come individui e delle realtà particolari. Ne consegue che la bellezza smette di oscillare tra i due estremi dell'oggettività ideale e del piacere individuale, divenendo una proprietà che si riferisce solamente a quell'ardente desiderio di potenza, a quel gusto e a quello scopo che deve soddisfare e cioè a quei canoni estetici stabiliti dalla collettività in cui noi, sempre più uomini anomici, siamo inseriti. Grazie a questa forma di oggettivazione del gusto, i giudizi estetici formulati

²⁴ RAVASI G., *Guida ai naviganti. Le risposte della fede*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2012, p. 75.

²⁵ Ivi, p. 80.

dalle singole persone sono così soggetti a significativi cambiamenti e virano seguendo quasi esclusivamente le dinamiche valoriali delle società a cui appartengono.

Alcune personalità di spicco della critica d'arte hanno approfondito lungo la storia i principali temi dell'estetica, nel tentativo non tanto di dare conoscenze quanto di trasmetterci le proprie emozioni, di prospettarci il loro punto di vista nei confronti dell'insieme. Non è ciò che si è cercato di fare in queste pagine. L'intenzione di scrivere quest'articolo non nasce infatti dall'esigenza di affermare alcune idee, né tantomeno di esibire una determinata interpretazione dell'opera d'arte, ma è quella di riflettere e meditare su un fatto saliente della necessità espressiva dell'uomo guardandolo da una prospettiva razionale. D'altronde il compito degli analitici è proprio quello di indurre ad occuparsi di problemi dettagliati e circoscritti, raccomandando uno sforzo di chiarezza e di rigore argomentativo che forse il nostro moderno pensare ha smarrito.

Popper e il problema della scientificità

di Dario Sessa

1. Introduzione

Dario Antiseri anni fa osservava che il contributo di Karl Popper alla metodologia della scienza ed il suo stesso concetto di scientificità non sono stati studiati a sufficienza in Italia e, quindi, non sono stati conosciuti a dovere. Negli ultimi tempi la situazione è migliorata, ma il contributo filosofico di Karl Popper è, comunque, ancora suscettibile di ulteriori approfondimenti¹.

Il ritardo nella recezione dell'epistemologia popperiana da parte della cultura italiana ha vari motivi. Antiseri, che tanto ha contribuito alla conoscenza di Popper in Italia, li ricerca, focalizzando l'attenzione soprattutto sul Popper "filosofo del linguaggio", il quale "pur considerando i circolisti di Vienna e gli analisti del linguaggio interlocutori di tutto rispetto, li ha sempre attaccati su ogni loro proposta ed ha percorso vie di ricerca del tutto indipendenti"².

L'attenzione per l'epistemologia, peraltro, è stata stimolata in Italia soprattutto attraverso la diffusione del pensiero di due autori significativi, Carnap ed Hempel, ma, anche se le idee dei due illustri epistemologi si incrociano con quelle di Popper, "ciò non toglie che questi, tutto sommato sia rimasto fuori dalla riflessione epistemologica di casa nostra"³.

Antiseri, peraltro, rileva come sussistano anche altri motivi in grado di spiegare "l'indifferenza per talune tesi di Popper", che hanno trovato notevoli

¹ Cfr. ANTISERI D., *Karl R. Popper. Epistemologia e società aperta*, Armando, Roma 1972, pp. 9-11. Per una riconsiderazione del ruolo di Popper nella cultura del XX sec. cfr. ANTISERI D., *Karl Popper Protagonista del XX secolo*, Rubbettino, Catanzaro 2002 e per un quadro di sintesi che delinea la recezione di Popper nella cultura italiana cfr. LAI B., *Popper in Italia. Le disavventure di una filosofia politica*, Rubbettino, Catanzaro 2001. Per un inquadramento generale della figura e del pensiero di Popper cfr. GATTEI S., *Introduzione a Popper*, Laterza, Roma-Bari 2008, BATTAGLIA M., *Storia e cultura in Karl Raimund Popper*, Pellegrini, Cosenza 2005; CHIFFI D.-MINAZZI F., (a cura di), *Riflessioni critiche su Popper*, Franco Angeli, Milano 2005; STOKES G., *Popper*, Il Mulino, Bologna 2002; RODOLFI S., *Singole teorie o programmi di ricerca? Le immagini della scienza di Popper e Lakatos*, Franco Angeli, Milano 2001; BORGHINI A., *Karl Popper. Politica e società*, Franco Angeli, Milano 2000; MILLER D., *Sir Karl Popper. Una biografia scientifica*, Rubbettino, Catanzaro 2000.

² ANTISERI D., *Karl R. Popper. Epistemologia e società aperta*, cit., p. 10.

³ Ivi.

resistenza. Si tratta particolarmente “della carica antitotalitaria e antistoricista che gli hanno inimicato molti esponenti del marxismo italiano”⁴, per cui “la conseguenza, che risponde alla domanda iniziale, è che Popper inizialmente non è stato seguito né da analisti, né da sociologi, né da filosofi della scienza”⁵.

Si è parlato di lui in occasione delle dispute con Adorno e i “francofortesi” sui fondamenti logici delle scienze sociali, ma - come osserverà Rossi, altro acuto interprete della filosofia popperiana, - l’opera di Popper è certamente quella “che con maggior coerenza e vigore ha cercato di elaborare, nell’ambito della filosofia scientifico-analitica contemporanea un discorso sul metodo decisamente innovativo, rispetto a quello proposto a suo tempo dal neopositivismo viennese e sviluppato poi dall’analisi del linguaggio oxoniense”⁶.

Volendo enumerare i molteplici e variegati interessi toccati dalla riflessione popperiana, dovremmo formulare un lungo elenco: metafisica, logica, fisica, sociologia, politica, storia e tutti i nodi tematici vengono affrontati con grande passione dall’epistemologo austro-inglese, al punto che, per usare l’espressione di Antiseri, possiamo parlare di “tre odi” e “tre amori” che caratterizzano la sua riflessione e sono le costanti del suo impegno di vita e di ricerca⁷.

2. “Tre odi” e “tre amori”: le opzioni filosofiche di Popper

È opportuno ritornare alle idee-guida della riflessione popperiana, il cui impianto metodologico presenta un deciso rigetto nei confronti dell’induttivismo verificazionista. Questo è sinonimo - secondo il nostro A. - di oscurantismo e antiscentismo ed è ricco di insidie in quanto legato a psicologismo ed essenzialismo. Nella metodologia delle scienze sociali abbiamo poi il rigetto per l’olismo e infine, sul piano politico, Popper si dichiara nemico giurato del totalitarismo.

Ai “tre odi” si contrappongono i “tre amori” della riflessione popperiana. *In primis* abbiamo il principio della *falsificabilità*, che non va inteso come criterio di demarcazione tra vero e falso o, peggio, sensato-insensato, ma come

⁴ Ivi, p. 11.

⁵ SESSA D., *Contributo per lo studio del pensiero di K. Popper* in AA.VV., *Frammenti di verità*, Dehoniane, Napoli 1981, pp. 201-209.

⁶ ROSSI A., *Introduzione a POPPER K., Conoscenza oggettiva*, tr. it., Armando, Roma 1975, p. 5.

⁷ ANTISERI D., *Karl R. Popper. Epistemologia e società aperta*, cit., p. 11.

criterio di demarcazione tra scientifico e non scientifico. Esso è fondamento di quella scienza aperta e coraggiosa, che vive di congetture e confutazioni.

Abbiamo poi l'amore per una tecnologia sociale che tenti di risolvere i problemi della società in chiave interdisciplinare e, infine, l'amore per quella che Popper definisce "società aperta", in cui nei processi culturali è privilegiata la critica, fonte di progresso. Queste tematiche ci fanno comprendere il perché Popper sia ormai apprezzato soprattutto tra filosofi e scienziati stanchi e insoddisfatti di false certezze e desiderosi di rigorosità nel dibattito scientifico-metodologico.

Si può anche anticipare come Popper sia estremamente interessato alla storia e all'uomo, visto come suo costruttore, all'insegna dello sradicamento non solo di oppressioni e ingiustizie, ma soprattutto delle loro matrici ideologiche, elementi questi che frenano la sua piena realizzazione.

3. La filosofia dell'audacia intellettuale

L'orizzonte nell'ambito del quale si può configurare un discorso filosofico è molto ampio per Popper, il quale scrive: "Tutti gli uomini e tutte le donne sono filosofi, o meglio, se non sono consapevoli di avere dei problemi filosofici, tutti hanno in questo caso pregiudizi filosofici"⁸.

Spesso, però, ritroviamo un modo non canonico o addirittura erroneo di impostare il discorso filosofico, per cui il grande scandalo della filosofia, per il nostro A., è costituito dal fatto che mentre intorno a noi il mondo della natura perisce "i filosofi continuano a discutere, a volte acutamente, a volte no, sulla questione se questo mondo esista"⁹. Di qui l'elemento risolutivo: la filosofia per Popper non consiste nella mera soluzione degli enigmi linguistici, accattivante sul piano accademico, ma che, in sostanza, costituisce un mero esercizio filosofico, né nel tentativo di chiarire concetti, parole e linguaggio, come una sorta di terapia intellettuale alla maniera di Wittgenstein. La filosofia è "essenzialmente una parte della storia della ricerca della verità"¹⁰.

⁸ POPPER K., *Come vedo la filosofia*, tr. it., in "La Cultura", n. 4 (1976), p. 395 (rist. in ID., *Come io vedo la filosofia ed altri saggi*, tr. it., Armando, Roma 2005).

⁹ ID., *Conoscenza oggettiva*, cit., pp. 57-58. Si tratta del II cap. dell'opera, costituito da un lungo saggio dal titolo *Due facce del senso comune. Un'argomentazione a favore del senso comune e contro la teoria della conoscenza del senso comune*. Utile per ulteriormente chiarire ed approfondire il ruolo del "senso comune" nell'economia del pensiero popperiano ID., *La scienza, la filosofia e il senso comune*, tr. it., Armando, Roma 2005.

¹⁰ ID., *Come vedo la filosofia*, cit., p. 394.

La prospettiva veritativa popperiana si radica in quella tradizione filosofica che egli si compiace definire come “audacia intellettuale” e le sue stesse parole chiariscono ancor meglio la portata di tale denominazione: “Non possiamo esser dei vigliacchi intellettuali e ricercatori di verità nello stesso tempo. Un ricercatore di verità deve osare di essere un rivoluzionario nel campo del pensiero”¹¹.

Questo modo di vedere la filosofia lascia subito intuire l’elemento centrale della riflessione popperiana e, cioè, che la filosofia

“non dovrebbe mai essere e invero non può mai essere scissa dalla scienza. Storicamente tutta la scienza occidentale è una progenie della speculazione filosofica greca intorno al cosmo, all’ordine del mondo; i comuni antenati di tutti gli scienziati sono Omero, Esiodo, i presocratici. Per loro è fondamentale l’indagine della struttura dell’universo e del nostro posto nell’universo”¹².

Sono i grandi problemi dell’uomo, gli enigmi dell’universo e la ricerca del posto dell’uomo stesso in esso a scontrarsi con la riflessione filosofica, per cui la ricerca oltre a non poter mai aver fine, dev’essere ampia ed organica, evitando, quindi, la tentazione dello “specialismo”. Anzi, “la specializzazione - scrive infatti Popper - può essere una grande tentazione per lo scienziato. Per un filosofo essa è peccato mortale”¹³.

Ed è proprio in questa luce che emerge quel dinamismo creativo dell’uomo e dell’umanità nella storia, che si serve di una seria analisi critica mirante a indagare sulla scientificità di quel lavoro di “escavazione” necessario nell’autenticazione dell’uomo.

4. Il problema della scientificità

Il lavoro di “escavazione” è delicato e faticoso, ma è necessario per cogliere il dinamismo creativo dell’uomo e dell’umanità. Popper lo compie attraverso una stringente analisi, volta a stabilirne il grado di scientificità e questo certamente costituisce uno dei problemi fondamentali di Popper epistemologo, il quale ricerca infaticabilmente il criterio di demarcazione tra lo “scientifico” e il “non-scientifico”.

¹¹ Ivi, p. 400.

¹² Ivi.

¹³ ID., *Congetture e confutazioni*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1972, p. 236. Si tratta del celebre capitolo II dedicato al “Ritorno ai presocratici” (pp. 232-285).

Nel riflettere sulla storia del pensiero e in particolare sulla filosofia moderna, Popper rileva che “in un gruppo di filosofie moderne si riscontra la tendenza a svelare moventi segreti che si celano dietro alle nostre azioni”¹⁴. Ciò che certamente meraviglia Popper è proprio come la sociologia della conoscenza, la psicoanalisi e altre forme di riflessione “svelino l’insensatezza delle dottrine dei loro oppositori”, divenendo enormemente popolari e seguite con facilità da masse di persone.

È allora che egli cerca di spiegare il perché di tale popolarità, che, a suo avviso, è dovuto soprattutto

“alla facilità con cui (tali dottrine) possono essere applicate alla soddisfazione che danno a coloro che riescono a vedere al di là delle cose e alla follia dei non illuminati. Questo piacere sarebbe innocuo, se non si desse il caso che tutte queste idee sono destinate a distruggere la base intellettuale di qualsiasi discussione, dando vita a quello che ho chiamato dogmatismo rafforzato”¹⁵.

Oggetto del suo attacco è, quindi, l’hegelismo che, a suo avviso, elimina ogni base discorsiva critica. Egli scrive:

“Esso postula l’impossibilità ed anche la fecondità della contraddizione. Ma se le contraddizioni non possono essere evitate, allora qualsiasi critica consiste sempre nel mettere in evidenza le contraddizioni o all’interno di una teoria da criticare o fra essa e certi fatti dell’esperienza. La situazione è simile per quanto riguarda la psicoanalisi: lo psicoanalista può sempre dar ragione a qualsivoglia obiezione dichiarando che è dovuta alle repressioni del critico (...). I marxisti in maniera analoga sono abituati a spiegare il dissenso di un loro oppositore con i suoi pregiudizi classisti e i sociologi della conoscenza con la sua ideologia totale. Codesti metodi non sono soltanto facili da maneggiare, ma essi evidentemente distruggono le basi della discussione razionale e devono portare in ultima analisi all’irrazionalismo ed al misticismo”¹⁶.

¹⁴ POPPER K, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it., Armando, Roma 1974, vol. II “Hegel e Marx falsi profeti”, p. 283.

¹⁵ Ivi.

¹⁶ Ivi. Un interessante punto sulla discussione e in particolare sull’influsso esercitato dal concetto di “società aperta” sulla cultura è ben delineato in JARVIE I.- PRALONG S., *Popper e la “società aperta” 50 anni dopo*, Armando, Roma 2000. Una trattazione attuale e decisamente interessante sulla medesima concettualizzazione è offerta in KIESWETTER H., *La “società aperta” di Karl Popper*, Rubbettino, Catanzaro 2007. Lo stesso Popper ripenserà a lungo alla

Dobbiamo, a questo proposito, ricordare che i primi studi di Popper dettero molto spazio alla psicologia ed all'ascolto delle voci più prestigiose della cultura del tempo, come Marx, Freud, Adler.

Fu proprio allora, però, che emerse per Popper il problema della “demarcazione scientifica”, che costituiva cosa ben diversa dal “potere della spiegazione” di una teoria¹⁷.

Egli ebbe modo di narrare un'esperienza, per lui molto forte, proprio in questo campo.

Scriva a tal proposito Popper:

“Mi accorsi che i miei amici simpatizzanti di Marx, Freud, Adler erano impressionati da alcuni punti di vista condivisi dalle tre teorie, in particolare il loro apparente potere di spiegazione. Esse, infatti, sembravano capaci di spiegare praticamente ogni cosa che accadesse nei loro rispettivi campi. Studiandone una qualunque, pareva di attingere una conversione o rivelazione intellettuale, tale da distinguere alla vista una nuova verità, preclusa agli occhi dei non iniziati. Dopo essere stati così illuminati si riuscivano a cogliere delle conferme ovunque; il mondo era pieno di verifiche della teoria. Tutto quello che accadeva contribuiva a confermarle”¹⁸.

Tali teorie, di fatto sempre compatibili con i più svariati comportamenti umani, divengono sostanzialmente inconfutabili, destando notevole perplessità in un falsificazionista come Popper. Ecco perché l'interesse di Popper più che su escavazione psicologica o analisi sociologica è rivolto a prospettive maggiormente problematiche, cioè “la tradizione archeologica, la tradizione come fascia di problemi risolti o irrisolti che ereditiamo con l'esistenza, e, quindi, l'insieme di pregiudizi e attese con cui aggrediamo la realtà culturale, sociale, psicologica, la quale disattendendo le attese e smentendo i nostri pregiudizi, fa nascere il problema”¹⁹.

sua concezione di società aperta, alla luce degli eventi di fine secolo, con una serie di saggi raccolti in POPPER K., *Dopo la società aperta*, tr. it., Armando, Roma 2009. Cfr. pure ANTI-SERI D., *Karl Popper e il mestiere dello scienziato sociale*, Rubbettino, Catanzaro, 2003 e ID., *Karl Popper. La ragione nella politica*, Rubbettino, Catanzaro, 2018.

¹⁷ ID., *La ricerca non ha fine*, tr. it., Armando, Roma 1976. In particolare cfr. “I primi studi” (pp. 41-46). L'opera costituisce l'autobiografia intellettuale dell'epistemologo austro-inglese e fornisce materiale di prima mano per una più corretta comprensione del suo stesso pensiero.

¹⁸ ID., *Il criterio della rilevanza scientifica*, in PAQUINELLI A (a cura di), *Il Neoempirismo*, Utet, Torino 1969, p. 699.

¹⁹ TODISCO O., *Ermeneutica storiografica*, Paoline, Roma 1977, p. 17.

5. Dal verificazionismo viennese al falsificazionismo popperiano

Quello che per i circolisti costituiva una sorta di dogma scientifico, cioè il principio di verifica, viene rifiutato nettamente da Popper, anzi diviene uno dei suoi “odi”. Si tratta di un rifiuto netto e irriducibile e avviene in nome di un nuovo criterio di demarcazione scientifica.

Nell'autunno del 1934 (con data di stampa 1935) entra in commercio la *Logik der Forschung*²⁰ in cui Popper propone la sostituzione del tradizionale (e per lui consunto) modello induttivo-verificazionista col celebre principio di falsificazione. La risonanza è enorme, ma ancora maggiori sono gli attacchi che gli si muovono contro²¹. Per la cronaca, una prima vera e propria “azione di guerra” gli viene mossa dalla recensione che Rudolf Carnap scrive per “Erkenntnis”, organo ufficiale del *Wienerkreis*, in cui viene attaccato il convenzionalismo dell’ipotesi popperiana²². Nella medesima rivista anche Reichenbach appare aspro nel criticare l’abbandono del principio dell’induzione²³.

La posizione di Popper costituisce l’epilogo di un lungo cammino di pensiero testimoniato nella sua autobiografia intellettuale *Unended Quest*²⁴ e in maniera ancorché frammentaria in altri luoghi della sua produzione e si tratta di un cammino caratterizzante proprio della ricerca della scientificità.

Peculiare il “decreto” di morte del principio d’induzione, tramandato per Popper quasi per inerzia, ma ormai diventato un “mito”. L’uomo, secondo il nostro A., s’illude di poter operare una ricostruzione scientifica induttivista,

²⁰ POPPER K., *Logik der Forschung*, Springer Verlag, Wien 1935; tr. ingl. *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959; tr. it., *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970 (a cura di TRINCHERO M); ID., *Poscritto alla logica della scoperta scientifica* (1981-1984), tr. it., Il Saggiatore, Milano, 2009 (3 volumi: “Il realismo e lo scopo della scienza”, “L’universo aperto”, “La teoria dei quanti e lo scisma in fisica”).

²¹ Cfr. LAI B., (a cura di), *Contro Popper*, Armando, Roma, 1998; STOVE D., *Popper and after: four modern irrationalists*, Pergamon Press, 1982 (contiene una dettagliata critica a Popper, Kuhn, Lakatos e Feysabend).

²² CARNAP R., *Recensione a POPPER K.R., Logik der Forschung* in “Erkenntnis”, V, 1935, pp. 290-294. È opportuno, però, evidenziare anche come Carnap metta in rilievo che Popper “è portato a sopravvalutare la differenza tra il suo punto di vista e quelli che sono più strettamente vicini ai suoi (...) (per cui) è molto vicino al punto di vista del Circolo di Vienna (...) (sebbene) nella sua presentazione le differenze appaiano molto più grandi di quanto siano in realtà” (p. 230). Sulla controversia Cfr. MICHALOS A.C., *The Popper-Carnap Controversy*, Nijhoff, The Hague 1971. Sul *sitz im leben* della cultura viennese dell’epoca e in particolare sul rapporto tra Vienna e Popper cfr. ANTISERI D., *La Vienna di Popper*, Rubbettino, Catanzaro 2000.

²³ REICHENBACH H., *Über Induktion und Wahrscheinlichkeit*, in “Erkenntnis”, V, 1935, pp. 267-284.

²⁴ Titolo originario de *La ricerca non ha fine*, cit. In particolare il luogo cui si fa riferimento, nella tr. it., è il § “La teoria della conoscenza: *Logik der Forschung*” (pp. 82-90).

cioè che parte da osservazione ed esperimenti per poi pervenire alla definizione di un'ipotesi²⁵. Questo modello accetta pacificamente la valenza empirista del metodo che parte dal particolare sensibile procedendo induttivamente verso la generalizzazione. Da asserzioni singolari, cioè dal resoconto di un esperimento, giungiamo ad asserzioni universali, come una teoria. È, tuttavia, questo - si chiede Popper - echeggiando quanto aveva espresso già Aristotele, un modo di procedere ovvio? Egli risponde al quesito come segue:

“Da un punto di vista logico è tutt'altro che ovvio che si sia giustificati nell'inferire asserzioni universali da asserzioni singolari, per quanto numerose siano queste ultime; infatti, qualsiasi conclusione tratta in questo modo può sempre rivelarsi falsa e - conclude Popper - per quanto numerosi siano i cigni bianchi che possiamo aver osservato, ciò non giustifica la conclusione che tutti i cigni siano bianchi”²⁶.

Reichenbach, qualche anno prima, aveva affermato con coscienza e fermezza che “il principio d'induzione viene riconosciuto valido senza riserva da tutta la scienza e che non esiste uomo il quale ponga sul serio in dubbio tale principio anche nella vita quotidiana”²⁷. È facile ora comprendere come l'affermazione popperiana sia considerata inaudita e come essa venga considerata una minaccia alla fondazione metodologica della scienza, sacra per i circolisti.

Ora, se una tautologia o un'affermazione analitica costituiscono per Popper una verità logica, lo stesso certamente non si può dire dell'induzione. Se, infatti, esistesse un principio d'induzione puramente logico, le inferenze induttive, come trasformazioni logiche o tautologiche diverrebbero inferenze della logica deduttiva.

Conclude Popper: “Dunque il principio d'induzione dev'essere un'asserzione sintetica, cioè un'asserzione la cui negazione non è autocontraddittoria, ma logicamente possibile” e - un fattore di criticità - perché mai un tale principio debba essere senz'altro accettato e “come sia possibile giustificare la sua accettazione su basi razionali”²⁸.

²⁵ POPPER K., *Problemi, scopi e responsabilità della scienza*, tr. it., Einaudi, Torino 1969, p. 173 e segg.

²⁶ ID., *Logica della scoperta scientifica*, cit., pp. 5-6.

²⁷ REICHENBACH H., *Die philosophische Bedeutung der modernen Physik* in “Erkenntnis”, I, 1930-1931, p. 67. Il saggio è stato tradotto in italiano in *Il Neoempirismo*, cit., pp. 389-416 (la cit. è a p. 411).

²⁸ POPPER K., *Logica della scoperta scientifica*, cit., p.7.

Anche ammettendo, come sostiene Reichenbach, che tutti gli uomini accettino senza riserve il principio d'induzione, "anche supponendo che ciò fosse vero - perché, dopo tutto, tutta la scienza può sbagliare - io sosterrai ancora che il principio d'induzione è superfluo e non può non condurre a contraddizioni logiche"²⁹. Per Popper le difficoltà di una tale logica sono, infatti, insormontabili, poiché legate al principio d'induzione, che presenta anch'esso difficoltà insormontabili.

"Se, dunque, tentiamo di considerare la sua verità come nota per esperienza, risorgono esattamente gli stessi problemi che hanno dato occasione alla sua introduzione. Per giustificarlo dovremmo impiegare inferenze induttive e per giustificare queste ultime dovremo assumere un principio induttivo di ordine superiore e così via. In tal modo il tentativo di basare il principio d'induzione sull'esperienza fallisce, perché conduce a un regresso infinito"³⁰.

Inutile rilevare che l'attacco popperiano al principio d'induzione costituisce anche un attacco al cuore stesso del *Wienerkreis*, per il quale induzione e verificaazione rappresentavano "lo spartiacque tra linguaggio sensato e insensato, tra scienze empiriche e metafisica"³¹.

I difensori dell'induzione ricorsero alla distinzione tra forme di induzione, cioè l'induzione "per enumerazione" e quella "per eliminazione", ma per Popper si trattava di un mero artificio difensivo. Egli riteneva, infatti che la distinzione non potesse rimediare all'estraneità del principio rispetto ad un serio lavoro scientifico, poiché "non esiste nulla di simile - conclude Popper - al metodo induttivo o un procedimento induttivo"³².

Popper, peraltro, contesta la prospettiva stessa nell'ambito della quale trionfa l'induzione, attestandosi, quindi, su una posizione decisamente antipositivista. Per il nostro A., infatti, i positivisti hanno errato moltissimo nel concepire il problema della demarcazione in chiave naturalistica, interpretandolo come appartenente alla sfera problematica delle scienze naturali, giungendo a

²⁹ Ivi. Cfr. ALCARO M., *La crociata antiempirista*, Franco Angeli, Milano 1981, l'A. dedica due capitoli alla concezione di Popper che critica la metodica dell'osservatismo e dell'induzione. Il I ed il V, dal titolo "L'infinità non banale del significato della teoria. Popper e la dialettica".

³⁰ POPPER K., *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 7.

³¹ ANTISERI D., *Analisi epistemologica del marxismo e della psicoanalisi*, Città Nuova, Roma 1974, p. 24. (Il capitolo s'intitola "La studiata ipocrisia dello stile induttivo e il mito della deduzione").

³² POPPER K., *Problemi, scopi e responsabilità della scienza*, cit. p. 150.

concepire la scienza empirica e metafisica come una differenza nella stessa natura delle cose³³.

Occorre anche considerare un altro elemento fortemente critico, cioè l'identificazione tra "insensato" o "insignificante" e "non appartenente alla sfera empirica". Insignificante, infatti, non è solo un termine criticabile e infelice, ma diviene fonte di confusione ed errore nella sua identificazione con ciò che non è scientifico in senso appunto "empirico".

Popper, invece, lavora per giungere a un principio di demarcazione che non potrà mai essere concepito in chiave naturalistica, come se si trattasse di un problema esclusivamente di pertinenza delle scienze naturali. Esso non doveva essere nulla in più che "una proposta d'accordo o convenzione"³⁴. Popper, infatti, ammette come empirico un sistema che possa essere controllato dall'esperienza ed è proprio in virtù di questa premessa che il criterio di demarcazione non potrà mai essere la verificabilità, ma la falsificabilità.

Si tratta della forma logica del sistema a dover essere tale da essere evidenziata mediante controlli empirici. "Così l'asserzione '*domani piovverà o non piovverà*' non sarà considerata empirica, semplicemente perché non potrà mai essere confutata, mentre l'asserzione '*qui domani piovverà*' sarà considerata empirica in quanto falsificabile"³⁵.

La falsificabilità viene, perciò, a contrapporsi alla verifica o doppiamente, come criterio non tanto di significanza, quanto di demarcazione, delimitante le asserzioni della scienza.

6. Il primato del problema

Il rigetto dell'induzione e della verifica comporta di per sé anche il rigetto del pregiudizio osservatista, di matrice baconiana. Diventa manifesta quella che il nostro A. definisce "miticità" di un procedimento scientifico in cui l'uomo osserva e induttivamente giunge alla teoria che, poi, cerca di sottoporre a ulteriori verifiche. Anzi, per Popper, è proprio questo il punto centrale: tale modello è falso, poiché non esistono fatti "bruti" da osservare ed è impossibile osservare senza sapere *cosa* osservare e *perché*, cioè senza che l'osservatore sia guidato da pre-concetti. Antiseri così sintetizza la sostanza del discorso popperiano a questo proposito in maniera chiarissima:

³³ ID., *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 20.

³⁴ Ivi, p. 22.

³⁵ Ivi.

“Inciampiamo in questi problemi e non in altri perché abbiamo alle spalle una determinata tradizione, cioè proprio perché abbiamo percorso una precisa strada. Noi aggrediamo la realtà con l’armamentario linguistico-concettuale che ci è stato tramandato che abbiamo appreso e che, se siamo abili, abbiamo in qualche parte mutato e corretto. Ci avviciniamo alla realtà con il complesso dei nostri pregiudizi, dei nostri sospetti, speranze e teorie, e queste sono state formulate in maniera da poter entrare in collisione con la realtà, la realtà stessa ci risponderà con deboli sì e secchi no. Il problema, (cioè lo scontro tra un “pezzo” della nostra tradizione e la realtà cui tale pezzo di tradizione è interessato) è l’inizio della ricerca”³⁶.

Parliamo perciò di *primato del problema*, come sollecitazione all’indagine in vista di una soluzione significativa per l’uomo stesso e tale primato si estende a tutte le attività umane e assume configurazioni varie, così come viene variamente risolto.

Ognuno, però, poiché è condizionato da un certo sistema di pregiudizi che spesso lo porta all’accettazione acritica, dovrà conquistare la dimensione critica, come condizione di autenticazione della sua stessa vita. Occorre acquisire, cioè, la consapevolezza teoretica della necessità di sottoporsi al vaglio critico della scienza e poiché l’attività scientifica è pubblica e intersoggettiva, il suo arbitro è costituito dall’esperienza.

Quando, perciò, uno scienziato formula una teoria, dovrà necessariamente rispondere, per Popper, a queste domande:

“Puoi descrivere una qualsiasi osservazione che effettivamente compiuta confuterebbe la tua teoria?” Se non lo puoi, la tua teoria non è empirica. Infatti, se tutte le osservazioni vanno d’accordo con la tua teoria, allora non hai diritto di pretendere che un’osservazione particolare offra sostegno empirico alla tua teoria. Dunque solo se puoi dirmi in che modo la tua teoria possa essere confutata o falsificata, possiamo accettare che la tua teoria abbia il carattere di una teoria empirica”³⁷.

³⁶ ANTISERI D., *Epistemologia, ermeneutica e storiografia*, in “Archivio di filosofia” (1974), pp. 257-258. Utile anche far riferimento alle osservazioni di Alan Chalmers espresse in CHALMERS A., *Che cos’è questa scienza*, tr. it., Mondadori, Milano 1979. Lo studioso presenta una dettagliata analisi dell’induttivismo (pp. 13-44), una stringente critica al medesimo (pp. 45-56) e presenta dettagliatamente il falsificazionismo popperiano (pp. 107-121) in vista dell’elaborazione di una teoria organica della cosiddetta “conoscenza oggettiva”.

³⁷ POPPER K., *Scienza e filosofia*, tr. it., Einaudi, Torino 2000.

Un altro elemento importante è, quindi, la particolarità della teoria che scaturisce dalla sua stessa falsificabilità. Una teoria non parziale, ma totale, non essendo il tutto smentibile da una sua parte, escluderebbe ogni possibilità di contraddizione e quindi sfuggirebbe a qualsiasi controllo. Ecco perché v'è rigetto per un sapere ultimo e definitivo, per cui, non solo la vita umana, ma la vita dell'umanità, ad avviso di Popper, è una *unended quest*, cioè una ricerca senza fine.

7. Il linguaggio scientifico e l'oggettività

Se un sapere ultimo e definitivo nella prospettiva popperiana va in frantumi, ne guadagna l'interdisciplinarietà, poiché la 'cosa' diventa plurioggetto, cioè può essere esaminata sotto la prospettiva di varie discipline. Nasce qui il problema dell'oggettività scientifica e in particolare del rapporto tra posizione sociale dello scienziato e oggettività delle sue asserzioni.

Ebbene Popper ha parole molto chiare per delineare la sua posizione circa questo problema, certamente di rilievo nell'orizzonte culturale moderno:

“In ciò consiste l'oggettività scientifica. Chiunque abbia appreso la tecnica di comprendere e di mostrare le teorie scientifiche può ripetere l'esperimento e giudicare da sé. Nonostante tutto ciò ci saranno sempre alcuni che formuleranno giudizi viziati di parzialità o anche eccentrici. Ciò è inevitabile e non intralcia seriamente l'attività delle varie istituzioni sociali, che sono state istituite al fine di favorire la critica e l'oggettività scientifica; per esempio i laboratori, i periodici scientifici, i congressi. Quest'aspetto del metodo scientifico mette in evidenza quanto si può ottenere dalle istituzioni intese a rendere possibile il controllo pubblico e della manifestazione aperta della pubblica opinione, anche se la cosa non è limitata a una cerchia di specialisti. Soltanto il potere politico, quando è unito per sopprimere la libertà critica o quando non si preoccupa di proteggerla può compromettere il funzionamento di queste istituzioni, dalle quali dipende, in ultima analisi, ogni progresso scientifico, tecnologico, e politico”³⁸.

Nella prospettiva popperiana non è pertanto la posizione sociale dello scienziato a essere garanzia di oggettività, ma il metodo adottato. Popper, a tal proposito, più volte fa riferimento alla sociologia della conoscenza ed è proprio la sociologia della conoscenza a parlare di pensiero condizionato dall'appartenenza a una certa classe o dall'educazione ricevuta, o ad altri ele-

³⁸ ID., *La società aperta e i suoi nemici*, cit., pp. 286-287.

menti più o meno ideologici. La risposta di Popper è che la progressiva liberazione di alcuni di questi pregiudizi avviene tanto mediante un'analisi sociologica, ma soprattutto attraverso la formulazione di teorie che, controllate dall'esperienza, porteranno a due possibilità: il pregiudizio può essere trasformato in giudizio se il controllo sarà positivo, oppure verrà abbandonato se contrastante con la realtà esperienziale.

Ciò che maggiormente colpisce Popper è quella che potremmo definire la "rivoluzione copernicana del pensiero più recente". A tal proposito scrive: "È stata - scrive - una delle più grandi conquiste del nostro tempo la dimostrazione, data da Einstein, che, alla luce dell'esperienza, noi possiamo contestare e rivedere i nostri presupposti per quanto riguarda lo spazio e il tempo, idee che si era ritenuto fossero i presupposti necessari di ogni scienza e appartenessero al suo apparato categoriale"³⁹.

Questo risultato rivoluzionario, proprio per la sua radicalità ed impensabilità, è stato possibile ad Einstein grazie all'applicazione rigorosa della critica scientifica, fatta di tentativi continui ed errori, di congetture e di confutazioni. Tale metodo "non porta all'abbandono di tutti i nostri pregiudizi, al contrario, noi possiamo renderci conto del fatto che avevamo un pregiudizio soltanto dopo esserci liberato di esso"⁴⁰.

8. Un nuovo linguaggio e un nuovo metodo al servizio delle scienze sociali

Se nel campo della scienza si è giunti ai risultati che conosciamo, sembra che in quello delle scienze sociali il cammino da percorrere è ancora lungo e Popper nel rilevarlo è piuttosto deciso e contesta il metodo tradizionale di portare avanti un discorso sulle scienze sociali basato sul presupposto che la metodologia scientifica sia inapplicabile al di fuori del campo prettamente relativo alle scienze naturali. Egli così argomenta:

"La ragione non è l'interesse di classe e la cura non è rappresentata dalla sintesi dialettica hegeliana e neppure all'autoanalisi. La sola via aperta alle scienze sociali è di abbandonare del tutto la pirotecnica verbale e di affrontare i problemi pratici del nostro tempo con l'ausilio dei metodi teorici che sono fundamentalmente gli stessi in tutte le scienze. Intendo dire che i metodi di tentativi ed errori, delle formula-

³⁹ Ivi, p. 289. Cfr. pure PALUMBO P., *Contro la ragione pigra. Linguaggio, conoscenza e critica in K. Popper*, Flaccovio, Palermo 1981 e BERALDI P., *Karl Popper. Mito della certezza e ragionevolezza umana*, Laterza, Bari 2008.

⁴⁰ Ivi, p. 290.

zioni di ipotesi che possano essere praticamente verificate e della sottomissione di esse a test pratici. È necessaria una tecnologia sociale i cui risultati possano essere verificati dall'ingegneria sociale graduale⁴¹.

Dal passo emergono almeno tre aspetti peculiari del pensiero popperiano: a) L'aperto rigetto per la "pirotecnia verbale", che appresta ampi settori delle scienze sociali, tendente a solo convincere ed erede in qualche modo della sofistica; b) Il rigetto dello storicismo, inteso come pretesa di leggere la storia per trovare la "ragione ultima" della medesima⁴²; c) L'unità di metodo nella scienza. Questa è la caratteristica metodologica fondamentale dell'epistemologia popperiana, in cui si parla di metodi teorici "che sono fondamentalmente gli stessi in tutte le scienze", basati su congetture e confutazioni, i soli che possano portare progresso e fugare le ombre tette dell'induttivismo verificazionista⁴³.

Cos'è, però, che ostacola il rinnovamento metodologico delle scienze sociali, secondo Popper? Il problema non si presenta come di facile soluzione. Un grande elemento di criticità per Popper è costituito da quella tensione ideologica in vista della trasformazione sociale della società, disposta anche a sopprimere la libertà individuale, magari in virtù di letture profetiche della storia, dal cammino ineluttabile⁴⁴.

Compito delle scienze sociali allora

"non è come credono gli storicisti la profezia sul futuro corso della storia, ma è, piuttosto, quello della scoperta ed esplicitazione delle meno ovvie dipendenze che si riscontrano nell'ambito della sfera sociale. È, quindi, piuttosto quella delle difficoltà che si pongono lungo la via dell'azione sociale; lo studio per così dire della pesantezza, dell'elasticità e della fragilità della materia sociale, della sua resistenza ai nostri tentativi di modellarla e di manipolarla"⁴⁵.

⁴¹ Ivi, p. 291.

⁴² Cfr. SESSA D., *Epistemologia e storia nel pensiero di Karl Popper*, PassionEducativa, Benevento 2014.

⁴³ Opera di riferimento *Miseria dello storicismo* (1944-45), tr. it., L'Industria, Milano 1954.

⁴⁴ Popper ha sempre ribadito la fondamentale importanza della libertà, essenziale in ogni progetto politico. Cfr. POPPER K., *La libertà è più importante dell'uguaglianza*, tr. it., Armando, Roma 2000.

⁴⁵ ID., *La società aperta e i suoi nemici*, cit., p. 126. A ribadire e sistematizzare queste tesi sarà Antiseri in ANTISERI D., *Karl Popper e il mestiere dello scienziato sociale*, Rubbettino, Cantanzaro 2003. Cfr. pure GIOVANNINI G., K. Popper. *La razionalità nella scienza e nella politica*, Graziano, Pisa 2004.

Per concludere ribadiamo il concetto di fondo che ora è stato presentato come filo conduttore dell'intera riflessione, cioè l'unità di metodo tra scienze della natura e scienze umane e sociali. Il metodo, fatto di congetture e confutazioni, nell'ambito dell'orizzonte ermeneutico si configura come conferente primato al problema e Popper stesso, sottolineando che il primato del problema non porta al soggettivismo, poiché il banco di prova resta l'oggetto, compendia la sua epistemologia, scrivendo:

“a) Nessuna teoria può dirci qualcosa intorno al mondo empirico, a meno che non sia, in linea di principio, in grado di entrare in collisione col mondo empirico e ciò significa esattamente che dev'essere confutabile; b) La controllabilità ha dei gradi: una teoria che asserisce di più, e dunque assume rischi più grandi, è controllabile meglio di una teoria che asserisce molto poco; c) Analogamente i controlli possono essere graduati secondo che siano più o meno severi. Ad esempio i controlli qualitativi sono, in linea generale, meno severi dei controlli quantitativi; e i controlli delle predizioni quantitative più precise, sono meno severi dei controlli delle predizioni meno precise”⁴⁶.

9. Scienza normale e scienza rivoluzionaria

Thomas Kuhn, com'è noto, distingue il concetto di scienza “ordinaria” da quello di scienza “straordinaria” (o rivoluzionaria), per giungere a cogliere, grazie a questa demarcazione di natura metodologica, la struttura della rivoluzione scientifica⁴⁷.

La prima, cioè la scienza normale e ordinaria, a suo avviso, si sviluppa nell'ambito di un progetto di fondo rigorosamente paradigmatico. La seconda, cioè la scienza rivoluzionaria, invece, si pone al di fuori di un tale progetto, col fine di distruggerlo grazie alla propria valenza sovversiva.

Il problema dell'esistenza di una scienza normale, così come adombrata da Kuhn, viene affrontato anche da Popper, il quale, pur non accettando in

⁴⁶ ID., *Scienza e filosofia*, cit., pp. 137-138.

⁴⁷ KUHN T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1967 (tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999). L'A. delinea i caratteri della nuova storiografia scientifica e propone frequenti riferimenti alla *Gestaltpsychologie*, per poi concludere che le nuove teorie, nel momento in cui vengono presentate, trasformano tutti i paradigmi, sia quelli assiologici, che quelli gnoseologici e sociali. Cfr. pure ID., *Dogma contro critica. Mondi possibili nella storia della scienza*, tr. it., Cortina, Milano 2000. Per una valutazione critica della riflessione epistemologica di Kuhn e di Popper stesso cfr. GEYMONAT L., *Riflessioni critiche su Kuhn e Popper*, Laterza, Bari 1983 e MOULINES C.U., *Popper e Kuhn. Due giganti della scienza del XX secolo*, tr. it., Hachette, Milano 2015.

pieno la distinzione kuhniana, ammette che esista una scienza normale, cioè una scienza non-rivoluzionaria, ma ne rileva i limiti costituiti da carenza di criticità, dogmatismo e soprattutto conformismo.

Popper descrive, infatti, una scienza siffatta come

“l’attività del non-rivoluzionario o, più precisamente, del professionista non-troppo critico, dello scienziato che accetta il dogma dominante del giorno e che non desidera cambiarlo e che accetta una nuova teoria rivoluzionaria se tutti gli altri sono disposti ad accettarla, se diviene moda a furor di popolo. Del resto per resistere a una nuova moda occorre forse molto più coraggio di quanto ce ne sia voluto per inventarla”⁴⁸.

Di qui l’attenzione del nostro A. nel valutare uomini e situazioni, privilegiando gli atteggiamenti coraggiosi e rivoluzionari, ma non solo nel significato ordinario della parola. Egli, nella sua lettura epistemologica - come osserva Todisco - “sottolinea le svolte storiche o i cambiamenti di prospettiva che hanno favorito o rallentato il progresso della scienza”⁴⁹.

Alla luce di questa visione assume per Popper la massima importanza la cosiddetta tradizione critica, cioè la tradizione del non-conformismo, della scienza “non-normale”, ma attenta a cogliere contraddizioni ed equivoci. Essa, quindi, è rivoluzionaria prima con se stessa, proprio perché è disposta a mettersi in discussione e a mettere in discussione il proprio metodo.

Ed è proprio tale forma di scienza a porsi come matrice dell’atteggiamento razionale o critico. La definizione della concezione di Popper di “scienza su palafitte” grande nella sua consapevolezza di fallibilità, appare, quindi, davvero felice⁵⁰.

10. La tradizione critica e il linguaggio storico

Nella ricognizione storica di Popper si sottolinea come l’epistemologia, intesa nel suo essere coscienza del carattere congetturale e ipotetico di qualsiasi proposta conoscitiva, sia nata con i Presocratici e, in particolare, con la scuola ionica, cioè con Talete, Anassimandro e Anassimene.

⁴⁸ POPPER K., *Normal Science ant its Dangers*, in “Criticism”, cit, p. 52 e segg.

⁴⁹ TODISCO O., *Ermeneutica storiografica*, cit., p. 88.

⁵⁰ PERA M., *Popper e la scienza su palafitte*, Bari 1980; Cfr. pure PERKINSON H., *Didattica dell’errore. Aspetti pedagogici di K. Popper*, Armando, Roma 1983.

Si tratta dei padri della “tradizione delle audaci congetture e della libera critica, tradizione che generò l’atteggiamento razionale e scientifico e, con esso, la civiltà occidentale, la sola fondata sulla scienza sebbene, naturalmente, non su questa soltanto”⁵¹. Elemento qualificante di tale tradizione è proprio l’apertura alla discussione, per cui “all’interno di questa tradizione razionalistica, le coraggiose modifiche apportate alla dottrina non sono proibite. Al contrario, l’innovazione viene incoraggiata ed è considerata un successo, un miglioramento, soprattutto se spinge ad una discussione critica di quanto la precede”⁵².

Il percorso è proprio di chi è munito di audacia intellettuale, un’audacia che viene ammirata e diviene essa stessa oggetto di controllo, poiché

“può essere controllata dalla severità della sua (stessa) indagine critica. Per questo motivo le modifiche della dottrina, lungi dall’essere compiute di nascosto, sono tradizionalmente trasmesse insieme con le dottrine più antiche e con i nomi degli innovatori. E il materiale per una storia di idee diviene parte della tradizione della scuola. A quanto mi risulta - conclude Popper - la tradizione critica e razionalistica fu fondata in quella sola occasione. Si esaurì dopo due o tre secoli, forse in seguito all’affermarsi della dottrina aristotelica dell’*epistème*, della conoscenza certa e dimostrabile (che era uno sviluppo conseguente della distinzione eleatica ed eraclitea fra verità certa e mera congettura). In particolare essa venne riscoperta e consapevolmente restaurata nel rinascimento ad opera di Galileo Galilei”⁵³.

Popper è un cultore entusiasta e competente della filosofia greca antica, della quale subisce un fascino enorme, che non esita a spiegare con parole suggestive e coinvolgenti:

“La storia della filosofia greca antica, specialmente da Talete a Platone, è uno splendido racconto, fin troppo bello per essere vero. In ogni generazione troviamo almeno una nuova filosofia, una nuova cosmologia di sorprendente originalità e profondità. Com’era possibile questo? Naturalmente non v’è spiegazione per l’originalità e il genio? Si può cercare, tuttavia, di gettare un po’ di luce. Qual era dunque il segreto degli antichi?”⁵⁴.

⁵¹ POPPER K., *Congetture e confutazioni*, cit., pp. 260-261.

⁵² Ivi, p. 261.

⁵³ Ivi.

⁵⁴ Ivi, p. 256. L’ammirazione di Popper per i presocratici e la prospettazione di un vero e proprio “illuminismo pre-socratico” vengono evidenziati, tra l’altro in ID., *Il mondo di Parmenide*.

Popper offre una spiegazione riconducendosi proprio alla tradizione critica⁵⁵, tanto più che sostanzialmente essa costituisce la costante nella storia delle idee.

Un segno è il progressivo liberarsi dall'autoritarismo, legato al farsi strada della dottrina della "verità manifesta", alla portata di chiunque segua una metodologia corretta. Ed è proprio nell'ambito di questa progressiva liberazione che Popper colloca la nascita della scienza e della moderna tecnologia e guarda a Bacone e a Cartesio come a due suoi autorevoli portavoce, poiché "essi insegnarono che, quanto alla verità, l'uomo non ha bisogno di appellarsi all'autorità"⁵⁶.

Com'è facile rilevare, però, la dottrina della "verità manifesta", cioè della verità che "può anche essere velata, ma può rivelarsi e se non si rivela da sola può essere rivelata da noi"⁵⁷, è legata ad un'epistemologia ottimista, che, se è vero che ebbe un ruolo primario nella storia del pensiero, subì anch'essa una svolta che l'avrebbe resa molto più prudente, nel momento in cui l'uomo si rese conto della provvisorietà delle proprie conquiste. Lo sviluppo successivo delle scienze umane ha ridimensionato un tale tipo di ottimismo epistemologico, così come inteso nel Rinascimento.

Successivamente, infatti, si è affermata la prospettiva congetturale del sapere, il primato del problema sull'osservazione, l'importanza del pregiudizio che il contesto categoriale dell'uomo porta seco. Come ebbe modo di notare nella sua riflessione il Foucault, non v'è, però, una vera e autentica continuità storica, un'ininterrotta diacronia che leghi categoria a categoria, ma nella storia del pensiero impera la discontinuità⁵⁸.

Kant aveva affermato e definito una sua interpretazione della struttura trascendentale della ragion pura, intuendo che l'intelletto trae le sue leggi non dalla natura, ma le impone alla natura. Popper è d'accordo, ma solo in parte.

Saggi sull'illuminismo presocratico, Piemme, Casale Monferrato 1998. Per una trattazione di Popper "lettore" dei presocratici cfr. D'URSO E., *Karl R. Popper lettore dei presocratici*, Armando, Roma 2016; SESSA D., *Eraclito nell'interpretazione di K. Popper* in "Rivista di Storia e Letteratura Ecclesiastica", a. 13 (1981), nn.1-3, pp. 5-31; ID., *Gli Ionici nell'analisi epistemologica di Karl Popper* in "Asprenas", n. 62 (2015), pp. 81-99.

⁵⁵ Ivi, p. 257.

⁵⁶ Ivi, p. 15.

⁵⁷ Ivi.

⁵⁸ FOUCAULT M., *Réponse au cercle d'épistémologie*, in *Cahiers pour l'analyse*, vol. IX, 1968, pp. 39-40. L'A. sulla base che l'uomo ha ormai un linguaggio frantumato, cerca di cogliere nella loro profondità le grandi mutazioni culturali, sovversive di aspetti già costituiti e acquisiti.

La sua riflessione circa il rapporto tra l'uomo e la storia gli suggerisce una grave lacuna nello schema kantiano.

Kant aveva, infatti, affermato l'immutabilità delle leggi, cosa che Popper respinge, aprendo la strada a vari e difficili problemi e - come nota Todisco - Popper "critica e respinge l'immutabilità di queste leggi che in ultima analisi riportano alla dottrina dell'identità sostanziale delle leggi del pensiero con le leggi dell'essere, oltre che a una sorta di omogeneità e staticità essenziali nel cammino evolutivo dell'uomo"⁵⁹.

Ora tutto questo trova riscontro nella stessa storia dell'uomo.

"La ragione è capace di più di un'interpretazione e non può imporre alla natura una propria una volta per tutte. La ragione procede per prove ed errori. Noi inventiamo miti e teorie e li sottoponiamo a dure prove; cerchiamo di vedere quanto lontano ci portano e, se possiamo, li miglioriamo. La prova migliore è quella che ha il maggior potere di spiegazione: quella, cioè, che spiega di più, che spiega con maggior decisione e ci consente di fare previsioni migliori"⁶⁰.

Ed è proprio a questo punto che egli cita Kant, secondo il quale il nostro compito altro non è che quello di

"spiegare l'unicità e la verità della teoria di Newton, per cui il grande filosofo fu indotto a credere che questa (la teoria di Newton) seguisse inevitabilmente e con necessità logica dalle leggi del nostro intelletto. La modifica della soluzione kantiana da me proposta conformemente alla rivoluzione einsteiniana ci libera da questo passo necessario. In tal modo le teorie sono considerate come libere creazioni della nostra mente, risultato di un'intuizione quasi poetica, di un tentativo di comprensione delle leggi della natura. Non cerchiamo più di imporre alla natura le nostre creazioni. Al contrario, come ci insegnò Kant, la interroghiamo e cerchiamo di provocare in essa risposte negative circa la verità delle teorie: non cerchiamo di dimostrarle o verificarle, ma le controlliamo cercando di falsificarle, cioè di confutarle. Per tal via la libertà e l'audacia delle creazioni teoriche possono essere controllate e mitigate mediante l'autocritica e con controlli più severi che possiamo concepire. È a questo punto, attraverso i metodi critici applicati nei controlli, che il rigore scientifico e la logica entrano nel dominio della scienza empirica"⁶¹.

⁵⁹ TODISCO O., *Ermeneutica storiografica*, cit., pp. 90-91.

⁶⁰ POPPER K., *Congetture e confutazioni*, cit., p. 330.

⁶¹ Ivi.

11. Le lacerazioni dell'uomo contemporaneo

Tornando al discorso sulla concreta situazione storica dell'uomo, nell'ambito della quale si radica il discorso sulla scientificità, non possiamo tacere delle lacerazioni di cui l'uomo contemporaneo ha coscienza. Un esempio eloquente è costituito dalla lacerazione del tessuto metafisico che gli permetteva di cogliere la continuità tra la sua persona, il suo essere e il tutto. Questo ponte, che sembrava collegare individualità umana e trascendenza divina, è andato distrutto dalla crisi dei fondamenti e dell'ontologia stessa.

Oggi, infatti, tra coscienza, vita biologica, dimensione sociale e mondo trascendente il nesso appare essere stato disintegrato e l'uomo è in crisi, la cultura è scissa dalla vita quotidiana, la ricerca di un modello appare tremendamente difficile, pur essendo l'uomo assetato di senso e di paradigmi.

Per Popper "l'uomo ha creato nuovi mondi del linguaggio, della musica, della poesia, della scienza; e il più importante di questi mondi è quello delle istanze morali per l'uguaglianza, per la libertà e per l'aiuto ai deboli"⁶². La difficoltà, infatti, non fa sì – secondo Popper - che la lacerazione renda del tutto impossibile una qualche crescita dell'uomo nella storia, ma, nella prospettiva del filosofo austriaco, linguaggio e critica sono gli strumenti necessari, essenziali, che determinano la nascita di un mondo ideale in base al quale è possibile conoscere il mondo empirico e trasformarlo.

A tal proposito, scrive Magee:

"Nel suo resoconto sull'evoluzione della vita sull'emergere dell'uomo e sullo sviluppo della civiltà Popper si serve della nozione non solo di un mondo oggettivo di cose materiali (che egli chiama il *mondo1*) e di un mondo soggettivo di menti (*mondo2*), ma anche di un terzo mondo (*mondo3*), un mondo di strutture oggettive, corrispondenti ai prodotti, non necessariamente intenzionali, di menti e creature viventi, ma, che una volta prodotto, esista indipendentemente da queste"⁶³.

Ed è proprio riferendosi al "mondo3", sollecitazione d'impegno e lotta, che Popper scrive:

"Se è esatta la mia congettura che noi cresciamo e diventiamo noi stessi solo nell'interpretazione del "mondo3", allora il fatto che noi

⁶² ID., *La società aperta e i suoi nemici*, cit., pp. 100-101.

⁶³ MAGEE B., *Il nuovo radicalismo in politica e nelle scienze. La teoria di K. Popper*, Armando, Roma 1976, p. 60. Cfr. pure ID., *K. R. Popper. Filosofo della politica e della scienza*, Armando, Roma 1995.

tutti possiamo portare a questo mondo il nostro contributo, anche se piccolo, può essere di conforto a chiunque e specialmente a chi sente di aver trovato nella lotta con le idee una felicità maggiore di quanto avesse mai potuto meritare”⁶⁴.

In questa evoluzione storica dell’uomo, Popper riscontra ugualmente una priorità del problema e, in questo caso, la catalizzazione di tutte le forze avviene soprattutto intorno al problema della sopravvivenza. Anche la stessa dimensione biologica è caratterizzata, quindi, dalla priorità del problema e anche nell’evoluzione gli organismi sono impegnati principalmente nella soluzione dei problemi⁶⁵.

Rispetto agli animali, però, l’uomo, oltre che una memoria biologica, ha in più quella culturale ed è proprio a questo proposito che viene in mente il famosissimo e ormai classico confronto tra l’ameba ed Einstein. Mentre la prima muore insieme con la sua falsa teoria, l’uomo ha la capacità di analizzare e superare le difficoltà.

Magee scrive a tal proposito: “A livello pre-scientifico spesso è l’uomo stesso che viene distrutto, eliminato, assieme alle sue teorie false: egli perisce assieme ad esse. A livello scientifico, l’uomo si sforza di eliminare sistematicamente le sue false teorie; il suo sforzo è teso a far sì che le sue teorie muoiano in sua vece”⁶⁶. Dall’ameba ad Einstein la storia dell’uomo segue uno sviluppo del tutto particolare:

“I tentativi di soluzione che gli animali e le piante incorporano nella loro anatomia e nel loro comportamento sono analogie biologiche delle teorie e viceversa le teorie corrispondono (come accade per molti prodotti esosomatici e alle loro funzioni). Allo stesso modo delle teorie o come pure gli strumenti, i nuovi organi e le loro funzioni, come pure i nuovi tipi di comportamento, esercitano un influsso sul “primo mondo” e possono contribuire al suo mutamento”⁶⁷.

⁶⁴ POPPER K., *La ricerca non ha fine*, cit., p. 202. Facciamo riferimento in particolare all’ultimo capitolo “La collocazione dei valori in un mondo di fatti” (pp. 198-202).

⁶⁵ Cfr. ID., *Conoscenza oggettiva*, cit., pp. 277-340.

⁶⁶ MAGEE B., *Il nuovo radicalismo in politica e nella scienza*, cit., p. 73.

⁶⁷ POPPER K., *Conoscenza oggettiva*, cit., p. 196. Il paragrafo tratta “La logica e la biologia della scoperta” (Ivi, pp. 193-198) ed è incentrato sul ciclo della ricerca scientifica che l’A. sintetizza in un diagramma divenuto famoso: P1-TT-EE-P2, laddove P1 è il problema iniziale, punto di partenza del progresso scientifico; TT la teoria proposta in via di tentativo; EE l’eliminazione valutativa dell’errore; P2 il nuovo problema. Popper aggiunge: “La valutazione è sempre critica e il suo scopo è l’eliminazione dell’errore. L’accrescimento della conoscenza - o il processo del sapere - non è un processo ripetitivo o cumulativo, ma un processo di

Possiamo concludere che nella prospettiva popperiana storia e scienza sono molto vicine nell'interpretazione epistemologica, poiché il sapere filosofico tende verso il sapere scientifico, anche se conserva spazi propri. L'area filosofica non fondata sull'esercizio critico della ragione, aliena dal comprendere la propria provvisorietà, viene irrimediabilmente spazzata via, proprio di fronte al mondo della storia: "Il mondo quale conosciamo è una nostra interpretazione dei fatti osservabili alla luce di teorie che inventiamo noi stessi"⁶⁸.

Si tratta di un problema che fa da contesto alla nostra esistenza, che, nella visione popperiana, si configura come "il commento logico-filosofico del libro dell'Ecclesiaste".

Anche la storiografia, come tutte le scienze umane o dello spirito, quindi, non potrà esimersi dal servirsi di teorie ardite, proprio come la scienza, in quanto l'uomo che tende a ricostruire soluzioni ricostruendo problemi. Ed è qui che Popper può indicare il metodo che, dopo la sua riflessione che è stata delineata, facendo riferimento all'esperienza dell'A. stesso, è *nomologico* ed *inferenziale*, differenziandosi completamente, quindi, dal modello *induttivo-verificazionista*.

12. Conclusioni

Il rigetto deciso rigetto nei confronti dell'induttivismo verificazionista e del conseguente scientismo costituisce l'elemento caratterizzante l'epistemologia popperiana più immediato e quello che capovolge la concezione di scientificità.

Non a caso abbiamo parlato dei "tre odi" di Popper, cui si contrappongono i "tre amori" della riflessione popperiana. Tra questi primeggia il principio della *falsificabilità*, che disintegra la verificabilità come criterio di demarcazione tra vero e falso o, peggio, sensato-insensato, ma va inteso come criterio di demarcazione tra scientifico e non scientifico.

La prima importante conclusione è che l'esperienza della storia ci mostra come spesso ciò che è stato verificato non si è rivelato vero, mentre non è detto che ciò che esuli dalla verificabilità sia falso.

La scienza, infatti, procedendo per congetture e confutazioni deve fare i conti col fallibilismo, e cessa di essere la divinità osannata dal positivismo.

eliminazione ed errori. È una selezione darwiniana, piuttosto che un'istruzione lamarkiana" (Ivi, p. 196).

⁶⁸ POPPER K., *Congetture e confutazioni*, cit., p. 329.

“Scientifico” è sinonimo non di verità assoluta, ma di rigore metodologico e coerenza formale.

In Popper poi è presente un amore per una tecnologia sociale che tenti di risolvere i problemi della società in chiave interdisciplinare, volta alla realizzazione di una “società aperta”, in cui si privilegi la critica, unica fonte di progresso e ci sia sempre quell’umiltà intellettuale legata alla consapevolezza della intrinseca fallibilità dell’uomo.

Queste tematiche ci fanno comprendere il perché Popper sia ormai apprezzato soprattutto tra filosofi e scienziati consapevoli della vacuità di false certezze e desiderosi di rigore nel dibattito scientifico-metodologico.

Una riflessione va anche fatta sulla prospettiva veritativa di Popper, intesa come ricerca della verità oggettiva. Essa - come abbiamo visto - si radica in quella tradizione filosofica caratterizzata da “audacia intellettuale” e, al tempo stesso, onesta ricerca di verità, nei confronti della quale val la pena osare e perseguire gli obiettivi, anche pagando di persona.

Tutto questo presuppone il superamento della artificiosa identificazione tra “insensato” o “insignificante” e “non appartenente alla sfera empirica”, ugualmente ricca di riflessi per la teologia, che, pur non essendo “empirica”, è ricca di pregnanza e sensatezza ed alla quale è pienamente applicabile l’aggettivazione “scientifica”, relativamente alla sua modalità di organizzare i suoi assunti in maniera rigorosa, coerente e ben strutturata.

Popper lavora per giungere a un principio di demarcazione che non viene concepito in chiave naturalistica, come se si trattasse di un problema esclusivamente di pertinenza delle scienze naturali e fonda epistemologicamente l’interdisciplinarietà, poiché l’analisi diventa plurioggettuale, in quanto tutto può essere esaminato sotto la prospettiva di varie discipline.

Il rigetto per la “pirotecnia verbale”, la contestazione dello storicismo, l’unità di metodo, la prospettiva congetturale del sapere, il primato del problema sull’osservazione, l’importanza del pregiudizio che il contesto categoriale dell’uomo porta seco, costituiscono le caratteristiche di fondo dell’epistemologia popperiana, in cui si parla di metodi teorici ed alla luce di questa visione, si prospetta la cosiddetta tradizione critica, che incoraggia il non-conformismo, la scienza “non-normale”, la ricerca nel cogliere contraddizioni ed equivoci.

Ugualmente rilevante è la venerazione di Popper per la storia della filosofia greca antica, specialmente da Talete a Platone, quello “splendido racconto, fin troppo bello per essere vero”.

In un’epoca caratterizzata dalle lacerazioni, tra le quali emerge la crisi del tessuto metafisico che faceva cogliere la continuità tra l’uomo, il suo esse-

re e il tutto, il messaggio di Popper appare eccezionalmente stimolante ed offre gli spunti necessari ad un superamento dello scacco della concezione della vita. Si tratta di ricostituire il nesso tra coscienza, vita biologica, dimensione sociale e mondo trascendente, la chiave della crisi di una cultura è scissa dalla vita quotidiana e priva di un modello valido.

Il monumento funebre del Card. Giuseppe Prisco

di Raffaele Liucci

1. La figura del Card. Prisco

La venerabile figura di Giuseppe Prisco, ha segnato la storia del pensiero, oltrepassando i confini italiani fino ad avere grande clamore in tutta Europa in particolare in Germania.

A trenta anni della sua morte in un articolo del *Mattino* di lunedì 17 agosto 1953 il suo operato in campo filosofico veniva descritto dal Prof. Libertini in questi termini: “Spinse la filosofia di S. Tommaso fuori dal chiuso ecclesiastico (mostrandosi) sempre informatissimo sia del tomismo sia delle dottrine avversarie”¹.

Attualmente dopo quasi un secolo dalla sua morte possiamo affermare che non è ancora sufficientemente conosciuto e, altrettanto, non è stato studiato quanto merita. Le sue pubblicazioni sono numerosissime e molto feconde.

Oltre alle sue opere, tutte di grande spessore culturale, abbiamo diversi articoli pubblicati in “La Scienza e la Fede”, “La Carità”, “Rivista di Scienze e Lettere” da non sottovalutare, in quanto esse sono vere e proprie monografie.

Giuseppe Antonio Ermenegildo Prisco² nacque a Boscotrecase³ l'8 settembre 1833 precisamente nel quartiere “Nunziatella”. Studiò presso il Seminario di Napoli dove incontrò il suo grande maestro, il canonico Gaetano Sanseverino⁴, fondatore della scuola neotomista napoletana. Lì incontrò altri condiscipoli destinati ad essere illustri, come Calvanese⁵, Talamo⁶, Signoriello⁷ e Portanova⁸.

¹ LIBERTINI C., *Antesignano del Neotomismo, Il Cardinale Giuseppe Prisco*, in “*Il Mattino*”, LVI (1953), n. 246.

² Cfr. ORLANDO P., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX, La scuola del Sanseverino*, cit., pp. 263-284.

³ Paese della provincia di Napoli, alle falde del Vesuvio.

⁴ Cfr. ORLANDO P., *Gaetano Sanseverino nel primo centenario della morte*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1965, pp. 9-76, (Studi e Ricerche sulla Rinascita del Tomismo); ID., *Un'Opera inedita di Gaetano Sanseverino*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1974, (Studi Tomistici); PAOLONI D., *Gli Eroi del Clero di Napoli*, D'Auria, Napoli 1910, vol. I, pp. 37-40.

⁵ Concittadino di Prisco. Cfr. ORLANDO P., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX, La scuola del Sanseverino*, cit., pp. 159-183.

Le relazioni con il maestro furono molto di più di quelle di discepolato, quasi da poterle definire familiari. “Il Prisco seguì le orme incancellabili del suo maestro Sanseverino avendo in mira principalmente di sollevare le sorti della filosofia aristotelica-scolastica”⁹.

Fu ordinato sacerdote il 20 settembre 1856. Il suo nome già risaltava per la sua cultura e le sue doti e presto acquisì la fiducia dell’Arcivescovo di Napoli, che lo nominò professore di filosofia presso il Liceo Arcivescovile, dove insegnò etica e diritto naturale. Successivamente insegnò anche filosofia speculativa e morale in alcune scuole private e diede lezione anche agli studenti della facoltà di Giurisprudenza.

Fu nominato Canonico della Cattedrale di Napoli il 4 luglio 1886 ed il suo nome assurse alla celebrità, arrivando anche allo stesso Papa Leone XIII:

“In questo tempo, la fama del Prisco si era estesa tanto oltre le Alpi, che il Papa udì meravigliato dai pellegrini stranieri in qual conto fosse tenuto il Prisco in Germania e come ivi le sue opere fossero largamente tradotte e adottate nelle scuole. Deve ritenersi come certo che l’alta dignità a cui Leone XIII innalzò il dotto Canonico di Boscotrecase sia stata causata dalla fama di profondo studioso a cui il Prisco era pervenuto in tutta Europa”¹⁰.

Lo stesso Pontefice dieci anni dopo, nel Concistoro del 30 novembre 1896, lo nominò Cardinale di Santa Romana Chiesa col titolo di San Cesario in Palatio¹¹. Il 29 maggio 1898, venne consacrato Vescovo da Leone XIII nella Cappella Sistina¹² e il 31 luglio prese possesso dell’arcidiocesi¹³, nominando il

⁶ Ivi, pp. 237-261.

⁷ Cfr. ivi, pp. 109-158. Cfr. pure PAOLONI D., *Gli Eroi del Clero di Napoli*, cit., vol. II, pp. 133-136.

⁸ Cfr. ivi, pp. 155-160. Cfr. ORLANDO P., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX, La scuola del Sanseverino*, cit., pp. 263-284.

⁹ FERRANDINA A., *Omaggio dell’Accademia “S. Pietro in Vincoli” All’ E.mo Cardinale Giuseppe Prisco nel ventesimo anniversario del suo episcopato*, in “*Atti dell’Accademia Napoletana scientifico-letteraria S. Pietro in Vincoli*”, V (1918), vol. V, fasc. I, p. 15.

¹⁰ SBARRA A., *Il pensiero filosofico del Card. G. Prisco*, Dell’Aquila Bianca, Napoli, 1936 pp. 86-87.

¹¹ Cfr. STRINO G., *Tributo del Cuore, Omaggio all’em.mo Cardinale Giuseppe Prisco: arcivescovo di Napoli nel ventesimo anno del episcopale governo*, Francesco Giannini & Figli, Napoli 1918, pp. 7-11.

¹² Cfr. ORLANDO P., *Storia del Capitolo Cattedrale di Napoli (sec. XX)*, I Parte, *Il Card. Giuseppe Prisco e l’età che fu sua. La II scuola tomista napoletana*, Tipografia Laurenziana, Napoli 2000, p. 11.

vicario capitolare Giuseppe Carbonelli e il 7 agosto fece in Suo ingresso in diocesi¹⁴. Il Suo Ministero Episcopale presso la nostra Arcidiocesi durò venticinque anni, dal 1898 al 1923.

“Il 6 aprile 1900 venne nominato Vicario di Sua Santità Leone XIII per il Santuario di Pompei. Prese possesso il 29 aprile 1900 e restò in carica fino alla venuta di Mons. Augusto Silj il 20 febbraio 1906”¹⁵.

L’anno 1906 a seguito della terribile eruzione del Vesuvio profuse carità a quanti erano in difficoltà e accorse di persona per dare sostegno spirituale, fisico e economico a tutti i cittadini di Boscotrecase¹⁶. “Il suo governo fu esemplare, lungo e intenso per attività instancabile”¹⁷. Dopo aver combattuto la buona battaglia si spense alle ore 19.15, domenica 4 febbraio del 1923¹⁸.

2. Il monumento sepolcrale

Le spoglie del Card. Prisco riposano nel Duomo di Napoli, quasi all’ingresso della sagrestia e più precisamente presso la porta della sagrestia maggiore.

Ed è qui che dopo tredici anni dalla morte, quindi nel 1936 è stato costruito un monumento che occupa l’intera parete.

Esso precisamente misura m. 5.50 di altezza per 2.90 di larghezza con una sporgenza massima di cm. 40¹⁹.

Il progetto originale del monumento, che venne pubblicato nel “Bollettino Ecclesiastico” dell’Archidiocesi di Napoli dell’agosto 1935, si presenta leggermente diverso da quello che attualmente possiamo ammirare²⁰.

¹³ Cfr. STRAZZULLO F., *I Diari dei Cerimonieri della Cattedrale di Napoli, una fonte per la storia napoletana*, Tipografia AGAR, Napoli 1961, p. 271.

¹⁴ Ivi.

¹⁵ FERRARA A.-CASALE A., *I Prelati del Pontificio Santuario di Pompei dal 1890 al 2012, La storia, la crono tassi, i cenni biografici, e gli emblemi araldici*, Edizioni Santuario di Pompei, Pompei 2012, p. 49.

¹⁶ Cfr. STRINO G., *Tributo del Cuore, Omaggio all'em.mo Cardinale Giuseppe Prisco: arcivescovo di Napoli nel ventesimo anno del episcopale governo*, cit., pp. 135-138.

¹⁷ FERRARA A. - CASALE A., *I Prelati del Pontificio Santuario di Pompei dal 1890 al 2012, La storia, la crono tassi, i cenni biografici, e gli emblemi araldici*, cit., p. 49.

¹⁸ Cfr. DI DOMENICO F., *Cardinale Giuseppe Prisco*, in “*Bollettino Ecclesiastico dell’Archidiocesi di Napoli*”, a. IV (1923), n. 2, pp. 21-23; AUTORE M., *Commemorazione di S. E. il Signor Cardinale Giuseppe Prisco Arcivescovo di Napoli, letta nei solenni funerali nel duomo il giorno 8 febbraio 1923*, Tipografia Pontificia M. D’Auria, Napoli 1923.

¹⁹ Cfr. *Il Monumento al Cardinale Giuseppe Prisco nella Chiesa Cattedrale di Napoli*, in “*Bollettino Ecclesiastico*” dell’Archidiocesi di Napoli, a. XVI (1935), n. 8, pp. 150-151.

²⁰ Cfr. Ivi. In questo *Bollettino* è pubblicato anche il disegno grafico originale.



Monumento sepolcrale del Card. Giuseppe Prisco.

Le modifiche furono apportate alla costruzione in corso d'opera e non furono dettate da preoccupazioni finanziarie, ma dal proposito di migliorare il progetto originale²¹.

Il progetto dell'opera ed anche la direzione dei relativi lavori di realizzazione è del Prof. Giuseppe Zampino²², mentre il bel busto in marmo è stato

²¹ Cfr. *L'inaugurazione del Monumento nel Duomo al Cardinale Prisco*, in "Bollettino Ecclesiastico" dell'Archidiocesi di Napoli, a. XVII (1936), n.5, pp. 93-97.

²² Noto industriale marmista di Napoli.

eseguito dal Prof. Chiaramonte, docente presso il Regio Istituto delle belle Arti di Napoli²³.

Anche da un esame non approfondito si può cogliere la grande cura nella scelta dei marmi che furono utilizzati, tutti di grande pregio. Il piedistallo è di marmo giallo di Siena e la parte sovrastante il sarcofago è di breccia di Francia²⁴. Per il bassorilievo intorno al busto è stato adoperato lo stesso marmo giallo di Siena, mentre il fondamento è costituito da lastre di marmo verde²⁵.

Va rilevato come venne curata anche la scelta dei colori. Per il sarcofago è stato utilizzato il rosso di Francia, la targa è di nero del Belgio, mentre l'incisione è colorata in oro²⁶.

I commenti delle cronache dell'inaugurazione del lavoro ne rilevano la sobrietà e la congruenza cromatica rispetto alla Chiesa Cattedrale che lo ospita:

“L'opera è ispirata a quel periodo artistico che va dalla fine del 700 ai primi dell'800; tale suo carattere è temperato da una grande sobrietà di linee, nel mentre è mantenuta quella armonia di colori di cui si arricchisce il Duomo”²⁷.

Simbolicamente, sopra al sarcofago sono poggiati dei libri per ricordare l'aspetto forse più importante della figura del Prisco: insigne filosofo e maestro non solo di tante generazioni di sacerdoti e studenti di teologia, ma anche di studiosi di discipline filosofiche e giuridiche²⁸.

A coronare il monumento è lo stemma cardinalizio in marmo, relativo al *titulum* che Giuseppe Prisco ebbe come “principe della Chiesa”.

L'illustre Presule, infatti, venne creato dal Sommo Pontefice Leone XIII Cardinale diacono, ricevendo dapprima l'attribuzione della diaconia di S. Cesario in *Palatio* nel 1896, per poi diventare Cardinale presbitero di S.R.C col titolo di S. Sisto (1898)²⁹.

Prima di trovare sepoltura presso il monumento che stiamo descrivendo, subito dopo i solenni funerali la salma fu murata nella cappella sottostante la

²³ Cfr. *Il Monumento al Cardinale Giuseppe Prisco nella Chiesa Cattedrale di Napoli*, cit., p. 150.

²⁴ Cfr. Ivi.

²⁵ Cfr. Ivi.

²⁶ Cfr. Ivi.

²⁷ *L'inaugurazione del Monumento nel Duomo al Cardinale Prisco*, cit., p. 94.

²⁸ Cfr. Ivi.

²⁹ Cfr. Ivi.

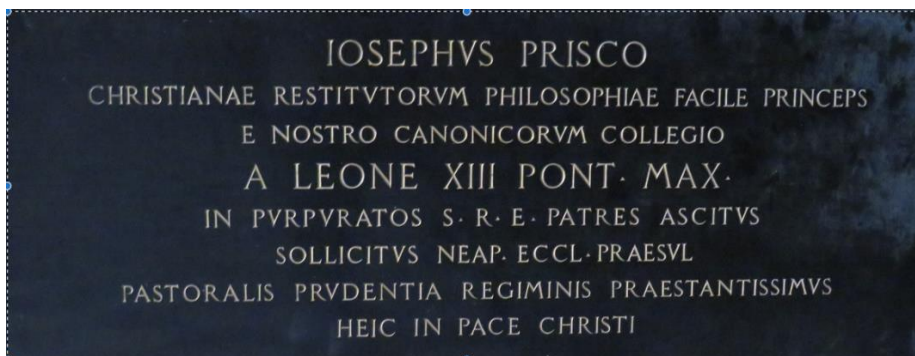
Sagrestia Maggiore del Duomo e il 24 aprile del 1923, stesso anno della morte, fu trasportata nel loculo scavato nella base dell'attuale monumento³⁰.

3. La traslazione e la solenne inaugurazione del monumento. Conclusioni

La solenne cerimonia di traslazione fu presieduta dal successore di Prisco come Arcivescovo di Napoli, il Card. Alessio Ascalesi ed avvenne alla presenza di pochi intimi.

Si colse l'occasione del momento per ripulire la salma e rivestirla di nuovi paramenti sacri, per poi benedirla e suggellarla in una nuova cassa di zinco³¹.

La salma venne tumulata all'altezza della lastra di marmo nero. Su di questa venne riportata un'incisione in latino, dal tenore sobrio, si direbbe tendente ad una equilibrata *concinnitas*, ricca di potere esplicativo e altamente significativa.



L'epigrafe al Card. Giuseppe Prisco.

Questa venne dettata da un altro illustre esponente del Clero di Napoli, maestro di filosofia e teologia, Mons. Michele Autore, anch'egli appartenente alla scuola neotomista napoletana³².

Riportiamo l'iscrizione:

“IOSEPHVS PRISCO – CHRISTIANAE RESTITUTORVM PHILOSOFIAE – FACILE PRINCEPS – E NOSTRO CANONICORVM

³⁰ Cfr. Ivi.

³¹ Cfr. Ivi.

³² Cfr. Ivi.

COLLEGIO – A LEONE XIII PONT. MAX. – IN PURPURATOS S.
R. E. PATRES ASCITUS – SOLLICITUS NEAP. ECCL. PRAESUL -
PASTORALIS PRUDENTIAE REGIMINIS – HEIC IN PACE CHRIS-
TIP³³.

ed una traduzione libera:

“Giuseppe Prisco - che con linearità ha ristabilito la filosofia cristiana e canonico del nostro collegio elevato al grado di porporato di Santa Romana Chiesa da Leone XIII Sommo Pontefice, Arcivescovo della Chiesa di Napoli eccellente nel governo pastorale qui riposa nella pace di Cristo”

La solenne inaugurazione del monumento ebbe luogo il 30 aprile 1936, preceduta da una commemorazione tenutasi nel palazzo arcivescovile.

L’evento fu presieduto dal Card. Ascalesi alla presenza di note autorità dell’Accademia Ecclesiastica Napoletana e diverse autorità politiche, civili e militari³⁴. I rilevanti oneri sono stati a carico in gran parte dalla defunta Sig.ra Maria, sorella del Card. Prisco e dal Rev.mo Mons. Francesco Vitelli di Torre del Greco³⁵.

Val la pena sottolineare come il monumento costituisca un tributo al contributo del Prisco al patrimonio culturale filosofico che ha donato alla storia del pensiero oltre al suo fecondo impegno in campo pastorale.

Insigne neotomista, seppe rileggere con originalità S. Tommaso, evidenziandone l’attualità e coniugandone la riflessione con le istanze della cultura coeva. Va detto, per concludere, che, a quasi a un secolo dalla sua morte il messaggio culturale di Giuseppe Prisco resti fortemente attuale, in quanto la robustezza nei riferimenti ontologici sembra scritta *ad hoc* per l’odierna *società liquida*, inabitata da un uomo privo di riferimenti solidi, ma pur sempre “assetato di senso”.

³³ Cfr. *Echi di Cronaca*, in “*Bollettino Ecclesiastico*” dell’Archidiocesi di Napoli, a. XVII (1936), n. 2, p. 53.

³⁴ Cfr. *L’inaugurazione del Monumento nel Duomo al Cardinale Prisco*, cit., pp. 94-95.

³⁵ Cfr. *Il Monumento al Cardinale Giuseppe Prisco nella Chiesa Cattedrale di Napoli*, cit., p. 150.

Le Biblioteche e gli Archivi parrocchiali centri culturali al servizio della comunità

di Ernesto Russo

Premessa

Secondo un'indagine PISA (*Programme for International Student Assessment*) del 2015, erano più di 100.000 su un totale di 500.000 circa, gli studenti in povertà educativa "cognitiva", vale a dire che non raggiungevano i livelli minimi di competenze in matematica e in lettura; non erano quindi in grado di utilizzare dati e formule matematiche per descrivere la realtà che li circonda, o ad interpretare correttamente il significato di un testo appena letto¹. In una indagine più recente non sembra abbiamo una migliore situazione. Uno studente su quattro, infatti, in Italia non raggiunge competenze alfabetiche sufficienti; addirittura in Europa gli studenti italiani si collocano agli ultimi posti per capacità di leggere ed interpretare un testo scritto.² E la situazione al Sud appare molto peggiore rispetto al Nord.

In gran parte dei casi, questi ragazzi provengono da situazioni di disagio dal punto di vista socio-economico e culturale. La disuguaglianza in Italia è così marcata che i risultati degli alunni che vivono in famiglie più svantaggiate nell'indagine PISA appaiono in media tra i più bassi d'Europa, mentre quelli dei loro coetanei che vivono in situazioni socio-economiche più agiate, risultano tra i più elevati al mondo³. In particolare con la sola eccezione dell'Abruzzo, tutte le altre regioni meridionali sono al di sotto della media nazionale. Gli ultimi posti sono occupati da Sardegna, Calabria e Campania.

La situazione è, ovviamente, peggiorata nel periodo di emergenza sanitaria legata alla pandemia Coronavirus-COVID19; emergenza sanitaria, socio-economica e, di conseguenza, anche educativa e culturale. Tale risultato è ben dimostrato da una indagine campionaria svolta e pubblicata da *Save di Children*⁴.

¹ Fonte OCSE PISA 2015.

² Fonte OCSE PISA 2018.

³ SAVE THE CHILDREN, *Nuotare contro corrente, povertà educativa e resilienza in Italia*. Save the Children, Roma 2018, p. 7.

⁴ Per ulteriori approfondimenti cfr. SAVE THE CHILDREN, *Riscriviamo il Futuro: l'impatto del coronavirus sulla povertà educativa*, Save the Children, Roma 2020.

Sarà un caso, ma il medesimo disequilibrio tra Italia Settentrionale e Meridionale è riscontrabile in molti casi anche nella presenza di centri ed attività culturali, in particolare di biblioteche ed attività legate al libro.

Una recente statistica sulla presenza in Italia di Biblioteche ogni 1000 abitanti, divisa per Regioni, pone al primo posto la Valle d'Aosta con quasi 4 biblioteche ogni 1000 abitanti, il Piemonte al primo tra le regioni con la presenza di città importanti con 1,50, la Lombardia a metà con 1,18. La Campania è soltanto penultima con 0,64. Solo il Lazio è ultimo con 0,56 ogni 1000 abitanti⁵. E non prendo in considerazione le biblioteche scolastiche, realtà molto importanti e sviluppate nel Nord Italia, poco frequentate (per usare un eufemismo!) dagli studenti nei nostri istituti, dalla primaria alla scuola superiore.

Eppure già nel XIX secolo lo studioso Morandi definiva la biblioteca il vertice di una piramide alla cui base c'è la scuola⁶. Basti pensare che negli Stati Uniti, a metà del XIX secolo, accanto ad ogni scuola primaria era annessa una biblioteca popolare; gli educatori d'oltreoceano compresero già nell'Ottocento, infatti, che l'una è indispensabile all'altra.

Si dirà che la Campania è anche la regione italiana a più alta densità di popolazione, la Valle d'Aosta l'ultima. Ma non è una motivazione valida questa per spiegare la così bassa presenza, ed aggiungo per esperienza diretta, la così bassa frequentazione di biblioteche nelle nostre zone.

Analizzare in modo banale il tutto con l'avvento dei supporti digitali, *Internet* e via discorrendo, mi sembra a dir poco superficiale; anche se un certo timore ci sovviene quando capita di leggere articoli come quello apparso qualche anno fa sulla rivista americana *Forbes*, di un economista, tale *Panos Mourdoukoutas*, secondo il quale le biblioteche pubbliche nell'era di Amazon e Google Books sono inutili, e pertanto sarebbe opportuno chiuderle per far risparmiare soldi ai contribuenti. Per fortuna, direi, un'ondata di proteste ha costretto la redazione del giornale a rimuovere dal proprio sito questo articolo a 72 ore dalla pubblicazione⁷.

Decisamente più attraente, relativamente al libro, il pensiero di Umberto Eco:

⁵ Dati Istat (ultimo aggiornamento: 30 Ottobre 2018)

⁶ MORANDI L., *Le biblioteche circolanti*. Per gli editori della Scienza del Popolo, Firenze 1868, p. 17 (La Scienza del Popolo, 22).

⁷ Cfr. SETTIS S., *Il grande rogo della cultura*, in www.osservatoriodelsud.it, 13 giugno 2019 (20/06/2019, ore 20,10).

“I libri da leggere non potranno essere sostituiti da alcun aggeggio elettronico. Sono fatti per essere presi in mano, anche a letto, anche in barca, anche là dove non ci sono spine elettriche, anche dove e quando qualsiasi batteria si è scaricata, possono essere sottolineati, sopportano orecchie e segnalibri, possono essere lasciati cadere per terra o abbandonati aperti sul petto o sulle ginocchia quando ci prende il sonno, stanno in tasca, si sciupano, assumono una fisionomia individuale a seconda dell'intensità e regolarità delle nostre letture, ci ricordano (se ci appaiono troppo freschi e intonsi) che non li abbiamo ancora letti, si leggono tenendo la testa come vogliamo noi, senza imporci la lettura fissa e tesa dello schermo di un computer, amichevolissimo in tutto salvo che per la cervicale. Provate a leggervi tutta la Divina Commedia, anche solo un'ora al giorno, su un computer, e poi mi fate sapere”⁸.

1. Le Biblioteche Popolari: cenni storici

Oggi le biblioteche popolari, soprattutto quelle scolastiche stanno diventando in alcuni luoghi, soprattutto nel Nord Italia, ma in taluni casi anche nel Meridione, veri e propri centri culturali.

Già nel passato le biblioteche annesse alle scuole rivestivano un ruolo di primaria importanza, se pensiamo che in Francia il Ministro Rauland nel 1862 propose di collocare in ogni comune biblioteche scolastiche, che fossero utilizzate dagli studenti e dal popolo. Al principio del 1866 ne esistevano già 10.213, di cui 6.000 popolari, con più di un milione di volumi⁹.

In Italia la biblioteca popolare nasce a metà del XIX secolo, benché già nel '700 esistessero dei primi esempi di biblioteche aperte al prestito, con l'obiettivo di avvicinare il popolo, analfabeta o semianalfabeta, alla lettura. Molto spesso però la scelta dei testi era molto attenta; l'obiettivo era chiaramente quello di condizionare le masse incolte, evitando di far emergere il loro senso critico; fu questo un mezzo per lasciare le masse verso uno stato di inferiorità intellettuale, culturale e quindi politico. A tal fine il termine “popolare” fu sostituito con il termine “pubblico” dall'inglese *public library*, per intendere un modo più democratico di concepire la biblioteca.

La biblioteca popolare in Italia ha origine, come dicevamo, nel XIX secolo, precisamente nel 1861, a Prato, per opera di Antonio Bruni, un maestro

⁸ ECO U., *La bustina di Minerva*, Bompiani, Milano 2000, p. 155 (Overlook).

⁹ Per ulteriori approfondimenti cfr. *Relazione della prima adunanza pubblica della Società promotrice delle Biblioteche Popolari in Milano*, Società cooperativo-tipografica, Milano 1867.

di scuola, considerato dalle autorità del tempo un “folle”, perché convinto che la biblioteca potesse nascere per iniziativa di una associazione di promotori-lettori, e pertanto irrealizzabile. La biblioteca sarebbe stata *circolante* (priva cioè di una sala di lettura), e i libri sarebbero stati dati in prestito ai soli soci, ai quali era richiesto il pagamento di una quota mensile. Nei locali sarebbe stata consentita la consultazione dei soli periodici.

È chiaro che dovendo raggiungere tutte le tipologie di persone e di interessi, i testi entrati in biblioteca avrebbero dovuto riguardare tutto lo scibile umano, dalla letteratura all’arte, dalla storia alla politica, ecc.

Un esempio di tale sensibilità culturale e di volontà di superare ogni differenza di condizione sociale, non poteva non trovare l’imitazione di altri “folli” in altre realtà. Nacquero così numerose biblioteche “circolanti” in tutta Italia; ma il successo dei primi anni andò pian piano scemando; il sempre maggiore allontanamento dei frequentatori, purtroppo, era tutt’altro che scoraggiato dalle autorità.

Verso la fine del XIX secolo alcuni circoli cercarono di organizzare nei locali conferenze, dibattiti, per stimolare antichi e nuovi frequentatori a tornare in quei luoghi. Ma nonostante l’alfabetizzazione in tutta la penisola andava incrementandosi, queste iniziative non ottennero il riscontro auspicato.

Nel 1903 nacque a Milano un Consorzio delle Biblioteche Popolari¹⁰, presieduto da Filippo Turati e diretto da Ettore Fabietti, a cui aderirono l’Università popolare, la Società promotrice delle Biblioteche popolari, il Comune di Milano e la Cassa di Risparmio. Le biblioteche aderenti avevano apertura serale e festiva per favorire l’afflusso dei lavoratori. Tale iniziativa nel 1908 diede origine alla Federazione Italiana delle Biblioteche Popolari.

La funzione educatrice della biblioteca popolare imponeva che il libro dovesse arrivare dovunque, nelle case, negli ospedali, negli alberghi.

Questo nuovo progetto di biblioteca riscontrò grande successo, tanto da espandersi in tutta Italia.

Nel 1917 fu anche attuato il primo intervento legislativo in materia, il decreto luogotenenziale 2 settembre 1917, che prevedeva l’istituzione di una biblioteca scolastica in ogni classe elementare, affidata ai maestri e finanziata in parte dagli alunni stessi oltre che di una biblioteca popolare in ogni comune¹¹.

¹⁰ OSIMO A.-PAGLIARI F., *Relazione-progetto per l’istituzione di un Consorzio per le biblioteche popolari in Milano*, Tipografia degli Operai, Milano 1902, p. 62.

¹¹ Cfr. “Gazzetta Ufficiale del Regno d’Italia”, n. 232, 2 ottobre 1917, Leggi e Decreti, Art. 1, p. 1.

Con l'avvento del fascismo fu creato l'Ente Nazionale delle Biblioteche Popolari e Scolastiche (ENBPS), con sede a Roma, il quale ebbe la funzione, tra le altre, di controllare gli indirizzi politico-ideologici delle biblioteche popolari; molte realtà, divenute sempre più spesso luoghi di incontro e formazione della classe operaia socialista, ritenuta sovversiva, furono pertanto chiuse.

Nel 1932 l'Ente si pose l'obiettivo di fondare nuove biblioteche in comuni che ne fossero privi, incrementando quelle già esistenti, anche attraverso servizi di assistenza e di guida ai fruitori, ed infine promosse una campagna a favore del libro. Nel 1940 erano censite come aderenti all'ENBPS 26.000 biblioteche popolari e scolastiche.

In epoca contemporanea si registrano altre iniziative di biblioteche circolanti, in taluni casi un po' diverse dall'idea iniziale di biblioteca popolare. Interessante sicuramente l'idea del *Bibliobus*, realizzata dalla Regione Basilicata nella seconda metà del secolo scorso. Un piccolo autobus carico di libri, che attraversava i paesini dislocati nelle varie località della regione, per offrire un servizio di biblioteca ambulante.

Oggi la biblioteca popolare assume un compito arduo, ma molto importante, cioè di incrementare ed in taluni casi addirittura sostituirsi alle biblioteche istituzionali nell'offrire un prodotto culturale alla popolazione del territorio nel quale è ubicata. In tal senso certamente le realtà ecclesiastiche sono più diffuse ed in costante crescita rispetto a quelle istituzionali.

2. Le Biblioteche Parrocchiali

La biblioteca parrocchiale, per la sua capillare diffusione sul territorio, appare, evidentemente, come l'espressione più spontanea dell'esigenza di fungere al suddetto scopo. Possiamo definirlo il più evidente e moderno esempio di biblioteca circolante. In una biblioteca parrocchiale, ben organizzata e regolamentata, infatti, i testi possono essere forniti in prestito. Inoltre, qualora esista uno spazio con tavoli e sedie, essa può ospitare utenti per studiare, ed infine può organizzare incontri, eventi, seminari, laboratori didattici, oggi molto utilizzati per avvicinare i più giovani alla cultura e alla biblioteca.

È evidente che la sua presenza e il suo funzionamento sia legato alla sensibilità del parroco, e alla continuità delle attività nel loro alternarsi all'interno delle Parrocchie.

La biblioteca parrocchiale riveste un'importanza strategica per le sue finalità culturali di base. Basti pensare, appunto, a questa tipologia di cui si contano oltre duemila istituzioni sulle venticinquemila parrocchie, che pur presen-

tando connotazioni marcatamente religiose, spesso hanno caratteristiche simili a quelle di quartiere.

Queste biblioteche, spesso piccole e non sempre tenute nella dovuta considerazione, assumono una grande importanza soprattutto a livello locale. A queste istituzioni è affidato quello stesso compito di ultimo terminale di promozione pastorale attivato dalla diocesi.

A questo piccolo centro culturale, luogo privilegiato di incontro del giovane con il libro, spetta il compito di evangelizzazione e cultura. Quindi possiamo dire che la biblioteca parrocchiale fa cultura e funge da vero e proprio centro di aggregazione culturale.

Questa istituzione ha origine spesso da fondi privati di parroci, privati cittadini che donano alla Parrocchia il proprio patrimonio bibliografico in taluni casi anche considerevole, sia per numero che per qualità dei testi presenti, o da donazioni di singoli fedeli, che man mano prendono corpo fino a divenire interessanti biblioteche.

Talvolta si tratta di fondi molto importanti donati dallo stesso sacerdote, da fedeli che in passato hanno avuto ruoli importanti nella società, si sono distinti nel campo della cultura o in determinati settori. In tal caso troveremo biblioteche specializzate in alcune discipline che assumeranno una importanza notevole, non solo nel territorio nel quale sono ubicate, come ad esempio il caso della Biblioteca *Domenico e Almerinda D'Elia*, sita nella *Parrocchia San Giovanni Battista* di Casavatore, in Provincia di Napoli, donata da Padre Nunzio D'Elia, docente di Liturgia, nonché direttore fino a qualche anno fa dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose *Donnaregina* di Napoli, con opere relative a varie discipline, ma specializzata, e con testi anche di rilevante importanza, in Liturgia appunto, oppure la Biblioteca Parrocchiale *S. Maria del Principio* a Torre del Greco, sempre in provincia di Napoli, che conserva i testi di Padre Nicola Ciavolino, Ispettore delle Catacombe della Campania negli anni Ottanta del secolo scorso, con testi e documenti rari relativi all'archeologia e alla storia locale. Sono solo alcuni esempi, ma ce ne sono tanti, e potrebbero e anzi dovrebbero essercene tanti altri.

Le biblioteche parrocchiali sono molto interessanti anche perché spesso conservano o permettono di ospitare testi e documenti di storia locale o di autori del territorio, che consentirebbero ricerche interessantissime su territori anche piccoli. Inoltre spesso, all'interno di queste realtà è possibile trovare il cosiddetto "materiale minore", vale a dire tutto il materiale a stampa non inserito nelle bibliografie e nei cataloghi nazionali, come ad esempio manifesti, locandine, avvisi sacri, ecc., importantissimi per l'attività della parrocchia e per indagini di ricostruzione della storia locale.

Sono realtà purtroppo ancora molto poco presenti e poco pubblicizzate, ma che insieme alle biblioteche scolastiche, altro grande neo nelle nostre zone soprattutto, sono indispensabili veicoli di cultura per intere comunità.

In un articolo apparso qualche mese fa sull'*Internazionale*, Christian Raimo e Antonella Agnoli sintetizzano quanto appena affrontato ponendosi un quesito al quale presto sarebbe importante dare qualche risposta:

“In un passaggio epocale in cui le piazze si stanno riducendo tutte a luoghi virtuali, dominati da *social network* e piattaforme, dobbiamo investire nelle biblioteche, perché diventino le nuove piazze del sapere: infrastrutture fisiche, sociali e cognitive. Devono essere aperte, inclusive, animate. Per luoghi così si sono battuti fin dagli anni settanta molti bibliotecari italiani, sul modello della biblioteca pubblica anglosassone: spazi amichevoli, privi di barriere, che mettessero al centro delle loro preoccupazioni gli utenti, e cioè i cittadini, e al tempo stesso che fossero l'accesso agli archivi digitali, alle fonti, ai dati. È stata una battaglia intrapresa con coraggio da bibliotecari in Lombardia, in Emilia-Romagna, in Toscana, che hanno lavorato ben più di quanto erano tenuti a fare, usando la fantasia, la cultura e l'empatia per trasformare istituzioni di cui ai sindaci e ai presidenti di regione non importava granché. Ma cos'è successo da Roma in giù? Quante sono le biblioteche campane, calabresi, siciliane? Quante ore alla settimana restano aperte?”¹².

Non voglio certo qui dilungarmi in discussioni che richiederebbero approfondimenti molto vasti e vari, benché il problema sia serio e complesso; va tuttavia sottolineato che la situazione nella quale ci si imbatte in questi ultimi anni, non facilita il lavoro di chi opera nei beni culturali, costretto sempre più spesso ad “inventarsi” occasioni e situazioni alternative per generare interesse verso il bene culturale e più in particolare verso le biblioteche, e quindi anche, e soprattutto aggiungerei, verso il libro.

Non possiamo nascondere che gran parte delle biblioteche, e parlo di quelle istituzionali, ma anche delle biblioteche popolari, conservano ancora quella tradizione, ormai inadeguata alle attuali esigenze ed abitudini, di luogo adibito alla esclusiva conservazione dei documenti e a sale costrette al solo studio e al silenzio assoluto. Oggi le biblioteche devono adeguarsi ai tempi; devono assumere la connotazione di luoghi di incontro, dove organizzare eventi, seminari. Gli alunni delle scuole utilizzano le biblioteche soltanto in ra-

¹² RAIMO C.-AGNOLI A. *Investire nelle biblioteche per aiutare la scuola e migliorare le città*, in www.internazionale.it, 16 gennaio 2021 (18 gennaio 2021, ore 10,30).

rissimi casi e spesso con metodologie errate, mentre potrebbero recarvisi per ricerche di gruppo, per confrontarsi, come le tecniche metodologiche e pedagogiche indicherebbero e come ormai da decenni è prassi in tanti altri paesi nel mondo, e da qualche tempo anche in alcune zone d'Italia, dove esistono aree per giovani, per bambini, spazi di lettura aperti e tecnologicamente adeguati, molto frequentate da studenti di ogni ordine e grado.

A mio parere questa diversa concezione di vivere tutto l'ambiente "biblioteca" avvicinerrebbe alla cultura del libro non solo i meno giovani, ma soprattutto i più giovani.

3. La Biblioteca Circolante nella Chiesa

Anche nelle Comunità Religiose la Biblioteca Circolante vede la sua origine nel XIX secolo. La diffusione della buona e sana lettura era compito affidato agli Oratori, basti pensare all'importante opera di San Giovanni Bosco, il prete torinese che, certamente meglio dei politici, ha contribuito all'unità spirituale e culturale della gioventù italiana sul finire dell'Ottocento, grazie alla poliedrica attività religiosa e formativa salesiana.

Il Seminario di Napoli aveva istituito la sua Biblioteca Circolante, costituita da un piccolo fondo di libri da offrire alla lettura di coloro che frequentavano circoli cattolici e principalmente ai seminaristi. Alla fine del XIX secolo in un documento conservato nell'Archivio "S. Tommaso" della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale si fa espressa richiesta di una Biblioteca Circolante "per uso esclusivo del Clero"¹³; ed ancora, a dimostrazione della probabile non piena attuazione della richiesta del secolo precedente, il 6 aprile del 1941, a seguito della conferenza tenuta dal Prof. Domenico Mallardo sul tema "La Chiesa di Napoli durante la lotta iconoclasta al sorgere del Principato civile dei Papi", fu inaugurata la Biblioteca Circolante dei Seminaristi, voluta fortemente dall'allora Rettore Mons. Luigi d'Aquino, e con il generoso contributo di molti benefattori¹⁴.

Un altro importante esempio ci è dato da Santa Caterina Volpicelli, che costituì un intero fondo da dedicare alla biblioteca circolante. I volumi sono ancora oggi facilmente individuabili, all'interno della biblioteca dell'Istituto, in quanto contrassegnati da un tassellino con la scritta *Biblioteca Circolante*.

¹³ Cfr. RUSSO E., *Riflessioni intorno ad un progetto di istituire una Biblioteca Circolante ad uso degli Ecclesiastici*, in "Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica". Anno XIV-XXII (2008-2016), n. 2, pp. 107-111.

¹⁴ Ibidem.

Molto interessante quanto scrivono le stesse Ancelle relativamente all'importanza del libro e del grande pericolo che questo poteva e può rappresentare sulla formazione delle fanciulle, in una breve biografia della santa:

“Pensò pure ad un altro bene per le anime dirigendo ad apostolato cristiano quella lettura che tanto danno arreca alla società, specialmente alla gioventù. Di questa piaga dei nostri tempi, ella ben capiva gli incalcolabili danni, e volle rimediare con l'impianare una biblioteca circolante di buoni libri, ascetici, istruttivi ed anche dilettevoli che dava a leggere, sempre guidata dal savio discernimento che le era proprio, ritraendone grandi frutti di salute nelle anime – e continuano – i libri sono la terribile arma di cui il demonio con tanta astuzia, si serve, per strappare migliaia di anime a Dio”¹⁵.

L'importanza delle biblioteche parrocchiali non può prescindere da quella degli archivi, presenti in tutte le Parrocchie, fonte di studi e di ricerche nel corso dei secoli.

La documentazione custodita negli archivi annessi alle parrocchie costituisce uno strumento prezioso per lo studio dei territori in cui queste raccolte documentarie sono ubicate; l'investigazione, infatti, sulla storia delle comunità cristiane operata mediante la ricostruzione dell'evolversi delle popolazioni locali nel tempo, contribuisce alla salvaguardia della memoria storica.

La ricchezza del materiale documentario conservato giustifica ampiamente la formulazione di progetti di ricerca e di studio per la valorizzazione di questi importanti archivi.

4. Gli Archivi Parrocchiali: cenni storici

Nel corso dei secoli XV e XVI la Chiesa ricorse ad una regolamentazione, attraverso ordinanze vescovili, concili provinciali e sinodi diocesani, al fine di registrare i battesimi, i matrimoni e le sepolture. L'intento era quello di sottoporre le popolazioni locali a controlli di diverso genere, quali ad esempio l'accertamento della regolarità dell'imposizione del battesimo, l'individuazione di matrimoni tra consanguinei, l'attuazione di sepolture cristiane.

In realtà già nel XIV secolo sono presenti documenti che registrano i matrimoni, i battesimi e le sepolture; ma le prime disposizioni sui libri parroc-

¹⁵ *Ristretto della vita della serva di Dio Caterina M. Volpicelli, fondatrice delle Ancelle del Sacro Cuore di Napoli*, M. D'Auria, Napoli 1908, pp. 142-143.

chiali risalgono alla Sessione XXIV dell'11 novembre 1563 del Concilio di Trento, nella quale si obbliga il parroco a redigere e custodire un libro in cui si registrino i nomi degli sposi e dei testimoni, ed inoltre un libro dei battezzati con nome dei padrini¹⁶.

Il Concilio di Trento (1545-1563), definì tutte le modalità di conservazione dei documenti ecclesiastici.

Inoltre, in risposta alla riforma protestante, la Chiesa Cattolica introdusse la visita pastorale dei vescovi; l'obiettivo era quello di combattere le eresie, contribuire a definire la dottrina cattolica, correggere gli abusi, esortare il popolo ai valori morali ed alla religione cristiana; è indubbio, però, che le visite pastorali dei vescovi post-tridentini produssero un'instimabile documentazione storica. Queste terminavano con l'emissione di decreti. Vi rinveniamo numerosissime informazioni circa le chiese, le anime, il clero, i benefici.

Il Concilio di Trento stabilì anche gli obblighi ai quali dovevano sottoporsi i parroci, in relazione alla registrazione dei sacramenti, in particolare dei battesimi e dei matrimoni.

Le disposizioni del Concilio di Trento trovarono seguito nel *Rituale Romano* del 1614, in cui si prescriveva la redazione di cinque libri, vale a dire i registri dei battezzati, dei cresimati, dei matrimoni, dei defunti. Il *Rituale Romanum* emanò anche delle norme precise in merito alla compilazione dello stato delle anime, che consisteva in un elenco nominativo degli abitanti di una parrocchia, che il parroco era invitato a compilare facendo visita ai propri fedeli nelle loro case. Tali documenti, nati con lo scopo di conoscere la situazione dei fedeli sull'adempimento degli obblighi sacramentali, rivestono anche finalità di tipo amministrativo e fiscale; infatti in questi registri venivano annotate anche varie altre informazioni, quali le condizioni sociali e le professioni dei componenti il nucleo familiare.

In età napoleonica fu creato lo «stato civile»; ma prima di tale epoca, le registrazioni anagrafiche erano di pertinenza quasi esclusiva delle autorità ecclesiastiche. Risultano, infatti, rari o inesistenti censimenti veri e propri circa dati di stato della popolazione; pertanto, è necessario fare riferimento a fonti di tipo indiretto; tra le più importanti, liste nominative complete o parziali redatte dai parroci relativi ai propri territori di pertinenza. A partire dal XVII secolo, infatti, i parroci avevano l'obbligo di redigere annualmente un elenco degli abitanti della parrocchia, nel momento in cui facevano visita agli stessi nelle proprie case, abitualmente prima di Pasqua. Il documento era finalizzato

¹⁶ *Concilium Tridentinum. Sessio XXIV. Canones super reformatione circa matrimonium. Caput I*, in *Enchiridion Archivorum Ecclesiasticorum*, a cura di DUCA S.-E SIMEON P., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1966.

all'accertamento del comportamento religioso della popolazione di cui erano responsabili. Questa fonte appare oggi indispensabile per gli studi storici e locali, sociologici, demografici, religiosi, ecc.

Nel XIX secolo, dopo la risoluzione sovrana del 1816 sullo stato civile, con le varie riforme amministrative degli anni 1820-1822 e soprattutto a seguito dell'emanazione del *Codice Civile*, si elaborarono una serie di modelli di registri e di dichiarazioni per redigere i libri di matrimonio, di nascita e di morte.

Con la nascita dell'Anagrafe (o stato civile) nel 1820, i registri delle nascite, dei matrimoni, dei morti e gli atti diversi (di adozione, delle nascite durante un viaggio di mare, dei defunti fuori domicilio, dei nati morti, ecc.) furono redatti a norma delle disposizioni del Codice del Regno delle Due Sicilie e del R. Decreto del 13 agosto 1819; anche se soltanto con l'Unità d'Italia lo Stato incaricò i Comuni della tenuta e della conservazione degli atti anagrafici¹⁷. Possiamo pertanto constatare che le registrazioni parrocchiali, costituiscono una documentazione particolarmente preziosa per la ricerca, dal momento che, raccogliendo gli elenchi delle famiglie appartenenti alle singole parrocchie nel corso dei secoli e la loro consistenza numerica, sono da considerarsi a tutti gli effetti registri di stato civile, oltre che documenti ecclesiastici.

In seguito, lo Stato Civile ricevette una specifica legislazione con il Reale Decreto n. 2602 del 15 Novembre 1865¹⁸, in vigore fino al 9 luglio 1939. Furono istituiti e regolamentati gli uffici di stato civile presso i Comuni. Gli atti parrocchiali furono sottoposti a controllo ed autenticazione della Cancelleria Diocesana e, se anteriori a quanto disposto dal suddetto decreto sull'ordinamento dello Stato Civile dei Comuni, ebbero immediata efficacia giuridica.

I registri parrocchiali dello stato delle anime «da farsi ogni anno la prima domenica della Quaresima e giammai dopo Pasqua»¹⁹ consistevano non solo in una registrazione delle decime, ma i parroci erano chiamati ad elaborare un vero e proprio censimento, nel quale erano tenuti ad «elencare ogni anno

¹⁷ Per ulteriori approfondimenti cfr. RUSSO F.-PALOMBA S., *I registri parrocchiali campani: una proposta per l'inventariazione, la ricerca e lo studio*, in "Campania Sacra", Vol. 36 (2005), n. 1-2, pp. 41-199.

¹⁸ Cfr. *Raccolta ufficiale delle leggi e dei decreti del Regno d'Italia*, Stamperia reale, Torino 1861-1947.

¹⁹ Cfr. *Prima Diocesana Synodus S. Beneventanae Ecclesiae*, Typ. Archiepiscopali, Benevento 1686, pp. 33-42.

tutte le famiglie che ricadevano nel recinto della propria Parrocchia”²⁰. Nello stato delle anime erano registrati i numeri delle famiglie presenti nel territorio di appartenenza della parrocchia, dei componenti di ciascuna di queste, degli abitanti in case di proprietà o in case in affitto, dei cresimati e dei comunicati, il totale delle anime, quante di esse erano comunicate e quante, di età compresa dai sette anni in su, erano state cresimate.

Gli archivi parrocchiali, come i tanti archivi ecclesiastici nella cui classificazione rientrano, durante il Secondo conflitto mondiale subirono gravi distruzioni, con conseguenti danni ai locali e relativa dispersione o distruzione dei documenti.

La sensibilità di Papa Pio XII, portò alla istituzione, nel 1955, della Pontificia Commissione per gli Archivi Ecclesiastici d'Italia, che aveva diversi compiti tra cui quello di assistere nei singoli casi riscontrati e, di conseguenza, proporre anche le necessarie soluzioni²¹; più tardi la Commissione fu modificata e dotata di nuovo Statuto sotto il Pontificato di Giovanni XXIII²².

Su indicazione delle disposizioni papali fu istituita la Pontificia Commissione per i Beni culturali della Chiesa, elevata a Consiglio autonomo. All'interno poi della Conferenza Episcopale Italiana (C.E.I.), è stata costituita, recentemente, una Consulta Nazionale dei Beni culturali ecclesiastici. Oggi esiste ed opera una Commissione con rappresentanti dello Stato italiano e della Santa Sede, che ha il compito di stipulare gli accordi previsti dal Concordato fra Italia e Santa Sede del 1929, poi confermato nel 1984, ed infine riportato nel Codice dei Beni Culturali tuttora vigente, che all'articolo 9, comma 1, così recita:

“Per i beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti ed istituzioni della Chiesa cattolica o di altre confessioni religiose, il Ministero e, per quanto di competenza, le regioni provvedono, relativamente alle esigenze di culto, d'accordo con le rispettive autorità. Al punto 2. Si osservano, altresì, le disposizioni stabilite dalle intese concluse ai sensi dell'articolo 12 dell'Accordo di modifica del Concordato lateranense (1984)”²³.

²⁰ Cfr. *Ibidem*

²¹ Per ulteriori informazioni cfr. GIUSTI M., *I compiti della Pontificia Commissione per gli Archivi ecclesiastici d'Italia: comunicazione*, in “Archiva Ecclesiae”, 2 (1959), p. 149-157.

²² Cfr. GIOVANNI XXIII, santo, *Motu proprio de Pontificio Consilio Ecclesiasticis Italiae Tabulariis curandis*, in “Acta Apostolicae Sedis”, a. 52 (1960), n. 15, pp. 997-1000.

²³ *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, a cura di SANDULLI M.A., Giuffrè Francis Lefebvre, Milano 2019³, art. 9.

La legge 127 del 15 maggio 1997²⁴ ha apportato modifiche sostanziali al servizio dello Stato Civile con riduzione e semplificazione dei registri. Attualmente il D.P.R. n. 396 del 3 novembre 2000 ha rivoluzionato questo servizio attraverso il nuovo regolamento dello Stato Civile.

5. Gli Archivi Parrocchiali

Gli archivi parrocchiali sono costituiti essenzialmente dai registri in cui i parroci, secondo quanto già disposto dal Concilio di Trento (1545-1563), hanno, ancora oggi, l'obbligo di registrare i documenti relativi ai vari sacramenti ricevuti dai propri parrocchiani.

Nonostante gli evidenti limiti e lacune, si tratta di fonti storiche di notevole importanza, un patrimonio documentario di immenso valore soprattutto per gli studi di demografia storica, la disciplina che analizza la società nel corso del tempo, misurando le dimensioni di una popolazione, le sue qualità (percentuali di giovani, anziani, ecc.), la sua distribuzione nello spazio, i movimenti di crescita, il tasso di incremento demografico, ecc.

I libri parrocchiali presentano inoltre caratteristiche variabili a seconda dei parroci che li hanno redatti, dei momenti storici e del tipo di popolazione presente nel territorio. Ciò non permette spesso una documentazione esaustiva, in quanto possono presentarsi limiti dovuti soprattutto alla lacunosità, non necessariamente imputabile a volute omissioni, quanto piuttosto a perdita o deterioramento del materiale documentario, oppure legata al fatto che non vengono registrati dati relativi alla popolazione non cattolica. Nonostante queste problematiche però, al pari delle altre fonti a disposizione degli studiosi, le informazioni che emergono dagli archivi parrocchiali possono costituire una miniera di interessanti informazioni.

Studiando gli archivi parrocchiali, quindi, è possibile ricostruire l'attività della parrocchia e della sua comunità. Vi troviamo, infatti diversi registri; i più importanti sono sicuramente quattro:

- 1) Registri dei battesimi, grazie ai quali è possibile realizzare studi genealogici;
- 2) Registri dei matrimoni che ci forniscono informazioni circa il movimento della popolazione ed i costumi locali;
- 3) Registri dei defunti, dai quali è possibile valutare l'incidenza della mortalità, le epidemie e le altre cause di morte. A tal proposito è importante

²⁴ Cfr. "Gazzetta Ufficiale", n. 113, 17 maggio 1997, Leggi, Decreti e Ordinanze Presidenziali

notare che in alcuni archivi parrocchiali sono presenti registri relativi ai cosiddetti “corpuscoli”, vale a dire i bambini deceduti;

4) Registri dello *status animarum*, i quali documentano la storia di unità territoriali minime quali appunto le parrocchie, considerabili come circoscrizioni, utili per le statistiche sulla popolazione presente sul territorio di appartenenza²⁵.

Analizzando i suddetti registri è possibile ricostruire l’elenco dei vari parroci che si sono succeduti nel corso del tempo.

Dai registri dei battesimi si può ricostruire l’elenco delle levatrici. Con la licenza dell’Ordinario, l’ostetrica o levatrice, anche detta “la mammana”, dopo aver assistito al parto, presentava il neonato al sacro fonte. Nel caso di imminente pericolo di vita dell’infante, la stessa aveva anche facoltà di amministrare il sacramento del battesimo in casa; era poi compito del parroco accertare, previo indagine interna, la correttezza della formula sacramentale, al fine di regolarizzarla secondo i canoni della Chiesa. È possibile riscontrare la presenza della stessa “mammana” in luoghi diversi; a dimostrazione che una stessa levatrice era in taluni casi costretta a spostarsi per raggiungere partorienti distanti nei vari paesi o casali.

Attraverso i registri delle anime, è possibile conoscere il numero totale delle famiglie (i cosiddetti *fuochi*) facenti parte del territorio di competenza di una parrocchia e, talvolta, si possono desumere anche dati circa l’alfabetizzazione, le professioni e l’emigrazione.

Le visite pastorali si configurano, invece, come una grande “inchiesta” del Vescovo sulle parrocchie e sulla vita religiosa della sua diocesi.

Tra la documentazione presente in Parrocchia vi sono inoltre i registri amministrativi di introito ed esito, l’inventario dei beni presenti nella struttura ecclesiastica, ecc.

In alcune parrocchie sono presenti documenti che testimoniano i rapporti tra vescovi e parroci, le nomine, i decreti di parrocchie, corrispondenza, ecc.

È auspicabile che la sensibilità dei parroci, permetta la raccolta e la corretta conservazione anche del materiale cosiddetto minore, come ad esempio gli Avvisi Sacri, Manifesti di incontri vari organizzati dalla Parrocchia, che consentano la ricostruzione storica delle attività della stessa.

La documentazione custodita presso gli archivi delle parrocchie risulta relativamente poco utilizzata dalla ricerca storica, ma è da rimarcare che i libri

²⁵ I registri dello *status animarum* rappresentano talvolta una fonte indispensabile per conoscere i movimenti migratori; il parroco infatti vi annotava l’emigrante, aggiungendo talune volte anche il nome della meta del peregrinare.

dei battezzati, dei matrimoni, dei morti e dello stato delle anime sono fondamentali per analizzare, come già anticipato, fenomeni demografici quali la ridistribuzione della popolazione sul territorio e lo spopolamento delle aree, soprattutto rurali. I registri parrocchiali costituiscono una fonte di riferimento imprescindibile per l'analisi della struttura della popolazione (stati d'anime), e delle sue dinamiche naturali (registrazioni dei battesimi, matrimoni, morti), della struttura socio-economica, familiare, dei flussi migratori, nonché della toponomastica antica.

Nei secoli dal XVI al XVIII fenomeni quali carestie, epidemie e guerre hanno falciato intere popolazioni: la peste bubbonica ha rappresentato il fattore principale di mortalità dal XIV al XVII secolo. Di fronte alla scarsa efficacia della medicina ufficiale, sia per la diagnosi che per la cura, erano largamente diffusi rimedi di origine animale e vegetale e, molto spesso, la gente invocava l'aiuto divino o ricorreva all'intervento di guaritori, speciali ed ecclesiastici.

Dagli anni Cinquanta del XX secolo, è stata studiata la tecnica della ricostruzione delle famiglie: seguendo la vita di ciascun individuo appartenente ad una parrocchia dalla nascita alla morte, si ricostruiscono le famiglie biologiche e il loro comportamento demografico. Inoltre, attraverso i dati demografici, che determinano il numero complessivo degli abitanti di un territorio relativo ad una determinata parrocchia in un anno preciso, è anche possibile costruire la cosiddetta piramide della popolazione, la composizione cioè, della stessa per sesso ed età.

Attraverso i registri parrocchiali è, ancora, possibile conoscere i cosiddetti "cicli agiografici", legati al culto dei Santi, alla celebrazione di feste e di riti locali; possiamo studiare l'evoluzione delle forme di culto, la conoscenza dell'attività caritativa svolta dalle associazioni laicali, la vita religiosa e sociale delle comunità. Inoltre, alcuni di questi documenti rappresentano una fonte indispensabile per la conoscenza della vita e dell'attività delle parrocchie, e, in quanto annotano i beni in possesso dell'ente, possono anche consentire lo studio dei manufatti e dell'artigianato attivo nelle varie epoche in generale ed in particolare per quanto concerne determinate zone²⁶.

Una questione da sempre al centro del dibattito tra archivisti e rappresentanti della Chiesa riguarda la scelta di lasciare presso le rispettive parrocchie i registri parrocchiali ed altri eventuali documenti in esse custoditi, oppure trasferire l'intera documentazione, ad eccezione dei registri degli ultimi anni, in

²⁶ Cfr. RUSSO F.-PALOMBA S., *I registri parrocchiali campani: una proposta per l'inventariazione, la ricerca e lo studio*, cit.

deposito presso l'Archivio centrale della diocesi, così come indicato dal Codice di diritto canonico, che al can. 470 recita:

“§ 1. Il parroco tenga i libri parrocchiali, cioè il libro dei battezzati, dei confermati, dei matrimoni, dei defunti; curi anche di redigere accuratamente in misura delle proprie forze il libro sullo stato delle anime; rediga e conservi con diligenza tutti questi libri, secondo l'uso approvato dalla Chiesa o prescritto dal proprio ordinario. [...] § 3. Alla fine di ogni anno il parroco trasmetta copia autentica dei libri parrocchiali alla curia episcopale, fatta eccezione per il libro sullo stato delle anime [...]. § 4. Faccia uso del sigillo parrocchiale e possenga un tabularium, o archivio, nel quale vengano custoditi i ricordati libri insieme con le lettere dei vescovi e gli altri documenti che si devono conservare per motivi di necessità o utilità; [il parroco] faccia grandissima attenzione che tali libri e documenti, che devono essere controllati dall'ordinario o dal suo delegato durante la visita o in altro tempo opportuno, non vadano in mano ad estranei”²⁷.

6. Esempi di Biblioteche Parrocchiali

6.1 Biblioteca Parrocchiale di S. Maria del Principio a Torre del Greco (NA)

Un importante esempio di Biblioteca parrocchiale, frutto della sensibilità del suo Parroco è sicuramente quella ubicata nella Parrocchia di Santa Maria del Principio. Mons. Salvatore Maglione, parroco negli anni '80 del secolo scorso, mise a disposizione alcuni locali della Canonica per la fondazione di una Biblioteca parrocchiale creata con il “Fondo Nicola Ciavolino”²⁸.

²⁷ *Codex Juris Canonici* 1917, in *Codice dei Beni Culturali di interesse religioso*. 1. *Normativa Canonica*. Giuffrè, Milano, 1993, Can. 470, p. 5

²⁸ Nato a Torre del Greco (NA) l'11 febbraio 1943, entrò in Seminario nel 1959; nel 1973 fu ordinato presbitero della Cattedrale di Napoli dal Cardinale Corrado Ursi, e nello stesso anno fu nominato vicario parrocchiale di S. Maria del Principio a Torre del Greco (NA). Appassionato di Archeologia, conseguì la specializzazione presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana di Roma nel 1974, fu assistente dell'archeologo Raffele Calvino e dal 1984 ricoprì la cattedra di Archeologia Cristiana presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino. Fu inoltre membro ordinario dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Napoli e membro del Comitato di Redazione del periodico *Campania Sacra*. Si devono a lui gli ultimi scavi nelle Catacombe di S. Gennaro di Napoli. Morì il 29 agosto 1994. In suo onore, a vent'anni dalla scomparsa, è stato dedicato il Vol. 46-47 (2015-2016) della *Rivista Campania Sacra*.

Tale fondo, del quale, fu pubblicato nel 1996 anche un Catalogo a stampa²⁹, è composto da oltre mille unità bibliografiche che riguardano diversi ambiti culturali ed attestano la polivalenza degli interessi culturali del sacerdote e dello studioso.

Oltre cinquecento unità documentarie sono rappresentate da opere a carattere monografico, seguite da estratti e da guide.

In prevalenza le opere attengono all'Archeologia Cristiana, alle antichità classiche, alle manifestazioni iconografiche ed epigrafiche dei complessi cimiteriali; vi sono inoltre opere riguardanti le attività di studio dei più prestigiosi gruppi archeologici e di Convegni internazionali, opere su Napoli e su Roma, testi di Paleografia e di Storia dell'Arte, relativi alla Liturgia, e tanti altri volumi di natura religiosa e non solo.

La varietà e, al tempo stesso, la specificità del "Fondo Nicola Ciavolino" fanno della ricca raccolta libraria un patrimonio culturale prezioso non solo per la Comunità parrocchiale di Torre del Greco, ma anche per quanti svolgono ricerche e studi, soprattutto nel campo dell'Archeologia.

6.2 Biblioteca Parrocchiale Domenico e Almerinda D'Elia a Casavatore (NA)

La biblioteca parrocchiale Domenico e Almerinda D'Elia è ubicata nella Parrocchia San Giovanni Battista di Casavatore, in Provincia di Napoli.

Di recente costituzione, si è formata grazie alla donazione del ricco patrimonio librario proveniente dalla biblioteca privata di Mons. Nunzio d'Elia, Cappellano del Tesoro di San Gennaro, docente di Liturgia e Postulatore delle Cause dei Santi della Diocesi di Napoli, oltre a testi frutto di donazioni di famiglie della zona e di acquisizioni private.

Il donatore, che ha voluto dedicare ai propri genitori (Armelinda e Domenico D'Elia) la Biblioteca, ha deciso di mettere a disposizione della Parrocchia e quindi di tutta la comunità di Casavatore e di coloro che ne avessero necessità o volontà di fare ricerca, l'intero patrimonio, che ammonta, per ora, a circa 6.000 volumi.

Il patrimonio si presenta molto rilevante soprattutto per la presenza di testi relativi alle scienze liturgiche, disciplina che il donatore ha insegnato per molti anni presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose *Donnaregina* di Napoli.

²⁹ RUSSO F.-PALOMBA S. (a cura di), *La biblioteca di un archeologo, Monsignor Nicola Ciavolino*, Comunità Parrocchiale S. Maria del Principio, Torre del Greco 1996.

I principali testi che occupano gli scaffali ospitati dalle due sale della biblioteca, sono relativi alla già citata Liturgia. È possibile trovare testi rari, molti dei quali riguardano i principali testi e manuali di liturgia, ma anche volumi e documenti sul canto e sulla musica, dal jazz alla canzone napoletana, fino ai canti gregoriani; la Teologia, con i principali testi e manuali, la Patrologia, la Storia della Chiesa, con opere fondamentali, la Storia locale; ed inoltre un ricco fondo di testi relativi alle cause dei santi (il donatore è stato infatti per diversi anni direttore dell'Ufficio per le Cause dei Santi della Diocesi di Napoli).

Sono presenti infine opere di narrativa, saggistica e testi vari, tipici di una biblioteca popolare.

Nel tempo il patrimonio si è incrementato e sta tuttora crescendo grazie a fondi di famiglie devote, e recentemente, in virtù dei vari incontri tenutisi in biblioteca, si sta ampliando con donazioni di liberi cittadini che stanno contribuendo all'ampliamento ed alla frequentazione della biblioteca Parrocchiale.

6.3 Biblioteca Parrocchiale S. Benedetto di Montemarano (AV)

La biblioteca è di recente costituzione, e possiede raccolte di donazioni di famiglie della zona, di acquisizioni private e acquisti frutto di contributi elargiti dalla Regione Campania.

La biblioteca popolare parrocchiale "San Benedetto" è situata nella Parrocchia *Santa Maria Assunta* di Montemarano, in provincia di Avellino, ed è nata per volontà di P. Mauro Perillo, uomo di grande cultura, fortemente legata al territorio, che ha deciso di mettere il proprio patrimonio bibliografico a disposizione di una intera comunità, ma direi dell'intero territorio irpino.

In particolare sono state create le aree disciplinari distribuite nelle Sale, dove si sono raccolte le opere di prima consultazione, quali enciclopedie, dizionari vari, manuali e rilevanti opere di letteratura moderna e classica, patrologia, storia della chiesa, storia, catechesi, oltre ad un importante settore di storia locale; inoltre una sezione di testi vari, comprendenti romanzi, saggi, testi di narrativa ecc.

Nel tempo il patrimonio si è incrementato grazie a fondi di famiglie devote, tra i quali il più importante e cospicuo è rappresentato dal fondo del Prof. Mario Gagliardo, al quale è stata dedicata una intera sala, che funge da sala lettura e da sala per le attività sociali.

Recentemente, grazie ai vari incontri organizzati nelle sale della biblioteca, quest'ultima sta vedendo una frequentazione rilevante, ed un ampliamento del suo patrimonio, con donazioni di liberi cittadini.

Ormai la biblioteca è diventata un vero e proprio centro culturale, per la varietà di attività che si svolgono all'interno, come i diversi laboratori didattici organizzati in questi anni.

Le sale a pianterreno della struttura sono utilizzate come vere e proprie officine di artigiani durante i laboratori, come sale per il catechismo e le varie attività, e anche come sala di consultazione della biblioteca, abbattendo così anche le barriere architettoniche, dal momento che le sale attrezzate con gli scaffali sono entrambe ubicate al primo piano.

Il patrimonio librario ammonta a circa 9.000 volumi, anche se sembra verosimilmente destinato a crescere in tempi brevi.

La biblioteca parrocchiale è inserita in un progetto più ampio che vede coinvolte realtà culturali locali, quali ad esempio il Museo dei Paramenti Sacri, il Museo Etnomusicale, ma anche la *Pro loco*, le Associazioni, gli Enti Pubblici e privati e soprattutto le scuole valorizzando ulteriormente la cultura già presente in questi luoghi.

6.4 Biblioteca Parrocchiale Enzo Infante di Gioi (SA)

La Biblioteca Parrocchiale Enzo Infante – Centro di Divulgazione Cultura del Cilento di Gioi, ridente paesino del Cilento, è un esempio tipico di biblioteca popolare, così come descritta in precedenza.

L'istituzione della Biblioteca è nata come collaborazione tra Parrocchia e Associazione Culturale Enzo Infante.

Il nucleo originario del patrimonio librario era presente già in uno spazio parrocchiale; ma l'attuale ambiente, diviso in due sale, si deve all'opera dell'attuale parroco, don Guglielmo Manna, che ha fortemente voluto una biblioteca nel centro del paese, ma soprattutto uno spazio culturale che fosse anche luogo d'incontro per tutti, dai più giovani agli anziani.

La biblioteca si è ampliata con la donazione di una consistente parte del patrimonio librario personale, oltre che con l'acquisto di testi, soprattutto relativi alla storia locale. Questa esemplare biblioteca circolante ha riscontrato un enorme successo, tanto da arricchirsi frequentemente con una continua e generosa offerta di libri di biblioteche di famiglia degli abitanti del paesino salernitano. Oggi i testi presenti sono circa 10.000, ed è presente un importante e ampio settore di Storia locale relativo a tutto il Cilento.

Nel 2009, è stata ufficialmente fondata l'attuale Biblioteca, con la stesura di uno statuto, di un regolamento, ed oggi è in fase di inserimento dati nel Servizio Bibliotecario Nazionale, che permetterà ad una piccola Biblioteca popolare di essere conosciuta ovunque.

7. Esempi di Archivi Parrocchiali

7.1 Archivio Parrocchiale S. Eligio Maggiore di Napoli

S. Eligio Maggiore è una chiesa in stile gotico, sorta nel 1270 per volere di Carlo d'Angiò insieme con un ospedale, dedicati ai santi Eligio, Dionisio e Martino, il cui culto era molto forte in Francia.

La Chiesa fu poi intitolata ad Eligio perché, probabilmente, il nome fu estratto a sorte, come ci riferisce Gennaro Aspreno Galante nella sua Guida di Napoli³⁰.

La costruzione venne sovvenzionata anche da nobili e da artigiani della città che vi istituirono all'interno delle cappelle relative alle varie arti. Fu più volte modificata, a partire dal XVI secolo. Successivamente fu restaurata tra il 1835 e il 1845, e ancora dopo fu necessario un ulteriore intervento dopo la seconda guerra mondiale, essendo stata distrutta da un bombardamento. Questo ultimo restauro portò alla luce l'originario spettacolare impianto gotico, rettangolare a tre navate³¹.

I registri parrocchiali ancora conservati nell'archivio storico della Parrocchia coprono un arco temporale che va dal 1564 al 1994.

Si tratta infatti di libri di battezzati che analizzano gli anni dal 1602 al 1923, libri di matrimonio che partono dal 1564 e arrivano al 1956, libri di sponsali, vale a dire le promesse di matrimonio, relative agli anni dal 1823 al 1994, pubblicazioni canoniche dal 1595 al 1609, libri dei defunti dal 1610 al 1962, e sono presenti anche registri dei corpuscoli, i bambini morti, dal 1720 al 1807³².

7.2 Archivio Parrocchiale S. Michele Arcangelo di Procida (NA)

La Chiesa di S. Michele Arcangelo è situata sul territorio della Terra Murata, nell'isola di Procida, in provincia di Napoli.

Nell'anno 1000 circa sorse l'oratorio dei benedettini, i quali una ventina

³⁰ Cfr. GALANTE G. A., *Guida sacra della città di Napoli*, Stamperia del Fibreno, Napoli 1872, p. 294.

³¹ Per approfondimenti sulla Chiesa di S. Eligio Maggiore cfr. GALANTE G. A., op. cit., p. 294-297; DI GIACOMO S., *Sant'Eligio al Mercato*, in "Napoli Nobilissima", a. I, 1892, p. 151-154; CROCE B., *L'arco di S. Eligio*, in "Napoli Nobilissima", n. II (1892-1896), pp. 147-151

³² Per ulteriori approfondimenti cfr. RUSSO F.- PALOMBA S., *I registri parrocchiali campani: una proposta per l'inventariazione, la ricerca e lo studio*, cit., pp. 144-145

di anni più tardi resero la struttura più ampia, dedicandola al santo patrono dell'isola, S. Michele Arcangelo appunto, come ancora oggi è denominata.

L'abate del monastero divenne così parroco.

Successivamente, nel 1423 fu istituita la "commenda" e la chiesa fu affidata ad un abate commendatario, che dal XVIII secolo in poi affidò la cura delle anime a un vicario e a sacerdoti locali.

La struttura venne distrutta dai pirati nel XVI secolo e fu interamente ricostruita nel XVII secolo³³.

L'incremento della popolazione locale e l'erezione di altre chiese, provocarono una diminuzione dell'importanza di questo imponente edificio.

Presso l'Abbazia di San Michele, come è facile prevedere da questi pochi cenni storici, sono custoditi documenti molto preziosi per la ricostruzione della storia locale.

Sono presenti, infatti, Registri dei Battezzati, dei Matrimoni, dei Defunti, dei Cresimati, relativi ad un arco temporale di oltre tre secoli. I libri dei Battezzati ritrovati contengono annotazioni, infatti, a partire dall'anno 1568, quelli dei Matrimoni dall'anno 1567, dei defunti dal 1602, dei confermati dal 1693³⁴.

ALLEGATI

- 1) Decreto luogotenenziale 2 settembre 1917 (Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia n. 232 del 2 ottobre 1917);
- 2) Scheda per inventariazione di Archivio Parrocchiale;
- 3) Scheda rilevamento Registro Parrocchiale.

³³ Per approfondimenti su Procida e sulla Chiesa di S. Michele Arcangelo cfr. PARASCANDOLA M., *Cenni storici intorno alla città ed isola di Procida*. Stab. Tip. di L. De Bonis, Napoli 1892; CACCIUTTOLO S., *In giro per Procida tra passato e presente*. Idelson, Napoli 1990; BELLUCCI A., *Gli arcivescovi di Napoli abati commendatari della Badia di S. Michele a Procida*. AGAR, Napoli [s.d.]

³⁴ Per ulteriori approfondimenti cfr. RUSSO F.- PALOMBA S., *I registri parrocchiali campani: una proposta per l'inventariazione, la ricerca e lo studio*, cit., pp. 110-117



Gazzetta Ufficiale

DEL REGNO D'ITALIA

Anno 1917

Roma — Martedì, 2 ottobre

Numero 232

DIREZIONE
Corso Vittorio Emanuele, 209 — Telef. 11-31

Si pubblica in Roma tutti i giorni non festivi

AMMINISTRAZIONE
Corso Vittorio Emanuele, 209 — Telef. 11-31

Abbonamenti
In Roma, presso l'Amministrazione: anno L. 32; semestre L. 16; trimestre L. 8.50
> a domicilio ed in tutte le Regioni: > 32; > > 20; > > 12
All'Estero (l'Anno dell'Unione postale): > 50; > > 28; > > 15
Gli abbonamenti si prendono presso l'Amministrazione e gli Uffici postali e decorrono dal 1° d'ogni mese.
Un numero separato di 16 pagine o meno in Roma: cent. 85 — nel Regno cent. 30 — arretrato in Roma cent. 30 — nel Regno cent. 40 — all'Estero cent. 50 — su il giornale si compone d'oltre 16 pagine, il prezzo aumenta proporzionalmente.

Inserzioni
Annuali giudiziari L. 0.50 } per ogni linea di colonna o
Altri avvisi > 0.40 } spazio di linea.
Bussare le richieste per le inserzioni esclusivamente alla
Amministrazione della Gazzetta.
Per le modalità delle inserzioni vedansi le avvertenze in testa al
Foglio degli annuari.

L'importo del vaglia postale, ordinari e telegrafici, emessi o in pagamento di associazioni, o per acquisto di puntate del giornale, dovrà essere sempre aumentato della somma fissa di consegna singola, rappresentante la tassa di bollo per quietanza. — (R. decreto 15 ottobre 1910, n. 1670).

AVVISO

Si avverte che, a daturo dal 1° settembre, a norma del Decreto legge Luogotenenziale 26 agosto 1917, n. 1313, pubblicato nella Gazzetta ufficiale del 31 agosto u. s., i prezzi delle inserzioni sono stati modificati come segue:

Annunzi giudiziari, centesimi trenta } per ogni linea di colonna o spazio
Altri avvisi, centesimi quaranta } di linea.

Vennero inoltre elevati, con decorrenza dal 1° ottobre, i prezzi degli abbonamenti trimestrali e semestrali, rispettivamente, a L. 12 o a L. 20 in forza del Decreto Ministeriale 16 settembre 1917, inserito nella Gazzetta stessa il 28 successivo, e furono pure fatti alcuni ritocchi al costo dei numeri separati del giornale.

SOMMARIO.

PARTE UFFICIALE.

Leggi e decreti.

- Decreto-legge Luogotenenziale n. 1521 concernente l'istituzione delle biblioteche nelle scuole elementari del Regno.
- Decreto Luogotenenziale n. 1509 col quale è mantenuta la dichiarazione di utilità pubblica fatta col decreto Luogotenenziale 25 febbraio 1917, n. 111, per la costruzione da parte delle Società e Unione Italiane fra consumatori e fabbricanti di cartoni e prodotti chimici e di un raccordo ferroviario dello stabilimento casertano della Società mediana con la stazione ferroviaria di Vercana.
- Relazione e decreto Luogotenenziale n. 1516 sul riordinamento delle imposte dirette.
- Decreto Luogotenenziale n. 1530 col quale ai capitoli nn. 27 e 387 dello stato di previsione della spesa del Ministero delle finanze per l'esercizio finanziario 1917-1918, sono assegnate le rispettive somme di L. 1000 e di L. 3500.
- Decreto Luogotenenziale n. 1538 col quale è aumentata la misura dei con ribiti per l'esercizio 1917, dovuti al Sudaio obbligatorio di mutua assicurazione per gli infortuni sul lavoro nelle miniere di zolfo della Sicilia.
- Decreto Luogotenenziale n. 1547 concernente la rinovazione straordinaria delle licenze di esercizio.
- Decreti Luogotenenziali nn. 1411, 1412, 1413, 1414 e 1415 riflettenti applicazioni di tassa sul testame.
- Relazioni e decreti Luogotenenziali per la proroga di poteri dei commissari straordinari di Rosarno (Cosenza), S. Gio (Reggio Calabria), Vico di Pantano (Caserta) e Bruzzano Zeffirio (Reggio Calabria).
- Decreto Luogotenenziale che classifica un tratto di strada comunale nell'elenco delle provincie di Teramo.
- Disposizioni diverse.
- Ministero delle poste e dei telegrafi: Avviso — Disposizioni nel personale dipendente — Ministero del tesoro: Direzione generale del tesoro: Conto riassuntivo del tesoro al 31 agosto 1917 — Corte d. i conti: Pensioni privilegiate di guerra liquidate dalla sezione IV — Ministero del te-

soro: Direzione generale del tesoro: Prezzo del cambio per certificati di pagamento dei dazi doganali di importazione — Ministero per l'Industria, il commercio e il lavoro: Media dei cambi e dei consolidati.

PARTE NON UFFICIALE.

Cronaca della guerra — La visita del Re d'Italia ai Sovrani del Belgio e del Montenegro — Cronaca italiana — Telegrammi Stefani — Inserzioni.

PARTE UFFICIALE LEGGI E DECRETI

Il numero 1511 della Gazzetta ufficiale delle leggi e dei decreti del Regno contiene il seguente decreto:

TOMASO DI SAVOIA DUCA DI GENOVA
Luogotenente Generale di Sua Maestà
VITTORIO EMANUELE III

per grazia di Dio e per volontà della Nazione

RE D'ITALIA

In virtù dell'autorità a Noi delegata:
Udito il Consiglio dei ministri;
Sulla proposta del ministro segretario di Stato per la istruzione pubblica, di concerto con quello delle finanze e con quello del tesoro;
Abbiamo decretato e decretiamo:

Art. 1.

Ogni classe elementare, esclusa la prima, avrà una biblioteca scolastica per uso degli alunni.

Il corso popolare, oltre le biblioteche per gli alunni (una per classe, dalla quinta in su) avrà una biblioteca popolare, per uso degli ex-alunni e in generale degli adulti.

Una biblioteca si costituirà in ogni Comune, nei locali della scuola, anche quando l'istruzione sia limitata alla terza classe elementare.

La biblioteca scolastica e l'annessa biblioteca popolare sono di proprietà del Comune e poste sotto la diretta sorveglianza e responsabilità di ciascun maestro.

Il servizio della biblioteca è obbligatorio per i maestri, secondo le disposizioni che saranno date dalle competenti autorità scolastiche; del servizio prestato

Archivio Parrocchiale ***Proposta di inventariazione***

L'inventariazione dei documenti presenti in un archivio parrocchiale può essere organizzata in diverse modalità. È necessario però contenga alcune informazioni indispensabili.

Un esempio di descrizione inventariale deve riportare:

- Il titolo (in corsivo, e qualora non sia indicato sul documento ma soltanto attribuito dagli autori del lavoro, posto tra parentesi quadre), composto dalla dizione “Libro” seguita da un numero romano progressivo e dall’indicazione degli anni di riferimento; es: [*Libro I dei Battesimi 1669-1694*];
- Le dimensioni del documento espresse in cm; es.: “cm 40x34” o “mm 400x340”;
- Il tipo di legatura e di eventuali informazioni presenti sul dorso del volume; es.: legatura in pergamena; sul dorso “Libro 1678”;
- L’indicazione del numero di carte o fogli o pagine; ad es.: “cc. o pp. 365”
- La descrizione eventuale della parte interna; ad es.: “Contiene le annotazioni dal 01/01/1748 al 30/12/1752”;
- L’indicazione eventuale del periodo preciso delle registrazioni annotate; ad es.: “Il volume riporta i dati relativi ai matrimoni dal 1747 al 1748”.
- Lo stato di conservazione del materiale analizzato; ad es.: “Presenta legatura staccata e macchie di umidità, ecc.

Registri parrocchiali
Dal Concilio Tridentino all'Unità d'Italia

Scheda rilevamento dati statistici

Archivio della Parrocchia _____

Volume _____

Libro _____

Rilegato in _____ ff. (cc. o pp.) _____ mm _____

Stato di conservazione _____

Note _____

Specchietto statistico

Matrimoni

Anno _____ n. _____

Anno _____ n. _____

Nascite

Anno _____ n. Maschi _____;

n. Femmine _____

Note _____

Morti

Anno _____ n. Maschi _____;

n. Femmine _____

Note _____

Elenco dei Parroci ricostruibile dai registri

Elenco delle Mammane ricostruibile dai registri dei battesimi

Prassi religiose carismatiche e sindrome di Gerusalemme. Lettura teologico-pastorale di un'ipotesi di correlazione

di Alessandro Grimaldi

Premessa: un contesto teologico pratico

Per qualcuno sono esaltati, fanatici, invasati e matti; per altri pastori, profeti, mistici e santi. Ci riferiamo a quanti, mossi da un profondo sentimento religioso, con sfumature diverse, abitano il confine tra equilibrio e squilibrio, esprimendo concetti dai risvolti pratici non sempre univocamente condivisi.

Per le scienze umane si tratta di complessi che si manifestano con intensità diversa, tendenti ad amplificare convinzioni radicate in un sistema di credenze più o meno codificate da una dottrina riconosciuta dall'autorità religiosa. Tra queste il complesso messianico (o di Gesù, o del salvatore), riconosciuto come uno stato mentale disturbato che porta la persona a credere di essere prescelta da un'entità superiore, per una missione salvifica che può riguardare un gruppo ristretto di persone, un popolo, il mondo.

La letteratura scientifica interdisciplinare, attraverso uno sguardo principalmente socio-psico-pedagogico, inquadra il discorso nella raccolta di credenze personali e collettive alla base di processi non estranei alla teologia pratica, intesa, in questo caso, come disciplina che studia l'agire umano in relazione al trascendente e, quindi, anche le prassi religiose¹.

1. Il messianismo e il “complesso del Messia”

La comparazione delle tradizioni religiose, nella comprensione del complesso del Messia, torna utile poiché permette di inquadrare la questione nella tradizione che l'alimenta e di coglierne sfumature per nulla secondarie.

Non solo le varianti con le quali viene nominato esprimono *backgrounds* culturali distinti, ma anche lo stesso termine può assumere accezioni diverse. Il termine italiano “messia” deriva dal greco *Messias* (Μεσσίας) che, a sua volta, si rifà all'ebraico *māšīāh* (משיח). Letteralmente si traduce con “unto”, richiamando la pratica, propria della cultura ebraica e di altre tradizioni

¹ Come ampiamente spiegato in altre sedi, nell'ambito della teologia pratica preferiamo intendere “prassi” al plurale, delineando molteplici oggetti di studio, integrati nella pratica, ma distinti nell'approccio teorico-pratico: prassi pastorale, ecclesiale, credente, religiosa. Cfr. GRIMALDI A., *Il religioso nella cultura di massa*, Passione Educativa, Benevento 2018.

antiche, di ungere coloro che erano stati prescelti per un compito importante. Tale compito riguarda la salvezza, non immediatamente e strettamente legata all'anima, ma alla liberazione da strutture politiche oppressive. Stefano Bittasi², a tal proposito, osserva:

«Si è soliti parlare del messia come di un salvatore, promesso da Dio e investito del suo potere e della sua forza, che ribalta una situazione storica di oppressione e debolezza, trasformando la sconfitta in una vittoria definitiva su tutti i nemici e garantendo - proprio in virtù dell'investitura divina - l'ingresso in una nuova "età dell'oro" che non conosce fine»³.

L'Antico Testamento racconta che il popolo ebraico, quando si ritrovava oppresso da un nemico e, quindi, storicamente parlando, subiva l'egemonia dell'invasore di turno, alimentava l'attesa sperando nell'invio, da parte del Signore, del Messia, ossia di colui che sarebbe stato "unto" (prescelto da Dio) per liberarlo dalla schiavitù e governarlo nella giustizia (es. l'unzione del re Davide: 1Sam 16).

Il Gesù storico si colloca in questa cornice culturale. A quei tempi, quella zona del Medio Oriente, teatro delle vicende raccontate dai Vangeli, raccoglieva tre Regioni (Galilea, Samaria e Giudea), popolate dagli ebrei (e non solo), sotto il dominio dell'Impero Romano. Il popolo credente attendeva il proprio messia, scelto ed inviato da Dio, così come già accaduto precedentemente con il re Davide e, precedentemente, con Mosè in Egitto. Anche dai vangeli si evince che parte del popolo ebraico riconobbe in Gesù il messia e accolse la predicazione e l'interpretazione spirituale successiva, a giustificazione dell'immediato fallimento politico. In questa sede non torna utile recuperarne i contenuti, ma basta sapere che se per gli Ebrei la promessa messianica non si è avverata, per i cristiani il patto tra Dio e il popolo è stato mantenuto, rinnovato e ora prevede una seconda venuta, per la salvezza definitiva dell'umanità.

Questa breve premessa aiuta a comprendere il contesto religioso di un disturbo complesso da descrivere⁴, che assume forme e denominazioni diverse in base all'estrazione culturale dei soggetti che manifestano segni in tal senso:

² Stefano Bittasi, sacerdote gesuita, formatore, membro del Comitato di consulenza scientifica della rivista "Aggiornamenti sociali", dal 2012 vive a Gerusalemme.

³ BITTASI S., *Attese messianiche*, in "Aggiornamenti Sociali", n. 1 (2014), p. 64.

⁴ Basti pensare che, nonostante sia studiato e curato anche in ambito clinico, non è ancora codificato nel manuale diagnostico dei disturbi mentali. Cfr. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Manuale diagnostico dei disturbi mentali - DSM-5*, edizione italiana a cura di BIONDI M., Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

chi si crede Cristo; chi si dichiara un inviato di Dio (o di *Hallah*, o di altra entità trascendente); chi si ritiene un “semplice” salvatore (es. la sindrome della crocerossina e il *white savior complex*)⁵.

Il punto comune alle varie forme che può assumere questo comportamento è il desiderio di voler salvare. Bisogna fare attenzione a non lasciarsi ingannare dall'apparente buona intenzione, poiché, purtroppo, anche eventi recenti di cronaca, hanno dimostrato come l'obiettivo della salvezza, a volte, nella mente malata di qualcuno, si può raggiungere anche tramite elaborazioni teoriche che giustificavano pratiche discutibili come abusi, violenze, istigazione al suicidio di massa, atti terroristici.

2. Dal *white savior* alla sindrome del buon samaritano

Il complesso del messia, inteso nella sua accezione più estesa, come sindrome di colui che vuole salvare, ha una sua forma “lieve”, o forse sarebbe meglio dire più narcisisticamente autocelebrativa, nel fenomeno dei *white savior*. Si tratta di un concetto (in italiano “salvatore bianco”) che, in effetti, non gode di un riscontro scientifico che lo collochi in un contesto di comportamenti e pratiche discutibili sul piano di eventuali disturbi mentali, anche se potrebbe nascondere forme represses di narcisismo e/o convinzioni personali patologiche.

Sul piano pastorale, invece, risulta interessante indagare, poiché coinvolge quell'ambito d'azione ecclesiale notoriamente identificato come contesto missionario. Un atteggiamento, quindi, proprio dei missionari per “professione” e/o occasionali, che rivolgono lo sguardo verso il Continente nero (e non solo) o che, ultimamente, come operatori delle Caritas, si impegnano nell'accoglienza degli immigrati, in particolare dei minori non accompagnati⁶.

L'espressione *white savior* nasce da una “denuncia”, o forse sarebbe meglio dire una percezione, da parte della popolazione africana da sempre destinataria di interventi missionari, che vedrebbe nel volontario a tempo determinato e/o nell'operatore ecclesiale proveniente dall'occidente, un comporta-

⁵ Per correttezza segnaliamo che lo stesso Gesù è stato accusato, in tempi moderni, di essere un esaltato predicatore ebreo, non lontano, con le sue fantasie, dal manifestare la sindrome di Dio. Cfr. EHRMAN B.D., *E Gesù diventò Dio. L'esaltazione di un predicatore ebreo della Galilea*, UAAR, Roma 2017.

⁶ Si pensi, ad esempio, agli operatori della carità che, come parrocchie, *caritas*, istituti religiosi, movimenti etc., attraverso ragioni sociali create *ad hoc*, sono impegnate, più o meno in prima linea, nella gestione dei Centri di accoglienza straordinaria (CAS) e nel sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati (SPRAR).

mento offensivo della propria dignità, proprio quando i viaggi si trasformano in occasioni per effettuare moderni *report* fotografici da mostrare al rientro. Dalla prospettiva del movimento missionario l'atteggiamento si fa interessante, poiché stimola la domanda sulle motivazioni profonde che muovono queste forme d'impegno pastorale, soprattutto quando vengono assorbite dalla cultura dell'immagine (oggi dei *selfie*, dei *post* e delle storie *social*) e mostrate sotto le sembianze di *testimonial*. C'è da domandarsi, in altri termini, se non si nasconde, dietro il desiderio di mostrarsi "bianchi tra i neri", qualche forma di narcisismo più o meno patologico, correlato alla manifestazione più esplicita di un complesso messianico.

I luoghi più amati sono, innanzitutto, l'Africa (e non poteva essere altrimenti), ma anche l'India e i paesi più poveri dell'America Latina. Una sintesi del loro profilo la offre Fabio Pipinato⁷, che così li descrive: «hanno in comune l'essere ricchi, abbastanza istruiti, relativamente potenti, loquaci, di fretta, seduti, connessi, bianchi»⁸.

Il *white savior complex* si distingue da un altro desiderio di "salvataggio" che tocca maggiormente le emozioni, in particolare i sentimenti e le relazioni interpersonali: il complesso della crocerossina o, nella sua espressione più evangelica, la sindrome del buon samaritano. La "crocerossina"

«sceglie *partner* sofferenti, che in qualche modo percepisce essere inferiori, in difficoltà, e quindi bisognosi di aiuto, riscatto, miglioramento. (...) Si tratta di una tipologia di donna che spesso mette il compagno prima di tutto, e soprattutto prima di se stessa, e dei propri bisogni dei quali a volte è totalmente inconsapevole»⁹.

Il desiderio di salvare l'altro nasconde, in questo caso, il bisogno di salvare se stessi e migliorare la propria autostima proprio sentendosi il salvatore del "sesso forte".

Diversamente, nella forma maschile (in questo caso, in modalità invertita, può coinvolgere anche le donne) sembrerebbe manifestarsi più in contesto lavorativo che nella vita sentimentale. Il complesso del buon samaritano, nel

⁷ Fabio Pipinato, laureato in Scienze politiche e relazioni internazionali, ha vissuto in Rwanda e in Kenya, come cooperatore del progetto di riforestazione denominato *Tree is Life*. È stato cofondatore e primo direttore di "Unimondo", testata giornalistica *online* che tratta i temi della pace, dello sviluppo umano, dell'ambiente. Cfr. www.unimondo.org.

⁸ PIPINATO F., *Il white savior al tempo del Coronavirus*, in www.wsimag.com (consultazione del 16 luglio 2021).

⁹ FERRETTI M., *Sindrome della crocerossina: cause e come guarire*, *on line* in <http://www.lpsicologoonline.it> (consultazione del 16 luglio 2021).

mondo del lavoro presenta queste caratteristiche: «è presente in particolare nelle “professioni di aiuto” (*helping professions*), cioè lavori nel campo sociale, sanitario, in quello dell’istruzione e dell’educazione. Colpisce tipicamente gli infermieri e proprio in questa categoria di lavoratori è capace di generare forti *stress* lavorativi, capaci di arrivare perfino al *burnout*»¹⁰.

3. La sindrome di Gerusalemme

A questo punto, vogliamo soffermarci su una forma particolare, più dettagliatamente studiata per le circostanze che la determinano, che circoscrivono il fenomeno ad un’area ben precisa, permettendo un maggior controllo del fenomeno: la sindrome di Gerusalemme. Con questo concetto si intende una «manifestazione improvvisa di impulsi religiosi ed espressioni visionarie, da parte di visitatori della città di Gerusalemme»¹¹.

Fenomeni del genere sono descritti già nelle cronache dello scrittore medievale Felix Fabri¹², dove racconta i suoi viaggi in Terra Santa¹³.

Le prime descrizioni cliniche furono pubblicate nel 1937, dal dottor Ezrat-Nahim, direttore dell’Ospedale Ezrat-Nashim. Dagli anni ’80, i pellegrini in difficoltà sono stati indirizzati presso il Centro di salute mentale *Kfar Shaul Mental Health Center*¹⁴.

Nel 1993, il dottor Yair Bar-El diagnosticò per la prima volta questi disturbi con l’espressione sindrome di Gerusalemme. Il fenomeno assunse numeri tali da prevedere una struttura specializzata per la consulenza psicologica, l’intervento psichiatrico e, in caso di necessità, il ricovero. Per tale scopo venne individuato il Centro di salute mentale di Kfar Shaul.

In tempi recenti, prima del fenomeno mondiale della pandemia causata dalla diffusione del Covid-19, Gregory Katz¹⁵ spiegava: «questa struttura rice-

¹⁰ LOIACONO E.A., *Sindrome del buon samaritano o complesso della crocerossina*, in www.medicinaonline.co (consultazione del 16 luglio 2021).

¹¹ MANNA C. (a cura di), *Sindrome di Gerusalemme*, in www.psiconline.it (consultazione del 15 luglio 2021).

¹² Felix Fabri (1441-1502), teologo domenicano svizzero.

¹³ Cfr. FABRI F., *Fratri Felicis Fabri evagatorium in Terrae Sancatae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, Forgotten Books, Londra 2018.

¹⁴ Il centro di salute mentale fu aperto nel 1951 per accogliere i sopravvissuti dell’olocausto. Attualmente è parte integrante de *The Jerusalem Mental Health Center*. Cfr. www.psjer.org.il.

¹⁵ Gregory Katz, responsabile del Pronto Soccorso del Centro di salute mentale Kfar Shaul, ha collaborato con Yair Bar-El nella ricerca sulla sindrome di Gerusalemme.

ve in media un centinaio di pellegrini all'anno per questa condizione, di cui quaranta ricoverati»¹⁶.

La sindrome di Gerusalemme, osservata da Y. Bar-El¹⁷ e i suoi collaboratori, venne descritta nel 2000, su *The British Journal of Psychiatry*¹⁸. Tra il 1979 e il 1993, Bar-El osservò 1200 pazienti, dei quali 470 ricoverati e studiati. Un articolo riportato sul sito del Ministero degli Affari Esteri israeliano sottolinea che «il 66% erano ebrei, il 33% cristiani, l'1% non aveva alcuna affiliazione religiosa»¹⁹.

L'*equipe* medica, sulla base dell'esperienza clinica, classificò i pazienti in tre tipologie.

Nel primo tipo rientrano le persone alle quali è stata diagnosticata una psicosi prima di arrivare in Terra Santa. «La motivazione che spinge a venire in Israele è direttamente collegata alla loro condizione mentale e influenzata dalle idee religiose, spesso raggiungono livelli di delirio che li costringono a venire a Gerusalemme per fare “qualcosa”»²⁰. I ricercatori hanno suddiviso questa tipologia a sua volta in quattro sottotipi: identificazione con personaggi biblici (Antico e Nuovo Testamento, in base alla religione d'appartenenza); identificazione psicotica con un'idea (es. distruggere i luoghi sacri islamici); convinzioni magiche sulla possibilità di guarire in quei luoghi; problemi familiari che a Gerusalemme si tramutano in psicosi.

Nel secondo tipo sono inserite «persone con disturbi mentali come disturbi di personalità o ossessione per un'idea fissa, ma che non hanno una malattia mentale chiara; i loro strani pensieri e idee non hanno dimensioni deliranti o psicotiche»²¹.

I pazienti afferenti a questa categoria si dividono in due sottotipi: persone appartenenti ad un gruppo (più comune); soggetti che arrivano a Gerusalemme da soli. Questa tipologia rappresenta il numero più elevato di pazienti. Si fanno notare nei luoghi “sacri” e, quando riescono a condividere le loro idee, possono agire anche in gruppo. In questo caso non sono pericolosi per gli

¹⁶ HAMOU N., *Entretien avec Gregory Katz: Qu'est-ce que le syndrome de Jérusalem?*, in *www.scienceshumaines.com* (consultazione del 15 luglio 2021), traduzione propria.

¹⁷ Yair Bar-El, ex direttore dell'Ospedale psichiatrico Kfar Shaul, successivamente psichiatra distrettuale per il Ministero della Salute.

¹⁸ Cfr. AA.VV., *Jerusalem syndrome*, in “The British Journal of Psychiatry”, n. 1 (2000), pp. 86-90.

¹⁹ ABRAMOWITZ L., *The Jerusalem Syndrome*, in *www.mfa.gov.il* (consultazione del 14 luglio 2021), traduzione propria.

²⁰ AA.VV., *Jerusalem syndrome*, in “The British Journal of Psychiatry”, cit., p. 86, traduzione propria.

²¹ Ivi, p. 87.

altri e non commettono azioni illegali. In molti casi, come descritto più avanti, si tratta di membri di gruppi carismatici, fortemente influenzati da pratiche che amplificano l'esternazione del sentimento religioso.

Il terzo tipo di manifestazione della sindrome di Gerusalemme comprende soggetti «senza precedenti malattie mentali, che diventate vittime di un episodio psicotico mentre sono in Israele (soprattutto a Gerusalemme) recuperano spontaneamente e, dopo aver lasciato il Paese, tornano alla normalità»²². Siamo di fronte ad una forma pura del disturbo, non fondata su altre patologie e meno diffusa rispetto a Tipo I e II, con 42 casi in tredici anni.

Di solito non è accompagnata da allucinazioni, i pellegrini non perdono il senso della realtà e sono consapevoli della loro identità. Proprio per la sua indipendenza che, se fosse confermata, la renderebbe unica e rarissima, l'*equipe* sanitaria si è spesa molto nell'approfondimento e nella descrizione. Riportiamo, di seguito, una sintesi della relazione, rimandando il confronto alla lettura del testo sopra citato.

I criteri diagnostici sono tre: i soggetti sono sani e privi di qualsiasi disturbo; si tratta di pellegrini abituali, che arrivano in gruppo; durante la loro permanenza a Gerusalemme i soggetti hanno una reazione psicotica acuta, con sette stadi clinici.

Fasi cliniche identificabili:

- a) Ansia, agitazione, nervosismo, tensione e altre reazioni non meglio specificate;
- b) Volontà di distaccarsi dal gruppo per continuare da soli;
- c) Bisogno ossessivo di pulizia e purezza;
- d) Preparazione di un abito bianco (es. con le lenzuola dell'albergo);
- e) Esigenza prepotente di urlare versetti della Bibbia o cantare ad alta voce salmi e inni;
- f) Necessità di effettuare processioni e marce verso i luoghi "sacri";
- g) Tentativi di predicare in pubblico per invitare alla conversione.

Il trattamento, su piano clinico, di solito non richiede l'ausilio di farmaci, ma si basa sull'osservazione e il monitoraggio della persona che ha manifestato il disturbo. La condizione dura dai cinque ai sette giorni, durante i quali si può intervenire, anche se, di solito, passa spontaneamente, soprattutto quando la persona si allontana da Gerusalemme. Se richiesto dalla situazione, il personale medico può valutare la possibilità di utilizzare dei tranquillanti minori o melatonina, anche se, tendenzialmente, la strategia di supporto consiste nel convincere la persona a rientrare nel gruppo, in famiglia e, se opportuno,

²² Ivi, p. 88.

anche a parlare con un assistente spirituale. Nella fase di recupero i pazienti ricordano e, per la vergogna, tendono a non parlarne.

4. Approccio teologico-pastorale alla Sindrome di Gerusalemme

Interessante la prospettiva pastorale, relativamente all'appartenenza religiosa. La raccolta dei dati ha fatto emergere che la stragrande maggioranza dei pellegrini si professano protestanti o, in ogni caso, provenienti da quei contesti di matrice fortemente carismatica, negli Stati Uniti «descritte come “famiglie ultra-religiose”». ²³

Su questo punto, però, è evidente che la relazione a cura del dottor Bar-El e della sua *équipe* non può dare spiegazioni pertinenti. Nell'intervista, già sopra menzionata, al dottor Katz viene chiesto il motivo di questa provenienza, quasi totale, dal mondo protestante. Riportiamo la sua risposta integralmente, poiché molto discutibile dal punto di vista della teologia cattolica.

«Il dottor Bar-El si è consultato con molte autorità religiose, compresi i rappresentanti del clero cattolico per comprendere questa tendenza. Tra le cause invocate: i protestanti dirigono le loro preghiere verso un essere trascendente, mentre i cattolici hanno un intermediario tangibile con il divino, nella persona del sacerdote. Inoltre, Gesù Cristo è una figura religiosa unica e suprema nella fede protestante, poiché i cattolici praticano il culto alla Vergine Maria e molti santi con i quali possono identificarsi. Infine, il rito protestante, contrariamente ai riti del Medio Oriente, del cattolicesimo e dell'Islam, offre poche occasioni di grande fervore popolare o di estasi mistiche, componenti essenziali della vita religiosa»²⁴.

Appare chiaro, ma a scanso di equivoci lo evidenziamo, che le tre motivazioni menzionate non esprimono il pensiero di chi ha risposto alla domanda, ma, come lo stesso Katz premette, rappresentano quanto emerso da un confronto con i rappresentanti delle religioni. Il tentativo di Bar-El di ascoltare il mondo credente è lodevole, ma le spiegazioni esprimono inesattezze, lasciando intravedere un solo punto di vista, oggettivamente scorretto, di matrice protestante.

²³ Ivi, p. 89.

²⁴ HAMOUN., *Entretien avec Gregory Katz*, cit., traduzione mia.

Accenniamo una risposta riportando il punto di vista della Chiesa, attraverso la voce ufficiale del Magistero, in particolare attingendo rapidamente al Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC).

Secondo gli “esperti” consultati, i protestanti elevano le preghiere direttamente all’essere trascendente, i cattolici hanno dei mediatori che, oltre ai santi, identificano nel prete. Per il CCC: «la preghiera è l’elevazione dell’anima a Dio o la domanda a Dio di beni convenienti»²⁵. I protestanti vedono in Gesù una figura suprema, proprio come i cattolici: «il membro - nella Chiesa - più importante è Cristo, poiché è il Capo»²⁶.

Sull’ultimo punto, poiché afferma che “il rito protestante offre poche occasioni di grande fervore popolare o di estasi mistiche”, spendiamo qualche parola in più, in quanto non solo pensiamo che sia giusto il contrario, ma, a nostro modo di vedere, identifichiamo proprio nel fervore popolare cristiano non cattolico una possibile risposta alla domanda iniziale sul perché la sindrome di Gerusalemme coinvolge maggiormente i protestanti.

La nostra ipotesi, quindi, è la seguente. Preso atto che la maggior parte dei cristiani che manifestano la sindrome di Gerusalemme proviene da Paesi protestanti e professa le confessioni della Riforma, anche solo al semplice fedele che frequenta la parrocchia, risulterà spontanea l’associazione tra le manifestazioni del disturbo e le pratiche proprie dei movimenti nati dal “rinnovamento carismatico” sviluppatosi nella prima metà del ‘900.

5. Movimento carismatico pentecostale

L’aggettivo “carismatico” descrive l’atteggiamento di quei cristiani che ritengono possibili e praticabili le manifestazioni conseguenti la discesa dello Spirito Santo, così come descritto nella Bibbia: parlare altre lingue, compiere guarigioni, operare miracoli, profetizzare, predicare.

Il rinnovamento carismatico si diffuse negli Stati Uniti d’America dove, i processi culturali in atto in quel periodo storico, coinvolsero anche il mondo religioso. La Chiesa evangelica fu tra le prime comunità ad accogliere l’ondata carismatica e convincersi che lo Spirito Santo potesse ancora trasmettere questi doni, soprattutto se richiesti. L’invocazione dei carismi divenne il presupposto e l’obiettivo della preghiera che, in quel periodo storico, assorbì il lin-

²⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano, 2006, n. 2559.

²⁶ Ivi, n. 947.

guaggio *gospel songs* (canti del Vangelo), «combinazione tra la tradizionale musica religiosa afroamericana e il *blues*»²⁷.

Contestualmente, un gruppo di “carismatici” si distaccò dalla Chiesa metodista per dar vita alla comunità pentecostale che, a nostro modo di vedere, ha esaltato questo concetto, esasperando l’animazione della preghiera.

Dalle comunità pentecostali, a quanto sembra, provengono la maggior parte dei pellegrini che manifestano la sindrome di Gerusalemme. Non a caso la corrente carismatica pentecostale attualmente risulta tra le più floride nei paesi dell’America Latina e soprattutto nel continente africano, nonostante le grosse difficoltà sul piano socio-politico.

Secondo uno studio di Allan Heaton Anderson²⁸, infatti, Lagos (Nigeria) all’inizio del nuovo secolo era la città più pentecostale al mondo²⁹. Il dato è interessante soprattutto se si legge alla luce delle continue rappresaglie di Boko Haram³⁰ e delle persecuzioni interreligiose che, negli ultimi tempi, sembra che si stiano spostando anche nel Sud del Paese³¹.

Osservano gli esperti:

«La trasformazione del protestantesimo mondiale - osservano gli esperti - a partire dal 1900 è particolarmente evidente nell’adesione entusiasta, senza il sostegno dello Stato, a vivaci forme di Pentecostalismo e analoghi movimenti carismatici. Prendendo a modello la vita dei primi cristiani nei capitoli 1 e 2 degli Atti degli Apostoli, il Pentecostalismo si incentra su straordinarie esperienze religiose di conversione, santificazione, battesimo nello spirito, rinascita, dono di lingue, guarigione»³².

²⁷ POLILLO A., *Le voci del Jazz. Origini e sviluppo del canto nella musica afroamericana*, in MICHELONE G. (a cura di), *Il canto nero*, I.S.U., Milano 2006, p. 24.

²⁸ Allan Heaton Anderson, teologo britannico, docente di Missiologia e Studi pentecostali presso l’Università di Birmingham. Fondatore del Tshwane Theological College di Pretoria (Repubblica del Sudafrica), Studioso di fama mondiale delle Chiese pentecostali.

²⁹ Cfr. ANDERSON A., *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

³⁰ Boko Haram è un’organizzazione terroristica di ispirazione jihadista, diffusa nel Nord della Nigeria, impegnata nella propaganda religiosa sunnita.

³¹ Cfr. www.porteaperteitalia.org/world-watch-list-nazione/2021/nigeria.

³² SULLIVAN L. E., *I Trattati del Protestantismo*, tr. it., Jaca Book, Milano 2000, p. 17.

Secondo Walter Jacob Hollenweger³³ la crescita esponenziale del movimento carismatico pentecostale è dovuta proprio all'amplificazione della comunicazione che avviene tramite una consolidata prassi protestante. Per questo autore, le principali caratteristiche di quest'azione pastorale sono: le cerimonie liturgiche comunitarie, le narrazioni testimoniali, le presunte visioni e guarigioni, la predicazione messianica³⁴.

Al centro dell'impianto teologico del movimento pentecostale c'è una forte accentuazione pneumatologica, che tende ad esasperare il dono dei carismi da parte dello Spirito Santo.

La prassi che ne deriva è, di conseguenza, fortemente frammentata, grazie ad una teologia di fondo che, facendo leva sull'emotività interiore, sembrerebbe sostenerne la soggettività. La dimensione mistica dell'esperienza individuale dello Spirito Santo diventa centrale nel movimento carismatico.

Sul piano delle manifestazioni esteriori, a volte, si ha difficoltà a cogliere il confine netto tra psicosi e esperienza mistica. Dal punto di vista dell'antropologia teologica e della teologia pastorale cogliere la distinzione tra psicosi ed esperienza carismatica è fondamentale, anche se «non è facile stabilire il confine fra processo interiore, che conserva la piena consapevolezza del proprio cammino trasformante, e processo di allucinazione che è un abbandono al tutto»³⁵.

L'esaltazione carismatica manifestata nelle pratiche di preghiera potrebbe predisporre positivamente i più fanatici all'accoglienza del disturbo, soprattutto se, come accaduto, qualche noto predicatore di quell'ambiente, addirittura teorizzerebbe una natura "carismatica" della stessa malattia:

«La sindrome di Gerusalemme è una manifestazione delle energie di Dio su persone che non sono preparate a riceverle. Ricorda l'avvertimento di Ezechiele che la persona comune non dovrebbe entrare in contatto con gli indumenti energizzati del sacerdote. Credo che i casi della sindrome di Gerusalemme colpiscano persone di sviluppo spirituale nominale o arrestato, e che si avvicinano troppo o troppe

³³ Walter Jacob Hollenweger (n. 1927 - m. 2016), teologo svizzero, pastore pentecostale, professore di Missiologia all'Università di Birmingham, impegnato sul fronte ecumenico, considerato esperto mondiale di pentecostalismo.

³⁴ Cfr. BUTTICCI A., *Santa follia. Il pentecostalismo tra ritualità e creatività*, in "Credere oggi", a. 6 (2011), pp. 45-53.

³⁵ DAL FERRO G., *Il pentecostalismo: luci e ombre di una sfida*, in "Credere oggi", n. 6 (2011), p. 87.

volte in intimo contatto con le energie di Dio mentre scendono e si manifestano in quella Santa Città»³⁶.

Questo pensiero è di William De Arteaga³⁷, fortemente riconosciuto nel suo contesto religioso come un “esperto di risvegli, rinascite e rinnovamento del movimento cristiano di guarigione”³⁸.

Dal mondo protestante, la spinta carismatica si estese in poco tempo ai gruppi cattolici, non a caso sempre statunitensi, nonostante il momento storico potrebbe collegare la nascita del movimento carismatico cattolico allo spirito rinnovatore del Concilio Vaticano II. In effetti, a due anni dal Concilio, nel 1967, un gruppo di studenti della Duquesne University di Pittsburgh organizzò un ritiro spirituale, per pregare e chiedere un intervento forte dello Spirito Santo, che cambiasse la loro vita. In quella sede, come successivamente testimoniarono i giovani, accadde che, all'improvviso, ognuno di loro si sentì attratto inspiegabilmente dal desiderio di andare in cappella a pregare e così accadde che «molti lodavano Dio a voce alta, con entusiasmo. Altri provavano una gioia che li spingeva a ballare. Altri ancora piangevano di gioia. Alcuni caddero come fulminati davanti al tabernacolo della cappella, provando un senso schiacciante di adorazione»³⁹.

A partire da questo episodio, l'esperienza si diffuse, negli USA, in altri gruppi cattolici. L'influenza protestante era confermata dal fatto che, all'inizio, gli adepti venivano chiamati “pentecostali cattolici”⁴⁰, successivamente nacque, come espressione della cultura popolare americana, il Rinnovamento Carismatico Cattolico che, nel 1972, contava più di 1200 gruppi e duecentomila carismatici. L'anno successivo segnò l'esportazione del fenomeno in America Latina, da lì in Europa (tramite la Spagna) e in Africa⁴¹.

Se incrociamo questi fatti storici con i fenomeni accaduti a Gerusalemme ed analizzati dall'*equipe* di Bar-El, appare evidente come il periodo preso in esame, corrispondente con l'aumento di fenomeni disfunzionali a Gerusalemme, coincide proprio con gli anni '70 del secolo scorso, ossia quando il movimento carismatico raggiungeva la sua massima espansione nel mondo,

³⁶ DE ARTEAGA W., *Energies of God. From the “fallings” to the Gerusalem syndrome*, in www.pentecostaltheology.com (consultazione del 15 luglio 2021).

³⁷ William DeArteaga ha studiato Storia della Teologia presso *Candler School of Theology* dell'*Emory University* di Atlanta; è stato pastore anglicano in Georgia.

³⁸ Cfr. www.pneumareview.com (consultazione del 15 luglio 2021).

³⁹ *Cos'è il Rinnovamento Carismatico Cattolico?*, in www.aleteia.org (consultazione del 15 luglio 2021).

⁴⁰ Cfr. COSTA P., *Il pentecostalismo “cattolico”*, in “Cristianità”, n. 25 (1977).

⁴¹ Cfr. *Cos'è il Rinnovamento Carismatico Cattolico?*, cit.

coinvolgendo tutte le confessioni cristiane e le altre religioni presenti negli stessi contesti culturali.

6. Conclusione: un'ipotesi ancora aperta

La nostra ipotesi, allora, è la seguente: nei cristiani che manifestano la sindrome di Gerusalemme potrebbe esserci una predisposizione radicata nella pratica pastorale carismatica che, in maniera forse anche inconsapevolmente ricercata, in Terra Santa esploderebbe in manifestazioni di esaltazione psicotica. Tale posizione esula dalle diverse e contrastanti diagnosi cliniche che la comunità terapeutica ha effettuato, in alcuni casi contrastando l'indipendenza della sindrome di Gerusalemme da altri disturbi.

Tra le obiezioni riportate, quella che ci sembra più rilevante da un punto di vista pastorale riguarda proprio il legame con Gerusalemme. Secondo Eliezer Witztum⁴² non si può concludere che la città Santa sia la causa principale di una patologia che, a suo modo di vedere, era già presente prima del pellegrinaggio. «Alla luce dei dati raccolti, nella maggior parte dei casi l'atmosfera religiosa della città non è la causa primaria del disordine. I visitatori psicotici erano partiti per il loro viaggio verso la Città Santa già guidati da un sistema delirante derivante dal loro credo religioso e dal loro *background* culturale»⁴³.

A Gerusalemme si potrebbe verificare una manifestazione eccentrica di uno stile da tempo interiorizzato, poiché queste persone, già segnate da forme di fanatismo più o meno patologiche, raggiungono la capitale della loro religione.

Ad ogni modo, la stessa *equipe* del dottor Bar-El ha riconosciuto l'esistenza di alcuni punti in comune con altre espressioni registrate altrove: «manifestazioni isteriche o psicotiche legate a luoghi come La Mecca, luoghi santi in India, luoghi santi cristiani dove è venerata la Vergine Maria, e raduni evangelici può ben assomigliare alla nostra descrizione»⁴⁴.

La questione è aperta e, come si può facilmente intuire, esiste anche una parte "laica" nella comunità scientifica che vorrebbe dimostrare l'autonomia del fenomeno dall'eventuale professione di fede. I principali sostenitori di questa ipotesi chiamano in causa la sindrome di Stendhal, riscontrando una forte similitudine con la sindrome di Gerusalemme. Essa consiste in una forma

⁴² Eliezer Witztum, psichiatra dell'Herzog Memorial Hospital di Gerusalemme.

⁴³ WITZTUM E.-KALIAN M., *The "Jerusalem syndrome": fantasy and reality a survey of accounts from the 19th century to the end of the second millennium*, in "Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences", n. 4 (1999), p. 260, traduzione mia.

⁴⁴ AA.VV., *Jerusalem syndrome*, cit., p. 89, traduzione mia.

di «malessere diffuso che si esperisce al cospetto di opere d'arte particolarmente evocative [...] si manifesta come una sensazione di malessere diffuso, con stato confusionale, nausea, vomito, difficoltà respiratorie, allucinazioni, sensazione di svenimento e perdita di coscienza»⁴⁵.

Identificata da Graziella Magherini⁴⁶, colpirebbe i turisti di una particolare città italiana e, per questo motivo, viene chiamata anche sindrome di Firenze. Fu descritta, per la prima volta, da Marie Henri Beyle⁴⁷.

La sindrome di Stendhal non appare nel DSM-5 e come per le pratiche messe in atto dai fedeli che si recano a Gerusalemme, alcuni studi hanno criticato l'ipotesi che si trattasse di una psicosi distinta dalle altre⁴⁸.

Lo *status* di turista/pellegrino e, di conseguenza, la manifestazione dei disturbi in occasioni similari di gita/pellegrinaggio potrebbero lasciare intendere delle assonanze tra i due disturbi. L'identificazione, però, dal nostro punto di vista, è messa in discussione da due aspetti: nella sindrome di Gerusalemme il soggetto, pur manifestando uno stato d'agitazione, mostra coerenza tra azioni e convinzioni espresse in quel momento; nel caso della sindrome di Stendhal la provenienza culturale, ossia l'eventuale legame o meno con interessi di carattere artistico, sembrerebbe avere un ruolo ininfluente.

Questo confermerebbe la nostra ipotesi sulla causa carismatica che, come abbiamo visto, nasce in casa protestante, per poi assumere forme cattoliche, ortodosse e, mischiata con il fanatismo, anche ebraiche, islamiche, e legate ad altre religioni e correnti spirituali.

⁴⁵ VALMORI U., *Bello da impazzire: la Sindrome di Stendhal*, in www.stateofmind.it (consultazione del 15 luglio 2021).

⁴⁶ Graziella Magherini, psichiatra, psicoanalista di orientamento freudiano, ha lavorato presso l'ospedale Santa Maria Nuova di Firenze, è stata presidente dell'International Association for Art and Psychology.

⁴⁷ Marie-Henri Beyle (n. 1783, m. 1842), scrittore francese, noto come Stendhal.

⁴⁸ Cfr. *The Stendhal syndrome between psychoanalysis and neuroscience*, in "Rivista di Psichiatria", n. 2 (2014), pp. 61-66.

Persona umana e benessere psicofisico: il contributo della scuola cognitivo - comportamentale

di Mauro Sessa

Il presente contributo si propone di offrire un quadro generale sull'apporto fornito dalla scuola cognitivo-comportamentale al benessere psicofisico della persona umana. Si tratta di un indirizzo psicoterapeutico che, alla luce delle molteplici teorie della mente e dei relativi modelli d'intervento, risulta essere estremamente efficace per la promozione dell'equilibrio e dell'armonia dell'uomo. Il *focus* dell'analisi è volto ad una prassi terapeutica che si pone come obiettivo quello di aiutare il paziente all'individuazione di schemi disfunzionali di ragionamento allo scopo di rimuoverli e sostituirli con convinzioni funzionali. La relazione tra pensieri, emozioni e comportamento è imprescindibile affinché la terapia possa portare dei risultati ottimali, così come imprescindibile risulta essere il processo di alleanza terapeutica che si viene a instaurare tra psicoterapeuta e paziente.

1. Alle origini della scuola cognitivo-comportamentale

Il presupposto epistemologico della scuola cognitivo-comportamentale è peculiare rispetto a quello delle altre scuole. Esso, infatti, si riconduce alle acquisizioni di Ivan Pavlov, medico ed etologo russo, famoso soprattutto per la scoperta dei cosiddetti "riflessi condizionati" del 1903, alla fine di una serie di studi sperimentali¹.

In particolare, l'esperimento che va considerato come il più significativo e celebre è quello definito "Il cane di Pavlov". Immediatamente prima di somministrare una razione di cibo a un cane, viene attivato il suono di una campanella. In un primo momento Pavlov non rileva alcuna secrezione salivare nell'animale, ma in seguito, fornendogli la carne, ecco che si assiste all'attivazione dello stimolo. Nelle fasi successive il campanello viene fatto

¹ Ivan Petrovič Pavlov (1849-1936) fu un medico, fisiologo ed etologo russo, celebre per la scoperta dei riflessi condizionati che gli valse il premio Nobel nel 1904. Fondamentali *Dati sulla fisiologia del sonno* (1915), *Vent'anni di esperienza sullo studio obiettivo dell'attività nervosa superiore degli animali* (1922), *Lezioni sul lavoro dei grandi emisferi cerebrali* (1927). Per ulteriori dati bio-bibliografici, cfr. BAPKIN B.P., *Pavlov a biography*, Chicago University Press, Chicago 1949 (tr. it., *I. P. Pavlov. Una biografia*, a cura di MECACCI L., Ubaldini, Roma 1974).

suonare mentre si fornisce il cibo al cane e, dopo una serie di reiterazioni, nella terza fase viene rilevato uno stimolo salivare nel cane al solo suono della campanella. Pavlov poté così acclarare che il cane associava al suono della campanella l'arrivo del cibo e tale circostanza causava una secrezione salivare.

Esito della sperimentazione è l'intuizione di come alcuni stimoli, pur non essendo direttamente collegati al cibo, abbiano il potere di generare secrezioni salivari e di come, quindi, il cervello controlli non solo i comportamenti sociali, ma anche quelli propriamente fisiologici².

La scoperta fu di eccezionale importanza, in quanto consentì di applicare i metodi della fisiologia, con la loro obiettività, allo studio dei processi nervosi denominati "superiori", per poi poter approfondire i riflessi condizionati (distinti in "naturali" e "artificiali") in fisiologia, psicologia e psichiatria³.

Andando al periodo immediatamente successivo, occorre sottolineare l'importanza della teoria nel comportamentismo, corrente che assurge a vera e propria "scuola" con John Watson⁴. L'assunto di base è che l'unico modo di studiare la *psiche* è quella di analizzare il comportamento.

Avvalendosi della teoria del condizionamento di Pavlov, Watson indusse negli animali schemi di comportamento simili a quelli di umani nevrotici, le

² Ugualmente fondamentale, anche se meno noto, è l'esperimento sull'induzione di stati di indecisione nei cani. Attraverso una serie di espedienti venne dimostrata la possibilità di indurre stati confusionali e addirittura schizofrenia nei cani. Pavlov pose un cane di fronte a una figura geometrica che poteva essere di volta in volta o cerchio o a un'ellisse. L'animale venne addestrato a premere il bottone A se si trattava di un cerchio o B se si trattava di un'ellisse. Progressivamente, però, venivano presentate al cane ellissi sempre più simili a un cerchio e al cane, che non riusciva più a riconoscere la differenza ed errava, veniva inflitta come punizione una scossa elettrica.

³ L'*opus pavlovianum* è in PAVLOV I.P., *Scritti Psichiatrici*, (ed. it. a cura di DI FIORINO M.), Psichiatria e Territorio, Forte dei Marmi 2004. Sull'importanza degli studi di Pavlov cfr. MECACCI L., *Cervello e storia. Ricerche sovietiche di neurofisiologia e psicologia*, Editori Riuniti, Roma 1977 e ID., *Storia della psicologia del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992 (cap. VII.5 "La teoria dell'attività nervosa superiore di Pavlov"). Anche Bertrand Russell rimarcò l'importanza epocale delle ricerche di Pavlov e, ispirandosi ai suoi esperimenti, Bulgakov scrisse il romanzo "Cuore di cane". Aldous Huxley poi adombrò una sorta di "Neo pavlovian Society" in "Il mondo nuovo".

⁴ John Broadus Watson (1878-1958), psicologo americano, è ritenuto il "padre del comportamentismo". Presidente dell'American Psychological Association (1914), assurge agli onori della celebrità lo stesso anno con la pubblicazione di *Behavior*, il suo studio sull'apprendimento comparato e sui riflessi condizionati. Con Thorndike e Titchener fondò la "Psychological Corporation", con una curvatura di psicologia del lavoro, in quanto venivano studiate le tecniche di selezione del personale volte all'ottimizzazione delle risorse umane nei processi lavorativi delle aziende. Venne largamente ostracizzato per uno scandalo che lo coinvolse a causa di una relazione con una sua giovane alunna.

cosiddette “nevrosi sperimentali”. Questo avviò il filone di ricerca intorno alle possibilità ed alle metodiche di modificazione del comportamento mediante il condizionamento, dando il via al comportamentismo, che contempla appunto strategie di trattamento dei comportamenti patologici.

Famoso a tal proposito “l’esperimento del piccolo Albert” del 1920, i cui obiettivi, in sintesi erano: a) La dimostrazione che la paura, come ogni altra tipologia di comportamento, era il risultato di un processo di condizionamento ambientale; b) La conseguente possibilità di studiare attraverso un’osservazione sistematica, l’evoluzione del condizionamento; c) Che il processo di condizionamento può essere annullato da un processo di *decondizionamento*, che ne costituisce l’inverso⁵.

L’annullamento del processo di condizionamento e la guarigione del paziente riuscirono nell’esperimento di desensibilizzazione sistematica con “l’esperimento del piccolo Peter”⁶. Va rilevato come il decondizionamento sia una tecnica ancor oggi largamente utilizzata.

2. La sintomatologia e le strutture cognitive

Nella prospettiva della scuola che andiamo ad esaminare, il quadro sintomatologico è visto come effetto di apprendimento di schemi comportamentali avvenuti in precedenza. Si tratta di schemi comportamentali disadattativi di un soggetto, che altro non è che “portatore” di strutture cognitive errate con conseguente alterazione dei processi cognitivi. Di qui il disagio psichico, che, nei casi più significativi, apporta sofferenza o psicopatologie.

⁵ Albert, bambino idrocefalo di un anno, venne sottoposto ad una serie di esperimenti. *In primis* veniva esposto a un forte rumore quando giocava con un topolino di colore bianco, il che lo spaventava moltissimo. La ripetuta esposizione a questo forte rumore determinò un condizionamento, che portò il bambino ad urlare di spavento al solo a vedere l’animaletto, cioè anche senza rumore. Watson concluse che la paura indotta era stata generalizzata e, quindi, estesa anche ad altri animali bianchi e finanche a pupazzi bianchi. L’esperimento ebbe vasta eco e non mancarono perplessità e critiche, sia dal punto di vista umano, che scientifico. In particolare, sul piano scientifico, alcuni ritennero che l’idrocefalia del bambino potesse aver alterato le risultanze dell’esperimento. La seconda parte del progetto prevedeva il tentativo di decondizionare il bambino, rimuovendo il trauma che era stato indotto. I genitori di Albert, però, rifiutarono di lasciare il bambino a Watson, che nell’esperimento di era avvalso della collaborazione della moglie.

⁶ Il processo di decondizionamento fu studiato da Watson su un altro bambino, Peter, di sei anni, che non era affetto da alcuna patologia organica e aveva la fobia dei conigli e dei topi bianchi. Watson dava a Peter un dolcetto e gradualmente lo avvicinava all’oggetto della fobia, che progressivamente sparì, per cui l’esperimento riuscì.

L'eziologia del disagio si riconduce, pertanto, a errate strutture cognitive, come, ad esempio, errate convinzioni, le quali, nei casi meno gravi, più che "errate" sono "inadeguate" ai contesti situazionali, che vengono gestiti male, mentre nei non pochi casi più gravi provocano vere e proprie psicopatologie.

Per rimuovere il quadro disfunzionale ed avviare il processo di guarigione, occorre, quindi, che il psicoterapeuta promuova un percorso processuale di modificazione comportamentale, che, secondo i presupposti della scuola, gli consentano di elaborare in maniera congruamente positiva gli stimoli ambientali e a gestirli idoneamente.

Il fondamento epistemologico di tale operazione è riconducibile in parte alle teorie cognitive dell'apprendimento ed in parte ai modelli teorici forniti dalla psicopatologia, i quali, peraltro, sono suscettibili delle numerose "verifiche sperimentali", che sono tipiche dell'approccio ed in cui il paziente viene coinvolto sin dall'inizio della prassi terapeutica⁷. A tal scopo, lo strumento principale è costituito dalle cosiddette "tecniche di decondizionamento", che - come in precedenza si è detto - sono tecniche di condizionamento inverso, cioè di neutralizzazione. Lo scopo è duplice: a) Modificare reazioni semplici (ad es. insonnia, tic nervosi, fobie, balbuzie etc.; b) Acquisire comportamenti complessi e gestirli in maniera congrua.

E, proprio per individuare le risposte emozionali del soggetto e gli schemi comportamentali e da disattivare, la terapia prevede una preliminare valutazione di natura cognitivo-comportamentale, cui seguirà il processo di modifica/sostituzione con schemi idonei a gestire le emozioni in maniera funzionale. La tecnica si avvale di esposizioni a stimoli, immersione in determinati contesti di esperienza, prescrizioni comportamentali, nel quadro di una pratica definita "immaginazione pianificata". In tale ambito, il ricorso al "dialogo socratico", strumento privilegiato dell'approccio maieutico, ed al *role playing* sono sembrati i più funzionali alla ristrutturazione cognitiva anche a livello neurale.

Sul piano dei rapporti interpersonali vanno individuati gli schemi "a misura del paziente" e correlati agli stessi schemi interpersonali di base.

Sul piano del contesto ambientale occorre, infine, che l'approccio ponga la massima attenzione sulla cosiddetta "stabilizzazione" dell'effetto della ristrutturazione degli schemi cognitivo-comportamentali, il che è ritenuto pienamente possibile, laddove l'ambiente sia favorevole. Si tratta, in altri termini

⁷ Occorre tener conto che esistono numerose "sottoscuole": alcune riconoscono maggior rilevanza agli aspetti comportamentali, altre a quelli più cognitivi. In Italia, le prime appartengono prevalentemente al raggruppamento delle scuole AIAMC, le seconde a quello delle scuole SITCC.

di potenziare il nuovo modo con cui il soggetto si pone nei confronti della realtà in termini di stile mentale.

3. La TCC e le “organizzazioni di significato”. Il contributo di Ellis

Certamente la terapia cognitivo-comportamentale (TCC) perfeziona le organizzazioni di significato personale, in quanto è una forma di psicoterapia che aiuta il paziente a riconoscere, capire e concettualizzare la propria “coerenza di significato personale”, partendo dalla comprensione di come la persona sperimenta il suo modo di essere.

Val la pena ricordare, peraltro, come dagli anni '60 il paradigma cognitivista integrerà e supererà quello unicamente comportamentista, per assumere la denominazione di terapia cognitivo-comportamentale. I nomi di riferimento sono Albert Ellis, con la sua *Rational-Emotive Behavior Therapy* (REBT) e Aaron Beck (Università della Pennsylvania). In particolare, Albert Ellis⁸ che con la sua “terapia razionale-emoiva” può senz'altro dirsi il precursore della terapia cognitivo-comportamentale e un notevole *influencer* nel cammino della psicoterapia⁹. Nella sua produzione amplissima¹⁰, egli riferisce di come la sua iniziale esperienza della psicoanalisi lo avesse deluso per almeno due criticità.

In primis la lunghezza della terapia; *in secundis* la scarsa efficacia, dovuta, a suo avviso, ad un errore di valutazione su un elemento comune alla stragrande maggioranza dei pazienti: le persone alle quali si diagnostica una nevrosi tendono tutte a sviluppare una serie di convinzioni oltre che rigide anche non realistiche, cioè le *irrational beliefs* (IB)¹¹. Ecco perché nel 1953 egli

⁸ Albert Ellis (Pittsburgh, 1913-New York, 2007) fu professore di psicologia e celebre psicoterapeuta statunitense, fautore della “terapia razionale-emoiva”. Ha fondato a New York l'*Albert Ellis Institute* (AEI), di cui è stato presidente e poi presidente emerito.

⁹ Le *Associazioni di Psicologi statunitense e canadese* lo stimano nel 1982 come “uno dei tre più influenti psicoterapeuti del XX secolo”, insieme con Carl Rogers e Sigmund Freud (RAMIREZ A., *Despite Illness and Lawsuits, a Famed Psychotherapist Is Temporarily Back in Session*, in “New York Times”, 10 dicembre 2006).

¹⁰ ELLIS A.-DRYDEN W., *The practice of rational-emotive therapy*, Springer, New York 1987. Tra le opere principali citiamo ELLIS A., *Ragione ed emozione in psicoterapia*, tr. it., Astrolabio Ubaldini, Roma 1989; ID., *Addio nevrosi*, tr. it., Positive press, Verona 2000. Per una biografia del personaggio ed indicazioni sulla sua sterminata produzione cfr. VELTEN E., *Under the Influence: Reflections of Albert Ellis in the Work of Others.*, See Sharp Press, Tucson 2007; ID., *Albert Ellis: American Revolutionary*, See Sharp Press, Tucson 2009.

¹¹ Cfr. ELLIS A.-DAVID D.-LYNN S.J. (a cura di), *Rational and Irrational Beliefs: Research, Theory, and Clinical Practice*, Oxford University Press, New York 2009. A titolo esemplificativo: 1) “Debbo necessariamente avere il consenso e l'amore dalle persone che per me sono importanti, altrimenti non ho alcun valore”; 2) “Io devo necessariamente avere successo alme-

mutò approccio, definendosi “terapeuta razionale” (*rationaltherapist*) e codificando il suo nuovo approccio in una serie di saggi¹².

La nuova psicoterapia ha due caratteri essenziali: a) È una terapia *attiva* e b) È una terapia *direttiva*. Essa prende spunto da due enfattizzazioni che determinano disagio psichico: da un lato l’*Io devo* (*shoulding, must-urbation*) e dall’altro la “terribilizzazione” degli eventi (*awfulizing*), nel senso che il soggetto a disagio tende a percepire talune situazioni come qualcosa di *orribile* e *terribile* che *non può assolutamente sopportare*. Il risultato del processo è la tendenza del soggetto ad indulgere in emozioni distruttive fino a comportamenti autolesivi¹³.

Lo strumento per la guarigione è il *disputing* o confutazione sistematica nell’ambito del quale, in nome della razionalità, il paziente non solo possa rendersi conto degli errori nei quali incorre, ma costruire nuove e più razionali convinzioni, il che porterà ad un miglioramento emozionale e comportamentale. Abbiamo quindi un intervento - come dicevamo - *attivo* e *direttivo*, con sedute e *home-work* (“compiti a casa”) assegnati dal terapeuta¹⁴.

no in un ambito, altrimenti non sarò che un povero fallito”; 3) “La gente non deve trattarmi male, altrimenti chi lo fa è gente cattiva e maligna e merita la mia condanna e il mio disprezzo”; 4) “Il mondo deve essermi favorevole e rendermi tutto facile, altrimenti diventa un luogo orrendo e insopportabile” (ELLIS A.-HARPER R.A., *A guide to rational living*, Wilshire Book Co, New York 1997, p. 101 e segg. e p. 127 e segg.). Traduzione mia.

¹² ELLIS A., *New approaches to psychotherapy techniques*, in “Journal of Clinical Psychology”, n. 11 (1955), pp. 208-255 ([https://doi.org/10.1002/1097-4679\(195507\)11:3<207::AID-JCLP2270110302>3.0.CO;2-1](https://doi.org/10.1002/1097-4679(195507)11:3<207::AID-JCLP2270110302>3.0.CO;2-1)) denominò il suo nuovo approccio “Rational Therapy” (RT). La denominazione verrà successivamente modificata in “Rational-Emotive Therapy” (RET), ed infine in “Rational Emotive Behavior Therapy” (REBT).

¹³ ELLIS A.-ROBERT A., *A guide to rational living*, cit., p. 87.

¹⁴ Il suo nuovo metodo terapeutico richiedeva allo psicoterapeuta di operare in modo *attivo* e *direttivo* per aiutare il cliente a comprendere gli IB causa delle sue sofferenze. E richiedeva al cliente di assumersi la *responsabilità della propria vita emotiva*, lavorando attivamente al cambiamento di tali convinzioni e dei comportamenti conseguenti, sia durante le sedute terapeutiche, sia a casa eseguendo i compiti (*homeworks*) dettati dal terapeuta (cfr. ELLIS A., *L'autoterapia razionale-emotiva. Come pensare in modo psicologicamente efficace*, tr. it., Erickson, Trento 2002, p. 224). Sempre in tale abito abbiamo anche molte pubblicazioni più divulgative, che riscossero notevole successo. ELLIS A.-CRAWFORD T., *Entrare in contatto con il partner. Sette linee guida per il buon rapporto di coppia e una migliore comunicazione*, Perdisa Editore, Ozzano (BO) 2004; ELLIS A., *Che ansia! Come controllarla prima che lei controlli te*, tr. it., Erickson, Trento 2013; ELLIS A.-TAFRATE R.C., *Che rabbia! Come controllarla prima che lei controlli te*, Erickson, Trento 2013.

4. La terapia prevalentemente cognitiva

4.1 Alcune puntualizzazioni

Una terapia puramente cognitiva è oggi concepibile solo in teoria, in quanto si fonderebbe soltanto sui principi della psicologia cognitiva, o meglio, sugli approcci del secondo cognitivismo, o neocognitivismo clinico, che è di chiara impronta costruttivista. Essi, peraltro, derivano da George Kelly che non si definiva “cognitivista”¹⁵.

Il celebre psicologo americano è comunque da considerarsi “padre” della psicologia clinica, soprattutto per la sua teoria della personalità della “psicologia dei costrutti personali”, con la quale egli si adoperò per sopperire all’insufficienza delle ricorrenti teorie della personalità che all’atto pratico si delineavano come vaghe e difficili da testare¹⁶.

Fondamentale è la *Psychology of Personal Constructs*¹⁷ che solleva la questione dell’obiettività del terapeuta. Questi poteva aspirare ad un grado di obiettività solo se era in grado di interpretare la narrativa del paziente, ponendosi all’interno del sistema di costruzione del paziente stesso, mettendo tra parentesi il suo sistema di costruzione di terapeuta e sforzandosi di esplorare la mappa dei costrutti del paziente alla base dello stress¹⁸.

¹⁵George Alexander Kelly (1905-1967) fu professore di psicologia statunitense e lavorò in ambito di psicologia clinica. Egli, oltre che essere famoso per la teoria dei costrutti personali, ideò la “griglia di repertorio”, tecnica basata sul principio che è possibile individuare delle relazioni tra i costrutti di una persona, descrivibile in termini matematici. Cfr. KELLY G.A., *The psychology of personal constructs.*, 2 voll., Norton, New York 1955 (Routledge, London-New York 1991²); ID., *A theory of personality. The psychology of personal constructs.* Norton, New York 1963 (specialmente i capp. 1-3).

¹⁶In altri termini il terapeuta finiva col contribuire alla delineazione della diagnosi più del paziente. Se, ad esempio, si trattava di un freudiano, tutto veniva analizzato in termini freudiani; se era junghiano tutto veniva interpretato in termini junghiani; se comportamentista regnavano i condizionamenti etc.

¹⁷L’opera è stata scritta nel 1955 quando Kelly era professore alla Ohio State University. I primi tre capitoli del libro sono stati ripubblicati da W. W. Norton nel 1963 e consistono solo nella sua teoria della personalità che è trattata nella maggior parte dei libri sulla personalità. La ripubblicazione ha ommesso la tecnica di valutazione di Kelly, il *rep grid* test, e una delle sue tecniche di psicoterapia (terapia a ruolo fisso), che raramente viene praticata nella forma da lui proposta.

¹⁸Le persone sono per Kelly come “scienziati ingenui” che vedono il mondo attraverso una particolare lente, basata sui loro sistemi di costruzione organizzati in modo unico, che vengono utilizzati per anticipare gli eventi. Ma proprio per questo, a volte le persone fanno uso di sistemi di costruzione del mondo che sono distorti da esperienze “idiosincratice”, non applicabili alla loro attuale situazione sociale. Un sistema di costruzione che non riesce a caratterizzare

Secondo Kelly ogni persona è dotata di “creatività semantica”, nel senso che conferisce sempre un qualcosa di proprio alla definizione di una parola, in base ai propri costrutti personali, riuscendo così a dare un senso al mondo sulla base dei propri costrutti stessi¹⁹.

Questa visione di Kelly delle persone come “scienziati ingenui” è stata fatta propria dalla maggioranza di prassi cognitivo-comportamentali e perfino dalla psicoanalisi intersoggettiva²⁰.

Kelly, però, è lontano dai modelli psicodinamici (teoria delle pulsioni) e dalle teorie comportamentali, in quanto non ritiene che le persone siano mosse esclusivamente da istinti (come le pulsioni sessuali e aggressive), ma da un bisogno insopprimibile di dar senso e prevedere gli eventi soprattutto nell’ambito del loro spazio vita e sociale²¹.

Quella di Kelly è una vera e propria teoria esistenziale incentrata sulla scelta umana di auto-ricostruzione (*alternativismo costruttivo*), fondato sui costrutti che ordinano, danno senso e chiarificano il mondo di ogni persona²².

4.2 Le categorie e i costrutti

I costrutti sono categorie *bipolari*, nel senso che un costrutto implica sempre il contrasto e il soggetto umano comprende il mondo in relazione al modo in cui due cose sono simili e tra loro e, al tempo stesso diverse da una terza. Così, quando classifichiamo un individuo come “brutto”, lo facciamo anche in relazione agli individui classificati come “belli”.

stabilmente e/o a prevedere gli eventi e comprendere e prevedere il proprio mondo sociale in evoluzione, genera la psicopatologia (o malattia mentale).

¹⁹ Ogni persona tende a trasferire il proprio bagaglio di esperienze nel significato di una parola. Se qualcuno dicesse che la propria sorella è timida, la parola “timida” verrebbe interpretata in modi diversi a seconda dei costrutti personali della persona che aveva già associato alla parola “timida” (KELLY A, *A Theory of Personality, The Psychology of Personal Constructs*, Norton, New York 1963, pp. 46-50).

²⁰ L’approccio si riconduce fortemente sulla prospettiva fenomenologica di Kelly ed alla sua elaborazione del concetto di “informazione sociale” (cfr. KELLY A, *A Theory of Personality, The Psychology of Personal Constructs*, cit., p. 59).

²¹ Va rilevato che proprio perché i “costrutti” che le persone sviluppano per costruire l’esperienza possono mutare, la teoria della personalità di Kelly non è deterministica come, ad esempio, la teoria delle pulsioni o la teoria dell’apprendimento.

²² I riferimenti di Kelly alla filosofia sono continui nei suoi volumi, ma il tema di “esperienza nuova” lo avvicina a Eraclito: “noi camminiamo e non camminiamo negli stessi fiumi”. Ogni esperienza, peraltro, anche se nuova, è anche in un certo senso familiare, se è interpretata con costrutti di derivazione storica.

I costrutti, quindi, variano singolarmente anche in termini di importanza e costituiscono un sistema che, se incoerente, rende impossibile tematizzare la polarità opposta, generando problemi di interpretazione del mondo.

L'adattabilità di un sistema di costrutti si pondera in relazione alla capacità di applicarsi alle specifiche situazioni ed ha anche funzione predittiva. Inoltre la gamma dei costrutti è limitata ("gamma di convenienza") e le persone adattive li aggiornano continuamente per armonizzare le nuove informazioni (o dati) che incontrano nella loro esperienza.

La teoria di Kelly, strutturata come un trattato scientifico testabile, ha un postulato fondamentale, secondo il quale i processi di una persona sono psicologicamente incanalati dai modi in cui essa anticipa gli eventi. Seguono una serie di corollari²³.

4.3 La psicoterapia "post razionalista" di Vittorio Guidano

Mentre la terapia cognitiva tradizionale (Beck ed Ellis) ha come obiettivo la modificazione da parte del paziente delle proprie convinzioni irrazionali

²³ KELLY G.A., *Clinical psychology and personality: The selected papers of George Kelly*. John Wiley&Sons, New York 1969. Il corollario della costruzione è: "una persona anticipa gli eventi costruendo le loro repliche". Ciò significa che gli individui anticipano gli eventi nel loro mondo sociale, percependo una somiglianza con un evento passato ("costruendo una replica"). Il corollario dell'esperienza è: "Il sistema di costruzione di una persona varia man mano che costruisce la replica degli eventi". Il corollario della dicotomia è: "Il sistema di costruzione di una persona è composto da un numero finito di costrutti dicotomici". Il corollario dell'organizzazione è: "ogni persona evolve in modo caratteristico, per la sua comodità nell'anticipare gli eventi, un sistema di costruzione che abbraccia relazioni ordinate tra i costrutti". Il corollario della gamma è: "un costrutto è conveniente solo per l'anticipazione di una gamma finita di eventi". Il corollario della modulazione è: "la variazione nel sistema costruttivo di una persona è limitata dalla permeabilità dei costrutti all'interno della cui gamma di convenienza si trovano le varianti". Il corollario della scelta è: "una persona sceglie per se stessa quell'alternativa in un costrutto dicotomizzato attraverso il quale anticipa la maggiore possibilità di estensione e definizione del suo sistema". Il corollario dell'individualità è: "le persone si differenziano l'una dall'altra nella costruzione degli eventi". Il corollario della comunanza è: "nella misura in cui una persona utilizza una costruzione dell'esperienza simile a quella di un'altra, i suoi processi psicologici sono simili a quelli dell'altra persona". Il corollario della frammentazione è: "una persona può impiegare successivamente una varietà di sottosistemi costruttivi che sono inferenzialmente incompatibili tra loro". Il corollario della socialità è: "nella misura in cui una persona interpreta i processi di costruzione di un'altra persona, può avere un ruolo in un processo sociale che coinvolge l'altra persona" (KELLY G.A., *A Theory of Personality, The Psychology of Personal Constructs*, cit., pp. 49-95; MARIA ARMEZZANI M.-GRIMALDI F.-PEZZULLO L., *Tecniche costruttiviste per la diagnosi psicologica*, McGraw-Hill, Milano 2003, pp. 36-42).

in modo tale da poter utilizzare criteri di verità congrui ed idonei alla gestione del quotidiano, la psicoterapia post-razionalista ha come obiettivo di allargare la “trama narrativa” del paziente, cioè la sua capacità di essere consapevole del suo Sé²⁴.

Per Vittorio Guidano, (1944-1999), fondatore della corrente e suo massimo esponente in Italia, è infatti fondamentale acquisire la capacità di “auto-narrarsi” l’esperienza immediata di cui non si è pienamente consapevoli, in quanto è generalmente presente uno “scollamento” tra l’immagine cosciente di Sé (che emerge tramite il linguaggio) e l’esperienza immediata (che è “vissuta” attraverso le emozioni e non è tematizzata linguisticamente)²⁵.

Partendo da questo presupposto il paziente potrà “costruire” i suoi significati personali, che potrà riarticolare, riformandoli *in melius*, ma sempre in consonanza con la struttura emotivo-cognitiva che costituisce il sostrato permanente della sua identità.

La psicoterapia, quindi, non si limita a curare il quadro sintomatico, ma mira a far crescere il livello di autocoscienza.

Il punto centrale della prospettiva è costituito dalla dialettica *Io-Me*, che si comprende come una sorta di processo circolare che ha due poli: a) L’*Io* che sperimenta e agisce; b) Il *Me* o “Io riflessivo” che osserva e valuta. In altri termini, se l’*Io* “esperisce”, il *Me* “riflette e spiega”. L’esito dovrebbe essere un orizzonte di significato chiaro, articolato e coerente.

Abbiamo, quindi, un duplice livello di esperienza: il primo è immediato ed inconsapevole (percezioni, sensazioni, emozioni); il secondo è mediato e consapevole, analizza, elabora, interpreta la realtà ed il vissuto personale, fornendo una spiegazione dell’esperienza in termini logico-razionali.

Va detto che, secondo la prospettiva esaminata, tale processo non è sempre lineare e funzionalmente valido, in quanto esso potrebbe essere inficiato da *pattern* di autoinganno messi in atto dal paziente, al fine, ad esempio, di

²⁴ Il riferimento principale è Jerome Bruner, “pioniere” del cosiddetto “pensiero narrativo”. Si tratta di uno dei due “modi principali del pensiero”, con cui l’uomo organizza la sua conoscenza e struttura la sua stessa esperienza immediata. Il secondo modo principale è il pensiero propositivo o paradigmatico, cioè quello logico-scientifico. Cfr. BRUNER J., *A Study of Thinking*, John Wiley & Sons, New York 1956 (tr. it., *Il pensiero. Strategie e categorie*, Armando, Roma 1969).

²⁵ Nel cognitivismo post-razionalista vengono rifiutati i presupposti dell’epistemologia psicoanalitica e, in parte, di quella nordamericana, preferendo l’epistemologia costruttivista e pragmatista. La prospettiva è profondamente influenzata da George Kelly, George Mead e soprattutto dal citato Jerome Bruner, mentre le scelte più propriamente epistemologiche sono influenzate da Michael Polany, Imre Lakatos e Karl Popper.

non ledere la sua autostima e la coerenza del suo *Sé* e che vanno corretti. In definitiva, il senso del *Sé* emerge dall'interazione esperienza/interpretazione della medesima. Essa corrisponde alla spiegazione che il soggetto si dà circa il perché un evento è accaduto, si è fatta o si è detta una determinata cosa.

La coerenza del senso del *Sé*, quindi, è data dalla continua e reciproca interazione tra l'esperire e lo spiegare e in tal senso le novità stanno soprattutto nella concezione "motoria" della mente.

La mente è "motoria" nel senso che la sua attività, lungi dall'essere considerata come mera ricezione passiva di informazioni, costruisce in un certo senso la realtà, perché, sulla scorta degli schemi cognitivi del significato personale, interpreta e classifica gli stimoli che provengono dall'esterno.

Interessante anche l'introduzione del concetto di "conoscenza tacita", cioè dell'insieme delle regole non verbali e non consapevoli alla base della percezione della coscienza di *Sé*, che emergono sempre in forma narrativa. Per Guidano, infatti, il flusso della cosiddetta "esperienza in entrata" viene filtrato attraverso quelle "configurazioni mentali" costituite dagli assetti "ideo-affettivi memorizzati". Essi costituiscono veri e propri "schemi di riferimento".

Afferma a tal proposito Guidano:

"Non solo direi che il *Sé* implica sempre un senso dell'altro e, in generale, degli altri, ma di tutto quello che non coincide con il *Sé*, del mondo (...). Il significato si produce soltanto grazie all'interazione conversazionale che l'individuo ha con gli altri. Il significato si produce nella trama narrativa delle conversazioni di cui è composta la vita umana (...). Il significato è il modo con il quale il *Sé* organizza la propria esperienza, costituisce un modo di darsi coerenza e consistenza nel contesto al quale appartiene"²⁶.

In Italia sono diverse le scuole di psicoterapia che si riconducono almeno in parte al cognitivismo post-razionalista. Esso, peraltro, si presta a confrontarsi ed integrarsi con altre correnti di pensiero, pur di tradizione diversa, e soprattutto con gli apporti dell'intera ricerca scientifica, come neuroscienze, biologia, etologia, intelligenza artificiale etc.²⁷.

²⁶ GUIDANO V., *Il Sé nel suo Divenire*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 97.

²⁷ Cfr. ID., *La Complessità del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

4.4 La terapia cognitiva analitica

La *Cognitive Analytic Therapy* (CAT) è una variante basata sull'integrazione fra psicoterapia cognitivo-comportamentale (CBT) e psicoterapia dinamica, ma caratterizzata dalla breve durata. Fu sviluppata negli anni '80 da Anthony Ryle²⁸ ed è dedicata particolarmente al trattamento di soggetti affetti da disordini nevrotici e dei disturbi di personalità e, in particolare, per i disturbi cosiddetti *borderline*.

Si tratta di un modello collaborativo e non manualizzato di psicoterapia breve (durata *standard* di 16 sedute), che preliminarmente analizza le modalità emozionali e comportamentali del paziente e i relativi esiti relazionali. Il riferimento teorico è costituito da un modello di sviluppo del "Sé relazionale".

I fondamenti teorici fanno riferimento ad elementi lucrati anche da altre scuole. L'attenzione al conflitto, ai meccanismi di difesa, a *transfert* e *controtransfert*, si collegano quindi alla psicoanalisi; il concetto di "zona di sviluppo prossimale" (ZSP) alla teoria dello sviluppo di Lev Vygotskij; la metodica del "dialogo" a Michail Michajlovič Bachtin. Centrali sono inoltre la teoria dei "costrutti personali" di George Kelly, le "griglie di repertorio"²⁹, le abilità di pianificazione *step-by-step*, insieme con la misurazione del cambiamento, l'insegnamento al paziente di abilità di automonitoraggio ("*self-observation*") del proprio umore, dei pensieri e dei sintomi, tutti tipici dell'approccio cognitivista.

Come in ogni prassi psicoterapeutica il punto di partenza è la relazione di fiducia che si deve instaurare con il terapeuta e l'accordo che ne scaturisce (alleanza terapeutica). Inizialmente anche in questo approccio si procede all'individuazione del disagio e delle modalità di incidenza del medesimo nella concretezza della vita quotidiana e, quindi, sul benessere del soggetto. A questa fase segue l'indagine eziologica, che ne ricerca delle cause e che viene

²⁸ Anthony Ryle (1927-2016) medico inglese, lavorò a lungo in medicina generale a Londra per poi dirigere il servizio sanitario dell'Università del Sussex. L'esperienza della medicina generale lo portò all'evidenza che molti dei suoi pazienti presentavano problemi psicologici di disagio, il che gli fece sviluppare un interesse per la psicoterapia. Ne sviluppò un modello con una terapia limitata nel tempo in grado di poter essere offerta dal Servizio Sanitario Nazionale: la terapia analitica cognitiva. Principali opere: *In Cognitive Analytic Therapy: Developments in Theory and Practice*, John Wiley & Sons, Chichester 1990; RYLE A.-KERR J.B., *Terapia cognitivo-analitica. Teoria e pratica*, tr. it., Laterza, Bari 2004.

²⁹ Una "griglia di repertorio" è costituita da una serie di elementi particolarmente rappresentativi in un'area determinata di indagine, dall'insieme di costrutti personali utilizzati dal soggetto per confrontare tali elementi e di una scala bipolare di valutazione di tali elementi rispetto ai costrutti. Cfr. FRANSELLA F.-BANNISTER D., *La tecnica delle griglie di repertorio. Manuale per l'applicazione della teoria dei costrutti personali*, tr. it., Giuffrè, Milano 1990.

intrapresa facendo riferimento alla storia del paziente ed al quadro complessivo delle sue relazioni interpersonali.

Particolarità della terapia è quella di focalizzare la sua attenzione sulle modalità da apprendere al fine di fronteggiare le emozioni forti e difficilmente gestibili o, addirittura, non gestibili, mediante uno schema comportamentale relazionale (relazione con se stessi e con gli altri). Viene anche prevista una prassi post-psicoterapeutica di rinforzo e stabilizzazione.

I nodi problematici fondamentali, ricorrenti e particolarmente disagiati sono denominati “*target problems*” e di questi vanno messi in luce gli schemi relazionali, che, a livello diagnostico vanno al di là della classica nomenclatura manualistica tradizionale.

La CAT viene applicata prevalentemente sul piano individuale, ma non si esclude un suo utilizzo per piccoli gruppi (ad es. coppie) o anche gruppi più estesi³⁰.

5. La terapia prevalentemente comportamentale

La cosiddetta “terapia del comportamento” persegue in maniera diretta la modificazione dei comportamenti disadattivi dei pazienti. Proprio per questa finalità, essa si presta a verifica sperimentale, anzi si tratta della prima forma di psicoterapia che sia concretamente stata sottoposta ad una sistematica verifica in tal senso. Essa si fonda sui principi sperimentali dell’apprendimento (laboratorio), che vengono traslati ed applicati sul piano clinico. Si afferma sin dagli anni 50 ed ha ampia diffusione.

Al centro della terapia è posto il comportamento del paziente, visto come un’attività suscettibile di osservazione, anche alla luce del rapporto tra comportamento e ambiente, anzi ci si concentra su questa relazione per individuare disagi, disadattamento e fonte dei problemi. Per l’approccio comportamentista, infatti, i comportamenti disadattivi che vengono definiti “sintomatici”, emergono soprattutto nell’ambito di un determinato contesto, che non solo ne costituisce lo scenario in cui si manifestano, ma generalmente anche la causa.

³⁰DENMAN C., *Cognitive-analytic therapy. Advances in Psychiatric Treatment*, n. 7 (2001), pp 243-252; RYLE A., *Cognitive Analytic Therapy: Active Participation in Change*, John Wiley & Sons, Chichester 1990; ID., *Cognitive Analytic Therapy: Developments in Theory and Practice*. Chichester: John Wiley & Sons, Chichester 1995; ID., *Cognitive Analytic Therapy and Borderline Personality Disorder: The Model and the Method*, John Wiley & Sons, Chichester 1997.

La relazione con la teoria dell'apprendimento è evidente, in quanto le reazioni comportamentali sono state "apprese" secondo schemi (leggi dell'apprendimento sociale e cognitivo o *cognitive-social learning*), nel senso che sono state "condizionate" da determinate contingenze ed esperienze.

La terapia comportamentale si rifà fondamentalmente ad una serie di studi collocabili nell'ambito della psicologia sperimentale ed aventi ad oggetto il famoso concetto di "condizionamento".

Occorre, però, preliminarmente distinguere tra il condizionamento *classico* di Ivan Pavlov (1849-1936) e il condizionamento *operante* di Burrhus Skinner (1904-1990)³¹.

A fondamento di questo secondo approccio occorre anche aggiungere l'apporto di Joseph Wolpe (1915-1997) avente ad oggetto le procedure di "desensibilizzazione" e quello di Hans Eysenck (1916-1997) avente ad oggetto la "teoria dei tratti"³². Proprio quest'ultima ha il merito di aver edificato una sorta di "ponte funzionale" tra comportamentismo e cognitivismo, ponendosi come elemento chiave della successiva loro integrazione. Non a caso dagli anni

³¹ Skinner si rifà a Ivan Pavlov e Edward Lee Thorndike, sviluppandone le teorie. In particolare, egli riprese l'esperimento di Thorndike della "Puzzle Box", in cui era stato messo un gatto. Skinner, in verità, utilizzò un topo (oppure un piccione sempre in una gabbia), che venne battezzata la "gabbia di Skinner". All'interno di essa il topo poteva vedere due leve: toccando la prima gli veniva trasmessa una scossa elettrica, mentre toccando l'altra gli veniva fornito del cibo. Dopo una prima esplorazione, in cui attivava entrambe le leve, il topo premeva solo la leva che gli forniva il cibo e mai quella che lo esponeva alla scossa elettrica. Questo costituiva il cosiddetto "condizionamento operante". Utilizzando i piccioni, Skinner dimostrò che era possibile "modellare" (*shape*) il loro comportamento, utilizzando la medesima tecnica di rinforzo. Se il piccione accennava a un movimento di rotazione, questo veniva "premiato" con la somministrazione di cibo. Il risultato fu che anche il piccione "apprese" un comportamento, cioè imparò ad operare una rotazione completa. Per una visione d'insieme del "condizionamento operante" cfr. SKINNER B., *La scienza del comportamento ovvero il behaviorismo*, tr. it., SugarCo, Milano 1974.

³² In generale i "teorici dei tratti" ritengono che la personalità possa essere compresa sostenendo che tutte le persone hanno certi "tratti" o "modi di comportarsi" caratteristici (ad es. essere socievole o timido, passivo o aggressivo, ottimista o pessimista) e lo stesso *Diagnostic and Statistical Manual* (DSM) dell'*American Psychiatric Association* ritiene i tratti della personalità come aspetti fondamentali della personalità che vengono inseriti in una vasta gamma di contesti sociali e personali. Fondamentale, a tal proposito, il contributo di Hans Eysenck, che, da teorico della personalità, si concentra sulle differenze di personalità geneticamente basate sul temperamento e, quindi, innate. A primo impatto, egli considera in particolare due specifiche dimensioni della personalità: estroversione-introversione e nevroticismo-stabilità. Successivamente questo modello si arricchisce con una terza dimensione: psicotismo-socializzazione (EYSENCK H.J.-EYSENCK M.W., *Personality and individual differences: A natural science approach.*, Plenum, New York 1967; EYSENCK H.J., *The biological basis of personality*, IL, Springfield 1967).

'70 si assiste ad una rielaborazione dei paradigmi comportamentisti, per chiarificarne i presupposti, specialmente in riferimento ai contributi di Pavlov e Skinner, peraltro più funzionali all'applicazione operativa clinica. Ecco perché si parla di "neocomportamentismo", la cui teorica e la cui prassi si sono andate diffondendo notevolmente ovunque.

La psicoterapia si avvale fortemente del supporto comportamentista. La terapia cognitiva (normalmente si parla infatti di "terapia cognitivo-comportamentale"), infatti, utilizza costantemente una serie di tecniche di marchio tipicamente comportamentista, specialmente il condizionamento/decondizionamento, di cui si fa uso per portare all'estinzione o alla rimodulazione di particolari risposte comportamentali e psicofisiologiche.

Ulteriori tecniche sono la "terapia ad esposizione graduale", in cui il paziente è esposto progressivamente all'evento traumatizzante; per superare le fobie e i disturbi di ansia³³.

Viene utilizzato anche il *flooding* (o "terapia di immersione"). Essa prevede invece che il paziente sia esposto rapidamente e molto intensamente all'evento traumatizzante, organizzando l'esperienza in modo che, una volta terminata l'esposizione, verrà fatto constatare al paziente che non c'era nulla di cui aver paura. L'esposizione, in verità, produce inizialmente una risposta ansiosa di alta intensità, ma ad un'esposizione ripetuta dello stimolo fobico segue sempre un decremento delle conseguenze fisiologiche.

³³ Nello specifico, si tratta di una forma di "contro-condizionamento" studiata e sviluppata dallo psichiatra sudafricano Joseph Wolpe (1915-1997) a Los Angeles. Si tratta di una delle figure più importanti ed influenti nella terapia del comportamento, che fece tesoro dell'esperienza di ufficiale medico nell'esercito sudafricano. Gli venne, infatti, affidato il compito di curare soldati ai quali era stata diagnosticata la "nevrosi da guerra" (l'attuale *disturbo post-traumatico da stress*). All'epoca il trattamento tradizionale si basava sulla teoria psicoanalitica e prevedeva l'esplorazione del trauma mediante l'assunzione di un agente ipnotico (narcoterapia), in maniera che, inducendo il soldato a parlare ai commilitoni delle proprie esperienze, si sarebbe curata la nevrosi. La mancanza di successo terapeutico indusse Wolpe, che all'epoca seguiva le teorie freudiane, ad abbandonare la terapia psicoanalitica per individuare paradigmi che garantissero un'effettiva efficacia terapeutica. Wolpe così utilizzò tecniche di inibizione reciproca e, in particolare, la "desensibilizzazione sistematica", rivoluzionando la terapia comportamentista. Non a caso, in un'indagine pubblicata nel 2002 Wolpe è risultato il 53mo psicologo più citato del XX secolo. Tra le principali opere: WOLPE J., *Psychotherapy by Reciprocal Inhibition*, Stanford University Press, Bloomington 1958; ID., *The Practice of Behavior Therapy*, Pergamon Press, Oxford 1969; WOLPE J.-LAZARUS A., *Behavior Therapy Techniques*, Pergamon Press, Oxford 1966; WOLPE J.-WOLPE D., *Our Useless Fears*, Mifflin, Boston 1981. Da menzionare anche altre due terapie: l'apprendimento dell'assertività (*Assertiveness Training*) per le fobie sociali e la riabilitazione dell'eccitazione sessuale (*Behavioral Sex Therapy*) per alcune disfunzioni sessuali.

Le tecniche di “stop del pensiero” e “diversione dell’attenzione”, invece, prevedono che il paziente sia indotto a pensare alla causa del suo disagio, il che lo porterà ad avvertire un forte stress. A questo punto deve dire prima la parola “stop”, per interrompere il disagio e poi ri-direzionare il pensiero verso qualcosa di piacevole.

Abbiamo poi le tecniche di rilassamento, come il “rilassamento muscolare progressivo” di Jacobson, le tecniche di controllo della respirazione o il “training autogeno”.

Un’ultima menzione al *Biofeedback* (BFB), in cui il soggetto impara a riconoscere, correggere e possibilmente prevenire le alterazioni fisiologiche alla base di diverse condizioni patologiche (cefalea di tipo tensivo, emicrania, ipertensione, asma, ansia, etc.), con conseguente riduzione e spesso eliminazione del problema.

La terapia ha anche un ambito riabilitativo, in cui spesso si avvale di una tecnica detta “Token economy” (economia simbolica a gettoni o sistema di rinforzo a gettoni). Essa prevede una sorta di “contratto educativo”, attraverso il quale l’educatore (o psicoterapeuta) si accorda con il soggetto: ad ogni comportamento corretto, il soggetto stesso riceverà un gettone (o altri oggetti simbolici), mentre ad ogni comportamento scorretto ne perderà uno o non gliene sarà assegnato alcuno. In cambio di un certo numero di gettoni sarà dato al soggetto un “premio”. La tecnica ebbe successo e viene anche attualmente utilizzata in diversi contesti educativi, specie se rivolti a pazienti di tenera età.

Nell’ambito di questo processo è fondamentale individuare i comportamenti da rinforzare tramite i *token*: comportamenti sociali (collaborazione con i compagni), comportamenti didattici (studiare con diligenza, ottenendo risultati positivi), comportamenti di natura propedeutica allo studio (non distrarsi e prestare attenzione alla lezione), comportamenti dinamici etc. Il rapporto tra difficoltà del compito e *token* dev’essere equo e la scelta adeguata³⁴.

6. L’integrazione tra cognitivismo e neo-comportamentismo e la figura di Aaron Beck

L’integrazione tra cognitivismo e neocomportamentismo avviene negli anni ’70 e si riconduce alla revisione critica della terapia comportamentale

³⁴ AJMONE C., *Token Economy (Economia Simbolica o a Gettoni)* in “Psicologia e scuola” n. 23, febbraio-marzo 1985, Giunti Barbèra (<http://proximajmone.altervista.org/articoli/art-10.htm>) “Sistema di rinforzo a gettoni” (*Token Economy*)” *IoCresco.it*; MICHELIN P., *La riabilitazione degli psicotici.*, Piccin, Padova 1998, p.135.

operata dal citato Joseph Wolpe³⁵. Nasce così la psicoterapia cognitivo-comportamentale, attualmente il principale paradigma terapeutico, insieme con la psicoanalisi.

In questo scenario, però, occorre menzionare l'apporto di Aaron Beck, in prospettiva più cognitiva e quello, in prospettiva più comportamentista, di Albert Bandura, Arnold Lazarus, Cesare De Silvestri, Donald Meichenbaume Michael Mahoney, Carola Schimmelpfennig. Siamo così protesi verso un accostamento delle due prospettive che esita nell'approccio ellisiano, cioè cognitivo-comportamentale. Si staglia come fondamentale in tale contesto la figura di Aaron Temkin Beck³⁶.

Anche lui inizia la sua esperienza neuropsicologica in ambito psicoanalitico, e anche lui ne resta profondamente insoddisfatto, al punto da proporre un presupposto di fondo addirittura inverso rispetto a quello della psicoanalisi: "there's more to the surface than meets the eye" ("ci sono più cose in superficie di ciò che incontra l'occhio").

L'approccio corretto, infatti, secondo Beck non consiste nel focalizzare l'attenzione sull'inconscio, anche se esso ha il suo peso e, quindi, non va certo trascurato, ma è più importante in termini di produttività ed efficacia terapeutica.

³⁵ Joseph Wolpe (1915-1997), psicologo americano di origine sudafricana, è famoso per il suo lavoro sulla desensibilizzazione sistematica e sulla formazione all'assertività. Le tecniche utilizzate nel trattamento di fobie ed ansie costituiscono la base della moderna terapia del comportamento. Sua la *Subjective Units of Disturbance Scale* (SUDS) finalizzata alla valutazione del dolore e del disagio soggettivo. Oggetto di critica da parte degli psicoanalisti, che rilevavano che egli si limitava a curare i sintomi e non le cause delle psicopatologie, il suo trattamento si dimostrò concreto ed efficace in quanto apportò notevole miglioramento nella qualità di vita in moltissimi pazienti.

³⁶ Aaron Temkin Beck (1921) è uno psichiatra e psicoterapeuta statunitense. Nato da genitori russi di origine ebraica, è considerato il fondatore degli approcci classici in psicoterapia cognitiva. È stato "full professor" di psichiatria presso l'Università della Pennsylvania. Opere principali: BECK A., *La depressione*, tr. it., Boringhieri, Torino 1978; ID., *Principi di terapia cognitiva. Un approccio nuovo alla cura dei disturbi affettivi*, tr. it., Astrolabio, Roma 1984; *Terapia cognitiva della depressione*, Boringhieri, tr. it., Torino 1987; BECK A.-EMERY G.-GREENBERG R.L., *L'ansia e le fobie. Una prospettiva cognitiva*, tr. it., Astrolabio, Roma 1988; BECK A., *L'amore non basta. Come risolvere i problemi del rapporto di coppia con la terapia cognitiva*, tr. it., Astrolabio, Roma 1990; ID., *Terapia cognitiva dei disturbi di personalità*, Mediserve, Milano 1993; BECK A. et ALII, *Teoria e terapia cognitive della depressione*, tr. it., Masson, Milano 2000; ID., *Reinventare la tua vita*, Cortina, Milano 2004; BECK A. et ALII, *Schizofrenia. Teoria cognitiva, ricerca e terapia*, tr. it., Astrolabio, Roma 2011; ID., *La terapia cognitivo-comportamentale*, tr. it., Astrolabio, Roma 2013.

tica concentrarsi su quella che tradizionalmente viene denominata analisi clinica.

L'ambito operativo si concentra dapprima sulla piaga della depressione e del suicidio (anni 70/80) per poi essere esteso alle psicosi.

L'approccio esamina con attenzione entrambi gli aspetti della personalità: inconscio e conscio, senza assolutizzare (come Freud) l'inconscio, ma l'ambito di lavoro privilegiato resta il conscio e il razionale, aspetti presenti nei soggetti umani e primo elemento da esaminare al fine di individuare le tecniche più utili per operare su di essi "funzionalmente".

Il legame con la REBT di Ellis emerge chiaramente ed i risultati clinici sin da subito si rivelano efficaci. L'A., infine, è anche molto conosciuto per le cosiddette scale cliniche sulla depressione *Beck Depression Inventory* (BDI, giunta nel 1996 alla seconda versione) e la *Beck Scale for Suicide Ideation*, che si sono rivelate di particolare utilità.

7. Analisi del paradigma

Il paradigma della terapia cognitivo-comportamentale (TCC) è enormemente diffuso. Va chiarificato, però, che il termine stesso di "psicoterapia cognitivo-comportamentale" è amplissimo, al punto da essere stato definito "termine ombrello", proprio perché non designa tanto una specifica terapia, quanto piuttosto una vasta "famiglia" di psicoterapie.

Il primo aggettivo, "cognitivo", caratterizza un primo ambito del paradigma. Esso focalizza la sua attenzione sui processi interni della mente e sulle implicazioni di questi su quello che è definibile "stato di coscienza" o, più genericamente di consapevolezza. I processi mentali elettivamente analizzati sono principalmente il piano del pensiero, i processi razionativi (concettualizzazione, ragionamento ed argomentazioni), il piano dell'attenzione, lo *status* della memoria.

L'aggettivo "comportamentale" caratterizza il secondo ambito, che è quello propriamente operativo. Esso focalizza l'attenzione sul comportamento, o meglio su quella gamma di comportamenti che, in quanto tali, sono manifesti ed osservabili. In altri termini, oltre che alle azioni in quanto tali, allo stile di vita concretamente inteso (condotta), sono oggetto di attenta osservazione anche le attività dell'intero organismo che si manifestano nel soggetto in rapporto al mondo che lo circonda (ambiente).

Si comprende allora come le basi epistemologiche del cognitivismo e del comportamentismo trovino un'armonia psicoterapeutica, in una sintesi tra

quelle che sostanzialmente sono l'approccio neo-comportamentista della REBT (*Rational-Emotive Behavior Therapy*) di Albert Ellis e quello cognitivista classico di Aaron Beck. Tale sintesi è finalizzata ad un'integrazione organica in termini funzionalisti.

La terapia, in concreto è certamente di matrice *direttiva*, in quanto il terapeuta non solo la dirige, ma assume attivamente il ruolo di "consigliere esperto" che istruisce il paziente. A lui il compito anche di individuare ed evidenziare eventuali cambiamenti e auspicabili miglioramenti. Tale carattere *direttivo* e *attivo*, però, deve armonizzarsi con le esigenze e le caratteristiche proprie dei singoli soggetti terapeutizzati, in un trattamento necessariamente personalizzato.

Esso, peraltro, non è necessariamente individuale, ma si può allargare a coppie o gruppi ed è di durata tendenzialmente breve.

Il fine, comune ad altri modelli, è, quindi, modificare i cosiddetti pensieri negativi che sono alla base del comportamento disfunzionale. Si tratta di una peculiarità della teoria a fondamento del paradigma, che individua come causa del disturbo psicologico le emozioni disfunzionali e i comportamenti disadattivi del paziente, che vanno progressivamente ridotti, per essere, alla conclusione del percorso eliminati, determinando la guarigione del paziente.

Mentre la psicoanalisi riconosce una attenzione preminente al passato, il paradigma della TCC ritiene di dover focalizzare l'attenzione sul presente, per cui le problematiche preminenti sono quelle dell'attuale. E proprio per risolvere le problematiche attuali il terapeuta insegna al paziente delle tecniche al fine di fargli acquisire specifiche abilità, di cui il soggetto potrà far tesoro anche in seguito, attraverso la procedura del *coping*³⁷, anche in senso reattivo³⁸.

Il tutto mira a potenziare l'introspezione al fine di permettere al paziente di cogliere consapevolmente le proprie vulnerabilità e adottare le più idonee strategie per ridurle ed eliminarle.

³⁷ Il termine è traducibile con "strategia di adattamento". Si tratta di meccanismi di adattamento, quindi "costruttivi", che il soggetto pone in essere al fine di far fronte a quella serie di problematiche, soprattutto emotive ed interpersonali, per ridurre lo stress e gestire al meglio eventuali conflitti che ne derivassero. Cfr. YDER C.R., *Coping: the psychology of what works*, Oxford University Press, Oxford 1999; LAZARUS R., *Stress, appraisal, and coping*, Springer Pub. Co, New York 1984.

³⁸ Per "coping reattivo", s'intende la strategia utilizzata come risposta che segue a un agente stressogeno, il che lo diversifica dalla risposta "proattiva", che si propone di neutralizzare in anticipo un futuro possibile agente stressante. Nell'ambito del *coping* si escludono le strategie inconse o non coscienti (come ad esempio i meccanismi di difesa), proprio per il fatto di essere inconsapevoli.

La psicoterapia, quindi, ha un triplice fine: a) Individuare e rimuovere le distorsioni nel modo di pensare; b) Modificare le convinzioni irrazionali; c) Cambiare i comportamenti disadattivi³⁹.

La metodica è riconducibile ad un modello sperimentale in analogia alle scienze naturali, il che costituisce da un lato un elemento positivo in termini di risultati, ma, sul piano teorico espone il fianco alla critica di muoversi su di un piano di mera evidenza empirica, per cui sarebbe meccanico e puramente funzionale⁴⁰.

8. Il modello A-B-C

Il cosiddetto “Modello A-B-C”, che caratterizza l’approccio psicoterapeutico, è acronimo di *Antecedence - Belief - Consequence*, laddove:

a) “Antecedence” rappresenta l’analisi della situazione del paziente, appunto antecedente all’insorgere del disturbo e dei connessi stati emotivi e comportamenti problematici;

b) “Belief” è l’insieme di immagini mentali alla base delle convinzioni e/o credenze errate che danno luogo allo stato emotivo e/o al comportamento disfunzionale;

c) “Consequence” è la situazione disfunzionale, consistente in uno stato emotivo disagiata o in un comportamento problematico.

Si tratta di un paradigma ermeneutico vero e proprio, nel senso che consiste in un modello interpretativo basato sul presupposto che il soggetto passi nell’ordinario dall’*antecedence* al *consequence* senza essere consapevole dei propri *beliefs*. Sono questi ultimi, infatti, a generare, secondo il paradigma cognitivo-comportamentista, una sorta di “reazione a catena” in termini psicofisiologici, coinvolgendo l’emotività e le risultanze comportamentali. Inoltre la reazione spesso è improvvisa, imprevedibile ed inaspettata, oltre che non comprensibile nell’immediatezza, e produce apprensione, ansia, disturbi alterando congruità e normalità comportamentale.

I classici comportamenti che il psicoterapeuta deve individuare per primi e per i quali deve intervenire sono quelli di *evitamento*, promuovendo una ristrutturazione cognitiva (*reframing*) e favorendo una presa di coscienza, anche ricorrendo al *coping* come strumento strategico di fronteggiamento.

³⁹ Una variante è proposta da WEITEN W., *Psychology applied to modern life: adjustment in the 21st century* (1950), Wadsworth Cengage Learning, Boston 2009.

⁴⁰ Sulle critiche che sono state rivolte alla terapia cognitivo-comportamentale cfr. GIUSTI E.-SICA A., *L’epilogo della cura terapeutica: i colloqui conclusivi dei trattamenti psicologici*, Sovera Edizioni, Roma 2005, p. 19.

La tecnica elettiva consiste nell'esposizione sistematica del paziente alla situazione stressogena ed evitata, in maniera da mettere in luce concretamente la situazione stessa e nel contempo effettuare un'azione di *feedback* (retroazione), monitorando l'influsso condizionante positivamente dell'ambiente per correggere.

Il psicoterapeuta, quindi, dovrà favorire la ristrutturazione delle credenze false, soprattutto in termini di autolesionismo, sviluppando un *self-talk* positivo, cioè coltivando la capacità di parlare di sé in modo positivo e sottolineando la necessità di sostituire i pensieri negativi con spunti propositivi in senso positivo. In alcune patologie tipiche, come le fobie (es. agorafobia), si ricorrerà alla desensibilizzazione sistematica.

Il ruolo attivo del psicoterapeuta viene enfatizzato allorché suo compito è fornire informazioni ed istruzioni che saranno di aiuto⁴¹, in quanto il successo terapeutico dipende anche dal livello convinzionale e di autoconsapevolezza del soggetto.

Di qui le esercitazioni ed i compiti che il paziente svolge a casa e che integrano il processo psicoterapeutico⁴².

9. Tecniche utilizzate e sedute psicoterapeutiche

Le tecniche utilizzate dalla TCC sono frutto dell'integrazione tra terapia cognitiva e terapia comportamentale. Esse sono destinate, come abbiamo già anticipato, a modificare cognizioni non congrue alla base di emozioni e comportamenti disfunzionali.

Tra le principali citiamo il monitoraggio sistematico, la programmazione delle attività, il *problem solving* ed il *decision making*. Ugualmente seguite sono le tecniche incentrate sugli esperimenti comportamentali, sulla distrazione e la conseguente ri-focalizzazione, le tecniche di rilassamento, le tecniche di *coping* (*coping cards*), l'esposizione graduale alle situazioni evitate, il *role playing*. Il tutto è riassunto nell'intervento cardine, la ristrutturazione cognitiva essenziale per rendere funzionali i pensieri automatici, che, se negativi, so-

⁴¹ Ad es. "se qualcuno soffre di attacchi di panico, gioverà l'informazione che le palpitazioni in se stesse, anche se rapide e prolungate, sono del tutto innocue".

⁴² Essi sono finalizzati a favorire un'ideale elaborazione dei pensieri, prodromica ad una loro modificazione, che successivamente atterrà anche ad una modificazione delle emozioni. Si contempla la compilazione di un diario, ritenuto a ragione strumento privilegiato per annotare emozioni, sensazioni e stati d'animo, al fine sempre di comprimere i pensieri negativi ed a cogliere la distinzione tra il pensare qualcosa e il sentirla, cioè tra pensiero ed emozioni.

no alla base di disagio e sofferenza nel soggetto, soprattutto se affetto da psicopatologie.

Le prime sedute, come in qualsiasi protocollo psicoterapeutico, sono dedicate alla conoscenza dei problemi del paziente ed all'instaurazione della cosiddetta "alleanza terapeutica". Anche per questa tipologia psicoterapeutica è fondamentale l'*assessment*⁴³. Occorre, infatti, delineare un quadro ampio, articolato ed organico del soggetto da curare, ma, diversamente da altri approcci, qui, oltre al quadro anamnestico-sintomatologico, occorre avere un quadro di funzionamento di tutte le aree della persona.

La varietà di strumenti in tal senso è amplissima. Primariamente si ricorre al colloquio clinico, ma, all'occorrenza si somministrano i cosiddetti "test standardizzati". Lo scopo è conoscere in profondità lo *status* emotivo, valutare il grado di gravità dei sintomi e l'eventuale presenza di disturbi di personalità. I test cui si fa ricorso sono volti all'analisi di molteplici fattori. Si somministrano sia alcuni test che analizzano un'ampia area di fattori, come il CBA, l'HAM o scala dell'ansia.

Sin dalla prima seduta si prescrivono al paziente *homework* e, spesso, la compilazione del diario, di cui abbiamo già fatto cenno, in cui il paziente annoterà di volta in volta e possibilmente quotidianamente ciò che di significativo è accaduto, quali emozioni ha suscitato e con quali atteggiamento comportamentale è stato gestito.

L'atteggiamento attivo e direttivo del terapeuta assume connotazioni psico-educative, nel senso che occorrerà essere chiari e soprattutto mettere in luce i perversi meccanismi che rinforzano i comportamenti disfunzionali.

Dopo poche sedute il quadro sarà chiaro e il terapeuta potrà delineare il progetto terapeutico, ponendo obiettivi specifici e concreti, in maniera di poter subito lavorare sulla sintomatologia. Primariamente si affronteranno le priorità, cioè i sintomi che generano malessere e disagio.

Il progetto nella sua stesura deve coinvolgere il paziente, al quale devono essere chiari gli obiettivi, i compiti richiesti, le finalità immediate e mediate della terapia, le probabilità di successo, i tempi e i costi. La frequenza della terapia, che inizialmente è alta, potrà essere diradata a seguito del miglioramento ed è opportuno prevedere sedute di *follow-up* a tre, sei e dodici mesi dalla conclusione della terapia.

⁴³ SARTORI R., *L'assessment come fase della psicoterapia: un esempio in ambito cognitivo-comportamentale tra approccio idiografico (clinico) e approccio nomotetico (psicometrico)*, in "Rivista di Psicologia Clinica", n. 2 (2010), pp. 209-222.

10. Le coping cards

10.1 La tecnica

Peculiare, tra le tecniche privilegiate e nel quadro della collaborazione del paziente, l'utilizzo delle *coping cards*.

Il presupposto è che il modo in cui pensiamo ha un impatto diretto sul nostro modo di sentire e che, di conseguenza, il rapporto tra pensieri ed emozioni delinea un percorso a doppio senso. In altre parole, il modo in cui ci sentiamo ha un impatto sul nostro modo di pensare, è difficile accedere a pensieri utili e più razionali quando ci sentiamo turbati.

La funzione delle *coping cards* è finalizzata a superare questo *gap*. Si tratta di *cards* sulle quale sono annotate le “affermazioni di fronteggiamento”, cioè enunciati positivi e veritieri utilizzati per sostituire i pensieri negativi che generano ansietà e malessere quando il soggetto vive momenti difficili in termini di stress, ansietà, agitazione, angoscia, sofferenza, dolore, costrizione.

Un esempio emblematico potrebbe essere costituito dal pensiero automatico “Non ce la faccio più!” che viene sostituito da “È spiacevole, ma sono in grado di gestire questa cosa se faccio respiri lenti e profondi”⁴⁴.

Queste affermazioni debbono essere messe per iscritto (una sorta di verbalizzazione) e il ritornarci nei momenti difficili aiuta a recuperare la calma e a tenere sotto controllo i pensieri disfunzionali. Esse forniscono al paziente non solo rassicurazione, ma gli permettono di utilizzare una più proficua strategia. L'obiettivo è, quindi, quello di fornire uno strumento di stabilizzazione e dare la possibilità di attraversare un periodo o un momento particolarmente difficile e disagiata che il soggetto sta vivendo, superandolo grazie a questa metodica.

⁴⁴ Un altro esempio di *Coping Card* che una persona con attacco di panico potrebbe utilizzare potrebbe essere “Sono al sicuro e questo passerà. Sono sopravvissuto prima. Sto solo facendo in modo che questa sensazione attraversi il mio corpo”. Cfr. BECK A.T., *Cognitive Therapy and the Emotional Disorder*, International University Press, Boston, 1979; BUTLER G.-FENNEL M.-HACKMANN M., *Cognitive-Behavioral Therapy for Anxiety Disorder*, The Guilford Press, New York 2008; DATTILIO F.M.-FREEMAN A. (a cura di), *Cognitive-Behavioral Strategies in Crisis Intervention*, The Guilford Press, New York 2007³; FANCER L.T., *The Middlebrowland of Cognitive Therapy in “Cultures of Healing: Correcting the image of American mental healthcare”*, 1 (1995), pp. 195-250; DOBSON K.S., *Handbook of Cognitive-Behavioral Therapies*, Guilford Press, New York 2009³, pp. 74-88; HOFMANN S.G., *An Introduction to Modern CBT. Psychological Solutions to Mental Health Problems*, Wiley-Blackwell, Chichester 2011; FIORILLI C.-GERACI M. A. (a cura di), *Colpire lo stress: il coping. Teorie, ricerche, strumenti*, Carocci, Roma 2015.

Poiché la visuale della realtà, in prospettiva psicologica, varia sostanzialmente tra i periodi bui e quelli positivi, al fine di poter usufruire dei benefici di queste affermazioni positive nei momenti bui, queste vengono scritte in anticipo nei momenti positivi in modo da poterle leggere quando nelle situazioni critiche è difficile, se non pressoché impossibile al soggetto di accedere a pensieri positivi e gestire l'angoscia.

Sviluppando o selezionando personalmente le *card*, il soggetto può trasmettere questi messaggi a se stesso, il che è più efficace che ascoltarli dagli altri. Anche in terapia viene raccomandato di portare alcuni cartoncini bianchi ad ogni sessione per scrivere i messaggi particolarmente utili della sessione.

Viene, infine, anche consigliato di variare il colore delle *card* in funzione del contenuto (ad es. bianco per tecniche di rilassamento, giallo per messaggi motivazionali etc.).

10.2 Alcuni esempi di coping cards

10.2.1 Coping Cards per affrontare sensazioni di forte ansia

“Provare a combattere questa cosa non aiuta, quindi mi limiterò a rilassarmi e respirare profondamente e lasciando che questa sensazione voli via - Questa sensazione non è piacevole, ma io sono in grado di gestirla - Rilassandomi mentre provo queste sensazioni, imparo ad affrontare le mie paure - Posso sentirmi in ansia ed essere ancora capace di affrontare questa situazione - Questo non è un vero allarme. Posso rallentare e pensare a quello che devo fare - Questa sensazione andrà via - Rimanendo presente e concentrato sul mio compito la mia ansia diminuisce - Questi sono solo pensieri, non è la realtà - L'ansia non mi farà del male - Le cose non sono poi così male così come le sto rendendo e magari le percepisco maggiori di quelle che sono realmente- Non sottovalutare gli aspetti positivi”.

10.2.2 Coping Cards per affrontare sensazioni di paura, stress ed ansia

L'ansia opprimente e lo stress, certamente sgradevoli, possono anche ridurre le nostre prestazioni (es. prova a pensare quando sei in ansia). “L'utilizzo delle coping cards può aiutare a mantenere la calma e a permetterti di funzionare al meglio”⁴⁵. “Ho già fatto questo prima e posso farlo di nuovo -

⁴⁵ Ricercatori della *University of Western Australia* di Perth in Australia, insieme a studiosi dell'*Institute for writing and Rhetoric di Hannover* negli USA hanno verificato come l'utilizzo di affermazioni positive (chiamate da loro “inoculation messages”) possa essere una strategia

Quando tutto ciò sarà finito, sarò contento di aver fatto tutti questi sforzi - Mi limiterò a fare del mio meglio, l'impossibile non posso farlo, ma tutto ciò che è nelle mie possibilità sì - Solo affrontando i miei timori posso superarli e, quindi, debbo avere coraggio e farlo - La preoccupazione non aiuta in alcun modo e devo fare di tutto per superarla - Quel che sarà, sarà. Posso farcela!"

10.2.3 Coping Cards per affrontare periodi di forte stress

“Rimani concentrato sul presente. Che cosa devi fare adesso? - Sarà presto finita - Non è assolutamente la cosa peggiore che mi potrebbe accadere - Debbo andare avanti passo dopo passo finché non è finita, poi sarà tutto un ricordo - Non c'è bisogno di eliminare lo stress, a me basta tenerlo sotto controllo -Una volta che riesco a giudicare il mio stress con una scala che va da 1 a 10, potrò vederlo mentre si abbassa - Prendi un respiro e presto lo stress si abbasserà”.

10.2.4 Coping Cards per affrontare paure e fobie⁴⁶

“Se decido di, posso sempre ritirarmi e uscire da questa situazione - Non c'è nulla di concretamente ed effettivamente pericoloso qui - Fai respiri profondi e prenditi tutto il tempo che ti serve con la massima calma - Questa sensazione è causata solo da una scarica di adrenalina. Ti passerà completamente in un paio di minuti - Queste sensazioni non sono pericolose perché sono solo sensazioni”.

10.2.5 Coping Cards per attacchi di panico

Quello che mi sta capitando non è assolutamente pericoloso e non mi accadrà nulla di male - Mi limito a lasciare che il mio corpo passi attraverso queste sensazioni, che passeranno a breve - Sono sopravvissuto ad attacchi di pa-

efficace per aiutare a ridurre tensione, ansia e stress in persone che hanno paura a parlare in pubblico .Cfr. JACKSON B.-COMPTON J.-THORNTON A.L.-DIMMOCK J.A., *Re-thinking anxiety: Using inoculation messages to reduce and reinterpret public speaking fears*, in “PLoS One”, n. 12 (2017), fasc. 1, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0169972>.

⁴⁶ I ricercatori della University of North Carolina a Greensboro, capeggiati da Hayes padre delle cosiddette terapie cognitivo-comportamentali di terza generazione (RFT - *Relational Frame Theory* e dell' ACT - *Acceptance and Commitment Therapy*) nel 1983 scoprono che le affermazioni di fronteggiamento, soprattutto le “Coping Cards”, erano capaci di aiutare le persone sottoposte a desensibilizzazione gerarchica (terapia da esposizione graduale), a sentirsi meno in ansia, aiutandole a modificare significativamente alcuni loro comportamenti.

nico molto più gravi prima e quindi non vedo perché mai non potrò sopravvivere anche a questo - In realtà non mi sta per accadere nulla di effettivamente grave - Tutto questo è del tutto provvisorio e momentaneo, quindi a breve passerà.

10.2.6 Coping Cards per la gestione del dolore⁴⁷

Il modo in cui guardi al dolore influenza, in maniera significativa, la differenza con cui lo percepisci - Posso controllare il dolore - Un passo alla volta, posso gestire questa situazione - Ho bisogno di rimanere concentrato sugli aspetti positivi - Non durerà molto più a lungo - Questo non è così male come pensavo - Non importa quanto male farà, posso farlo - So che finirà presto - Cercate sicuramente di evitare di utilizzare una qualsiasi delle affermazioni catastrofiche che nell'esperimento hanno contribuito a dimezzare la resistenza al dolore. Ad esempio: Non sopporto più tutto questo - Tutto questo è opprimente - Non riesco a controllare questo dolore - Questo è peggio di quanto pensavo sarebbe stato - Mi sento come se non posso più andare avanti - È terribile - Tutto ciò non finirà mai, non starò mai meglio.

10.2.7 Coping Cards per la gestione della rabbia

Non vale la pena arrabbiarsi circa questa cosa - Non voglio prendere questo come un attacco personale - Io sono responsabile di me stesso, non la mia rabbia - Ho intenzione di respirare lentamente fino a quando so cosa fare - Arrabbiarsi non mi aiuterà a trovare una soluzione - Posso gestire la mia rabbia e mantenere il controllo - Ricorda di respirare. Ricorda di respirare - Le persone non sono contro di me, sono per loro stesse - Cambiare i vostri pensieri - Cambia i tuoi sentimenti

⁴⁷ RODITI D.-ROBINSON M.-LITWINS N., *Effects of coping statements on experimental pain in chronic pain patients*, in "Journal of Pain Research", n. 2 (2009), pp. 109-116. In questo studio alcuni pazienti che presentavano dolore facciale dovuto ad un disturbo temporo-mandibolare erano stati sottoposti ad un protocollo sperimentale nell'ambito del quale è stata sottoposta a misurazione la capacità di tollerare il dolore che era stato indotto. A metà dei soggetti era stata data l'istruzione di ripetere affermazioni negative "catastrofiche" (ad esempio, "questo è terribile, non posso controllare il dolore"), mentre l'altra metà ripeteva affermazioni positive ("posso controllare il mio dolore"; "non è poi così doloroso come pensavo"). Ebbene i soggetti che avevano verbalizzato affermazioni di coping positivo durante l'induzione di dolore erano riusciti a sopportare il dolore estremo per più del doppio del tempo rispetto a quei soggetti chiamati a ripetere affermazioni catastrofiche.

11. La TCC, le sue “curvature” e la differenza di approccio.

Abbiamo visto come nella pratica sia stato utile congiungere funzionalmente gli approcci cognitivi con quelli comportamentali. Abbiamo così la CBT (*Cognitive-Behavioural Therapy*), o TCC (*Terapia Cognitivo-Comportamentale*), che costituisce una delle forme più applicate di psicoterapia. Essa viene utilizzata estensivamente per trattare una serie di disturbi psicologici e psichiatrici (in particolare nella gestione dei disturbi d’ansia e dell’umore), e come trattamento di supporto o complementare nei disturbi della personalità, nelle psicosi ed in altre forme sindromiche, con tassi di efficacia significativi, soprattutto a livello di riduzione sintomatologica⁴⁸.

Nella prassi abbiamo, però adattamenti (“curvature”) e differenti approcci. I principali approcci sono quelli della REBT (*Rational-Emotive Behavioural Therapy*) di Albert Ellis e gli approcci cognitivisti classici di Aaron T. Beck. Questi approcci “classici” (Ellis, Beck), però, sono influenzati da canoni talvolta rigidi⁴⁹.

La nascita della TCC non sembrerebbe, quindi, derivare soltanto da una differenza teorica rispetto ai protocolli precedenti, ma costituirebbe addirittura un “salto epistemologico” tra il primo cognitivismo clinico, più “sintattico” e razionalista, e il secondo, più “semantico” e, quindi più rivolto ai complessi significati soggettivi del vissuto personale.

I critici della psicoterapia cognitiva (soprattutto del primo cognitivismo, “razionalista”) ne avevano sottolineato la dimensione quasi esclusivamente funzionale e incentrata sui sintomi, oltre che l’orientamento a forme di valutazione e trattamento abbastanza meccaniche e superficiali.

Inoltre, in molti approcci classici, vi è una forte enfattizzazione della dimensione individuale e cognitiva (“razionale”), a scapito degli aspetti relazionali e di “significato affettivo” che spesso accompagnano le situazioni di disagio psicologico, ma questo è stato in parte superato dagli approcci basati del secondo cognitivismo (cognitivismo post-razionalista), progressivamente

⁴⁸ Essi sono valutati come talmente positivi da essere, a volte, usati come parametro funzionale di riferimento per altri tipi di psicoterapie.

⁴⁹ Un esempio emblematico è costituito dalla HIP (*Human Information Processing*), che andava per la maggiore nella psicologia sperimentale degli Stati Uniti nel corso degli anni settanta. All’interno degli approcci cognitivo-costruttivisti sono particolarmente tenuti in considerazione i contributi della seconda cibernetica di Heinz von Foerster, Humberto Maturana e Francisco Varela, la teoria sistemica, la teoria dell’attaccamento di John Bowlby, nonché gli approcci costruttivisti della *Personal Construct Psychology*.

sempre più diffusi anche in Italia col nome di approcci cognitivo-costruttivisti o post-razionalisti.

Il presupposto è l'assunto secondo il quale il modo in cui il soggetto interpreta le sue esperienze genera sentimenti, emozioni e, quindi, è alla base del comportamento. In caso di percezione di un pericolo, ad esempio, il soggetto (che giudica pericolosa la situazione) sarà in ansia e tenderà alla fuga o indulgerà in un atteggiamento evitante; se la situazione è giudicata senza via di uscite (assenza di speranza), il soggetto andrà verso la depressione.

La radice della questione sta proprio nei pensieri automatici negativi, che sono privi di consapevolezza, e, quindi, fuori del controllo del soggetto. Inizialmente (primo cognitivismo) si indulgeva ad una combinazione di interventi verbali che aiutassero il paziente a identificare le proprie cognizioni disfunzionali unitamente a tecniche di modificazione del comportamento con le quali il paziente veniva aiutato a rielaborare queste cognizioni e i conseguenti "schemi maladattivi" che sono alla base di alcuni dei suoi processi psicopatologici o disfunzionali.

Si tratta di una tipologia di errori o "bias cognitivi" alla base di molte disfunzioni, che, secondo questo modello, costituiscono veri e propri "errori" in termini di cognizione. Essi sono pregiudizi cognitivi, cioè veri e propri schemi sistematici di deviazione dalla norma o dalla razionalità nel giudizio, col quale i soggetti creano la propria "realtà soggettiva" partendo dalla loro percezione dell'*input* e mediante i quali attivano un determinato comportamento nel mondo. I *bias* possono portare a distorsioni percettive, a giudizi imprecisi, a un'interpretazione illogica o a quella che viene chiamata in generale irrazionalità⁵⁰ e, in un certo senso ricordano gli *idòla* di Bacone.

Va anche rilevato come essi non vengano abbandonati facilmente, perché aiutano una persona a trovare punti in comune e scorciatoie che rendono più facile vivere e "navigare" nel mondo e nelle diverse situazioni della vita. Essi, inoltre facilitano la rapidità di decisioni⁵¹, favorendo la concretizzazione di azioni più efficaci in un determinato contesto.

⁵⁰ KAHNEMAN D.-TVERSKY A., *Subjective probability: A judgment of representativeness in "Cognitive Psychology"*, n. 3 (1972), fasc. 3, pp. 430-454. Cfr. pure ARIELY D., *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*, HarperCollins, New York 2008.

⁵¹ DWYER C.P., *12 Common Biases That Affect How We Make Everyday Decisions*, <http://www.Psychology Today.com>. Cfr. ID., *Critical thinking: Conceptual perspectives and practical guidelines*, Cambridge University Press; Cambridge 2017; DWYER C.P.-HOGAN M.J.-STEWART I., *An integrated critical thinking framework for the 21st century*, in "Thinking Skills & Creativity", n. 12 (2014), pp. 43-52.

Altri pregiudizi cognitivi si rivelano come una sorta di “sottoprodotto” delle limitazioni della capacità di rielaborazione umana delle informazioni, cioè di quella che viene definita “razionalità limitata”

Abbiamo una lista in continua evoluzione di pregiudizi cognitivi che si è tentato di identificare nell’ultimo cinquantennio. Non a caso, Kahneman e Tversky hanno sostenuto che i pregiudizi cognitivi hanno efficaci implicazioni pratiche non solo nell’ambito clinico, ma anche in altre aree, quali la gestione della finanza e delle imprese⁵². In sintesi, si tratta di:

a) *Inferenze arbitrarie*: ci fanno giungere frettolosamente e senza alcun rigore logico e senza significative informazioni a conclusioni, come, ad esempio, fanno le persone ansiose che, a fronte di un mero ritardo, pensano che sia successa una disgrazia a chi non arriva ancora, senza aver alcun elemento a sostegno di tale ipotesi;

b) *Astrazione selettiva*: consiste nell’assolutizzare ed ipertrofizzare un mero elemento di una situazione, prescindendo da altri e facendone unica base per le proprie conclusioni, come farebbe uno studente dopo un esame concluso con votazione modesta, soffermandosi sugli argomenti che non conosceva bene e senza tener conto di quelli in cui si è ben orientato, nella convinzione di essere un fallito;

c) *Sovrageneralizzazione*: porta a pervenire ad una conclusione generale, partendo da una singola situazione (si tratta di un’astrazione selettiva più ampia);

d) *Minimizzazioni/sovrastime*: consistono nell’attribuire troppo poco peso o eccessivo peso a circostanze e situazioni, sopravvalutandole o sottovalutandole, come chi sottovaluta le proprie capacità e sovrastima il peso dei propri errori;

e) *Omogeneizzazioni*: consistono nel porre tutte le opinioni degli altri sullo stesso piano, non operando un’analisi ed una valutazione critica;

f) *Sottovalutazione degli aspetti positivi*: consiste nel misconoscere ed ignorare il valore di un comportamento, nonostante questo oggettivamente meriti di essere preso in buona considerazione;

⁵² KAHNEMAN D.-TVERSKY A., *On the reality of cognitive illusionism* in “Psychological Review”, n. 103 (1996), pp.582-596; ZHANG S.X.-CUETO J., *The Study of Bias in Entrepreneurship* in “Entrepreneurship Theory and Practice”, n. 41 (2015), fasc. 3, pp. 419-454; KAHNEMAN D.-FREDERICK S., *Representativeness Revisited: Attribute Substitution in Intuitive Judgment* in GILOVICH T.-GRIFFIN D.W.-KAHNEMAN D. (a cura di), *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 51-52; TVERSKY A.-KAHNEMAN D., *Extensional versus intuitive reasoning: The conjunction fallacy in probability judgement*, in “Psychological Review”, n. 90 (1983), fasc.4, pp. 293-315.

g) *Ragionamento emozionale*: consiste nel ricavare informazioni sul mondo o su se stessi da un'emozione, come fa chi prova ansia (emozione legata alla minaccia/pericolo percepito) e pensa che ci sia un effettivo pericolo, validando la sua ipotesi. Ciò facendo il pensiero del presunto pericolo aumenterà l'ansia e si creerà un circolo vizioso⁵³.

12. Conclusioni

A conclusione di questo contributo, non possiamo non rilevare l'importanza del modello cognitivo-comportamentale e l'efficacia delle sue tecniche che, nella stragrande maggioranza dei casi riescono a modificare i comportamenti disfunzionali del paziente, peraltro anche in tempi più che accettabili.

Mentre il modello sistemico-relazionale vede l'individuo come parte integrante di un sistema disfunzionale, prestando a quest'ultimo una peculiare attenzione, quello cognitivo-comportamentale pone maggiormente l'attenzione sul singolo individuo rispetto al sistema in cui è inserito. La TCC, peraltro, si premura di agire primariamente sui sintomi e sul disagio-sofferenza del paziente, certamente ponendosi subito dopo la questione eziologica, cioè quella vertente sulle cause del disagio.

L'idea di fondo è che la disfunzione sia dovuta a schemi comportamentali disadattativi di un soggetto, per cui il soggetto in situazione di disagio (cioè il paziente) altro non sia che il "portatore" di strutture errate che alterino i suoi processi cognitivi, causando quelle disfunzioni psichiche che determinano sofferenza in genere e, spesso, esitano in vere e proprie psicopatologie.

Come abbiamo evidenziato, il rimedio prospettato dalla scuola prevede numerose tecniche, che, dopo un monitoraggio sistematico, "riprogrammino" le attività del paziente.

Tra le tante che abbiamo indicato, emerge l'efficacia del *problem solving*, del *decision making*, degli esperimenti comportamentali, della rifocalizzazione, delle tecniche di rilassamento, delle tecniche di *coping* (*coping cards*), dell'esposizione graduale alle situazioni evitate, del *role playing*. Il tutto, però, è riassunto nel fine cardine dell'intera prospettiva terapeutica, consistente nella ristrutturazione cognitiva nel soggetto in situazione di disagio.

Un'ultima riflessione va riservata a quella che, come in ogni protocollo psicoterapeutico, costituisce la *condicio sine qua non* dell'efficacia

⁵³ MANCINI F.-GANGEMI A., *Il ragionamento emozionale come fattore di mantenimento della patologia*, in "Sistemi Intelligenti", n. 2 (2004), pp. 237-254.

dell'intervento e, cioè, la cosiddetta "alleanza terapeutica". Le prime sedute della TCC sono dedicate proprio alla conoscenza previa dei problemi del paziente ed all'instaurazione del rapporto di cooperazione col paziente stesso.

È fondamentale quello che abbiamo definito *assessment*. Psicoterapeuta e paziente, in virtù dell'alleanza terapeutica instaurata, dovranno stabilire il percorso che porterà il soggetto in situazione di disagio a prendere coscienza del meccanismo disfunzionale ed andarlo a modificare.

In conclusione, ad opinione dello scrivente, il modello cognitivo-comportamentale ha molte potenzialità in termini di efficacia.

Dal punto di vista squisitamente terapeutico esso ha, infatti, ottenuto risultati molto più che incoraggianti per quanto riguarda il trattamento di disturbi come quello ossessivo-compulsivo, disturbo d'ansia, disturbo di panico e disturbi legati all'alimentazione, peraltro molto diffusi specialmente tra i più giovani.

La sua stessa valenza cognitiva, inoltre, ben si armonizza con le scienze umane e anche con la sfera teologica, in quanto fornisce al paziente gli strumenti per gestire nel tempo pensieri e comportamenti disfunzionali e, non ultima per importanza, l'attrezzatura psicologica per porre una soluzione consapevole e responsabile alla fondamentale questione di senso che autentica l'esistenza umana.

Autore: Ascione Antonio

Titolo: *Il bene della giustizia. Storia ed attualità di un ideale*

Editore: Edizioni Dehoniane

Luogo e anno di pubblicazione: Bologna 2021

Riferimenti: pp. 279

L'A. in questo contributo affronta uno dei temi più attuali, interessanti e coinvolgenti per l'uomo contemporaneo: la giustizia come "bene" da conquistare e custodire. L'esperienza del conflitto, del dissenso e della sopraffazione costituiscono, infatti, ingredienti comuni della vita ordinaria e della storia, che come *historia dolorum* è la costante nell'umana esperienza.

L'A. fa il punto della riflessione attraverso un percorso storico e teoretico di indubbio spessore. Nell'*Introduzione* (pp. 5-11) esplicita l'intento del lavoro, che consiste nell'individuare e, quindi, proporre "un *ethos* per i nostri tempi così inquieti il più possibilmente condiviso con altri saperi e altre culture" (p. 10).

Viene trattata nella prima parte "La giustizia degli antichi", con un'articolazione così strutturata: cap. I: "Dall'età arcaica alla sofistica" (pp. 17-26), cap. II: "Platone. Il bene ideale della giustizia" (pp. 27-41) e, infine, cap. III: "Aristotele. Il bene sociale della giustizia" (pp. 43-69).

In questa parte iniziale viene evidenziato come gli antichi avessero coscienza della correlazione tra "ordine giusto" e dimensione del *divino* e l'A. rileva come questo emerga particolarmente in Platone. Del resto

il filosofo ateniese lotta contro le derive sofistiche, di cui Callicle costituisce un esempio emblematico. A tal proposito, l'A. coglie l'attualità sorprendente del sofista greco, osservando che la sua posizione è "vicina a stili e modelli di vita contemporanei, tesi ad alimentare la soddisfazione dei propri bisogni in un processo di continuo dominio sulle cose" (p. 32).

Anche il tema dell'infelicità che attanaglia la vita umana è collegato alla disarmonia di un'anima priva di sapienza, per cui nel delineare il bene della città ideale emerge come il tema della giustizia sia inseparabile dalla riflessione sulla natura stessa del bene, il che porta - e qui Platone è il maestro - a imboccare la "strada ontologica".

Anche in Aristotele la fondazione ontologica è forte ed è ugualmente presente la sensibilità per il tema della felicità, che l'A. ritiene consistere, per il filosofo di Stagira, "nell'attività della sua anima secondo virtù" (p. 46).

L'esame del tema in Aristotele viene condotto dall'A. soprattutto alla luce del V libro dell'*Etica Nicomachea*. Si fa notare - il che è davvero interessante - che la società vada valutata in relazione al livello di realizzazione della giustizia, nelle molteplici modalità delineate da Aristotele, come la dialettica *dikaioheteros* e come l'*epikeia* o equità.

La sezione si chiude con un esame delle forme dell'amicizia.

Messa a punto la concezione di giustizia nell'evo antico, nella seconda parte si passa a trattare della

“giustizia cristiana”, strutturando l’analisi in tre capitoli: cap. IV: “La giustizia biblica” (pp. 75-94), cap. V: “Agostino” (pp. 85-100) e cap. VI: “Tommaso d’Aquino. Giustizia e carità” (pp. 101-124).

In questa seconda sezione, l’A. evidenzia la parziale continuità della sapienza cristiana con il perenne lascito della filosofia classica, ma rimarca altresì le peculiarità della proposta cristiana, sviscerandone gli spunti di attualità. Idea guida è che: “Il governo dell’uomo sulle realtà inferiori a lui sarà tanto buono e retto nella misura in cui egli si sottomette in maniera amorosa a Dio” (p. 88).

Una delle peculiarità della prospettiva viene individuata nella circostanza che “gli elementi di modernità nella concezione teorica e nell’applicazione pratica della giustizia terrena in Agostino hanno come centro di gravità l’uomo inteso come immagine di Dio” (p. 100).

L’assunto “Iustus ex fide vivit” vale, peraltro, anche nella *Res Publica* e, a tal proposito, l’A. rileva come il Dottore d’Ippona rimarchi il legame tra amore e virtù. Quella che viene definita “la cornice ontologica agostiniana” spiega il perché l’uomo che possiede la virtù della giustizia giunga ad amare Dio al punto di sottomettersi soltanto a lui e solo così riesce a governare tutto il resto “in modo morale”.

La dialettica giustizia-amore si ripresenta come giustizia-carità in Tommaso d’Aquino ed è incentrata sulla persona umana, *id quod est perfectissimum in tota natura*. La persona costituisce la comunità

umana, che, a sua volta, esiste in funzione del bene comune “nel quale trova significato e in cui scorge il suo diritto all’esistenza” (p. 107).

In questo scenario si aggiunge anche la dialettica giustizia-verità che si sostanzia nella legge naturale. Essa “scritta e impressa nell’animo di ciascuno, non è altro che la ragione stessa, che comanda all’uomo di fare il bene e gli vieta di fare il male” (p. 109).

L’A. evidenzia come il tema della giustizia in Tommaso esprima l’incontro “tra aristotelismo e la novità evangelica” (p. 117), ma si supera la lettera della legge con l’*equitas*. Essa ci immette nello spirito della legge e si configura, quindi, come molto di più di una deroga, proprio “perché il giudizio (...) sia conforme alla natura personale dell’uomo e adatto al momento storico” (p. 124).

La terza parte verte su giustizia e modernità e si articola nel cap. VII: “La prima modernità” (pp. 129-167), e nel cap. VIII: “La seconda modernità” (pp. 169-182). Qui emerge il concetto di “virtù giudiziaria” che deve abitare il “palazzo del potere”, perché amministrare la giustizia è il primo compito del signore” (p. 126).

L’A. distingue la prima e la seconda modernità soffermandosi su Hobbes, Locke, Spinoza, Hume, Rousseau, Kant per la prima modernità e poi, per quella che definisce “seconda modernità”, su Bentham e Marx.

Al contesto contemporaneo è dedicato la IV parte, dal titolo “Sviluppo contemporaneo”, che comprende il cap. IX: “La riflessione contempo-

ranea sulla giustizia” (pp. 189-221), il X: “Giustizia e carità” (pp. 223-259) e, infine, l’XI: “Giustizia per la casa comune” (pp. 261-276).

Lo sviluppo contemporaneo è collegato all’idea di giustizia di John Rawls, professore di Harvard. Egli apre la pista di un dibattito ancora in corso, che ha inizio con il liberalismo politico “paradigma della giustizia inaugurato da Rawls” (p. 186).

Non manca a sostanziare la problematicità della tematica il contributo del Papa argentino che, di fronte al pericolo dell’irreversibilità dell’emergenza ambientale, non esita a lanciare “la sfida della fraternità e della ripresa di nuovi e più solidali legami sociali” (p. 187).

Nella riflessione contemporanea sulla giustizia l’A. esamina il contributo di Juvalta con la sua dialettica giustizia-libertà, la teoria descrittiva di Kelsen, il rapporto tra libero mercato e giustizia di von Hayeck, per soffermarsi poi sulla teoria della giustizia di Rawls (pp. 200-208). A completamento dello scenario vengono citate voci dissidenti come quella di Amartya Sen, della Nasbun e di Michel Sandel.

L’epilogo del lavoro è costituito dal tema conclusivo, incentrato sulla carità sociale e sul suo rapporto con la giustizia, che tende a inaugurare un nuovo “insegnamento sistematico” (pp. 229-234) ed il cui approdo è il grande tema della pace. Questo per essere concretamente efficace andrà, secondo la condivisibilissima opinione dell’A., sostanziato da giustizia, carità e perdono e non potrà eludere il ruolo della Chiesa, ritenuto

ancora “pervasivo in ogni campo” (p. 255).

L’epilogo è la giustizia nella casa comune alla luce del fatto sconcertante che “il pianeta terra sta morendo e va sprofondando in una crisi sistemica quasi irreversibile” (p. 261). Ecco perché il vivere insieme felicemente non può non passare per un discernimento sociale che sappia essere sensibile alla cura ed all’ecologia interale. Occorre, perciò, un’ascesi che ci aiuti “a convertire l’atteggiamento predatorio, sempre latente, per assumere la forma della condivisione della relazione ecologica” (p. 276).

L’A. ha il merito di aver raccolto, ordinato, sceverato e presentato con chiarezza e linearità un abbondantissimo materiale, conferendogli unità in una feconda ed interessante prospettiva teleologica.

Il “nodo” giustizia, peraltro, è stato reso con la concretezza della sua attualità e della sua incidenza sul vissuto dell’uomo contemporaneo, in termini di coesistenza umana e di implicazioni ecologiche.

Il lavoro, in definitiva, si palesa nella sua preziosa valenza di trattato sulla giustizia e proposta risolutiva delle problematiche connesse, presentate nella loro valenza esistenziale a 360 gradi.

Dario Sessa

Autore: Gaudiano Valentina

Titolo: *La filosofia dell’amore in Dietrich Von Hildebrand. Spunti per un’ontologia dell’amore*

Editore: Inschibboleth

Luogo e anno di pubblicazione:

Roma 2021

Riferimenti: pp. 432

Il volume tratta di un personaggio davvero singolare per lo spessore speculativo e per l'ammirazione che seppe destare in tre grandi pontefici. Papa Pio XII lo definì "Il dottore della Chiesa del XX secolo"; Giovanni Paolo II ebbe a dire alla sua vedova Alice von Hildebrand: "Suo marito è uno dei grandi etici del ventesimo secolo" e Benedetto XVI, che da giovane sacerdote ebbe modo di conoscere Hildebrand a Monaco, espresse la sua ammirazione, affermando: "Quando si scriverà la storia intellettuale della Chiesa cattolica nel ventesimo secolo, il nome di Dietrich von Hildebrand sarà il più importante tra le figure del nostro tempo".

Dietrich Richard Alfred von Hildebrand (1889-1977) è stato un filosofo fenomenologo personalista e scrittore romano tedesco di altissimo spessore ed è profondamente ingiusto che lo studio del suo pensiero non sia coltivato adeguatamente, per non dire che sia stato quasi del tutto trascurato.

Gli interessi di Hildebrand spaziarono in tutti i campi della filosofia, come etica, metafisica, epistemologia, antropologia filosofica, filosofia sociale ed estetica.

In particolare, il saggio che presentiamo verte su quello che per Hildebrand è il vincolo sociale per eccellenza, avendo quale oggetto l'amore. Il punto di partenza, lungi dall'indulgere in sterili psicologismi

basati su emozioni e sensazioni, è ontologico, in quanto considera la correlazione tra l'essere e l'amore

L'A. rapidamente mette in guardia il lettore dall'essere indotto a pensare ad un approccio ontologico tradizionale. Nella fattispecie si tratta di un approccio fenomenologico, il cui esito è pensare all'essere come amore.

Nel I cap. l'A. delinea, seppur con la dovuta sinteticità, la storia della filosofia dell'amore, da Platone e Aristotele ad Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino, fino a pervenire a Fichte e Kirkegaard, ma non senza opportuni riferimenti a Spinoza, Ficino, Rousseau e Pascal.

A questo capitolo di indole storico-filosofica, segue la trattazione sulla filosofia dell'amore hildebrandiana, strutturata in due parti, corrispondenti al II e III cap., in cui l'analisi viene completata.

L'A. accentua il carattere di *sophiophilia*, nel senso che Hildebrand rimarca la centralità della sapienza dell'amore e lo fa alla luce di una prospettiva incentrata sull'essere (*metafisica*) e sull'agire (*etica*).

L'opera di riferimento è *L'essenza dell'amore*, scritta da Hildebrand nella fase della maturità. Si tratta del compendio della sua filosofia dell'amore, in cui Hildebrand propone la sua interpretazione: in sintesi l'amore la risposta al valore che determina il definirsi dell'amore stesso, supportato in chiave assiologica e personalista.

La Gaudiano tratta del nucleo centrale della concezione dell'amore nel II cap. e focalizza l'attenzione

sulla fenomenologia dell'amore nel III cap., in cui tenta di rispondere ad una domanda fondamentale, peraltro congruente con l'impianto fenomenologico. Si chiede, infatti, quale sia il *locus amoris*. La risposta di Hildebrand è semplice: si tratta della più intima profondità dell'anima umana, il "cuore" dove alberga il mistero della persona umana, alla cui luce si può cogliere il senso della relazione amorosa.

Essa si sostanzia col contatto tra l'amante e l'amato, del quale viene fornita una spiegazione eziologica, in quanto risiede nel valore personale di cui l'amato è portatore, per cui, si può concludere che per Hildebrand amare significa offrire una risposta affettiva al valore dell'altro.

A questo punto l'A. si chiede in che termini si articoli la strutturazione dell'amore. In *primis* abbiamo l'elemento della *superattualità*, termine che sta a significare la spinta continua verso una nuova attualizzazione dell'amore. Segue l'*incanto*, che consiste nell'attrazione della persona verso il cuore dell'amato in maniera immediata e intuitiva. In terzo luogo l'*intenzione unitiva*, che porta ad una appartenenza che lungi dall'aver il carattere del possesso è caratterizzata da reciprocità e gratuità. Infine abbiamo l'*intenzione benevolente*, il desiderio di bene in favore della persona amata.

A completamento, il rapporto tra etica e amore è trattato nel IV cap., in cui possiamo rinvenire le più comuni problematiche delle relazioni amorose, che vanno dalle cause del fallimento, agli stati psico-

emozionali di disagio, dalle situazioni di fedeltà e/o tradimento, alla rilevanza pubblica delle relazioni amorose ed alla loro rapporto con la vita della comunità.

La lettura diventa davvero avvincente quando l'A. delinea un robusto confronto tra le posizioni di Hildebrand e quelle di Wojtyła, Solov'ëv, Welte, Ortega y Gasset e, infine, Marion.

Con quest'ultimo il confronto è particolare, per la comune metodica fenomenologica che differisce nel *terminus a quo*. Diversamente da Hildebrand, per il quale l'atto dell'amante costituisce una risposta al valore personale dell'amato, per Marion l'amore è dono gratuito e non la risposta a una chiamata. Piuttosto è definibile come iniziativa che può avere risposta, ma anche non averne alcuna.

Altro interlocutore privilegiato è Max Scheler, che costituisce una sorta di polo dialettico dello studio, insieme con Edith Stein, l'allieva di Husserl spesso non vicina alla concezione dell'amore di Hildebrand.

La novità teoretica è costituita dalla presa di posizione riguardo alla metafisica, in quanto l'ontologia viene proposta in chiave relazionale e dinamica, non eludendo il problema delle relazioni amorose difficili o "malate", in cui l'umanità, mostra non sempre il meglio di sé, ma, talvolta, il peggio nella valenza ambivalente della relazione amorosa.

Il volume non solo è interessantissimo, ma anche avvincente e ricco di spunti concretamente fruibili nell'esperienza di vita. Chiaro e

semplice, è adatto anche ai non addetti ai lavori, che, però, siano interessati alla filosofia dell'amore. Il contributo, infine, colma un vuoto bibliografico e, non a caso, è edito da Inschibboleth, che persegue la vocazione al dialogo tra una pluralità di voci diverse.

Mauro Sessa

Autore: Borghi Ernesto, De Vecchi Gaia, Bondolfi Alberto, Grillo Andrea, Feliziani Kannheiser Franca, Meddi Luciano, Matarazzo Carmine, Maggi Lidia

Titolo: *Alle origini della comunità cristiana. Liturgia, catechesi, carità per vivere insieme*

Editore: San Lorenzo

Luogo e anno di pubblicazione: Reggio Emilia 2020

Riferimenti: pp. 148

Riscoprirsi «un cuore solo e un'anima sola» (At 4,32). Ecco cosa alimenta le radici della comunità cristiana, oggetto di riflessione di questo denso volume. Non della prima, non di una seconda, ma dell'unica comunità che trascende il tempo e le differenze via via delineatesi nel corso della storia. Infatti «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre» (Eb 13,8). Questa riscoperta va intesa tanto tra le diverse confessioni cristiane quanto all'interno di ciascuna realtà particolare.

Infatti, oggi le radici evangeliche delle comunità ecclesiali risultano infiacchite. La causa sta nella mancanza di adesione alla realtà. Questa si traduce nel mantenimento di una

organizzazione obsoleta della parrocchia, e tale obsolescenza trova fondamento a sua volta in una malattia che perverte le opere di Dio, che sono «splendore di bellezza» (Sal 110), in piattume: l'abitudine, palestra di immobili pregiudizi. È questa a costringere l'entusiasmo nello spazio ristretto dei nostri limiti. Solo l'adesione alla realtà che muta può aprirci alla grazia rinnovatrice del Signore risorto.

Questo libro a più mani vuole andare alle radici della comunità cristiana e delineare diverse proposte per aderire alla realtà, che possono riassumersi in due atteggiamenti l'uno consequenziale all'altro: prendere consapevolezza e pensare iniziative concrete. Come si può ignorare il silenzioso grido di dolore di tanti nostri fratelli che mancano all'unica mensa dell'Eucaristia e della Parola, e “mangiare” tranquillamente, come se nulla fosse, mentre questi vivono la fame che precede altra fame? Forse abbiamo frainteso il senso profondo della mensa, quale luogo di conviviale fraternità, riducendola a un'abbuffata di sacramenti e sacramentali.

Evidentemente anche chi si considera in un certo senso a posto con la coscienza (“noi”) non può evitare di possiamo contrapporsi a chi, invece, non sente il bisogno di Dio (“loro”), perché ammalati della stessa indifferenza all'interpellante parola di Dio. Fintanto che scinderemo la vita cristiana dalla Parola, il Signore, che è parola di vita, non potrà incarnarsi nelle esistenze dei cristiani. C'è bisogno di testimoni che vivano au-

tenticamente, con originalità e genuinità, sbagliando e riuscendo. Non c'è bisogno di "testimoni" che vivano un copione perfetto e sempre uguale per tutti.

Comprendere la realtà che ci avvolge ci consente di essere intelligenti (*intus legere*) e di mettere in moto un cuore caldo, eliminando freddi calcoli pastorali che finiscono per risolversi nel mantenimento dello *status quo*, che si è dimostrato essere lo stesso effetto della pandemia. A punte di immobilismo o di peggioramento nell'azione pastorale si sono accompagnate però anche spinte motivazionali nuove.

Avere un cuore caldo vuol dire infatti sapere vedere la propria originalità e la genuinità del proprio rapporto con Dio in ogni realtà pastorale che ci coinvolge; in una parola, mettersi in discussione.

Di seguito qualche suggestione sulla falsariga delle abbondanti indicazioni presenti nel libro.

Prima di tutto, non è opportuno corrompere gli strumenti di servizio, come ad esempio la catechesi e la carità, in scettri di potere o appagamento personale. In secondo luogo, le comunità e soprattutto gli operatori pastorali non devono sentirsi arrivati, ma sempre in viaggio, per cui si riconosce nell'altro una ricchezza e gli si dà l'opportunità di far giungere alla comunità la grazia di Dio nonostante le sue limitazioni. È oggi più che mai esiziale l'illusione di "fare meglio se...". In terzo luogo, è fondamentale dare maggiore spazio alla Parola di Dio e ai momenti di condivisione, rendendo l'*altro*, da passivo

spettatore, protagonista e immediato ricettore della Parola che vale la sua salvezza.

Sul fronte della liturgia, alle volte si rischia, durante la celebrazione, di assistere a un copione dal quale non ci si può inderogabilmente discostare, e che prende avvio dalla considerazione che l'uomo è per il sabato, dimenticando che la realtà è esattamente l'inverso (il sabato per l'uomo).

Si finisce per scadere in quello che Andrea Grillo indica in questo volume come "effetto presepe" (cfr. pp. 21-25) per quanto concerne la liturgia in una prospettiva di rilettura contestuale con le difficoltà del presente momento di pandemia (cfr. pp. 11-37). Occorre, più in generale, abbracciare i simboli che vengono proposti durante la celebrazione e che meglio rendono comprensibile la presenza del Signore tra noi.

Infine, è necessaria una rinnovata mentalità catechetica. È oltremodo auspicabile considerare che la mancanza di attrattiva da parte dei giovani nei confronti delle realtà pastorali è dovuta alla mancanza di adesione alla realtà della Parola proclamata da parte di chi gliela propone.

Se non penetra la mia carne, non pizzica le corde più profonde della vita, la Parola di vita rischia di trasformarsi in sterile lettera morta.

I catecheti Franca Fekliziani Kannheiser e Luciano Meddi spingono, infatti, a riflettere sulla permanenza di un sistema catechistico ancora fondato sull'andare a dottrina e totalmente inefficace per le sfide del nostro tempo (cfr. pp. 39-59).

La comunità cristiana che voglia rinnovarsi dell'agire missionario deve poter rigenerarsi nell'esperienza della carità e della solidarietà, come Carmine Matarazzo evidenzia, ma occorre poi presentare e organizzare la prospettiva della formazione cristiana con criterio e logica progettuali con un'attenzione ai contesti presenti e alla criticità (cfr. pp. 61-81).

A questo scopo risponde il denso contributo di Ernesto Borghi e di Gaia De Vecchi, con l'obiettivo di fare tenere mente e cuore aperti, ovvero presentare la vita cristiana come esistenza in discussione (cfr. pp. 85-134).

In questo modo la Verità si può far strada e gettare una luce nuova sull'ombra di un mondo vecchio di abitudini e consuetudini, un mondo del «si è sempre fatto così».

Per non avere la presunzione di considerare la vita di fede come un pacchetto di verità già conosciuto conviene osservare costantemente le nostre radici, scavare in profondità.

Scavare non riguarda il passato o il presente più del futuro. Lo si fa affinché le prossime generazioni sappiano da dove provengono e conoscano in questo modo quale sia il forte basamento su cui edificare la propria esistenza.

Siamo profeti, sacerdoti e re in virtù dell'unico battesimo. In quanto unico corpo, siamo un cuore solo e un'anima sola. La comunità cristiana fonda il processo di evangelizzazione sull'unico "perché" che salva, la gioia del Signore risorto, per vivere autenticamente da parte dei battezza-

ti il rapporto con Dio da testimoni di Cristo per il mondo.

Vincenzo Calvosa

Autore: Boselli Goffredo

Titolo: *Le nozze dell'Agnello. Guida alla nuova traduzione del Messale*

Editore: San Paolo

Luogo e anno di pubblicazione: Cinisello Balsamo (Milano) 2020

Riferimenti: pp. 96

L'A. è monaco di Bose e liturgista, dottore in teologia a l'*Institut Catholique* di Parigi, ha conseguito il Master in Storia delle religioni e antropologia religiosa presso l'*Université Sorbonne Paris IV*.

Il testo, come si deduce dal titolo, ha come obiettivo la presentazione pastorale della terza edizione del Messale Romano di san Paolo VI, già disponibile ma non ancora in vigore. È una nuova edizione che è stata esaminata dalla Congregazione del Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti e approvata da Papa Francesco. Sono passati quasi cinquant'anni dalla prima edizione del Messale del Vaticano II e la Chiesa italiana è pronta per presentare la nuova edizione del Messale romano. Questa edizione, rimanendo fedele a quella del 1983, offre una migliore traduzione di alcune espressioni e vocaboli.

L'A. presenta innanzitutto l'*iter* di traduzione programmato dalla CEI che ha portato alla terza edizione del Messale romano.

A partire da giugno 2002 hanno lavorato per la rielaborazione del

Messale varie commissioni episcopali della liturgia, molti esperti non solo liturgisti ma anche biblisti e patrologi. Essi hanno lavorato ad una nuova traduzione sottoponendola, in diversi momenti, alla valutazione dei singoli vescovi e degli episcopati regionali, i quali hanno contribuito alle singole correzioni e hanno presentato nuove proposte che sono state vagliate dalla Commissione episcopale per la liturgia.

Dal 2010 in poi il Messale è stato fatto valutare all'assemblea generale dei vescovi affinché ogni singola parte potesse essere votata.

Un'altra assemblea generale c'è stata nel 2012 e la maggioranza dei vescovi (189 placet e 4 non placet), ha approvato la traduzione della terza edizione del Messale.

A questo punto è stato necessario l'esame della Santa Sede. La Congregazione per il culto divino e la Disciplina dei Sacramenti, nel 2001 ha promulgato *Liturgiam Authenticam* la quale ha stabilito nuove norme per la traduzione dei testi liturgici latini. Questa ha abolito la normativa del Vaticano II e ha richiesto di usare la massima cura nell'analizzare e tradurre, e di essere fedeli alla traduzione letterale senza ricorrere ad aggiunte o omissioni.

Il problema della traduzione letterale è il trovarsi spesso dinanzi a testi sicuramente fedeli al latino, ma poco comprensibili alla nostra lingua, di conseguenza poco pregabile per il popolo di Dio e ciò distoglie dall'intenzione del Vaticano II.

Date le difficoltà riscontrate, papa Francesco nel settembre 2017,

con il *motu proprio Magnum Principium*, restituisce alle Conferenze Episcopali il diritto e il compito della traduzione dei libri liturgici, per cui la Santa Sede è chiamata a confermare la traduzione che gli è presentata.

Ovviamente le traduzioni devono seguire dei criteri, i quali sono precisati sempre dal papa nella lettera indirizzata al cardinale Roberto Sarah, prefetto della Congregazione per il Culto divino. Viene definita una triplice fedeltà nella traduzione: al testo, alla lingua particolare in cui viene tradotto e infine alla comprensibilità del testo da parte dei destinatari.

È stata allora riesaminata dai vescovi della commissione episcopale per la liturgia, la traduzione del Messale già approvata dall'Assemblea generale dei vescovi, che non aveva avuto approvazione dalla Santa Sede. È stata confrontata con la traduzione del Messale del 1983 e il risultato consegnato poi ai singoli vescovi i quali nell'Assemblea generale straordinaria del novembre 2018, hanno approvato definitivamente la traduzione italiana della terza edizione del Messale.

Nella seconda parte del testo sono presentate le novità e i cambiamenti che si trovano nel nuovo Messale. Innanzitutto per la formula della confessione, alle due ricorrenze di «fratelli» è stata aggiunto anche «sorelle». Questo risponde a un criterio di verità delle realtà umane che le formule di preghiera sono chiamate a rispettare per essere autentiche: la normale assemblea liturgica di una comunità cristiana, è infatti compo-

sta da uomini e donne, per questa ragione la formula di confessione non può costringere il fedele a fingere che le donne non siano presenti. La stessa aggiunta è stata fatta nell'intercessione per i defunti delle preghiere eucaristiche. Oltre a rispondere al criterio di verità, l'integrazione del termine *sorelle*, è un atto di inculturazione della liturgia nel contesto culturale e sociale italiano in cui molto si discute sull'uguaglianza tra uomo e donna.

Nella triplice invocazione di perdono nell'atto penitenziale, la formula «Signore pietà» e «Cristo pietà» è sostituita con *Kyriè elèison* e *Christe elèison*.

È modificato il Gloria, in cui la frase «pace in terra agli uomini di buona volontà», è sostituita da «pace in terra agli uomini amati dal Signore». Questa traduzione è più fedele al termine greco *eudokias* con cui gli angeli cantano nella notte del Natale di Gesù (Lc 2,14). Letteralmente *eudokia* significa «di benevolenza sua», ma già la Bibbia CEI l'aveva tradotto con la formula che si userà nel nuovo messale.

Nei riti di comunione troviamo un'altra importante novità, la più discussa nel corso degli scorsi anni e che riguarda anche l'assemblea, cioè la nuova traduzione del Padre nostro. Viene introdotta nel Messale la stessa traduzione che troviamo nei testi della Bibbia CEI, «non abbandonarci alla tentazione».

Le discussioni che sono sorte riguardano in modo particolare l'infedeltà di traduzione che si riscontrerebbe. Il termine *eisphero* in-

fatti, che era stato tradotto con «indurre», significa «portare dentro» e può essere recepito anche come «non permettere che entriamo», ma nella lingua italiana la vecchia traduzione può portare a pensare che il Padre in qualche modo spinga alla tentazione, mentre con la nuova traduzione chi prega chiede di essere preservato dalla prova.

Sempre in questa preghiera troviamo un'altra modifica, che deriva dalla fedeltà ai testi greco e latino. È stata introdotta la congiunzione «anche», per cui la nuova versione è: «come anche noi li rimettiamo».

Anche la formula dell'*Agnus Dei* è stata modificata: «Ecco l'Agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo. Beati gli invitati alla cena dell'Agnello». La modifica anche in questo caso è stata introdotta per la fedeltà al testo latino, il riferimento è nell'apocalisse (19, 9). Già nel Messale di Paolo VI nella forma latina si fa riferimento alla *cenam Agni*, ma l'edizione italiana del 1983 aveva preferito tradurre con «cena del Signore». L'intenzione originale però era quella di dare al banchetto eucaristico una dimensione escatologica. L'altare come tavola del Signore e la tavola della cena dell'Agnello, sono un'unica tavola.

Un'aggiunta la troviamo nei riti di conclusione con l'inserimento della formula: «Andate e annunciate il Vangelo del Signore».

Altre piccole modifiche sono state apportate alle Preghiere eucaristiche. Nel Canone romano ad esempio, la formula «di accettare questi doni, di benedire queste offerte, que-

sto santo e immacolato sacrificio», diventa nel nuovo Messale «di accettare e benedire questi doni, queste offerte, questo sacrificio puro e santo». L'intercessione per i presenti passa da: «ricordati di tutti i presenti» a: «ricordati di tutti coloro che sono qui riuniti». Anche in questo caso il motivo sta nella fedeltà al termine originale *circumstantes*, che non richiama ad una semplice presenza dei fedeli, essi sono coloro che stanno attorno.

La Preghiera eucaristica II ha una prima modifica nell'introduzione, non è più «Padre veramente santo» ma «veramente santo sei tu o Padre». Un'altra modifica la troviamo nell'epiclesi in cui l'effusione dello Spirito con cui viene chiesto di santificare i doni, diventa «la rugiada».

Cambia anche l'inizio del racconto dell'istituzione, si passa da «offrendosi liberamente alla sua passione» a «consegnandosi volontariamente alla passione», come suggerisce il termine *tradere* che indica proprio il consegnarsi di Gesù nelle mani degli uomini.

Anche la formula «per averci ammessi alla tua presenza a compiere il servizio sacerdotale», cambia diventando «perché ci hai resi degni di stare alla tua presenza».

Le modifiche della Preghiera eucaristica III, la prima è la stessa che troviamo nella preghiera seconda nell'introduzione, l'altra invece, riguarda l'esplicitazione dello Spirito Santo all'inizio della parte che segue l'epiclesi sui comunicanti. Non è più «egli faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito» ma «lo Spirito

Santo faccia di noi un'offerta perenne a te gradita».

Altre modifiche di minore rilievo sono state fatte ai prefazi e a quelli già presenti ne sono stati aggiunti altri, come i due nuovi per la celebrazione dei santi pastori, e due per i santi e le sante dottori della Chiesa. Questa scelta colma la lacuna di un unico prefazio per i pastori e l'assenza di prefazi propri per i santi dottori.

Non sono stati modificati i testi delle orazioni delle solennità principali, mentre poche modifiche sono state apportate alle orazioni del Messale. È stato semplificato il contenuto delle collette del Messale del 1983 delle domeniche del ciclo triennale del Lezionario.

Nell'ultima parte del testo Boselli definisce il nuovo messale sia punto d'arrivo che punto di partenza perché l'esperienza suggerisce che tra circa quarant'anni ci sarà una nuova edizione. Questa dovrà tenere in considerazione le trasformazioni del modo di credere e di vivere la fede e di ricercare la spiritualità e ciò deve interrogare il modo di celebrare, di vivere la liturgia e i sacramenti della Chiesa. «Tutto porta a pensare che la futura quarta edizione italiana del Messale non potrà accontentarsi di apportare ritocchi nella traduzione, migliorare singoli termini o espressioni e aggiungere qualche testo nuovo, ma dovrà presentare un Messale adeguato al cristianesimo che ci attende» (p. 83).

Giuseppe Maisto

Autore: Virno Paolo
Titolo: *Avere. Sulla Natura Dell'animale Loquace*
Editore: Bollati-Boringhieri
Luogo e anno di pubblicazione: Torino 2020
Riferimenti: pp. 200

Lo sfondo sul quale l'A. si muove in questo interessante saggio, a confine tra tematiche squisitamente antropologico-filosofiche e psicologiche, è la natura dell'uomo. Questi è il solo a poter essere definito animale "loquace", in virtù della sua esclusiva abilità linguistica, ma è anche colui che, oltre a essere *loquens* è *dominans*, nel senso che la sua storia è da sempre caratterizzata dalla dialettica assoggettamento-dominio, che esita nella prassi schiavitù-potere.

Nella storia dell'*homo loquens*, infatti, l'istituto della schiavitù, è una costante. L'A. nel suo *excursus* della problematica muove dalla riflessione aristotelica, che - come è noto - fornisce una legittimazione alla prassi della schiavitù.

Nell'*Etica Nicomachea*, infatti, il filosofo di Stagira giustifica la schiavitù. Egli, alludendo alla Grecia classica, assume che in una società dotata di elevato grado di civiltà è necessario permettere ai cittadini liberi di coltivare l'*areté*, la virtù che ricerca il sapere, per cui occorre risparmiare loro le incombenze materiali ordinarie che distolgono conoscenza (*otium* latino). Di qui il ricorso agli schiavi, destinati "per natura" ad essere assoggettati, in quanto incapaci di *phrónesis* e di *praxis*, cioè

prudenza, saggezza e conoscenza (cfr. p. 82).

La particolarità della giustificazione della schiavitù e del motivo del suo perpetuarsi nella prassi storica sta nell'interpretazione che potrebbe essere legittimamente essere definita "protofunzionalista". Essa, infatti, anticipa la sociologia funzionalista dell'ottocento che, ugualmente, contemplerà la possibilità di destinare alcuni alle fatiche più pesanti, per valorizzare in altri le facoltà superiori. Va peraltro anche considerato come l'istituto della schiavitù abbia sempre avuto anche una notevole valenza economica, portando a considerare alcuni uomini come mercistrumenti, reiterando nei secoli la platonica bipartizione anima-corpo platonica. L'*homo loquens*, quindi, indulge nel realizzare una vera e propria mercificazione dell'essere umano e da questa deriva quel particolare profilo psicologico, che è quello della *subalternità*: intorno allo schiavo si verrà a creare, infatti, un'atmosfera di animalizzazione anche in senso psico-fisico.

A supporto della valenza "naturale" della schiavitù viene addotto anche l'argomento della prestanza fisica. Diversamente dall'uomo libero, infatti, lo schiavo è anche fisicamente idoneo al lavoro, in quanto generalmente robusto e forte. Non a caso i Romani lo considerano alla stregua di uno strumento animato parlante (*instrumentum vocale*).

Se gli antichi, come Aristotele, consideravano alcuni uomini inferiori e quindi schiavi "per natura", lo stesso, però, avverrà nel mondo mo-

derno. Emblematico è l'episodio che si può leggere nel "Robinson Crusoe" di De Foe, che certamente non vive nel mondo greco-romano, allorché l'autore mette sulla bocca del protagonista la celebre espressione rivolta a Venerdì, il "selvaggio", cui dice: "Chiamami padrone!".

L'*homo loquens* della civiltà occidentale si esprime alla luce dell'ideologia del sopruso, che la permea *ab imis*. Egli fa qualcosa in più di Aristotele, superando il concetto di schiavo "per natura": ripristina, seppur con modalità e linguaggio diverso, la gerarchizzazione antropologica di Platone. L'A. ne esprime il senso nel dualismo civilizzato-selvaggio, colto-incolto, che viene sintetizzato ad inizio del lavoro con le categorie opposte di uomo-animale, anima-corpo, personaggio, intelletto-istinto, ragione-passione (cfr. p. 13).

Sotto un ulteriore profilo psicologico, si potrebbe spiegare meglio il tutto facendo riferimento alla paura ancestrale che l'uomo ha nei confronti del nuovo, del diverso, di quello che non si conosce, per cui riesce a spiegarsi utilizzando solo le proprie categorie culturali e questo spiega piaghe della civiltà moderna come il razzismo, l'omofobia, etc.

L'A. indulge nel rilevare come nei processi schiavistici moderni vi sia la particolarità che il termine "schiavismo" non si usa mai, pur persistendo nella sostanza. L'*homo loquens*, che di fatto assoggetta i suoi simili, è abile nell'usare eufemismi, quali "portare civiltà", "salvare vite", liberare da riti e usanze o an-

che di "portare Dio" e diffondere il cristianesimo. Si pensi alla Spagna del '500 della "conquista", giustificata con lo scopo di "difendere le popolazioni amerindiane" da loro stesse.

La logica è attualissima. Oggi lo schiavismo viene camuffato con una particolare dottrina dei diritti umani, con la strategia di guerra umanitaria per l'esportazione della democrazia e/o con la responsabilità di proteggere i popoli più deboli.

Le "encomiendas" spagnole, in cui erano costretti a vivere gli indiani, equiparati a merce di scambio, si reitera così nel mondo contemporaneo, cambiano denominazione.

Il discorso si estende anche alla donna, che, per Aristotele, possiede - è vero - un'anima razionale, ma è fundamentalmente debole, in quanto sopraffatta dalla parte emotiva dell'anima. Essa viene situata in una posizione di inferiorità rispetto al maschio, ma di superiorità rispetto allo schiavo, ritenuto completamente privo della facoltà deliberativa. I fanciulli, invece, possiedono la facoltà razionale in forma incompleta (cfr. p. 84). La concezione fortemente maschilista del filosofo greco accentua il tema di Platone, che pur auspicava una maggiore libertà alle donne delle prime due classi.

Un'ultima provocazione dell'A. verte su quella forma moderna e particolarissima di "schiavismo" che scaturisce dalla costruzione di macchine, automi e strumenti, in quanto queste rivestono il medesimo ruolo degli schiavi, facendo risparmiare all'uomo libero e sforzi fisici, non-

ché ingrata prassi delle attività mentali ripetitive e non stimolanti.

La robotica cela per l'A. la medesima logica di dominio e sudditanza e spinge ad ulteriori riflessioni quali il rapporto con congegni dotati di intelligenza artificiale (AI) e ci spinge a pensare ai rischi del rapporto simbiotico tra *uomo loquens* e "uomo robotico".

La sostituzione del *lògos* umano (pensiero, ragione, linguaggio) col *lògos* artificiale (linguaggio-macchina, algoritmi, iterazioni, schema "if ... then") è, infatti, complessa e gravida di conseguenze imprevedibili. Pensiamo al drone automatico e potenzialmente *killer*, alle auto a guida automatica o anche a dispositivi meccanici che "imparano" automaticamente, imitando gli esseri animati e prendono decisioni. Questo non può non porci interrogativi di natura etica.

Se poi guardassimo all'apparente realtà che le macchine pongano fine alla schiavitù, ci troveremmo su una strada ritenuta dall'A. paradossale ed errata.

Il contributo di Virno sconcerta e stimola la nostra riflessione. Ha la capacità di gettare un ponte tra passato e presente e prospetta un futuro angosciante, ma nonostante questo, va letto positivamente, in quanto tocca molte verità e, nel contempo, seppur implicitamente, contiene i germi di una umanizzazione in termini etici, che il lettore deve sviscerare, al di là del surreale ed in termini concreti.

Mauro Sessa

Autore: Neri Marcello

Titolo: *Fuori di sé. La Chiesa nello spazio pubblico*

Editore: Dehoniane

Luogo e anno di pubblicazione:

Bologna 2020

Riferimenti: pp. 144

Situare la Chiesa nella dimensione dello spazio pubblico significa pensarla come immersa in un vero e proprio legame di relazioni tra l'istituzione, la tradizione, il codice, la teologia e la religione.

Si tratta di dimensioni intrecciate nella vita della Chiesa e per meglio comprenderli occorre guardare alla Chiesa stessa come a un'istituzione non esente da controversie, dispute, situazioni particolari, collocate tutte concretamente nello spazio pubblico.

Il processo di istituzionalizzazione della Chiesa, lungo, complesso, sia per quanto attiene alla dottrina, che alle strutture, è stato lungo. La Chiesa come istituzione, volendo essere la Chiesa di Cristo, non può risolversi nell'esistenziale della fede che coglie l'urgenza immediata della venuta nel tempo di Dio. Vi sono, infatti, elementi strutturali senza i quali la Chiesa cattolica non sarebbe più tale. Per tale motivo, l'istituzione ecclesiale, deve elevare le proprie rappresentazioni linguistiche e giuridiche a immagine aderente nel miglior modo possibile alla manifestazione di Dio.

Dio attira e plasma il vissuto dell'uomo di Nazareth, atteso dal popolo come Messia e inviato da Dio a tutto Israele, producendo una linea costitutiva che incide fortemente nel

canone evangelico della fede. Essa rende l'originalità messianica, fondata sulla *genealogia* (continuità attraverso la sequenza delle generazioni) e sulla *cronologia* (successione, continuità, immutabilità), segno di fedeltà storica della fede del tempo comune a Dio, all'uomo e alla Chiesa.

Il tempo messianico è la condizione per una effettiva operosità della grazia, che non può essere prede-terminata da alcuna condizione storica, attuale o passata. Proprio per questo permette l'inserimento di ciò che è stato nel contesto ecclesiale passato come presente, in nome di una contemporaneità che trasforma l'*a-venire* in un *a-venuto*.

In questo senso, il passato diventa una esperienza di reciprocità, superando l'estraneità rispetto alla lingua dei singoli tempi storici. Ed è all'interno di questa, nello specifico tratto messianico, che irrompe l'anelito della comunità religiosa verso il futuro che viene da Dio, lasciandosi sorprendere dall'urgenza dell'operosità della grazia di Dio avvenuto-veniente nella storia umana.

Lo stesso papa Francesco, fin dagli inizi del suo ministero, ha investito la vita religiosa come uno degli assi portanti della sua visione di Chiesa. Si tratta di una vita religiosa chiamata a identificare le ragioni della sua rimessa in gioco nella pratica della fede all'interno delle dinamiche istituzionali della Chiesa.

Con la Legge sul governo dello Stato della Città del Vaticano, entrata in vigore il 7 giugno 2019, l'intento di papa Francesco è di rafforzare la funzione di governo, rior-

ganizzando in termini anche di efficienza la struttura dello Stato, perseguendo, tramite un'unità di controllo ed ispezione nell'ambito del Governatorato, la trasparenza nelle procedure e nella valutazione di efficienza ed efficacia degli organismi stessi.

Il pubblico e il teologico in passato sono stati tendenzialmente separati, addirittura ponendosi in situazione talvolta di concorrenza o proponendosi come alternativi.

La Chiesa in uscita della *Evangelii gaudium* è esattamente quella che cerca di tornare a intercettare istituzionalmente il tempo messianico entrando nel comune della storia di tutti. I problemi della nuova epoca non sono degli ostacoli per la circolazione del vangelo, ma delle sfide che chiedono alla Chiesa di ideare modi nuovi di realizzare la sua ragion d'essere attraverso l'elaborazione di un nuovo paradigma culturale.

Il popolo di Dio è pellegrino sui sentieri della storia in sincera e solidale compagnia degli uomini di tutti i popoli e tutte le culture. La storia non è più vista come campo di divisione e contrapposizione, ma come il tempo che accomuna tutti gli individui in una vicenda di vissuto condiviso. Il cristiano non può vivere la dimensione comune del pubblico e della comunità di fede come due realtà separate o alternative, poiché la storia della salvezza rappresenta una dinamica fondamentale nei processi costituzionali della modernità europea ed è chiamata a mantenere la sua distinzione come destinazione nel quadro di una teologia pastorale praticata nella fede con il tempo in

essere. Quindi, la performatività della fede è una forza in grado di dare corpo a un'esistenza umana sensata e di resistere contro ogni forma di sua coalescenza istituzionale. La Chiesa cattolica si trova nella condizione di innervare nella socialità comune la forza di un'alleanza religiosa tra gli uomini, nella sua destinazione permette alla storia di non implodere nella pura permanenza di sé.

Rimane da vedere se la stessa Chiesa saprà resistere alla potenza della tentazione settaria e se si renderà disponibile alla perdita di sé nella riattivazione opposizionale del tempo messianico. Si tratta del tempo che configura il suo corpo istituzionale, la comunità a-venire dei discepoli e delle discepole, impegnandosi a vivere il futuro anteriore del tempo di Dio.

Sunday Ejikeme Ihueze

Autore: Rahner Karl

Titolo: *Anche oggi soffia lo Spirito. Meditazione su battesimo e cresima*

Editore: Queriniana

Luogo e anno di pubblicazione: Brescia 2019

Riferimenti: pp. 64

La nota casa editrice Queriniana di Brescia, sempre attenta alla teologia tedesca di cui continua tradurre i contributi più notevoli nelle diverse collane che essa produce, ha scelto di ripubblicare dopo quasi quarantacinque anni la versione italiana di un volumetto di Karl Rahner, edito già nel 1975, sull'azione dello Spirito nel battesimo e nella cresima. Si trat-

ta di un opuscolo che raccoglie una breve riflessione del gesuita tedesco, intitolata *Auch heute weht der Geist: Über das Sakrament der Firmung* (*Anche oggi soffia lo Spirito. Sul sacramento della cresima*), apparsa nel volume *Die siebenfältige Gabe: über die Sakramente der Kirche*, München 1974. Nel titolo italiano fu aggiunto anche il riferimento al battesimo, che compare costantemente nel testo.

Se nel 1975 la scelta di offrire al pubblico italiano la traduzione di questa meditazione sul terzo sacramento dell'iniziazione cristiana era suggerita dall'esigenza di rinnovamento della liturgia e della catechesi negli anni postconciliari. La riproposizione si colloca in un tempo, come quello attuale, in cui il mondo occidentale vive un profondo distacco dalla tradizionale prassi sacramentale cattolica. Il testo è un'espressione particolare della teologia dello Spirito e dei sacramenti

L'opuscolo ha il pregio di offrire ai lettori una sapiente meditazione sullo Spirito nella quotidianità. Il titolo stesso suggerisce l'idea di un'azione continua e concreta della terza persona divina anche oggi, attraverso i sacramenti a cui intende restituire un significato che è antico e moderno a un tempo.

Il libretto si dipana attraverso sette piccoli capitoli. Nel primo capitolo, Rahner analizza tre elementi tipici dell'«esperienza dello Spirito» attuale: si riferisce ai movimenti carismatici affermatasi dentro e fuori la Chiesa cattolica, alla rilettura della teologia della grazia, sempre più

identificata con lo Spirito stesso e, finalmente, alla comprensione del sacramento della cresima come fonte dell'attività missionaria e della testimonianza.

Segue un capitolo sulla «rinascita nello Spirito», che analizza gli elementi che assimilano e fanno differire il battesimo e la cresima, a partire dai testi del Nuovo Testamento, in cui compare un'imposizione delle mani che conferma l'effusione dello Spirito nel battesimo, attraverso la quale vengono conferiti compiti specifici per l'attività ecclesiale dei credenti.

I due capitoli successivi, rispettivamente su «sacramenti e storia» e sulle «particolarità della confermazione», si soffermano sulla prassi che nella chiesa ha portato allo sdoppiamento dei due sacramenti, originariamente intimamente legati.

La cresima, differita nel tempo, mentre si afferma la prassi del battesimo dei bambini, viene sempre più identificata come il segno che produce un "accrescimento" e un "rafforzamento" del dono battesimale dello Spirito: questa prospettiva si affermerà definitivamente attraverso i concili medievali e il concilio di Trento, fino ad essere ripresa ancora nel concilio Vaticano II.

I temi classici della «grazia del sacramento» e della «speranza a cui apre il sacramento», oggetto dei due capitoli successivi, consentono a Karl Rahner di richiamare la sua nota teologia sacramentale. Se i sacramenti esprimono la visibilità del dono gratuito dell'amore di Dio come un evento non straordinario, che non

separa dall'ordinarietà della vita mondana, ma ne costituisce la più intima vitalità, che sprigiona forza e promette un futuro eterno, il sacramento della cresima diventa il segno eccellente di questa presenza dello Spirito nella concretezza e nella normalità della storia degli uomini ma anche la promessa del futuro escatologico e della beatitudine eterna.

Il volumetto si conclude con il settimo capitolo, che legge in maniera esistenziale i frutti della cresima come «rischio e responsabilità». Rahner afferma che la cresima comprende sia il sacramento dello Spirito, sia il sacramento della testimonianza di fede, che traspare anzitutto nel semplice atto di vivere prima che in qualunque parola, e che è dunque il sacramento della missione. La cresima è l'apparizione sacramentale dell'avviarsi di una vita che deve essere tutta attraversata dal battesimo dello Spirito, di quello Spirito che salva ogni realtà e la introduce nel mistero di Dio.

La struttura di questo libro è organizzata in modo da spiegare chiaramente l'interconnessione tra il battesimo e la cresima e sottolinea in modo molto speciale la particolarità della confermazione, dove la grazia dello Spirito è introdotta ad essere pienamente vissuta nell'esistenza della persona.

Il testo è configurato come un'introduzione ai sacramenti, valido sia per i catecumeni o per coloro stanno percorrendo il cammino dell'iniziazione cristiana sia per i catechisti, oltre che per i cultori della

teologia cristiana, ma è anche un tipico esempio del pensiero globale del teologo tedesco.

Rahner, infatti, alla luce della sua teologia sui «cristiani anonimi», ossia sulla presenza degli elementi del cristianesimo in tutti gli uomini, anche in una forma nascosta o implicita, sottolinea la presenza dello Spirito di Dio anche in quelle situazioni dell'esistenza dei singoli e delle comunità che apparentemente appaiono lontane dalla vita religiosa. Tale presenza si coglie negli sforzi che si compiono nell'impegno di ogni giorno, nell'assunzione delle responsabilità di fronte alle scelte o ancora nelle vittorie che si conseguono, nel-

le aspirazioni di bene presenti in ogni uomo, nella ricerca di senso, ecc.

Nonostante la sua ineffabilità, dunque, lo «Spirito soffia ancora»: i sacramenti ne indicano la presenza attraverso i segni visibili, i quali, tuttavia, non esauriscono la ricchezza della sua azione.

**Warnakula Patabandhige
Shiran Chamaka Perera**

Il referaggio

La Rivista adotta dal 2018 la procedura di referaggio. Ogni scritto proposto per la pubblicazione viene sottoposto alla valutazione previa da parte del Comitato di Redazione e del Direttore. Tale giudizio preliminare verte su congruenza del tema rispetto alla vocazione culturale della Rivista, sullo spessore scientifico e sulla rispondenza del testo con le regole redazionali.

Successivamente lo scritto viene sottoposto ad ulteriore esame utilizzando il sistema del referaggio “cieco” (*blind peer review*): lo scritto è inviato in forma anonima dal Direttore della Rivista ad un revisore facente parte dei *referral*. L'autore non conoscerà mai il nome del revisore, che è tenuto al segreto. La segretezza dell'identità del revisore, che sussiste anche in caso di valutazione positiva, garantisce la piena indipendenza di giudizio.

Unica eccezione alla procedura ha luogo laddove lo scritto provenga da autore di sicuro prestigio e/o fama internazionale, nel cui caso il Direttore della Rivista può assumere la responsabilità della pubblicazione. I criteri della valutazione di referaggio sono: a) correttezza metodologica; b) adeguatezza della bibliografia; c) chiarezza espositiva e coerenza argomentativa; d) originalità e contributo di novità apportato agli studi sull'argomento.

L'esito del referaggio può portare all'accettazione dello scritto e conseguente sua pubblicazione; all'accettazione subordinata a modifiche migliorative, sommariamente indicate dal revisore oppure alla non accettazione dello scritto per la pubblicazione