DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20220717

Elena Pulcini e le «patologie del sentire»: riflessioni a partire dall'epistemologia genetica e dall'ecologia della mente

Alfonso Di Prospero[1]

Sommario: 1. Introduzione. Il ruolo delle emozioni tra «individualismo illimitato» e «comunitarismo endogamico». 2 . «Deficit di comunità» e mercificazione dei rapporti. 3. Induzione, epistemologia genetica ed ecologia della mente. 4. Lealtà primordiali e proiezioni verso l'esterno. 5. Emozioni e pensiero finalizzato.

Abstract: Elena Pulcini in *La cura del mondo* was interested in the analysis about emotions and their relation with the ecological issues that the present historical moment brings. I try to discuss her contribution, comparing it with a different approach, where the reference to Piaget's genetic epistemology and Bateson's ecology of mind gives the main lines of my strategy.

Keywords: *emotions, cognition, genetic epistemology, ecology of mind, induction.*

1. Introduzione. Il ruolo delle emozioni tra «individualismo illimitato» e «comunitarismo endogamico»

Elena Pulcini nella sua opera *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale* affronta una serie di questioni che sono tutte della massima importanza nel momento storico attuale. Quelle che qui selezionerò – rinunciando, solo

1 Dottore di ricerca (Ph.D.) in "Scienze sociali" presso l'Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti, Pescara.

per ragioni di sintesi, a trattare molte delle altre – sono essenzialmente due: (i) il rapporto tra «individualismo illimitato» e «comunitarismo endogamico», visti rispettivamente come «*ossessione dell'Io*» e «*ossessione del Noi*»[2] (ii) il ruolo che le *emozioni* devono avere nella ricerca di un equilibrio tra questi due opposti pericoli.

Per l'autrice l'Io postmoderno, anche in reazione al produttivismo della razionalità strumentale propria del prometeismo della stagione precedente della modernità, si presenta come «un individuo mosso da un impulso illimitato all'autorealizzazione, entropicamente chiuso nel circuito autoreferenziale dei propri desideri che esclude ogni alterità, indifferente alla sfera pubblica e al bene comune e incapace di progettualità»[3].

Il comunitarsimo è invece «endogamico» o «ghettizzante»[4] nella misura in cui, «rivitalizzando le sue radici olistiche e organicistiche, si struttura "contro" il mondo esterno e finisce dunque per costituire l'humus ideale di ogni forma di ideologia integralistica (sia essa razziale, nazionalistica, etnica o religiosa)»[5].

Nella sua riflessione sulle emozioni, il *focus* dell'attenzione è indirizzato verso quelli che oggi sono «"rischi globali"»[6], come quelli legati all'inquinamento, alle tecnologie nucleari, all'uso distorto dell'ingegneria genetica o degli strumenti informatici, che si presentano però nel segno dell'incertezza e dell'indeterminazione[7]. Richiamandosi ad autori come Hans Jonas e Günther Anders, si sottolinea la necessità di riuscire a «*riattivare la paura*»[8]. L'emozione della paura è vista, risalendo a Hobbes, come un fattore di «ossessiva inquietudine ma anche di lungimiranza»[9].

Sono necessarie «nuove strategie di correzione delle patologie del sentire»[10] perché è indispensabile «la riattivazione di sentimenti rimossi, al fine di ristabilire in prima istanza un contatto con il mondo e per essere all'altezza dell'enormità delle sfide»[11]. Dato che la «trasformazione dei sentimenti è sempre più lenta della

2 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 14; il volume è stato pubblicato anche in inglese con il seguente titolo: *Care of the World. Fear and responsibility in the Global Age*, Springer, Dordrecht 2012.
3 *Ibidem*, p. 32.
4 *Ibidem*, p. 111.
5 *Ibidem*, p. 104.
6 *Ibidem*, p. 46 (con riferimento a Ulrich Beck).
7 *Ibidem*, p. 132.
8 *Ibidem*, p. 187.
9 *Ibidem*, p.125.
10 *Ibidem*, p. 195.
11 *Ibidem*, p. 190.

trasformazione della sfera attiva e produttiva»[12] e questo finisce per provocare un dislivello tra le nostre abilità emotive e le situazioni e le sfide che il presente ci oppone, ne deriva l'urgenza di ricorrere alla «*fantasia morale*»[13] e ad una sorta di immaginazione emotiva, vista come «processo creativo»[14]. La ri-legittimazione della paura è però solo un primo passaggio, al quale deve seguire quello «dalla paura alla cura e alla *responsabilità*»[15].

2. «Deficit di comunità» e mercificazione dei rapporti

Secondo Elena Pulcini il comunitarismo non è da criticare in modo incondizionato, dato che si devono riconoscere «i rischi di disgregazione e di impoverimento a cui la *società* va incontro se non riconosce la *comunità* come struttura costitutiva del *sociale* e il bisogno di comunità come legittima aspirazione degli individui»[16]. L'autrice rileva invece «l'assoluta complementarità di questi due aspetti: da un lato l'assenza di comunità, fondata su un'assenza di *pathos*, e dall'altro, la sua ipertrofia, fondata su un eccesso di *pathos*»[17], cercando di delineare un tipo di concezione che, pur accettando la diagnosi di André Gorz di un «*deficit* di comunità»[18] oggi diffuso, al tempo stesso procede parallelamente «a una netta presa di distanza dall'idea di comunità tradizionale e di vincoli presupposti, e alla salvaguardia, senza alcuna ambiguità, del principio dell'autonomia e della libera scelta»[19].

In ogni caso, aspetti essenziali dell'esperienza comunitaria devono essere conservati e rivitalizzati:

> Quale ambito dell'agire non mercificato, autonomo e gratuito, relazionale e affettivo, la comunità garantisce quello spazio informale di *reciprocità* nel quale la tensione cooperativa si coniuga con l'affermazione sovrana, da parte dei soggetti, della propria

12 *Ibidem*, p. 202.
13 *Ibidem*, p. 199.
14 *Ibidem*, p. 275.
15 *Ibidem*, p. 129.
16 *Ibidem*, p. 62.
17 *Ibidem*, p. 66.
18 A. Gorz, *Misères du présent, richesse du possible*, Galilée, Paris 1997; tr. it., *Miserie del presente, richcezza del possibile*, manifesolibri, Roma 1997, p. 168.
19 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 69.

> irriducibile singolarità: aspetti, questi, entrambi minacciati e corrosi dalla voracità colonizzatrice della ragione strumentale [...] Essa [la comunità] è caratterizzata non da rapporti istituzionalmente garantiti e neppure da rapporti contrattuali, ma da un legame vissuto, esistenziale, del tutto informale, fondato sull'impegno affettivo dei suoi membri e su forme concrete di solidarietà. Il che non vuol dire, evidentemente, che questo tipo di relazioni debbano sostituirsi al tessuto formale e istituzionale della "società" e delle relazioni giuridiche nel quale l'individuo agisce come persona definita nella sua universalità di *cittadino*, detentore di diritti[20]

In questo passo, che ho scelto di riportare per intero perché in seguito servirà da base per una re-interpretazione che cercherò di svolgere delle esigenze che giustamente vi si trovano espresse, l'autrice sta presentando le tesi di Gorz, ma al tempo stesso anche le idee che percorrono e attraversano l'intera sua opera, mostrando anche di condividere la scelta con cui

> richiamando una distinzione di Sandel, Gorz prende criticamente le distanze dal concetto di "comunità costitutiva" per proporre normativamente l'idea di "comunità cooperativa". La prima infatti conserva i tratti tönnesiani di una struttura olistica, omogenea e presupposta all'unione dei suoi membri, vincolati ad appartenenze originarie che ne definiscono a priori l'identità (sia essa biologica, etnica o religiosa), assolutizzandola. La comunità costitutiva è in altri termini quella che inevitabilmente si chiude all'interno del proprio "spazio di sovranità"[21]

Il pericolo di una prospettiva comunitarista è quello di legittimare una sorta di «comunità immunitarie: comunità fondate cioè su un riconoscimento fra simili intorno a un unico e rigido criterio di identificazione, e sul misconoscimento e la violenta negazione dell'altro (in quanto diverso) che non si riesce appunto a espellere né ad assimilare»[22]. Si deve invece invocare «Contro una visione monolitica e isolazionista delle culture (e delle identità) e contro l'ideologia della purezza [...] un nuovo scenario di contatti e di scambi simbolici tra identità diverse, all'insegna della mescolanza e della ibridazione»[23], di cui però si riconosce che può

20 *Ibidem*, p. 71.
21 *Ibidem*, p. 72.
22 *Ibidem*, p. 210.
23 *Ibidem*, p. 211.

> suscitare qualche riserva laddove sembra indulgere a una sorta di euforia postmoderna della mescolanza e di retorica dell'ibridismo che rischia di scivolare nell'indifferenziazione; impedendo così quella "distanza dell'alterità", che sola consente di contrastare i processi di dominio e di assimilazione da parte della identità e della cultura di volta in volta prevalente[24]

L'esigenza di fondo è quella di riuscire a pensare adeguatamente la *differenza*[25], attraverso un «*pensiero della totalità*, reso possibile e necessario dalla configurazione globale del mondo»[26]. È necessario «*pensare insieme totalità e pluralità*»[27], laddove il processo verso la globalizzazione – che viene analizzato mediante il concetto di "mondializzazione" di Nancy – permette di comprendere che «il *senso del mondo* sta nell'interconnessione di tutti in un'unica umanità, *nella co-esistenza, nel "cum"*»[28].

Per mostrare i motivi di possibile interesse che può avere la chiave di lettura di queste tesi che in seguito presenterò, vorrei introdurre il riferimento alle idee che Joshua Greene sviluppa nel suo *Moral Tribes*[29]. Secondo questo autore, la frizione più grave che deve individuarsi è quella tra due possibili rischi, entrambi grandi: da un lato "the tragedy of commons" e dall'altro "the tragedy of common-sense morality". La prima indica che le risorse a disposizione del proprio gruppo devono essere amministrate rinunciando a seguire il proprio interesse individuale come prioritario (il contrasto è tra "io" e "tu"). La seconda indica invece che il proprio gruppo sociale, una volta costituito, elabora un codice morale che fa sentire vincolate le persone che vi appartengono (venendo così in linea di massima a capo del rischio di una "tragedy of commons"). Dato che però la solidarietà "nel" gruppo (tra "io" e "tu") nasce per ottimizzare le forme del controllo delle risorse (sottraendole, se necessario, a chi sia *fuori* dal gruppo), è proprio la solidarietà "tribale" che fa sì che ci si esponga all'altro rischio, che nasce quando ci si incontra con un altro gruppo sociale: il "nostro" senso morale si scontrerà allora con il "loro", scatenando i meccanismi ben noti dell'*ingroup/outgroup*, dove il contrasto è, nei termini di Greene, tra "noi" e

24 *Ibidem*, p. 212.
25 *Ibidem*, p. 90.
26 *Ibidem*, p. 277.
27 *Ibidem*, p. 24.
28 *Ibidem*, p. 23.
29 J. Greene, *Moral tribes*, Penguin Press, New York 2013.

"loro". Nel caso in cui questa analisi fosse corretta, il motivo che mi spinge alla solidarietà con l'*ingroup* può essere visto come esattamente lo stesso che mi spinge all'ostilità verso l'*outgroup*, per cui il punto di vista di Elena Pulcini, che mira a stabilire delle condizioni di coesistenza tra le due dimensioni della *Gemeinschaft* e della *Gesellschaft*, potrebbe essere a questo punto criticato. È centrale qui il problema della motivazione soggettiva all'agire morale, che compare in posizioni importanti ne *La cura del mondo*[30], posto anche che non «ci si può appellare all'efficacia di un razionale *self-interest* perché gli individui sembrano inclini a preoccuparsi unicamente dei loro vantaggi immediati e ad "autoingannarsi" sull'effettiva portata dei possibili mali futuri»[31]. Greene, che difende una forma di utilitarismo, sostiene che i contrasti tra gruppi differenti dovrebbero essere combattuti attraverso una *common currency* della morale: in tutto il mondo le persone vogliono essere felici, per cui in presenza di controversie tra gruppi in competizione sarebbe da valutare – facendo riferimento appunto a quel tipo di considerazioni, basate su una previsione di felicità delle persone, che dovrebbero essere da tutti e da tutte condivise. In generale, l'autore – che vede nei meccanismi del mercato qualcosa di analogo a questa *common currency* – fa leva sui modelli concettuali della teoria delle decisioni (dilemma del prigioniero, figura del *free rider*, etc.), concentrandosi su considerazioni che rispondono a valutazioni e calcoli di taglio utilitaristico. Un motivo di contrasto con il modello elaborato da Elena Pulcini sta nel fatto che quest'ultima analizza i comportamenti umani accentuando l'importanza della dimensione culturale, che rende possibile immaginare un'evoluzione dei modelli di azione che sia innescata da una libera riflessione delle persone (un tratto, questo, non assente nell'opera di Greene, ma che nel suo contesto teorico è di più difficile utilizzo).

Nel prossimo paragrafo mi servirò di due autori, Jean Piaget e Gregory Bateson, per sostenere che gli obiettivi indicati da Elena Pulcini possono essere forse perseguiti attraverso strumenti concettuali particolari.

30 Per esempio E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 232.
31 *Ibidem*, p. 194

3. Induzione, epistemologia genetica ed ecologia della mente

Su entrambe le questioni che ho individuato in apertura dell'articolo, il rapporto individualismo-comunitarismo e il ruolo da dare alle emozioni, la chiave di lettura che vorrei proporre deriva da una prospettiva teorica che fa leva in special modo sull'analisi dell'inferenza induttiva e della sua posizione generale all'interno della psicologia e della teoria della conoscenza. L'idea di fondo è di associare l'indagine sull'induzione alle ricerche che hanno condotto Jean Piaget a elaborare lo straordinario edificio teorico dell'epistemologia genetica (per quanto da integrarsi con i risultati conseguiti dagli studi successivi)[32]. Per Piaget il neonato non dispone di nozioni come quelle di spazio e tempo, della distinzione tra soggetto e mondo, di oggetto semi-permanente e – con esse – praticamente di tutta quella che è la struttura di fondo dell'immagine della realtà che hanno gli adulti, incluso il senso della differenza tra le prospettive individuali e della competenza nel giudicare sul complesso sistema dei loro rapporti mediante i principi della reciprocità razionale. Queste nozioni verrebbero sviluppate solo progressivamente, nei primi anni di vita. Nella mia ipotesi di ricerca, lo strumento principale che consentirebbe al bambino di procedere in questo complesso percorso, sarebbe appunto l'induzione. Aderendo in modo convinto a una epistemologia strutturalista, Piaget afferma la discontinuità tra gli "stadi" dello sviluppo della rappresentazione del reale, dato che, ogni volta che si raggiunge una soglia critica, gli effetti della riorganizzazione del materiale così raccolto, dovuti a quello che gestalticamente può essere visto come un "effetto di campo", creano una cesura rispetto alla visione del mondo che prima era disponibile. In questo modo lo studioso acquista in effetti margini per rispondere a obiezioni come quella per cui logicamente un repertorio concettuale supposto povero come quello del neonato, possa diventare strutturalmente più ricco, abbastanza da consentire l'acquisizione delle nozioni proprie dell'adulto e – ancor più – della scienza moderna. È lo stesso gestaltismo, però, che storicamente è stato visto – e certamente anche formulato dai suoi sostenitori – in opposizione all'induttivismo per motivi forse impropri, riconducibili al fatto che la versione più diffusa di esso era quello dell'associazionismo presupposto dal comportamentismo. Vorrei però richiamare l'attenzione sul fatto che l'induzione, in quanto inferenza

32 J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino* (1937), tr. it. a cura di G. Gorla, La nuova Italia, Firenze.

logica, deve essere descritta come di tipo non-monotono, per cui le conseguenze ogni volta ottenute mediante la sua applicazione sono da relativizzarsi allo sfondo delle premesse su cui essa in quel caso ha operato. Per questa via si può mostrare (come ho cercato di fare più in dettaglio in [omissis]) che proprio l'induzione crea un effetto di campo di tipo gestaltico, facendo percepire come "associati" gli elementi presenti, in quanto riconosciuti nelle premesse. Nel caso dello sviluppo cognitivo del bambino, questo implica che la rappresentazione della realtà disponibile all'adolescente non è comunque da prevedersi che sia da considerarsi "riducibile" (in un senso di tipo riduzionista) al solo repertorio concettuale a disposizione del neonato con l'aggiunta dell'insieme (inteso in senso puramente cumulativo) dei contenuti di esperienza man mano raccolti.

Questa impostazione porta a pensare che il bambino, uscendo gradualmente dall'egocentrimo iniziale, si inoltri con sempre maggiore sicurezza nel mondo "condiviso" degli adulti, basandosi su esperienze di relazione che confermano la sua fiducia che gli atti di comunicazione e di scambio di cui è stato partecipe hanno avuto un esito soddisfacente. In caso diverso – ammettendo per ipotesi che il bambino, nella sua vulnerabilità, sia riuscito a sopravvivere – un livello più avanzato di condivisone e reciprocità verosimilmente *non* si costituirebbe, lasciando il bambino in una condizione cognitiva meno progredita e – forse – caricata dal peso di quelli che l'adulto, riconoscendoli, interpreterebbe come traumi, ma che per il bambino stesso sono diventati "parti" del *suo* mondo. Inoltre, vedendo così la relazionalità sociale e la fiducia nella condivisione come costruzioni ottenute grazie all'esperienza personale, si vede su quali basi possa procedere in linea di principio il sentimento e il valore dell'intersoggettività: la tensione tra l'individualismo della modernità, che si autopercepisce come liberale e cosmopolita, e il comunitarismo, può essere letta proprio in questi termini. Il senso della comunità in seno alle società tradizionali era un primo accesso all'interoggettività – un'intersoggettività di dimensioni più ridotte rispetto a quella che ci impone oggi la globalizzazione, anche se più densa e più lontana dal poter apparire come una formadi astrazione. Utilizzando i concetti dell'epistemologia genetica, nella *Gemeinschaft* l'intersoggettività è ancora di un tipo più "concreto" e sincretico: così come per il bambino crescere significa procedere dalla concretezza della percezione verso l'astrazione del pensiero, così nella storia della società i processi di modernizzazione hanno implicato che per tentare di controllare sistemi di relazione sempre più astratti e complessi, delle modifiche corrispondenti dovessero avvenire anche nei

modelli di maturità (cognitiva e psicologica) individuali (si pensi al "processo di civilizzazione" descritto da Norbert Elias). Essendo la logica dell'induzione per sua natura di tipo non-monotono, essa si offre in modo spontaneo per l'analisi dei problemi posti dal relativismo. Epistemologicamente chi si attiene alla lezione delle proprie esperienze, può considerarsi che stia agendo razionalmente. Al tempo stesso, quando dovrò giudicare io stesso il da farsi, potrò basarmi sulle mie esperienze e sulle mie conoscenze (ottenute attraverso interazioni che soddisfino il requisito della fiducia prima indicato) per poter contare sul fatto che vi siano degli spazi (e quanto essi siano ampi) per sperare che un certo soggetto (una persona o un gruppo sociale) si muovi verso standard di condivisione più estesi e inclusivi, basandosi a sua volta sulle *proprie* esperienze di fiducia rivelatasi ben riposta (che io, però, attraverso le mie esperienze, posso comunque cercare di valutare).

Il tipo di individualismo oggi diffuso – per la sua tendenza a volersi presentare come universalismo liberale – può forse essere credibilmente visto come il primo momento di un processo di costituzione di una sfera dell'intersoggettività più estesa, che però per la sua ancora precaria stabilizzazione nell'esperienza delle persone, viene percepito come non in grado di motivare all'azione individuale in modo deciso e sentito: nella vita delle persone, mancano ancora le esperienze che cementino la *fiducia*. Come osserva Elena Pulcini, richiamando Giddens anche per il peso accordato alla competenza degli esperti[33], «dove non c'è fiducia, c'è angoscia»[34].

Il problema fondamentale della possibilità di avere fiducia nelle persone (quelle "vicine" delle *Gemeinschaft* e, se possibile, anche quelle più "lontane" della *Gesellschaft*) è connesso a quello della motivazione soggettiva nell'agire morale, in relazione al quale Elena Pulcini interviene, cercando in particolare di individuare una soluzione per esso più soddisfacente di quella indicata da Hans Jonas[35]. Prima però di vedere in che modo il quadro teorico che qui cerco di delineare possa intersecarsi con le indagini condotte da Elena Pulcini, è preferibile dare almeno delle rapide indicazioni su come un'epistemologia di questo tipo possa affrontare il tema delle emozioni. Gregory Bateson cerca di esprimere il rilievo che la dimensione affettiva può avere nella nostra vita psichica e di relazione attraverso il concetto di

33 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 140.
34 *Ibidem*, p. 142.
35 *Ibidem*, p. 19.

"comunicazione analogica", la quale secondo l'autore si basa su risonanze che un messaggio acquista grazie – in sostanza – alle inferenze che possono essere fatte da chi lo riceve a partire dal modo in cui il messaggio stesso si è presentato[36].

Anche in questo caso è coinvolta quindi una forma di induzione. Ora, la riflessione di Pulcini sulle emozioni si inserisce in un orientamento di pensiero che le vede in continuità con le funzioni della cognizione e della razionalità (si pensi per esempio all'opera di Martha Nussbaum[37]): una teoria dell'induzione, appoggiandosi anche all'ecologia della mente di Bateson, può contribuire in effetti all'analisi di queste intuizioni. Le ricerche sulla psicologia delle emozioni hanno mostrato il ruolo della cognizione nella loro elicitazione. Più in generale, la mia proposta teorica porta a pensare che vi sia una sequenza – da intendersi nel segno della continuità – che va dai processi biologici ciclici che operano all'interno dell'organismo (che appunto in quanto ciclici sono accostabili nella loro dinamica all'induzione[38]), che secondo Damasio sono una piattaforma che condiziona la vita delle emozioni, passando per le associazioni indotte nei riflessi pavloviani, poi per le reazioni più flessibili, ma ancora relativamente rigide (nel senso di essere governate da automatismi), che interpretiamo usualmente come emozioni o sentimenti, arrivando infine alle associazioni di tipo strettamente cognitivo e intellettuale, che vediamo al centro del pensiero razionale e della ricerca scientifica[39]. Senza che sia necessario qui insistere su questo particolare punto, è però possibile sottolineare il rapporto tra emozioni ed esperienza, oltre che l'idea di una "intelligenza" delle emozioni, in un senso un po' diverso anche rispetto alle tesi di Martha Nussbaum, e molto più affine invece a quelli che Bateson chiama "algoritmi del cuore": le risposte emotive dell'essere umano sono governate da associazioni, che intersecandosi e combinandosi danno vita ad algoritmi, che esprimono un'intelligenza del "cuore" e una cognizione incarnata dell'ambiente. Ciò significa però che le emozioni – compresa quella della paura – possono essere elicitate solo a partire da quadri e contesti che soddisfino dei requisiti – che in seguito cercherò di discutere.

36 G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1979), tr. it. a cura di G. Longo, Adelphi, Milano.
37 *Ibidem*, p. 157, nota 9.
38 Come peraltro può pensarsi leggendo *Al di là del principio di piacere* di Freud.
39 Gli istinti, entro questo abbozzo teorico, possono essere visti agevolmente come il risultato di un apprendimento associativo a livello filogenetico.

4. Lealtà primordiali e proiezione verso l'esterno

Elena Pulcini dà molto risalto al punto di vista di Clifford Geertz per cui «l'identità è oggi ciò che si forma intorno a "lealtà primordiali", precisando allo stesso tempo che queste non alludono a spinte ancestrali verso l'irrazionale, ma a un "attaccamento derivante dal senso di 'datità' dell'esistenza sociale"»[40]. Inoltre «il processo di costruzione dell'*identità* deve essere riconosciuto come una legittima risposta da parte di chi è vittima di dinamiche di esclusione; e che ciò vale anche laddove questo processo assume una connotazione fortemente *comunitaria*»[41]. Oltre questi casi però l'autrice mostra di ritenere che sussista soprattutto il rischio di derive di tipo irrazionale, in cui prevalgano il tipo di meccanismi che la psicoanalisi descrive come «diniego» e «proiezione»[42].

La chiusura nel comunitarismo può essere basata – «illusoriamente»[43] – su una ricerca di protezione

«irrazionale e ansiosa»[44], in cui domina l'«autoinganno dell'abitudine»[45]. Psicologicamente «L'*assenza di confini* si traduce infatti nella perdita dei punti di riferimento e delle certezze consolidate, nel senso della propria vulnerabilità, in un sentimento diffuso di insicurezza e di impotenza, che riducono l'individuo a puro *spettatore* passivo degli eventi»[46].

Vorrei sostenere che entrambe le direzioni di pensiero che si trovano espresse ne *La cura del mondo*, possono essere colte attraverso una teoria dell'induzione che si discosti da quelle che sono dominanti nel panorama *mainstream* della filosofia della scienza (esemplificabile con autori come Popper, Carnap, Feyerabend, Kuhn, etc.). L'aspetto della *conservazione* trova espressione nella logica stessa dell'induzione: la fedeltà al passato proprio e della propria comunità (in quanto vissuta non come "artefatto", ma come dato irriducibile del proprio vissuto) è un atteggiamento che dà voce con forza e con chiarezza ai principi del pensiero induttivo. Contemporaneamente, dato che si tratta di uno strumento cognitivamente ben

40 *Ibidem*, pp. 88-89.
41 *Ibidem*, p. 85.
42 *Ibidem*, p.155.
43 *Ibidem*, p.108.
44 *Ibidem*, p. 108.
45 *Ibidem*, p. 201.
46 *Ibidem*, p. 77.

più flessibile di una pura e semplice cristallizzazione dei dati esistenti, combinata al fatto stesso che si fanno *esperienze* di relazione – per esempio con soggetti culturali diversi – obbliga a procedere verso la costituzione di sfere dell'intersoggettività e della reciprocità razionale diversamente articolate e – se le esperienze in questione lo autorizzano – più estese. Si può riconoscere quindi un processo continuo che va dall'egocentrismo del bambino all'intersoggettività estesa a gruppi sciali man mano più estesi, verso quella che Nancy chiama "mondializzazione".

Secondo Elena Pulcini è necessaria una «costante relativizzazione della propria identità: la quale può essere indotta solo dalla presenza cogente e ineludibile dell'altro quale incarnazione simbolica della differenza»[47]. In questa formulazione si trova affermata una preoccupazione cui nel mio approccio si può rispondere richiamando il carattere non-monotono dell'induzione, che implica esattamente la relativizzazione delle conclusioni delle inferenze alla base delle informazioni accessibili. La possibilità di procedere verso una conoscenza oggettiva di se stessi e del mondo sempre più ampia (per Piaget il neonato è in una condizione di egocentrismo *senza* conoscenza di se stesso) si esprime nell'idea che «l'*altro* gioca il ruolo di presenza *rammemorativa* delle possibilità non attualizzate della propria identità, ma pur sempre latenti e virtualmente ipotizzabili»[48].

Perlomeno sul piano della formulazione testuale, si può osservare che l'idea che si debba evitare una «*assolutizzazione della propria differenza*»[49], che andrebbe a discapito delle identità altrui, può essere in effetti qui criticata, dato che il soggetto sarà comunque sempre vincolato al *proprio* punto di vista (a fare cioè inferenze da quelle che sono le sole proprie esperienze: le esperienze altrui potranno essere naturalmente considerate, ma solo in quanto, attraverso esperienze di comunicazione, esse siano divenute oggetto della *mia* attenzione). Sembra legittimo però pensare che si tratti più che altro di un diverso modo di formulare idee fondamentalmente simili, dato che comunque l'induttivismo qui difeso vorrebbe servire a difendere le ragioni e la possibilità di quello che Piaget definisce "de-centramento", strettamente associato alla condizione di maturità cognitiva e di competenza nel gestire i principi della reciprocità razionale.

Si noti però che attraverso il riferimento all'induzione si viene a disporre di

47 *Ibidem*, p. 212.
48 *Ibidem*, p. 214.
49 *Ibidem*, p. 214.

uno strumento che crea una fondamentale continuità tra i diversi livelli della socializzazione: i meccanismi che portano alla costituzione di sfere della fiducia e della condivisione sociale man mano più estese sono – in se stessi e formalmente – essenzialmente gli stessi, e hanno il loro fulcro nell'esperienza e nell'induzione. Si può quindi criticare Joshua Greene, perché anche la progressiva inclusione nella propria "tribù" delle "tribù" che prima erano ostili, può avvenire mediante processi di comunicazione, purché in grado di creare fiducia, ma non è detto che i contenuti che creino una tale fiducia debbano essere – anche assiologicamente – quelli su cui ci sia *già* condivisione inter-tribale (i valori dell'utilitarismo da lui difesi): un contenuto di esperienza, attraverso cui conferisco valore a qualcosa, anche se puramente soggettivo o comunque circoscritto agli appartenenti ad un solo gruppo sociale, non perde però per questo agli occhi di chi lo accoglie il suo significato. Per questo motivo, la formulazione che qui propongo di dare ai problemi posti da Elena Pulcini porta in effetti a riconoscere che anche il carattere "costitutivo" attribuito alla comunità da Sandel possa in effetti essere difeso (si consideri però che il mio ragionamento qui deve basarsi necessariamente più che altro sul senso *letterale* dell'espressione scelta da Sandel, "costitutivo", dato che Sandel stesso si muove in un'ottica diversa dalla mia, e dà – nelle sue proprie intenzioni – un senso diverso ad essa). La ragione è che la comunità di appartenenza è in effetti costitutiva dell'identità di una persona, nella misura in cui con ciò si intende che una tale appartenenza si sostanzia delle *esperienze* personali fatte nel corso dei processi di socializzazione entro quella comunità. Da ciò segue che, essendo l'esperienza personale, e *non* il fatto dell'essere-in-una-comunità, ciò che – in realtà – è costitutivo dell'identità individuale (anche se fenomenologicamete il confine tra le due concezioni è difficile da tracciare, dato che l'esperienza individuale in buona parte è coincidente o comunque inestricabile da tutto ciò che ha dato corpo alla socializzazione), e dato che l'esperienza di vita sprigiona la sua forza attraverso il dinamismo del pensiero induttivo – un "generalizzare" che può essere visto in effetti come un "assolutizzare" il senso delle proprie esperienze, proprio perché le generalizza – e non attraverso la semplice presenza statica di modelli culturali sentiti come normativamente coattivi, ne segue che *nell'esperienza del vivere* (in una comunità) possono sopravvenire quelle risorse che servono a modificare, migliorare, integrare e allargare il repertorio dei modelli che culturalmente la comunità prescrive o autorizza. Essere fedeli ad una comunità – entro questo punto di vista teorico lo si può cogliere con chiarezza – non significa immolarsi ai

suoi feticci, ma semmai farsi guidare dai principi che regolano le sue dinamiche, sviluppandoli coerentemente nelle direzioni del movimento che – anche se apparentemente nuove e originali – confermano invece – nel loro senso profondo – proprio quanto ha dato vita e senso a quella identità culturale. Verosimilmente la "fedeltà" ad una comunità – quale che essa sia – non può esser posto come un valore valido in quanto tale. Le osservazioni fatte però bastano a mostrare che il problema delle identità comunitarie non può essere posto in termini puramente binari (conservazione/trasformazione) dato che ogni organismo vive proprio trasformandosi. Si ricordi in particolare come Norbert Elias abbia mostrato che il "processo di civilizzazione" che conduce allo stato moderno si sia sviluppato sotto la pressione di iniziative individuali socialmente diffuse, oltre che mediante i calcoli strategici di pochi che erano nelle posizioni di maggiore potere politico (come i re di Francia accuratamente studiati nelle sue opere). I modelli culturali, in questo senso, condizionano e anche "formano" le persone, ma lasciano aperti margini di libertà (se non altro dovuti all'inevitabile parziale indeterminazione delle norme) nelle decisioni e nell'interpretazione delle situazioni, in modo da poter condurre ad esiti complessivi del tutto imprevisti e non voluti.

È opportuno a questo punto chiedersi in che modo il mio punto di vista possa cercare di rispondere al problema della motivazione nell'agire morale.

Le questioni che pongo si collocano nel quadro del dibattito sull'individualismo metodologico e sul modello teorico della "razionalità limitata" di Herbert Simon. Elena Pulcini sembra voler riconosce una certa misura di razionalità delle decisioni individuali, quando parla per esempio di una necessità di «ristabilire l'ordine e la coesione sociale»[50], ma il suo orientamento prevalente è in genere verso l'avvertimento dei pericoli che da ciò possono derivare.

La sua tesi sulle origini della motivazione all'agire morale può essere così esposta: «Non c'è all'origine un soggetto sovrano che, *in un secondo momento*, decide di farsi carico dell'altro, che si apre all'altro con un atto volontario e intenzionale ispirato da un sentimento altruistico. La responsabilità non è l'atto di benevolenza o di amore di un Io capace di rinunciare al proprio egoismo»[51]. «La relazione dunque non si configura come rapporto simmetrico tra due soggetti pre-costituiti, liberi e agenti, ma come "intrusione" originaria da parte

50 Pulcini, o.c., p. 207.
51 *Ibidem*, p. 241.

dell'altro, un'intrusione che inaugura il soggetto nel momento stesso in cui lo viola, in cui ne provoca il decentramento, la ferita»[52].

La mia impostazione epistemologica porta però a valutare la consistenza epistemologica che possono avere le operazioni cognitive del bambino, anche *prima* del costituirsi delle nozioni di soggetto e mondo. Il rimando che una persona – anche un bambino – può fare ai contenuti dell'esistenza di un'altra persona, è pur sempre un atto cognitivo. Il timore che si può esprimere è che di fronte ai processi di globalizzazione oggi in corso, avvenga che tutta la "calibratura" di base degli atti cognitivi di cui psicologicamente gli esseri umani sono capaci, possa mostrarsi inadeguata all'enorme quantità di flussi di informazione che si dovrebbe controllare. L'arco che va dall'egocentrismo dell'infanzia alla reciprocità sociale dell'età adulta, in un'epoca in cui essere adulti "maturi" dovrebbe significare essere in grado di confrontarsi – con atteggiamenti psichici idonei – con delle sfide che provengono dall'intero pianeta, è un arco che rischia infine di spezzarsi. Il fatto di adoperare una gnoseologia di tipo induttivista – quindi flessibile e in grado di adattarsi per sua natura alle mutazioni di grande portata cui oggi si assiste nelle vite delle persone – e il ricorso a una epistemologia delle emozioni ricavata da Bateson, mi porta a formulare la seguente osservazione: tematizzare l'importanza del riferimento alle emozioni nel dibattito pubblico è probabilmente fondamentale, ma si può suggerire che questo riferimento diventi – con una sorta di radicalizzazione – un tentativo di individuare una *logica* di esse, cioè uno strumento profondamente *dinamico*, capace di adattarsi alle esigenze del singolo contesto[53] in quanto conosciuto e valutato in condizioni di *autonomia* dalla singola persona.

5. Emozioni e pensiero finalizzato

Nella riflessione di Elena Pulcini si deve riconoscere

> la necessaria complementarità fra il fattore cognitivo e il fattore emotivo nel riconoscere l'esistenza di un rischio e nel valutarne le possibili conseguenze; suggerendo l'idea che le informazioni che entrano nel nostro sistema cognitivo

52 *Ibidem*, p. 244.
53 *Ibidem*, p. 257.

> possano avere un impatto efficace sul nostro agire solo se riescono a creare nella nostra psiche delle immagini cariche di emotività. Questo vuol dire, in altri termini, che noi possiamo essere perfettamente a conoscenza di determinate minacce senza che questo ci coinvolga emotivamente; e che solo se si traduce nella capacità di "sentire", di reagire emotivamente e di immaginarne i possibili effetti, la nostra conoscenza del rischio può dirsi effettivamente tale, producendo una mobilitazione adeguata[54]

Ci si può chiedere però se, in condizioni storiche in cui i nostri modelli di comunicazione – e quindi di *relazione tra le persone* – cambiano profondamente, per motivi che per la maggior parte *non* dipendono dalla nostra volontà e non sono da noi controllabili, proporre considerazioni così direttamente indirizzate a modificare secondo una volontà intenzionale i nostri modi di comportamento più radicati – le nostre emozioni – non possa essere considerato un esempio di ciò che Bateson chiama "pensiero finalizzato", cioè un pensiero che – per perseguire un fine apparentemente evidente e legittimo – crea i presupposti per provocare un feedback che piuttosto può ridurre le possibilità di ottenere il fine desiderato. Peraltro, Bateson insiste – con buoni motivi – sull'esistenza di meccanismi nella relazione che sono destinati a rimanere *nella latenza*, se devono darsi le condizioni perché possano davvero funzionare: non si può rendere tutto illuministicamente *trasparente*, perché in un tal caso gli algoritmi delle nostre relazioni in buona parte smetterebbero semplicemente di essere efficaci. Ma da ciò segue un problema fondamentale per la stessa idea di "pensiero finalizzato": come fare a sapere, di una qualunque nostra intenzione, che non stia cadendo in una forma di pensiero finalizzato? Il rischio è che ogni nostra volontà dovrebbe infine semplicemente essere bloccata.

Su questa critica a Bateson, la mia risposta è che l'empirismo induttivista si presenta come in grado di riconoscere come "conoscenza" (in senso non-monotono) quelli che sono "dati" di esperienza, non ulteriormente riducibili epistemologicamente. È questa una conoscenza che l'induzione permette di *accettare* – così come è – ma con flessibilità: in presenza di nuove esperienze che possano essere valutate come significative, si procederà a una sua revisione. Da ciò segue forse la possibilità di chiarire – almeno formalmente – la dinamica entro cui si sviluppa il rischio del pensiero finalizzato.

54 *Ibidem*, p. 157.

In modo più specifico, in relazione ai problemi sorti in relazione alle tesi di Elena Pulcini, si può suggerire che, più che parlare di "una" emozione, o anche di un repertorio (in senso statico) di emozioni, si potrebbe proporre di difendere modelli di comunicazione di tipo globale che consentano – per le caratteristiche della loro semantica culturale – un flusso più consistente di informazioni. Naturalmente non si tratta di immaginare che tutti – o molti – cittadini diventino competenti nel trattare di questioni tecnicamente complesse come quelle legate all'inquinamento o al futuro dell'umanità, ma si può ipotizzare che la legittimazione culturale di modelli di comunicazione che consentano lo scambio di parti più cospicue di informazione, possa ridurre il forte senso di atomismo sociale e «apatia»[55] che oggi domina, sostanzialmente perché, all'interno del mio approccio, un rapporto tra le persone mediato da un tale modello di comunicazione può creare maggiore fiducia reciproca, e quindi contribuire a delineare un senso dell'intersoggettività più esteso. In concreto, vedersi riconosciuta la possibilità di *parlare*, significa poter creare legami, che poi possono essere la premessa per azioni condivise. Ogni azione politica nasce da una fiducia di questo tipo. Le maglie e i pericoli del "pensiero finalizzato", per i motivi detti, sono così elusivi che non si può che proporre suggerimenti che più che altro *sensibilizzino* a un ordine di problemi con cui ci si dovrà confrontare. Sicuramente anche la mia proposta è esposta proprio a questo tipo di pericoli. L'idea è che, riferendosi a dinamiche che possano far sperimentare una maggiore forza nella dimensione micro-sociale dei *propri* rapporti, questo potrebbe essere un meccanismo in grado di auto-alimentarsi. Le decisioni che sono di interesse collettivo, se questo, su un lungo periodo, accadesse, sarebbero tale che il potere politico dovrebbe confrontarsi con persone che probabilmente sarebbero così diventate almeno un poco più *forti* e più *sagge.* Il compito della cultura e della riflessione degli intellettuali sarebbe quello di rendere visibili e far apparire utilizzabili strumenti semantici idonei – ma la motivazione psicologica nella loro adozione nascerebbe da un interesse (che Joshua definirebbe "utilitario", e quindi in grado di auto-alimentarsi) al loro impiego. Con questo naturalmente siamo molto lontani dall'aver individuato di più che semplici spunti di riflessione, o più esattamente dall'aver cercato solo di delineare la natura del problema. Idee simili si trovano nella tesi di Habermas che l'agire comunicativo possa essere un antidoto contro le crisi di anomia innescate dalla modernità, ma in ogni caso sembra che

55 Ibidem, p. 21.

neppure l'indiscutibile autorevolezza di Habermas ci possa davvero rendere più sicuri nell'adozione di una tale prospettiva. Queste ipotesi rimangono però come possibilità da esplorare, su cui si vorrebbe richiamare l'attenzione del lettore.