

Milano, 7 novembre 2020

Mechrí - Linguaggi in transito: Psicologia

Seconda Giornata

“E tu chi sei?”

Vita e conoscenza in Psicologia e in Psicoterapia

Che cos'è un'autobiografia? Che rapporto c'è tra una “vita” (vissuta) e una “storia di vita” (raccontata)?
Come si amalgamano, come si intrecciano e come “evolvono” l'una in rapporto all'altra?

Nella puntata precedente...

- La Psicologia Sperimentale, come disciplina, e il Naturalismo, come paradigma epistemologico, non sono strumenti soddisfacenti per comprendere la complessità del fenomeno-uomo nella misura in cui estromettono sistematicamente il *senso personale e collettivo* come categorie esplicative.
- Un'autobiografia sta sempre in un *racconto* e cambia con il modificarsi dello sguardo da cui si irradia l'osservazione (ossia con l'evoluzione e il cambiamento di chi si racconta).
- Ciò che cambia è, ogni volta, tutta la storia di vita, tutto *ciò che è realmente accaduto*: in ogni sguardo, seppur prospettico, si raffigura infatti la totalità del mondo (e della vita) che è possibile vedere da lì.

Nella puntata precedente...

- Qualsiasi autobiografia, data la sua natura narrativa, sarà un significato che si offre in un linguaggio (quel linguaggio lì e nessun altro) ossia in una “forma di vita” (Wittgenstein).
- Sarà iscritta in ciò che è possibile dire in una certa epoca (Foucault: “Non tutto può essere detto in qualsiasi epoca”), in rapporto a ciò che “si fa insieme” e a come si costituisce la comunità dei parlanti.
- Ogni storia di vita sarà il coagulo (o la strozzatura) puntiforme di un fare comunitario che prende parola e si designa in un’esperienza, e quindi in un racconto, individuale.
- Ma come si tratteggia la cornice della “comunità dei parlanti” all’interno della quale si iscrive il racconto di ciascuno?

Come nasce un'emozione? Naturalismo

- Prospettiva naturalista (Tomkins, Izard, Ekman, Panksepp, Porges): esistono emozioni basilari innate che assumono connotazioni culturali storicamente definite e transitorie.
- Ogni emozione basilare (rabbia, paura, dolore, ecc.) viene elicitata da uno specifico *pattern* di attivazione neurofisiologica e produce specifici *output* espressivi e comportamentali.
- Su questo patrimonio biologico innato le norme, le pratiche, il linguaggio eserciterebbero un'influenza "dall'esterno".
- Es.: esiste la "paura", emozione universale, storica, geneticamente codificata. Gli oggetti che la innescheranno, le modalità attraverso cui gli individui la sperimenteranno ed esprimeranno saranno definiti "anche" socialmente.

Come nasce un'emozione? Costruttivismo

- Prospettiva “costruttivista”: le emozioni non sono dati naturali ai quali il linguaggio, le norme sociali, le pratiche collettive, in seconda battuta, danno nome, ma sono il prodotto di un impasto di pratiche sociali che diventano individuali.
- Un'esperienza emotiva che prende corpo in un individuo è “fatta” di una serie di “abiti condivisi” e delle parole di tutti e di ciascuno attraverso cui è possibile raccontarla.
- Dal “fare” e dal “sentire” comune (lo sfondo che ci costituisce senza resti) prende di volta in volta forma, nella *strozzatura* di quella vita lì e nessun'altra, un'emozione vissuta e raccontata.
- Quell'emozione è l'*istantanea* o l'*impronta* in cui il sentire collettivo (costruito socialmente e linguisticamente) si incarna e si raggruma in un singolo episodio di vita individuale.

Un'emozione “scomparsa”: l'accidia

- L' “accidia”. Che cos'è? Di che cosa è fatta? Che figura di uomo la può sperimentare? Come e in che senso si è *modificata*? E che cosa significa che è *scomparsa*?
- Etimologia: “*che non ha cura*”. Antica Grecia: “*Lo stato inerte della mancanza di dolore e cura*” (pigrizia, ozio, tedio). Nell'immaginario greco non era un'emozione “centrale”.
- San Giovanni Cassiano (360 d.C. circa – 435) la colloca tra gli otto vizi cardinali: “*Quod est taedium sive anxietas cordis*” (“Ciò che è tedio o ansietà del cuore”).
- Cambia il paradigma interpretativo: dal mondo mitico greco all'immaginario teologico cristiano. Come cambia l'accidia?

L'accidia nel mondo cristiano

- L'“*anxietas*” di cui parla San Cassiano non ha a che fare né con l'“*ansia*” di cui parliamo oggi, né con un dato neurofisiologico, né con una laica percezione di “mancanza di senso”.
- Era la condizione che dovevano fronteggiare i monaci della prima Chiesa cristiana nel corso delle meditazioni nel deserto.
- L'accidia è un'emozione peccaminosa perché rappresenta il fallimento spirituale legato alla negligenza nel compiere il proprio dovere religioso nei confronti di Dio, il Salvatore.
- La fatica e il dolore, nella liturgia cristiana, rappresentano da un lato un'espiazione della colpa originaria, dall'altro una caparra per l'eternità.

Il peccato e l'emozione dell'accidia

- L'accidia è un peccato nella misura in cui l'oggetto dell'assenza di cura non è l'individuo né la collettività, ma direttamente Dio.
- Ecco quindi che l'accidia medievale si tinge delle tonalità della vergogna, della colpa, di un'inadeguatezza assoluta, del dolore per una mancanza oltraggiosa al cospetto di Dio.
- L'accidia, nell'accezione cristiana, è un'emozione (oltre ad essere una colpa e un peccato) che riguarda direttamente il rapporto tra l'individuo e Dio: è una *colpevole tristezza*.
- Nella liturgia cristiana medievale, in un mondo "eternamente rivolto verso Dio", la salvezza, così come la colpa o il peccato, ha una dimensione unicamente personale e individuale.

L'accidia "laica" del mondo greco

- L'accidia era una condizione che frapponeva un ostacolo alla propria realizzazione personale, all'espressione di sé: ciò che nel mondo greco coincideva con un'esperienza di felicità.
- La "mancanza" che esprime è dunque riferibile a sé stessi e alla propria comunità. Nulla di trascendentale.
- Era dunque scevra dai contenuti di colpa e vergogna propri dell'accidia "cristiana". Il "peccato" le era del tutto estraneo.
- L'accidia greca partiva dall'individuo, come disposizione emotiva, e all'individuo tornava. La partita si giocava nell'intimità dell'uomo, non nel rapporto tra uomo e Dio.
- La mancanza di cura greca aveva un valore "sociale" nella misura in cui limitava la comune adesione ai riti collettivi.

La morte di Socrate e di Cristo

- La morte di Socrate rappresenta l'accettazione della scelta della *polis*, del "bene di tutti", a scapito del bene individuale.
- Socrate muore agli occhi della propria comunità, circondato da amici; Cristo muore agli occhi di Dio.
- Nella narrativa socratica il dolore non entra mai in scena, nella misura in cui non ha un ruolo salvifico né di redenzione. Dolore e fatica sono semplicemente condizioni "da reggere".
- Nella narrativa cristiana il dolore è lo strumento attraverso cui espiare la colpa originaria e guadagnarsi l'eternità, per questo viene drammatizzato e diventa protagonista sulla scena.
- In questo orizzonte si può comprendere come l'accidia, da disposizione emotiva individuale, nel mondo greco, diventi un peccato ("*Il rattristarsi del Bene divino*" – San Tommaso).

L'accidia dal Medioevo a oggi

- L'accidia inizierà a perdere la sua centralità teologica, ed emotiva, dopo il Quarto Concilio Laterano (1215) che rese obbligatoria per tutti la confessione e la penitenza.
- La complessità teologica del peccato di accidia comportò la sua semplificazione a mera indolenza e pigrizia.
- Le istanze secolari della nascente borghesia spinsero verso un ulteriore svuotamento del suo contenuto teologico in vista di una *laica* associazione alla pigra nobiltà.
- Oggi verrebbe rubricata come *“Forma depressiva maggiore unipolare mascherata di origine reattiva prodotta da una deprivazione prolungata agli stimoli sociali”*.

Un'emozione “primaria”: la paura

- Nella prospettiva naturalista ci sono due tipi di emozioni: primarie (assolute, a-storiche, universali, trans-culturali) e secondarie (più direttamente legate al contesto storico-sociale).
- Se l'accidia è un'emozione fortemente connotabile socialmente e culturalmente, la paura è, invece, “nata con l'uomo” e strettamente legata alla sua stessa sopravvivenza.
- Si tratta di un'emozione filogeneticamente selezionata e funzionale alla preservazione della specie e dell'individuo.
- L'uomo, nella sua architettura emotiva più profonda, sperimenta paura dall'origine dei tempi, a prescindere da qualsiasi connotazione storico-sociale.

La “paura del gatto nero”

- Diamo per scontato che la “paura del gatto nero” che poteva provare un uomo medievale sia la *stessa cosa* di quella che possiamo provare noi oggi, seppur con qualche differenza.
- Per comprendere quel tipo di emozione, come la poteva vivere un uomo medievale, dobbiamo entrare nel suo mondo e intendere ciò a cui, nel Medioevo, il gatto nero era associato.
- Bolla Papale “*Vox in rama*” di Gregorio XI (12 giugno 1233): l’iniziazione di un adepto di Satana, nella pratica “Lucifero”, è mediata da un gatto nero al quale gli adepti chiedono perdono e giurano fedeltà.
- Si tratta sia di uno *spaccato* del mondo medievale, sia di un’*istantanea* delle pratiche che codificava.

Riti ed esorcismi contro il gatto

- Attorno a quell'epoca si moltiplicarono riti, pratiche e consuetudini atte ad allontanare il “Male assoluto”, e tutte le figure attraverso cui si esprimeva, dall'uomo.
- Per secoli in molte aree d'Europa eretici e streghe vennero bruciati vivi assieme ai loro gatti.
- Il 24 giugno, festa delle streghe, migliaia di gatti venivano gettati vivi dai campanili delle chiese o bruciati nelle piazze.
- I gatti venivano seppelliti nelle fondamenta delle case per dare maggiore solidità ai muri; venivano uccisi dopo la mietitura come buon auspicio per i raccolti. Con il fumo di un gatto bruciato vivo si affumicava il bestiame contro la moria.

Dalla persecuzione alla “festa del gatto”

- San Domenico (1170 – 1221) identificò Satana con il gatto nero. Negli atti della canonizzazione si riporta l’episodio in cui scacciò un enorme gatto scuro con lingua di fuoco.
- Documenti di questa natura sono numerosissimi e danno l’idea dell’universo di emozioni, disposizioni, comportamenti che il gatto nero poteva evocare nel Medioevo.
- In antitesi e reazione a tutto questo, il 17 novembre 1990 in Italia è stata istituita la “Festa del gatto nero”. Dopo pochi anni è diventata la “Giornata mondiale del gatto nero”.
- L’immaginario emotivo, paura compresa, suscitato dal gatto nero, tanto nell’uomo medievale quanto nell’uomo di oggi, è comprensibile solo alla luce del rispettivo “mondo”.

La paura del gatto nel naturalismo

- Si tratta di una paura assurda: il gatto non è una minaccia per l'uomo. Si tratta di una *credenza erronea*.
- Tale paura ha generato comportamenti disadattivi per la specie *Homo* e per i suoi singoli rappresentanti in ogni epoca (trasmissione di malattie portate dai topi).
- Tutta la storia antropologica del rapporto uomo-gatto (da Divinità venerata nell'Antico Egitto a Satana nel Medioevo europeo) è incomprensibile in un orizzonte naturalistico.
- Il naturalismo, anche in questo caso, mostra la sua inadeguatezza nella comprensione del fenomeno-uomo in tutta la sua complessità ed articolazione storica, sociale e culturale.

Di che cosa è fatta “l’esperienza umana”?

- Le emozioni, e tutto ciò che ha a che fare con l’umano, non sono dati di natura. O meglio, possono esserlo a partire da una certa “costruzione (naturalistica) del mondo” (e solo lì).
- Torniamo, dunque, alla nostra domanda: di che cosa è fatta la cornice all’interno della quale si inscrivono le esperienze, e quindi le identità, possibili in una collettività?
- In modo ancor più diretto possiamo chiederci: che cosa sono le emozioni, le esperienze, i vissuti...? Se non possiamo appellarci ad alcun “dato di natura”, e ad alcun “dato di realtà”, attraverso che cosa ci orientiamo?
- E in definitiva: qual è, dunque, la mia storia? Chi sono io? Dove prende origine il mio essere ciò che sono e il provare ciò che provo, ora come in tutta la mia storia di vita?

La vita nel “fare di tutti e di ciascuno”

- La vita individuale, le storie di vita, emergono nel luogo in cui le identità sociali possibili ed esprimibili in una collettività, attraverso le parole e le articolazioni di senso che quella collettività ha a disposizione, danno forma all’esperienza in cui ognuno sente – e si racconta – di essere di volta in volta immerso.
- Vita e racconto della vita si costruiscono in un intreccio interno ad una articolatissima trama – di pratiche, usi, saperi, abiti, scambi, relazioni, linguaggi – idealmente inesauribile e incessantemente metamorfica. Quell’intreccio possibile sarà – senza resti – ciò di cui qualsiasi vita e storia di vita è fatta nel racconto che ciascuno se ne può dare.

Essere accidiosi e sentirsi depressi

- Nessuno di noi, oggi, può essere “accidioso”, semplicemente perché quell’esperienza, l’accidia, non fa più parte del *senso collettivo*, e quindi *individuale*, in cui ciascuno può iscriversi.
- L’“infelicità” è un’esperienza ancora *sperimentabile*, anche se designata da un termine esistenziale ormai desueto.
- La “tristezza” è un’emozione ancora *codificata*, e quindi disponibile, alla comunità dei parlanti. Oggi ha ancora senso dire: “*Mi sento triste*”. E ciò a cui rimanda è comprensibile (anche se non è *la stessa cosa* di ciò che, nel Medioevo come in qualsiasi altra epoca, poteva significare).
- Oggi è tutt’al più possibile essere “depressi”, termine che designa un’esperienza clinica, né fenomenica né esistenziale, e colloca l’esperienza emotiva nell’orizzonte medico.

Coscienza di sé e coscienza degli altri

- Schrag: *“La coscienza operante nella soggettività è contemporaneamente linguistica e d’azione, implicata com’è in una storia di pratiche sociali. Essa, pertanto, deriva il suo essere da una prassi storica di soggetti parlanti e agenti che rispondono ai discorsi e alle azioni di altri. Attraverso tale provenienza la coscienza si costruisce dialogicamente. Naturalmente, la coscienza può essere sola; può fare un soliloquio e può monitorare un atto individuale in solitudine. In tutto ciò la coscienza è esperita come “mia”. Tuttavia, l’essere soli è, di per sé, una modalità peculiare di essere con gli altri; il soliloquio è realizzato attraverso un linguaggio che appartiene al pubblico e gli atti individuali hanno significato solo in un contesto più ampio di pratiche sociali. Si può essere soli soltanto perché si è già stati in mutua interazione con gli altri; si può parlare “attraverso” e “a” sé stessi solo con una grammatica che ha una storia sociale”.*

La dialettica tra esperire e spiegare

- Guidano: *“Negli umani, per la prima volta, l’esperienza inizia a svolgersi e a fluire **simultaneamente** su due livelli: quello dell’**esperienza immediata** e il livello simultaneo dell’ordinamento che questa esperienza immediata ha attraverso le **strutture sequenziali che il linguaggio offre**”.*
- Guidano: *“Sebbene la coscienza di sé si manifesti nella nostra prassi del vivere come un evento legato, simultaneamente, all’**“esperire”** e allo **“spiegare”** (la possibilità di riferire l’**“Io”** che esperisce al **“Me”** che valuta), essa è sempre **coscienza degli altri** e, come tale, **può esistere solo in un linguaggio e in un contesto storico**.”*

La “storia sociale” della grammatica

- Le esperienze, così come le storie di vita e, in definitiva, le vite, emergono in una “*prassi storica di soggetti parlanti e agenti*”. Ossia “nel fare di tutti e di ciascuno” e nel nominarlo insieme attraverso le parole che ci sono state date.
- In questo senso oggi non è possibile sperimentare l’“accidia”, così come la “paura del gatto nero” per come poteva viverla un uomo medievale.
- Nella misura in cui è cambiato il “contesto di pratiche sociali” in cui si collocano gli atti individuali, anche quegli “atti individuali” hanno cambiato la loro natura e il loro senso.
- È cambiata la “grammatica sociale” attraverso cui è possibile parlare agli altri, ma soprattutto a se stessi. Sono quindi cambiati gli “oggetti” ai quali ogni parola si riferisce.

Simultaneità vita/racconto della vita

- Ma attenzione, come Schrag e Guidano hanno spiegato, “vita” e “racconto della vita” scorrono insieme, simultaneamente.
- Non c’è prima *una cosa* che si chiama *vita* e che poi prende *corpo sociale* e parola in una particolare concettualizzazione della vita stessa e infine in una *storia di vita*.
- “Vita” e “Racconto della vita” avvengono simultaneamente e contestualmente alle loro pratiche e ai loro discorsi ogni volta in cui avvengono e nello specifico modo in cui avvengono.
- Le figure di volta in volta plasmate e quindi visibili (le storie di vita, gli aneddoti, i personaggi, le emozioni, le esperienze) sono fatte del loro stesso sfondo ed emergono in relazione ad esso. È il contesto, ed una certa azione che si compie in quel contesto, che fa degli oggetti ciò che sono.

Ogni “oggetto” è il proprio contesto

- Ogni oggetto non può che emergere nel e dal proprio contesto, di cui è fatto interamente, integralmente, senza resti.
- Ogni oggetto è una modalità della relazione con e nel proprio contesto. Non c'è bisogno di null'altro per comprenderne “la natura”. Prima di un operare comune né c'è né non c'è alcunché.
- L'accidia è il mondo medievale (tutto il mondo medievale) declinato in una sua figura specifica (in questo caso inerente alla “vita emotiva” – diremmo oggi).
- La vita del Signor X sarà il coagulo o la strozzatura puntiforme di un fare comunitario che prende parola e si designa in un'esperienza, e quindi in un racconto, individuale.

Oggetti assoluti, relativamente a...

- Anche gli “oggetti assoluti” del naturalismo nascono nel contesto di un’astrazione razionalistica e di una pratica oggettivante che abita tutti noi, dalla quale siamo forgiati.
- Possiamo dire che anche gli “oggetti assoluti” emergono nel contesto di una certa modalità di praticare il sapere, sono “relativi” alla “*prassi storica di soggetti parlanti e agenti*” da cui genealogicamente provengono (e proveniamo).
- E in effetti, a ben guardare, “relativo” ed “assoluto”, etimologicamente, non designano un rimando all’ipotetica completezza ed autosussistenza di un contenuto di conoscenza, ma rimandano ad una disposizione relazionale, ad un’apertura genealogica rispetto alla propria provenienza.

Apertura o chiusura alla relazione

- Relativo: *“Qualcosa di proprietà o valore che appaiono parziali, limitati, non in sé completi e perfetti”*. *“Qualcosa che vale o può essere asserito solo **in dipendenza dalle circostanze e dalle situazioni contingenti**”* (Treccani).
- Assoluto: *“Ciò che **non dipende da altro per la sua realtà**”*.
- Eppure, etimologicamente, *“ab solutus”* significa *“**sciolto da**”*, ossia, **tolto da qualsiasi forma di relazione**.
- Allo stesso modo *“relativus”* significa *“che si riferisce, che si riporta a qualche cosa”*. Ossia *“**che è in relazione**”*.
- Entrambi i termini si riferiscono all’apertura (o alla chiusura) alla relazione, non alla *verità* o *realtà* del contenuto che designano. In questo senso non sono tra loro in antitesi.

La verità relativamente assoluta

- Sini: *“Propongo di parlare di una verità relativamente assoluta. Attenzione: non ho detto assolutamente relativa. Con questa seconda espressione alluderei a una verità completamente relativa e non-vera in sé. Intendo dire, invece, esattamente il contrario: dico di una verità che nel suo dirsi si prende come assolutamente vera e indubitabile, ma entro e per la sua relazione, cioè per la relazione che la costituisce e l’accompagna. Parlo dunque di una verità relativamente assoluta, assoluta entro la sua relazione”*. (Inizio, 2017).
- Sini: *“La verità relativamente assoluta non è relativa in sé, ma è relativa al suo essere in una relazione determinata senza poterne uscire [...]. Da questo punto di vista il peccato originale della verità è la sua pretesa di sciogliersi dalla relazione”*.

Storie di vita “relativamente assolute”

- Ecco che ogni storia di vita è *assolutamente* vera, reale, ecc., *relativamente* a chi la racconta e al momento in cui la racconta.
- Ogni storia di vita emerge nel contesto di pratiche, forme di vita e di sapere, possibilità di espressione, linguaggi, di cui è una strozzatura momentanea ed un’espressione puntiforme.
- Complementarmente in ogni storia di vita si condensa un’epoca intera (divergenze e devianze incluse).
- La vita è, ogni volta, *quella vita lì e nessun’altra*; nel modo in cui se ne può parlare e nel modo in cui – effettivamente – se ne parla. Senza “resti”: non vi è null’altro da invocare per comprenderla o spiegarla.
- Anche la conoscenza, qualsiasi conoscenza, che quella vita esprime è *di quella vita lì*, ossia autobiografica, anche laddove si riferisca (com’è inevitabile che sia) a qualcosa di esterno a sé.

Il Big Bang: autobiografia di un sapere

- Tutto ciò che vale per la conoscenza di una storia di vita vale per qualsiasi forma e contenuto di conoscenza sociale (comprese le discipline specialistiche dei nostri saperi).
- Facciamo l'esempio di un contenuto di sapere rispetto al quale, legittimamente, nessuno, o quasi, avrebbe l'ardire di dubitare: l'universo è nato dal Big Bang.
- Dobbiamo osservare che anche questo sapere *assoluto*, che *dice l'origine* per eccellenza (la nascita dell'universo), è interno ad una serie di "pratiche" che gli danno corpo.
- Ossia, detto in altri termini, dice l'origine a partire da sé, racconta – perché di questo si tratta, di un racconto – la nascita dell'universo che si può "vedere" da una certa "angolatura epistemica".

Le “pratiche” del Big Bang

- 1) La cosmologia, com'è inevitabile, è un sapere interno al linguaggio (alfabetico e, poi, matematico).
- 2) È il prodotto di un'azione specifica (il conoscere) realizzata con una metodologia altrettanto specifica (di natura metrica).
- 3) Gli oggetti di cui permette l'emersione sono iscritti in una metafisica ed in un'epistemologia storici (naturalismo).
- 4) È un sapere che si avvale di strumenti senza i quali nulla di ciò che “si vede” (nel senso proprio del termine) sarebbe visibile (telescopi, analisi spettrografiche, rilevatori di radiazioni cosmiche, sofisticate analisi computazionali).
- Il Big Bang esiste a partire da qui, da questo complesso intreccio (di cui è l'inevitabile esito), e da nessun'altra parte.

L'origine dell'universo "medievale"

- Un ipotetico "uomo medievale" mai si sarebbe potuto interrogare in quei termini e quindi mai avrebbe potuto "trovare quegli oggetti", tra cui il Big Bang, perché diverso sarebbe stato l'universo che avrebbe abitato.
- La nascita dell'universo non sarebbe potuta che essere *nella volontà di Dio*, coerentemente con i temi medievali.
- Quelli che oggi definiremmo temi cosmologici (la "disposizione dei cieli", il movimento degli astri, la loro composizione e natura, ecc.) nel Medioevo non sarebbero potuti che essere – legittimamente – temi teologici.
- In conformità ad un universo eternamente rivolto a Dio, non sarebbero potuti che apparire oggetti di tale natura, ma non per un *difetto di conoscenza*, bensì per *l'iscrizione in un'altra forma di conoscenza*, ossia in un'altra forma di vita.

Confronto tra paradigmi gnoseologici

- Non si dà possibile confronto tra paradigmi gnoseologici. Non posso *dimostrare* che un paradigma (scientifico vs teologico) è *più vero* o ha *più legittimità* rispetto ad un altro.
- La dimostrazione è un procedere argomentativo focale di una logica specifica, già interna ad un sapere dichiarativo.
- Confrontare due paradigmi gnoseologici è come confrontare due mondi. Di un mondo non si può *dimostrare* che sia *vero* o *falso*, e neppure che sia *più vero* o *più falso* rispetto ad un altro.
- La verità di ogni prospettiva è interna alla prospettiva di cui è predicato, non ne sta al di fuori. La dimostrazione è praticabile solo all'interno di un sapere dichiarativo, non gnoseologico.
- La “forma” del procedere gnoseologico è “Ti faccio vedere che...”, in rapporto ad una *convergenza già accaduta*.

La conoscenza “di tutti e di ciascuno”

- Ognuno “partecipa” a quella forma di conoscenza (e di vita) di cui è inevitabilmente parte (e non può non essere).
- Le credenze di ciascuno saranno una modalità puntiforme di corrispondere alle credenze di tutti. (Se ho la febbre prendo paracetamolo, non faccio sacrifici ad Asclepio).
- Non solo, dunque, non mi è data la possibilità di uscire dal “circolo ermeneutico” del linguaggio alfabetico, ma neppure dalla modalità di “costruire il mondo” propria della collettività cui appartengo.
- Qualsiasi cosa io dica (e provi) emergerà da quello “sfondo” linguistico e pragmatico che mi costituisce preliminarmente e mi sostanzia nel mio rapporto con gli altri e, soprattutto, con me stesso, nel modo in cui articolo e spiego la mia stessa esperienza.

Il mondo “di tutti e di ciascuno”

- Qui siamo nel punto ideale in cui, ogni volta (potremmo anche dire “in ogni esperienza”), prende forma il mondo intero.
- Possiamo immaginare questo passaggio come costituito da due movimenti simultanei e convergenti:
 - 1) L'immediatezza afona della vita che scorre, e attraverso cui ognuno di noi scorre, prende parola (e quindi emerge nella distanza offerta dal linguaggio alfabetico).
 - 2) La parola con cui viene impastata questa immediatezza è il raggrumarsi del modo di vivere, sentire, interpretare, dare senso proprio di tutta la comunità dei parlanti (di quella specifica comunità, a sua volta inscritta nelle forme e nei modi della sua epoca).
- Di questo “impasto” è fatto ogni “moto dell'animo” e di null'altro abbiamo bisogno per spiegarlo (“togliere le pieghe”).

L'emotività “di tutti e di ciascuno”

- Siamo nella condizione paradossale per cui anche il mondo interno dell'uomo (quell'uomo lì e nessun altro) emerge e “prende parola” nel fare e nel dire di tutti e di ciascuno.
- *Oggetti esterni* (la paura, il dolore, la rabbia), per come sono designati socialmente e culturalmente, assumono un ruolo esplicativo ed interpretativo degli *oggetti interni* (la *mia* paura, il *mio* dolore, la *mia* rabbia).
- La *mia* rabbia, sulla soglia di un'immediatezza pre-linguistica, non può che prendere nome, nelle parole di tutti e di ciascuno, per poter essere vista e nominata anche da me stesso che la sperimento.

L'individualità “di tutti e di ciascuno”

- Per accedere alla più intima, privata e inaccessibile delle esperienze personali (oggi lo chiamiamo “mondo emotivo”) non posso che passare dalla comunità a cui appartengo e dalla vita che lì può prendere forma.
- Nel “lingueggiare” comune si crea lo spazio per una dialettica tra mondo interno e mondo esterno in cui si inscriverà la mia (come quella di chiunque altro) percezione di me.
- La *mia* rabbia sarà inevitabilmente altro rispetto alla “rabbia” in generale attraverso cui la mia epoca codifica ciò che “ogni uomo” prova e può provare, ma solo attraverso il passaggio da questa “definizione” la mia stessa rabbia potrà prendere nome, e quindi forma, ed essere visibile ai miei stessi occhi.

Il mondo emerge relazionalmente

- Si tratta di imparare a pensare (e a sostare su) un confine, una soglia dove tutto, contemporaneamente e simultaneamente, *emerge* dal proprio contesto.
- Il mondo interno, preliminare a qualsiasi nominazione eppure sempre – necessariamente – nominato (per poter *accadere*), prende nome attraverso oggetti linguistici esterni (senza i quali non si darebbe né nulla né qualcosa), che pure sono sempre “altro” rispetto a ciò che pretendono di nominare.
- Questa soglia è frequentabile solo abbandonando i criteri di linearità, sequenzialità, causalità per abbracciare i principi di co-appartenenza, co-costruzione e, di nuovo, simultaneità.
- Parafrasando Foucault potremmo dire: “*Il mondo emerge relazionalmente, ed è tutto ciò che sappiamo*”.

Grazie e buon pomeriggio