



anthropologica

ANNUARIO  
DI STUDI  
FILOSOFICI | 2017

**RIPARAZIONE O  
RADICALIZZAZIONE?**  
ABITARE IL CONFLITTO IN UNA  
PROSPETTIVA GENERATIVA

A CURA DI  
GIOVANNI GRANDI

EDIZIONI MEUDON





**a**nthropologica



ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI  
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Giovanni **GRANDI** e Luca **GRION**

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea **AGUTI**, Luca **ALICI**, Francesco **LONGO**, Fabio **MACIOCE**, Fabio **MAZZOCCHIO**,  
Simone **GRIGOLETTO**, Alberto **PERATONER**, Leopoldo **SANDONÀ**, Francesca **SIMEONI**,  
Gian Paolo **TERRAVECCHIA**, Pierpaolo **TRIANI**

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano **MENTIL**, Francesca **ZACCARON**

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael **ALVIRA** (Università di Navarra); Enrico **BERTI** (Università di Padova);  
Calogero **CALTAGIRONE** (Università di Roma-LUMSA);  
Giacomo **CANOBBIO** (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla **CANULLO** (Università di Macerata);  
Gennaro **CURCIO** (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio **DA RE** (Università di Padova);  
Gabriele **DE ANNA** (Università di Udine); Mario **DE CARO** (Università di Roma Tre);  
Giuseppina **DE SIMONE** (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);  
Fiorenzo **FACCHINI** (Università di Bologna); Andrea **FAVARO** (Università di Padova);  
Maurizio **GIROLAMI** (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio **GRASSI** (Università di Urbino);  
Gorazd **KOCIJANČIČ** (Lubiana); Markus **KRIENKE** (Facoltà Teologica di Lugano);  
Andrea **LAVAZZA** (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco **MIANO** (Università di Roma-  
TorVergata); Marco **OLIVETTI** (Università di Foggia); Paolo **PAGANI** (Università di Venezia);  
Donatella **PAGLIACCI** (Università di Macerata); Gianluigi **PASQUALE** (Pontificia Università Lateranense);  
Antonio **PETAGINE** (Università Pontificia della Santa Croce - Roma);  
Gaetano **PICCOLO** (Pontificia Università Gregoriana); Roger **POUIVET** (Università di Nancy 2);  
Roberto **PRESILLA** (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio **POSSENTI** (Università di Venezia);  
Edmund **RUNGGALDIER** (Università di Innsbruck); Luciano **SESTA** (Università di Palermo);  
Giuseppe **TOGNON** (Università di Roma-LUMSA); Matteo **TRUFFELLI** (Università di Parma);  
Carmelo **VIGNA** (Università di Venezia); Susy **ZANARDO** (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea **DESSARDO**

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

**a**nthropologica  
ANNUARIO  
DI STUDI  
FILOSOFICI | 2017

# **RIPARAZIONE O RADICALIZZAZIONE?**

ABITARE IL CONFLITTO  
IN UNA PROSPETTIVA GENERATIVA

A CURA DI  
GIOVANNI GRANDI

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno  
della Regione Friuli Venezia Giulia,  
del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica,  
della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate  
e della Fondazione Friuli

© 2018 Edizioni Meudon  
Istituto Jacques Maritain  
Via San Francesco, 58  
34133 - Trieste (TS)  
[www.edizionimeudon.eu](http://www.edizionimeudon.eu)  
[segreteria@maritain.eu](mailto:segreteria@maritain.eu)  
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste  
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

---

ISBN 978-88-97497-24-0 ISSN 2239 - 6160

# INDICE

Giovanni Grandi  
*Guarigione o radicalizzazione? Abitare il conflitto per dilatare l'umano* 9

## 1 | RIFLESSIONI DI CORNICE

Giovanni Grandi  
*Il discorso sul conflitto nel tempo della radicalizzazione.  
Sull'innovazione delle categorie interpretative tra visioni teoriche e analisi di pratiche* 19

Simone Grigoletto  
*In cerca di un nemico. La dimensione morale del conflitto* 57

Francesca Simeoni  
*Socrate, quando il conflitto diventa via di sapienza* 73

Gian Piero Turchi, Chiara Maggiore  
*Il dialogo diverso. Quando "riparativo" equivale a "generativo"* 87

## 2 | APPROFONDIMENTI ANALITICI

Alberto Pellai  
*Il conflitto tra genitori e figli* 105

Gabriele Gabrielli  
*I conflitti tra capi e collaboratori. La ricerca di nuovi percorsi organizzativi per gestirli* 117

Francesco Stoppa  
*Conflitto e umanizzazione* 139

Bernardo Venturi  
*I conflitti globali tra vincitori e vinti* 155



Luca Alici <i>Il (non) conflitto degli "io" e la fatica di essere (un) "sé". Social network e disordine delle identità</i>	165
Guido Bertagna <i>Una faglia nell'esistente. Un cammino di giustizia riparativa e il cinema di Jean-Pierre e Luc Dardenne</i>	179
3   ESPERIENZE	
Fiorenzo De Molli e Silvia Landra <i>La radicalizzazione di un conflitto urbano e il processo di guarigione possibile</i>	195
Luigi Vittorio Berliri <i>Riparazione, disabilità e comunità. Un trinomio possibile?</i>	209
Franco Vaccari <i>L'approccio al conflitto nella World House di Rondine Cittadella della Pace</i>	229
Giorgio Tintino <i>Educazione, gioco e conflitto. L'esperienza della Fondazione Lavoro per la persona</i>	245
Abstract	257
Profili degli Autori	269
Indice dei nomi	275

# RIPARAZIONE O RADICALIZZAZIONE? ABITARE IL CONFLITTO IN UNA PROSPETTIVA GENERATIVA

GIOVANNI GRANDI

## 1 | COS'È A TEMA

«Tutto – recita il frammento 80 di Eraclito – avviene secondo contesa (e necessità)». Questo celebre aforisma di Eraclito potrebbe valere come richiamo al fatto che il “contendere” appare così ineliminabile dall’esperienza ordinaria da meritare attenzione precisamente come un universale antropologico, come una “necessità”, qui proprio nel senso di qualcosa a cui non ci si può sottrarre.

*Contendo* in latino significa “competere”, nella forma intransitiva, ma nella forma transitiva significa “desiderare con forza”, “perseguire”, “paragonare”. Il conflitto porta con sé le diverse eco della contesa: è il luogo in cui si manifestano i desideri, in cui si condensa la forza che ciascuno mette in campo, è il luogo in cui avvengono i paragoni, in cui si rivela il senso del giusto e dell’ingiusto, in cui dal paragone con le vite degli altri può sorgere la percezione del torto. Ma – ed è una delle tesi maggiori di questo fascicolo di *Anthropologica* – essendo un luogo di rivelazione delle profondità dell’umano è anche un’esperienza ad alto potenziale generativo e rigenerativo. Sarebbe insensato cioè immaginare che la vita umana possa migliorare eliminando i conflitti, e non solo perché sono una “necessità” (a cui ci si potrebbe, al limite, semplicemente rassegnare) ma più oltre proprio perché sono gli snodi attraverso cui l’esistenza di tutte le parti coinvolte può fiorire più intensamente.

Naturalmente, la tesi per cui il “conflitto” sia appunto un luogo necessario da attraversare, ma aperto ad esiti costruttivi, non può non misurarsi con l’immediata evidenza della difficoltà che ogni buona risoluzione comporta. Non è comune l’esito generativo dei conflitti. Non è *spontaneo*, potremmo meglio dire, muoversi in questa direzione. Talvolta non è neppure possibile farlo da

soli, come “parti in causa”, ma è necessario l’aiuto di terzi capaci di innescare un movimento riparativo.

In effetti le persone di cui si occupano i clinici che contribuiscono a questo volume sono protagoniste di conflitti spesso tesi, che faticano a sciogliersi, a risolversi in senso costruttivo. Se ci si adopera per farsi carico di queste storie è proprio perché certi nodi da soli, con il semplice passare del tempo, non si allentano, ma anzi diventano più duri, come nelle corde di alpinismo quando le spire si dispongono in modo caotico e proviamo a districarle semplicemente tirando. I nodi che si formano si stringono sempre di più, finché non ci decidiamo a cambiare strategia. Cambiare strategia significa smetterla per un momento di tirare e iniziare a inseguire le spire nel loro avvitarci, fino a raggiungere i capi. Poi si tratta di sfilare, con pazienza.

I saggi che raccogliamo in questo fascicolo vorrebbero accompagnare nel riflettere su questo sforzo di *andare ai capi*, uno sforzo che può sembrare inizialmente inutile, ma che poi – almeno così nella metafora alpinistica – consente di facilitare il *venire a capo* dei grovigli.

## 2 | L'INEVITABILE CONFLIGGERE E L'AMBIGUO NELLA FRATERNITÀ

Fino a dove possiamo allungare lo sguardo per accertarci che l’esperienza del confliggere sia da un lato un universale antropologico e, dall’altro, un *luogo* attraversabile con esiti potenzialmente molto diversi, vivificanti o viceversa mortificanti per tutte le parti interessate?

Riecheggiava, in apertura, Eraclito e lo si potrebbe riprendere ancora: «La guerra – Polemos – è padre/madre di tutte le cose» (frammento 53); siamo nel V-IV Sec. a. C. Però sappiamo bene che più o meno in quel periodo si fissa anche la redazione dei libri antichi della Scrittura Ebraica, in cui troviamo – nella Genesi in particolare – grandi cicli di storie conflittuali, in cui ricorre un tratto particolare: *il primo avversario è il fratello*. Il Ciclo di Giuseppe, in alcuni suoi passaggi (il cap. 39, ad esempio) recupera racconti dell’Antico Egitto, come la *Storia dei due fratelli*, risalente a prima del X Sec. a. C., il periodo in cui la storia di Giuseppe inizia a prendere forma narrativa alla corte di re Salomone. Il racconto delle origini di Genesi 4, Caino e Abele – redatto successivamente – è la forma essenziale che trova disponibile una sapienza già secolare, che ha riflettuto sulla conflittualità e su quello che probabilmente è apparso come il grande enigma antropologico: *l'avversità che sorge tra coloro che sono prossimi*.

La fraternità – di sangue, ma poi non solo di sangue – è l'alveo in cui sorgono regolarmente le contese, è l'ambito in cui si accende e si radica l'idea che la vita sarebbe migliore *senza l'altro*. L'altro che mi è vicinissimo, l'altro che non ho scelto ma che semplicemente mi trovo accanto, perché c'è una storia che precede entrambi, l'altro che è impastato della *mia* stessa vita è quello da cui sorgono i *miei* problemi. E, naturalmente, viceversa: nello specchio intuisco che io sono per l'altro il problema.

L'aspetto interessante è che questa fotografia è accompagnata da *stupore*. Uno stupore espresso magistralmente dal Salmo 55,13-15:

Se mi avesse insultato un nemico,  
l'avrei sopportato;  
se fosse insorto contro di me un avversario,  
da lui mi sarei nascosto.  
Ma sei tu, mio compagno,  
mio amico e confidente;  
ci legava una dolce amicizia,  
verso la casa di Dio camminavamo in festa.

La domanda radicale non è allora *perché il conflitto?*, ma *perché quel conflitto che maggiormente si candida a evolvere in tragedia sorge proprio lì dove invece – per qualche motivo – ci aspettiamo che ci siano mutua comprensione, benevolenza?*

Questo stupore è voce di un'altra grande intuizione: dove c'è legame – dove si è in rete – lì c'è protezione. Dove siamo in due, avendo qualcosa di significativo in comune, ci aspettiamo che le cose vadano per il meglio, che ci sia un costante valore aggiunto frutto della nostra vicinanza e cooperazione. Eppure questa evoluzione spesso non si realizza, anzi, al contrario l'attesa è tradita nel modo più radicale, più violento, come ci viene rappresentato dal racconto di Caino e Abele.

Accanto ad un'attesa radicale di solidarietà troviamo proprio l'esperienza dell'avversità tra i più intimi, e l'insieme in qualche modo segnala che la solidarietà più forte è quella che *si può ritrovare* a valle del conflitto, dopo che ci si è misurati tanto con le attese profonde quanto con i limiti del reale, fino a trovare la via per procedere ancora insieme, dopo aver riannodato, dopo aver riparato un legame più o meno compromesso. Come fanno gli alpinisti dalle prove di caduta, le corde usurate non si lacerano mai sui nodi, ma casomai altrove. Il nodo è un punto di massima resistenza.

### 3 | IL CONFITTO TRA PACE E GUERRA, TRA RIPARAZIONE E RADICALIZZAZIONE

Unendo questi due “sommi capi”, da un lato l’esperienza che denuncia la fraternità come luogo di incubazione della violenza, e d’altra parte, lo stupore che riconosce in questo esito drammatico una forma di *tradimento della promessa* della fraternità, noi arriviamo probabilmente al cuore del conflitto e della sua ambivalenza.

Ogni conflitto è anzitutto un luogo di rivelazione della diversità e, insieme, della nostra capacità di ospitarla e di fare un po’ di più spazio all’altro. Da ogni conflitto noi possiamo uscirne *più intimi o più estranei*, quale che sia il punto in cui ci troviamo quando sorge.

Ecco perché, provando a metterci in ascolto di quest’eco millenaria (qui semplicemente evocata), abbiamo immaginato di titolare questo fascicolo “Riparazione o radicalizzazione”: da ogni conflitto o se ne esce *più rappacificati*, più risanati, o se ne esce *più agguerriti*, più radicalizzati, dove la radicalizzazione è esattamente quell’involuzione che conduce alla monotonia di pensiero, prima al rifiuto del punto di vista alternativo e poi – personificando – al rifiuto del diverso.

Si può avanzare una chiosa: *tertium non datur*. Non esiste conflitto con esito neutro: nulla è mai esattamente come prima. O si procede in una direzione o nell’altra. Ignazio di Loyola aveva dato voce a questa diagnosi antropologica dicendo che o si procede “di bene in meglio” o in direzione opposta, “in peggio”. Non siamo mai immobili, esattamente come l’imbarcazione che risale la corrente: smettere di remare è tornare indietro, non è fermarsi al (magari buon) punto guadagnato.

Se entriamo in questa logica interpretativa, dobbiamo riconoscere che *guerra* e *pace* non sono delle condizioni statiche, ma appunto dei *processi* sempre attivi, l’uno nell’altro. O si procede in una direzione o nell’altra – tanto nelle relazioni quanto nella maturazione della propria *forma mentis* –, e il conflitto, o meglio gli innumerevoli conflitti che fisiologicamente attraversiamo sono nient’altro che gli *snodi concreti* in cui scegliamo non solo come risolvere un dato problema, una data contesa, ma anche in quale direzione esistenziale procedere e quale logica di vita, quale cultura fare nostra.

Chiedersi cosa può sostenere a livello macrosociale la cultura della riparazione e contrastare la deriva della radicalizzazione significa allora chiedersi che cosa può sostenere a livello microsociale le persone nelle scelte locali di ottica riparativa. La generatività e l’innovazione sociale possono diventare realtà, al di là degli slogan, solo attraversando questa *porta stretta*.

#### 4 | SGUARDI DIVERSI SULLA RADICALIZZAZIONE, PER RINVENIRE IL POTERE (RIPARATIVO) DI "FARE ALTRIMENTI"

Uno degli aspetti che accomunano gli sguardi che qui si sono dati raccolta per ragionare è l'interesse per il *contrasto* alle forme di radicalizzazione, cioè per il contrasto a quella possibilità evolutiva del conflitto che – ad un certo punto e oltre una certa soglia – sfocia nella lacerazione di una relazione, producendo sofferenza e consumando letteralmente l'umanità di tutte le parti coinvolte.

Per molte delle voci che qui convergono, questo sguardo arriva dal contatto con conflitti evoluti e consolidati in forme molto faticose e dolenti, a livello di rapporti personali, di relazioni culturali, di vissuti di marginalità, di frontiera e di guerra.

Per altri questo interesse per il conflitto arriva da un diverso punto di vista, che abbraccia non tanto gli estremi dei confini geopolitici o del disagio sociale, ma quell'area ampia delle vite in cui ancora forse non è accaduto qualcosa di grave o irreparabile, ma in cui si sono consumate e si stanno consumando energie immense in piccole guerre, magari di posizione.

Quel che accomuna la "clinica" sviluppata su questi vari fronti è però anche un altro aspetto, per nulla secondario. Ovunque si riesca ad innescare un'inversione di tendenza, e cioè a passare da un processo di radicalizzazione ad uno di riparazione, emerge un tratto comune: la riammissione dell'altro nel proprio universo – che poi può concretizzarsi anche nell'incontro –, il recupero cioè della relazione è correlabile al *recupero della parola interiore*.

Più il "parlamento interiore" – per usare un'espressione di Adolfo Ceretti – riprende consistenza, più le diverse voci riacquistano cittadinanza e chiarezza dentro se stessi, più cresce la riflessività, più si osserva che le soluzioni alternative all'eliminazione (anche simbolica) dell'altro hanno la possibilità di essere prese seriamente in considerazione e magari scelte operativamente.

L'ascolto dei sentiti, dei vissuti, l'ospitalità della memoria e del punto di vista dell'altro restituiscono al conflitto la sua plasticità: le persone scoprono di poter uscire dalla linea delle "scelte obbligate". Ritrovano il *potere di fare altrimenti*, un potere che è sempre relativo alla loro situazione, ma che è esattamente il potere non tanto di "rimettere a posto *tutte* le cose", ma di *invertire la logica* con cui abitare una situazione. Questa sembra essere la chiave di volta per ogni processo di cambiamento.

È questo potere, in particolare, che risulta interessante in prospettiva antropologica. Perché lì dove il conflitto inizia a indirizzarsi nella logica della guerra e della radicalizzazione, quel che accade è che le persone si percepiscano anzitutto

prive del potere di *fare altrimenti*. La radicalizzazione inizia cioè da dentro, dal pensiero: è come se molto rapidamente nel “parlamento interiore” prendesse il sopravvento una maggioranza che va ripetendo che la guerra è l’unica via, e che ormai ogni alternativa è bruciata.

Questo *potere di fare altrimenti*, di fare spazio a un “minority report”, è quello che – stando al racconto di Genesi 4 – Caino avrebbe perso insieme alla perdita di un ascolto più attento e diversificato di sé: dove manca la parola articolata e plurale in se stessi, il dialogo con l’altro collassa più rapidamente e la violenza diventa il sostituto della parola che manca, anche e forse specialmente tra i fratelli.

## 5 | ALCUNI INTERROGATIVI

Tenendo conto di queste suggestioni il fascicolo di *Anthropologica* intende approfondire e discutere alcune macro-questioni, provando ad affrontarle trasversalmente e a partire da diversi osservatori.

Anzitutto la tesi del riconoscimento di uno statuto di *ambivalenza* del conflitto: non un semplice negativo, rapidamente schiacciato sulla sua (possibile) evoluzione distruttiva, ma piuttosto come si è detto fin qui, uno *snodo*, un *luogo* di manifestazione di diversità inattese e sottostimate, luogo di innesco di tensioni che chiedono di essere sciolte.

Ulteriormente, la tesi per cui a partire da questa ambivalenza le direzionalità che si aprono possono essere lette nei termini – questi sì alternativi – di *riparazione* o *radicalizzazione*.

A partire da qui ulteriori interrogativi: che cosa favorisce la riparazione e la ripresa di una logica riparativa? Cosa suggeriscono i percorsi accompagnati di riparazione riguardo ai percorsi di formazione? Che cosa occorre primariamente recuperare lì dove il conflitto è esploso negativamente? Che ruolo gioca il passato di lacerazione, la memoria? Riparare significa ritornare a quel che è stato o introdurre assetti nuovi? A quali condizioni la prospettiva del “ri” – *riparare*, *rileggere*, *riflettere*, *ritrovarsi*, *riconciliarsi*... – si sottrae al rischio di sottacere gli aspetti di innovazione, apparendo magari come una forma di semplice restaurazione?

E ancora: quali sono gli *acceleratori di radicalizzazione* che potremmo oggi riconoscere nella nostra società? È possibile immaginare degli “acceleratori di ritessitura”: pratiche, attenzioni, strumenti non elitari ma popolari, che contribuiscano a creare anticorpi, a mantenere vivace lo spazio di confronto del parlamento interiore e a mantenere plastico il conflitto?

Su questi, ma naturalmente anche su altri interrogativi che potranno sorgere nello sguardo che ciascuno potrà rivolgere al tema misurandosi con gli approfondimenti che qui sono raccolti, è aperto il lavoro di approfondimento e discussione.





# 1 | RIFLESSIONI DI CORNICE



# IL DISCORSO SUL CONFLITTO NEL TEMPO DELLA RADICALIZZAZIONE SULL'INNOVAZIONE DELLE CATEGORIE INTERPRETATIVE TRA VISIONI TEORICHE E ANALISI DI PRATICHE

GIOVANNI GRANDI

Una ricerca interdisciplinare sul “conflitto” non può evitare di mettere in collegamento teorie e pratiche. Ogni “visione” d’insieme è un modo di leggere *tra le righe* dell’esperienza più immediata, che immancabilmente si deposita nei discorsi del senso comune, nelle narrazioni *ex corde*, nell’osservazione empirica di ricorrenze e variazioni. D’altra parte, leggere tra le righe, scorgere quel che non è detto in chiaro, non sarebbe possibile senza l’aiuto di quegli interventi che provano ad agire sulle esperienze a partire da qualche idea, e che comunemente chiamiamo “pratiche”.

Le pratiche si collocano a mezzo tra le teorie e la vita così com’è data, non bisogna dimenticarlo: sono sempre *già* una risposta almeno minimamente pensata a qualche esperienza che interroga, preoccupa o magari sconcerta. Le pratiche provano a cambiare qualcosa che *non va*, o talvolta a implementare qualcosa che si è già mostrato migliorativo e che si vorrebbe, magari, rendere più diffusivo o meno dispendioso. Dunque si configurano nella loro specificità come variazioni nei modi di vivere, introdotte nell’esperienza ordinaria, *già viste* alla luce di una preliminare distinzione tra il bene e il male. Non a caso si è coniata l’espressione “buone pratiche”. Non *efficaci* pratiche o *efficienti* pratiche. *Buone* pratiche, che *fanno meglio*.

Delle “cattive pratiche” si ragiona meno, ma a rigore esistono anche queste. E non sono il *fare spontaneo* disfunzionale o lesivo: sono esattamente e, specularmente alle altre, quelle soluzioni di cambiamento pensate e sperimentate volendo risanare qualcosa dell’esperienza, che tuttavia non fruttano passi avanti,

che disperdono più energie o persino, come direbbe il linguaggio comune con maggiore precisione, che *fanno peggio*.

Se esistono cattive pratiche è perché esistono anche cattive idee, non nel senso morale del termine, ma nel senso di idee troppo approssimative, dispersive, poco centrate: idee che solo apparentemente consentivano di leggere meglio le esperienze interrogative, idee che promettono di accrescere il sapere e che, al contrario, rendono le cose ancora più confuse.

Teorie e pratiche dialogano soprattutto a questo livello, almeno dal punto di vista della ricerca. Si confrontano principalmente sulle idee a cui si affida il compito di accrescere il sapere relativo al *tra le righe* dell'esperienza: si confrontano, detto altrimenti, sulle *categorie concettuali* di cui entrambe si servono per leggere la realtà, le prime con uno sguardo più attento alla visione d'insieme, alle connessioni, alle contraddittorietà, alle funzionalità e disfunzionalità esplicative; le seconde con un occhio di maggiore riguardo alle novità che attraversano l'esperienza, a quegli accadimenti per cui le teorie non sembrano ancora avere adeguate parole.

Una ricerca sul conflitto si colloca in questo spazio di lavoro, e dentro questo spazio incontra anche la necessità di chiarire come possano interagire diversi approcci disciplinari al medesimo genere di esperienza. A prima vista infatti non esistono solo diverse pratiche, ma anche diverse teorie con cui le prime si confrontano nel loro tentativo di verificare la propria "bontà". Questo significa che esistono diversi *set concettuali*, o diversi aggregati concettuali – dei "pezzi" di teorie d'insieme – che provano ad offrire parole di analisi, di approfondimento e, non dimentichiamolo, di indirizzo pratico.

L'interdisciplinarietà di una ricerca rischia di tradursi in una Babele per nulla arricchente del sapere – qui del sapere sul "conflitto" – se non ci si pone il problema della scelta e del raccordo tra le categorie di analisi. Non si tratta solo di stabilire come diversi studiosi – sociologi, psicologi, antropologi, filosofi... – chiamino *più o meno* le stesse cose. Non è una questione di *traduzione*, nemmeno se volessimo riconoscere a quest'ultima tutta la profondità che vi hanno riconosciuto Paul Ricoeur<sup>1</sup> o Sergej Averincev<sup>2</sup>. Quel che si tratta piuttosto di capire è come un approccio interdisciplinare possa consentire una reale crescita del sapere, senza perdere il *saputo* da cui si proviene e tuttavia senza rimanerne imprigionati al

---

<sup>1</sup> Si vedano in particolare i saggi raccolti in P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Bayard, Paris 2004; tr. it. *Tradurre l'intraducibile*, Urbaniana University Press, Roma 2008.

<sup>2</sup> Meno noto di Ricoeur ma interessante sul tema è il breve scritto di S. Averincev, *Atene e Gerusalemme*, Donzelli, Roma 1998, con alcune annotazioni a proposito del significato della traduzione detta "dei Settanta" della Sacra Scrittura.

punto da non consentirsi di arricchire di nuove figure teoriche un set concettuale.

Nelle sostituzioni integrali di *set concettuali* – ce ne sono state meno di quanto possa sembrare nella storia del pensiero, e per lo più dovute proprio alla codifica di nuove discipline di studio dell’umano, specialmente nel Novecento – il *saputo* è sempre a rischio, perché è legato inevitabilmente alle categorie con cui fino ad un certo punto è stato trasmesso. Non è detto che tutto quel che c’è di validato in una visione d’insieme consolidata (e tuttavia magari irrigidita) si trasferisca senza perdite in una di nuovo conio. Capita sempre che in un trasloco qualcosa vada smarrito. Ma può essere importante accorgersene per tempo e capire se la perdita sia di poco conto o se siano andati perduti i gioielli di famiglia.

Così, fuor di metafora, l’interdisciplinarietà si ripara dal rischio di produrre solo maggiore confusione se riusciamo a concepirla come un concorso tra approcci, teso a innovare (anche le categorie di analisi) senza perdere il *saputo*, e dunque se si trova il modo per accorgersi del diverso peso e impatto che possono avere le traduzioni, le nuove creazioni, le rinunce consapevoli e gli smarrimenti spensierati.

Con questo studio propongo di mettere a tema la questione, accostandola a partire dal problema dell’analitica del conflitto.

Questa esperienza irriducibile dell’umano ha dato da pensare fin dall’antichità, trovando via via parole e facendo depositare concetti che consentissero di trasmetterne un sapere di generazione in generazione.

Perché il conflitto? Cosa lo innesca? Cosa lo incanala verso un’evoluzione distruttiva delle parti coinvolte? Come arrestare o invertire questa deriva? E perché si avverte universalmente che si tratta di una *deriva*, pur d’altra parte ritrovandovisi tutti immersi, ad ogni latitudine e spesso proprio malgrado? E se è pensabile una alternativa generativa nell’evoluzione di un conflitto, come vederla? Come innescarla? Come formare per accrescere le possibilità di darle corso?

Antichi e contemporanei si ritrovano attorno a questi interrogativi, spesso però sparpagliandosi non poco – sempre in termini di rielaborazione e di concettualizzazione – proprio in quello spazio, in fondo ristretto, che è il terreno di lavoro e di incontro tra le teorie e le pratiche.

Vorrei allora distendere un percorso internamente a questo spazio, partendo da una delle categorie emergenti nel discorso contemporaneo sul conflitto, ovvero dall’idea di “radicalizzazione”. Una prima esplorazione la dedicherò all’accertamento del fatto che effettivamente sia una nuova categoria di un certo impatto, interna a questo preciso discorso. Proverò poi a riflettere sulla sua portata esplicativa, anche sulla base della rifinitura concettuale che viene al momento messa a disposizione da alcuni teorici. A partire dall’osservazione di alcune problematiche

– che, lo anticipo, mi portano a dire che si tratta esattamente di una “cattiva idea” nel senso proposto sopra – proverò a evidenziare il nucleo del fenomeno che l’idea di “radicalizzazione” prova (troppo approssimativamente) a intercettare, facendo notare che anche a livello della riflessione contemporanea esiste almeno una visione d’insieme emergente in grado di provvederne una lettura *tra le righe* più accurata, e rispondente a quello che le pratiche di contrasto alla radicalizzazione già intuiscono. Si tratta del paradigma della *Restorative Justice*, in particolare secondo le specificazioni della *Mediazione Umanistica*. Concluderò il percorso provando a restituire gli snodi via via intercettati attraverso il *set* concettuale dedicato all’analisi del conflitto messo a disposizione dal pensiero antropologico classico del XIII Secolo, quindi attingendo a un *saputo* chiaramente premoderno. Questo *excursus* condurrà a evidenziare, tra le diverse annotazioni che ulteriormente si potrebbero fare, come parte della perdita di potenza analitica che si riscontra in categorie contemporanee apparentemente più esplicative – come appunto quella di “radicalizzazione” – sia dovuta proprio alla rinuncia (poco importa se incidentale o programmatica) a dispositivi interpretativi del conflitto classici, come – esempio eclatante – il concetto di “male”. Il disuso di questa categoria si direbbe aver prodotto un autentico *angolo cieco* nell’elaborazione teorica dell’analisi contemporanea sulla conflittualità incline alla violenza. Non per nulla, come si vedrà, lì dove il paradigma della *Restorative Justice* diventa visione d’insieme, torna a farne uso in modo tecnico e non colloquiale.

Nel complesso questo percorso vorrebbe portare elementi proprio per chiarire meglio il senso di un approccio interdisciplinare all’esperienza del conflitto, che consenta appunto di non smarrire il *saputo* lì dove ci si interroga sulle inevitabilmente nuove situazioni epocali e culturali, in cui questo snodo di incontro difficile ma potenzialmente anche generativo di uomini e donne prende forma.

## 1 | RADICALIZZAZIONE E CONFLITTO

Che il *tema* della “radicalizzazione” si sia imposto all’agenda internazionale all’inizio del XXI Secolo è fuor di dubbio. L’uscita allo scoperto di persone capaci di compiere gesti estremi di distruzione, provenienti non dal “fuori” di una comunità civile ma dal suo interno, ha scardinato progressivamente l’idea di una protezione sociale dall’estraneo violento realizzabile attraverso il presidio dei confini. Estraneità e propensione alla violenza maturano nelle pieghe della stessa società occidentale, in molti e drammatici casi senza che vi sia la capacità di intercettare il processo in divenire prima della sua manifestazione distruttrice.

È a partire da questa diagnosi<sup>3</sup> che fin dal 2011 l'Unione Europea ha costituito tra gli Stati membri il *Radicalisation Awareness Network* (RAN), per lo studio del fenomeno e soprattutto per la condivisione di strategie di prevenzione, nella precisa consapevolezza di dover far fronte a una dinamica opaca, difficilmente rilevabile:

«Le azioni terroristiche o violente degli estremisti stanno diventando più difficili da individuare e prevedere da parte delle autorità, rendendo le tecniche tradizionali di rinforzo della legge insufficienti da sole per affrontare queste tendenze in evoluzione, in particolare in relazione al rinvenimento delle cause alla radice del problema. È necessario un approccio più ampio, orientato verso interventi precoci e verso la prevenzione, e capace di coinvolgere un ampio spettro di attori in tutta la società»<sup>4</sup>.

In prima battuta la *radicalizzazione* si direbbe essere un problema interno al discorso sulla protezione, e l'appello al coinvolgimento attivo dei cittadini un'ammissione, neppure troppo sottile, dell'inadeguatezza del presidio pubblico nel garantire la difesa del privato e l'incolumità personale<sup>5</sup>.

Dunque parlare di *radicalizzazione* è parlare di sicurezza, di società, di ordine pubblico?

In parte è certamente così, ma è solo l'aspetto più superficiale della questione.

In effetti, non appena si prova ad entrare nello specifico delle pratiche di contrasto al fenomeno ci si accorge che non si risolvono né si concentrano sulle stra-

---

<sup>3</sup>. «European societies are increasingly confronted with home-grown terrorism – radicalised individuals, born and raised in the West were involved in or responsible for the Madrid bombings in March 2004, the assassination of filmmaker Theo van Gogh in Amsterdam in November 2004, the London 7/7 attack, the massacre committed by Anders Breivik, the Jewish Museum attack in Brussels, the assassination of satirical weekly Charlie Hebdo editors and other staff in Paris and the atrocities committed in the same city on 13 November 2015. On- and offline support for terrorist organisations such as Daesh shows an increase in radicalisation among young people on EU territory». Cfr. *Preventing Radicalisation to Terrorism and Violent Extremism*, RAN Collection of Approaches and Practices, 2017, p. 10. ([https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/radicalisation\\_awareness\\_network/ran-best-practices/docs/ran\\_collection-approaches\\_and\\_practices\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-best-practices/docs/ran_collection-approaches_and_practices_en.pdf)).

<sup>4</sup>. «Terrorist or violent extremist actions are becoming harder to detect and predict by the authorities, making traditional law enforcement techniques alone insufficient to deal with these evolving trends, particularly in relation to tackling the root causes of the problem. A broader approach is needed, aimed at earlier intervention and prevention, and engaging a wide spectrum of actors from across society». *Ibidem*. Per agevolare la lettura verranno proposti in traduzione gli stralci riportati nel corpo del testo, rinviando in nota agli originali. Nelle note a piè di pagina rimarranno proposti i testi in lingua originale, lì dove non già disponibile una traduzione istituzionale o comunque in pubblicazione.

<sup>5</sup>. In questo senso valgono le osservazioni di Bauman, che ha fatto notare come dentro questa prospettiva



tegie di riconoscimento precoce dei potenziali (auto)candidati a gesti distruttivi. Su questo punto lo stesso rapporto RAN è esplicito:

«È importante sottolineare che il lavoro del RAN rientra nel filone Prevenzione della strategia antiterrorismo dell'UE, che si concentra unicamente sull'individuazione e la risoluzione dei fattori che contribuiscono alla radicalizzazione. Non ci si occupa di Investigazione, cosa che si concentra sulla capacità di ostacolare i terroristi nel pianificare e organizzare atrocità terroristiche. Ciononostante, i professionisti del settore Investigazione (ad esempio, le Forze dell'ordine o le agenzie di sicurezza) dovrebbero essere incoraggiati ad impegnarsi con i professionisti del settore Prevenzione, in quanto potrebbero essere in grado di aiutare a tenere presenti il background, le motivazioni e le ragioni di protesta dei singoli»<sup>6</sup>.

Si tratta dunque di comprendere un fenomeno anzitutto per prevenirlo, non (solo) per investigare e catturare. A partire da queste coordinate, il report del 2017 offre una raccolta molto ampia di "buone pratiche", che spaziano dagli interventi in supporto delle metodologie di confronto democratiche a quelli di sostegno alle famiglie, passando attraverso la formazione di *leadership* inclusive e la diagnostica dei sintomi di radicalizzazione.

La differenza tra i *focus* degli interventi di prevenzione e quelli di rilevamento e investigazione è evidente. Mentre i secondi si concentrano sulle sintomatologie (lasciarsi crescere la barba, mostrare maggiore devozione nella preghiera...), i primi si rivolgono alle fragilità personali e sociali che potrebbero favorire le derive individuali violente: incapacità di ascolto di sé e degli altri, scarsa criticità, esposizione a narrazioni unidimensionali, rozzezza nelle metodologie di confronto, propensione all'affermazione di sé e del proprio gruppo...

Letta a partire dalla retrospettiva offerta dalle pratiche di prevenzione, la *radicalizzazione* appare chiaramente più come una possibilità di evoluzione del *modus*

---

la paura tenda a crescere, amplificando e non aggredendo il senso esistenziale di insicurezza: «Come il capitale liquido è pronto a qualsiasi tipo di investimento, il capitale della paura può essere indirizzato verso qualsiasi tipo di profitto, commerciale o politico. E così è l'*incolumità personale* a diventare uno dei principali, se non il principale *selling point* in tutti i tipi di strategie di marketing». Cfr. Z. Bauman, *Il demone della paura*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 19.

<sup>6</sup>. «It is important to underline that the work of RAN fits under the Prevent strand of the EU's Counter Terrorism Strategy, which is focused only on identifying and tackling the factors which contribute to radicalisation. This is not about Pursue, which focuses on hindering terrorists' capacity to plan and organise terrorist atrocities. Nevertheless, practitioners of Pursue (e.g. law enforcement, or security agencies) should be encouraged to engage with Prevent practitioners, as they may be able to help advise on thane individual's background, motivations and grievances». RAN *Preventing Radicalisation to Terrorism and Violent Extremism*, p. 12.

*confligendi* a cui chiunque è esposto, e che tuttavia in alcuni, per la convergenza di più forme di mancanza, diventa compatibile con *azioni lesive terminali*. Che si tratti di individui o di gruppi organizzati non bisogna dimenticare che i gesti estremi hanno in comune il fatto di essere appunto un *termine* anche per coloro che li compiono: il compimento della *radicalizzazione* è autodistruttivo prima ancora di essere distruttivo.

L'approdo ultimo della *radicalizzazione* è cioè, in modo sfigurato dalla violenza, una forma di *risoluzione del conflitto*, anche se in modo sfigurato dalla violenza. Dunque si tratta di un percorso che una o più parti in lite tra loro possono per qualche ragione imboccare.

## 2 | UNO SGUARDO ALLE TEORIZZAZIONI

Gli studi sul fenomeno confermano implicitamente questo inquadramento. Alex Schmid ha raccolto le definizioni di *radicalizzazione* presenti in letteratura. Pur osservando che non ne esiste una accettata universalmente né negli studi né nel lessico politico (e che già una ricapitolazione del 2011 aveva individuato almeno sette formulazioni differenti)<sup>7</sup>, ha ritenuto possibile offrire un consuntivo sufficientemente comprensivo delle diverse analisi, sintetizzando così:

«Un processo individuale o collettivo (di gruppo) in cui, di solito in una situazione di polarizzazione politica, le normali pratiche di dialogo, la capacità di compromesso e di tolleranza tra attori politici e gruppi con interessi divergenti vengono abbandonati da una o entrambe le parti in conflitto orientandosi in favore di una crescente propensione a impegnarsi in tattiche conflittuali incoraggianti al conflitto. Queste possono includere (i) l'uso della pressione e della coer-

---

<sup>7</sup> «What is actually meant by 'radicalisation'? There is no universally accepted definition in academia or government. The concept of radicalisation is by no means as solid and clear as many seem to take for granted. Above all, it cannot be understood on its own. The Expert Group on Violent Radicalisation established by the European Commission in 2006, tasked to analyse the state of academic research on radicalisation to violence, in particular terrorism, noted in 2008 that "[r]adicalisation is a context-bound phenomenon par excellence. Global, sociological and political drivers matter as much as ideological and psychological ones". This expert group utilised a concise working definition of violent radicalisation, 'socialization to extremism which manifests itself in terrorism'. There are many other definitions. Donatella della Porta and Gary LaFree, guest editors of a special issue of the International Journal of Conflict and Violence (2011), used and/or quoted seven different definitions alone in their introduction titled *Processes of Radicalisation and De-Radicalisation*. Cfr. *Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review*, in ICCT Research Paper 2013, ICCT – The Hague, pp. 5-6. (<https://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid-Radicalisation-De-Radicalisation-Counter-Radicalisation-March-2013.pdf>).

cizione (non violenta), (ii) varie forme di violenza politica diverse dal terrorismo o (iii) atti di estremismo violento sotto forma di terrorismo e crimini di guerra. Il processo, dal versante delle fazioni ribelli, è generalmente accompagnato da una socializzazione ideologica lontana dalle posizioni mainstream o favorevoli allo status quo in direzione di posizioni più radicali o estremiste, che implicano una visione del mondo dicotomica e l'accettazione di un punto focale alternativo di mobilitazione politica, al di fuori dell'ordine politico dominante, nella misura in cui il sistema esistente non viene più riconosciuto come appropriato o legittimo»<sup>8</sup>.

In questa definizione troviamo il lessico descrittivo dell'istituzione del conflitto (polarizzazione, dialogo su interessi divergenti), della sua *escalation* (pressione, violenza verbale/politica, violenza fisica), della progressiva estraneazione tra le parti (consolidamento di una visione dicotomica del mondo nella logica noi/loro).

Emerge chiaramente anche un presupposto di *asimmetria* tra le parti confliggenti: da un lato troviamo le posizioni *mainstream* e dall'altro le *rebel factions*, essendo queste ultime assunte come il soggetto maggiormente candidato alla deriva che sfocia (eventualmente) nel ricorso alla violenza. Questa scelta di dislocazione delle parti rivela qualcosa di interessante: per un verso la *radicalizzazione* è chiaramente concepita come un processo, che però riguarda prevalentemente (se non solo) una delle parti in causa. Schmid riconosce che il *setting* del confronto dialogico e tollerante possa essere abbandonato anche da entrambe le parti, ma via via che si trova ad aggiungere alla definizione elementi per caratterizzarla, l'attenzione si concentra appunto sul "caso" in cui una di queste si configuri come ribelle rispetto al *mainstream*. Così configurata, questa dinamica di abbandono unilaterale del *setting* dialogico implica però che nel confronto tra interessi divergenti ci si trovi già a scontare qualche forma di asimmetria di potere o qualche squilibrio nella relazione tra le parti: senza un "prima asimmetrico" di qualche tipo, l'innescò della *radicalizzazione* rimarrebbe senza spiegazione.

---

<sup>8</sup>. «An individual or collective (group) process whereby, usually in a situation of political polarisation, normal practices of dialogue, compromise and tolerance between political actors and groups with diverging interests are abandoned by one or both sides in a conflict dyad in favour of a growing commitment to engage in confrontational tactics of conflict-waging. These can include either (i) the use of (non-violent) pressure and coercion, (ii) various forms of political violence other than terrorism or (iii) acts of violent extremism in the form of terrorism and war crimes. The process is, on the side of rebel factions, generally accompanied by an ideological socialization away from mainstream or status quo-oriented positions towards more radical or extremist positions involving a dichotomous world view and the acceptance of an alternative focal point of political mobilization outside the dominant political order as the existing system is no longer recognized as appropriate or legitimate». *Ivi*, p. 18. La definizione è un riadattamento della precedente proposta avanzata in *Glossary and Abbreviations of Terms and Concepts Relating to Terrorism and Counter-Terrorism*, in *The Routledge Handbook of Terrorism Research*, Alex P. Schmid (Ed.), Routledge, London 2011, pp. 678-79.

Naturalmente gli studi sul fenomeno indagano anche questo orizzonte: la ricerca delle *root causes* non è certo disattesa e Schmid stesso richiama la necessità di ricostruire un'eziologia a più livelli<sup>9</sup>. L'aspetto dunque da rilevare è che non appena diventa chiaro che si tratta di un *processo*, ci si trova immediatamente dianzi al problema del regresso all'infinito: c'è sempre una serie di cause, di fattori e di situazioni pregresse a cui si viene rinvitati.

Questo *effetto catena* è forse l'aspetto più temuto nelle definizioni che si occupano di processi più che di singoli atti, eppure è concretamente la vera zona di mistero, lo spazio in cui "accade" qualcosa che è l'effettivo *incipit* dell'*escalation* ma che sfugge alla presa. È emblematica, a questo proposito, la voce di uno dei responsabili della lotta armata degli anni Settanta in Italia, raccolta nel *Libro dell'Incontro*:

«Quando qualcuno mi chiede: "ma perché hai fatto quella scelta?", mi riesce difficile rispondere, molto difficile. Quel perché, infatti, ha sempre *un prima, un prima e un prima*, e gli inizi sono spesso molto normali. [...] Così, di scontro in scontro, in un continuo processo di slittamento verso la radicalizzazione, si è innescato un processo che è tipico della logica e del tono nelle discussioni nelle assemblee: riusciva sempre, inevitabilmente a vincere chi dentro un buco più piccolo ne faceva uno più grosso»<sup>10</sup>.

Inquadrandolo la *radicalizzazione* nel contesto di un conflitto tra parti in cui si innesca una degenerazione del *modus configendi*, ci si accorge ben presto di aver a che fare con una dinamica solo apparentemente tipica dell'estremismo violento. Certamente il passaggio alla violenza distruttrice come via di soluzione è l'oltre-

---

<sup>9</sup>. «Causes for radicalisation that can lead to terrorism ought to be sought not just on the micro-level but also on meso- and macro-levels: 1. *Micro-level*, i.e. the individual level, involving e.g. identity problems, failed integration, feelings of alienation, marginalisation, discrimination, relative deprivation, humiliation (direct or by proxy), stigmatisation and rejection, often combined with moral outrage and feelings of (vicarious) revenge; 2. *Meso-level*, i.e. the wider radical milieu – the supportive or even complicit social surround – which serves as a rallying point and is the 'missing link' with the terrorists' broader constituency or reference group that is aggrieved and suffering injustices which, in turn, can radicalise parts of a youth cohort and lead to the formation of terrorist organisations; 3. *Macro-level*, i.e. role of government and society at home and abroad, the radicalisation of public opinion and party politics, tense majority – minority relationships, especially when it comes to foreign diasporas, and the role of lacking socio-economic opportunities for whole sectors of society which leads to mobilisation and radicalisation of the discontented, some of which might take the form of terrorism». Schmid, *Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review*, p. 4.

<sup>10</sup>. G. Bertagna, A. Ceretti, C. Mazzucato, *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, ilSaggiatore, Milano 2015, p. 109.

passamento plastico della soglia del rispetto dell'altro, ma se si giunge a quel passo è perché è stato remotamente preparato: *gli inizi sono spesso molto normali*.

Ammettere che gli inizi della *radicalizzazione* sono *normali* non significa forse spingere lo sguardo fino all'ordinarietà della condizione umana, ipotizzando che *ogni* conflitto, nel momento stesso in cui si configura, ha dinanzi a sé la possibilità di avvolgere una o entrambe le parti in causa nella spirale della violenza distruttrice?

Anche l'ampiezza delle recensioni dei fattori di rischio sembra confermare questa ipotesi. Nel momento in cui il paniere delle concause si espande fino ad abbracciare esperienze e situazioni che toccano chiunque, si avverte chiaramente che non si sta più esaminando una deriva a cui sono esposti unicamente i *rebels*. Richiamando la sintesi di Schmid: problemi di identità, integrazione fallita, senso di alienazione, marginalità, discriminazione, impoverimento relativo, umiliazione, stigmatizzazione e rifiuto, sofferenza di ingiustizie, frequentazione di gruppi chiusi, clima di tensione tra maggioranza e minoranza politiche, carenza di opportunità socio-economiche... La *radicalizzazione* affonda le sue radici in uno spettro così ampio di sentiti, di esperienze di disagio, di pressioni ambientali che risulta davvero difficile ipotizzare che non si tratti di un processo a cui è esposta la vita di tutti, e ciascuna a proprio modo.

Se si guarda allora ai *fatti terminali* da cui nasce l'idea di essere di fronte a un fenomeno nuovo, è comprensibile l'esigenza di dare un nome preciso al processo che conduce a un gesto inedito, come quello di gettarsi su una folla pacifica di sconosciuti con un furgone. Ma non appena si distende un'analisi più articolata ci si trova dinanzi a qualcosa che risulta essere comune a una gran varietà di situazioni ordinarie e dunque molto meno speciale di quanto il fatto terminale non annunciasse. L'*impasse* in cui si trovano ricorrentemente le stesse forze di intelligenza è proprio questo: più l'analisi espande le rubriche dei fattori di rischio e delle sintomatologie osservabili, più aumenta esponenzialmente il numero dei soggetti da tenere sotto più stretta osservazione e più i *normali* cittadini si sentono passibili di essere spiati nella loro privacy. Tuttavia, mentre da un lato si intuisce di dover intercettare qualcosa che può avviarsi nella *normalità* della vita di tutti, dall'altro proprio questo avvio e la sua sotterranea incubazione continuano a sfuggire nell'analisi del processo di *radicalizzazione* e la violenza talvolta esplose per mano degli insospettabili del giorno prima.

### 3 | ESPANDERE IL SET CONCETTUALE: RADICALIZZAZIONE E POLARIZZAZIONE

Questa sorta di ordinarietà che si rivela non appena ci si affaccia sul “dietro le quinte” non è passata inosservata nel contesto del RAN. Nel mese di luglio del 2017 un gruppo di lavoro del *Network* ha sviluppato la riflessione sulla prevenzione della *radicalizzazione* a partire dal modello di Bart Brandsma, centrato – in prospettiva teorica – sulla dinamica della “polarizzazione” nei conflitti<sup>11</sup>.

L'*Ex-post paper* ha tenuto a precisare i distinguo:

«La rete di sensibilizzazione alla radicalizzazione non è la rete di sensibilizzazione alla polarizzazione. La polarizzazione non è il punto centrale per i professionisti che operano per impedire la radicalizzazione che porta all'estremismo violento e al terrorismo. Tuttavia, la comunità di professionisti RAN è coinvolta. Cerchiamo di prevenire la radicalizzazione e, prevenendo e riducendo la polarizzazione, stiamo creando le condizioni che contribuiscono a impedire che gli individui vengano attirati verso intolleranti ideologie del tipo “noi/loro”<sup>12</sup>.

La distinzione si direbbe basarsi sull'idea che il processo di *polarizzazione* – la dinamica di accentuazione della distanza noi/loro – sia il background della *radicalizzazione*:

«La polarizzazione può essere vista come un costrutto di pensiero, basato su assunzioni di identità “noi” e “loro”. In un processo di polarizzazione, la narrativa dominante riguarda le differenze percepite (e spesso esagerate) e le narrazioni sem-

<sup>11</sup> «Eighty practitioners from all over Europe gathered in Amsterdam on 6 July to discuss a concern common to all – growing polarisation. This polarisation is feeding radicalisation and leading to in hate crimes. Cutting through the expertise of different RAN working groups, police officers, teachers and other practitioners worked on a draft version of the Polarisation Management Manual. The manual provides strategic understanding, inspired by Bart Brandsma's model, topped with lots of practical suggestions from RAN practitioners. It covers, for example, how to invest in the non-polarised middle ground, and how to avoid helping the pushers of polarisation. The manual will be disseminated during the summer». RAN, *Update 41*, July 2017. ([https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/radicalisation\\_awareness\\_network/ran-news/docs/ran\\_update\\_41\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-news/docs/ran_update_41_en.pdf)).

<sup>12</sup> «The Radicalisation Awareness Network is not the Polarisation Awareness Network. Polarisation is not the key focus for practitioners preventing radicalisation leading to violent extremism and terrorism. However, the RAN community of practitioners is concerned. We seek to prevent radicalisation, and by preventing and decreasing polarisation, we are creating the conditions that contribute to preventing individuals from being lured towards intolerant ‘us and them’ ideologies». RAN *Polarisation Management Manual*, 2017, p. 2. ([https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/radicalisation\\_awareness\\_network/ran-papers/docs/ran\\_edu\\_pol\\_meeting\\_polarisation\\_management\\_stockholm\\_10-11\\_05\\_2017\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-papers/docs/ran_edu_pol_meeting_polarisation_management_stockholm_10-11_05_2017_en.pdf)).

plicistiche sugli altri. C'è un abbandono di ciò che il “noi” e il “loro” potrebbero avere in comune. La polarizzazione si manifesta quindi in pensieri e atteggiamenti negativi nei confronti di altri gruppi, che potrebbero sfociare in una crescente ostilità e marginalizzazione. Alla fine, ciò potrebbe portare a situazioni in cui l'intolleranza scivola verso l'incitamento all'odio e persino verso la violenza criminale. In un ambiente di questo tipo, alcuni gruppi, parti di essi o individui possono radicalizzarsi verso l'estremismo violento e il terrorismo. Per un'ideologia estremista il reclutamento ha molto più successo se ci sono gruppi suscettibili, che sentono il loro gruppo e la loro identità insultati e magari minacciati<sup>13</sup>.

Un contesto *polarizzato* è inteso come premessa alla (possibile) *radicalizzazione*: quest'ultima, nella sua specificità, andrebbe ad abbracciare la coda del processo che conduce una persona a rendersi pronta alla violenza terminale, a quegli esiti che Schmid nella sua definizione inquadra appunto come il passaggio agli «atti di estremismo violento nella forma di terrorismo e crimini di guerra».

Articolare concettualmente il processo in una sorta di staffetta dell'*escalation* – la *radicalizzazione* si innesta sulla *polarizzazione* – se da un lato conferma che siamo pienamente nel discorso sul conflitto, dall'altro evidenzia la necessità di raccordare tra loro analisi diverse, valorizzandone gli aspetti convergenti e sfruttando le differenze per meglio precisare l'inquadramento della dinamica.

Dal punto di vista dell'elaborazione teorica l'impresa non è priva di difficoltà: ci si trova a dover lavorare con due categorie che non vengono proposte in un discorso inizialmente coordinato, ma che in seconda battuta vengono accostate, avendo osservato che effettivamente sono riferite allo stesso tipo di esperienza. Questo è esattamente ciò che accade sempre più spesso in quello spazio di lavoro definito dall'incontro tra diversi approcci disciplinari e diverse pratiche in cerca di teorie maggiormente esplicative.

Nello specifico però occorrerebbe chiedersi: se i due concetti investono lo stesso fenomeno, cioè l'evoluzione negativa e potenzialmente distruttrice del conflitto, sono due modi diversi di nominarlo o intercettano realmente versanti distinti

---

<sup>13</sup>. «Polarisation can be seen as a thought construct, based on assumptions of “us” and “them” identities. In a process of polarisation, the dominant and active narrative is about the perceived (and often exaggerated) differences and simplistic narratives about the others. There is a neglect of what the “us” and “them” might have in common. Polarisation therefore shows itself in negative thoughts and attitudes towards other groups, which could result in growing hostility and segregation. Ultimately this could lead to situations in which intolerance slips into hate speech and even hate crime. In such an environment, some (parts) of groups or individuals can radicalise towards violent extremism and terrorism. Recruiting for an extremist ideology is much more successful if there are susceptible groups who feel their group and identity is being insulted and even threatened». *Ivi*, p. 3

del problema? Detto altrimenti, la loro portata esplicativa è coestensiva oppure l'uno mette in luce qualcosa di diverso che l'altro non intenziona o non riesce a includere? E ancora: quanto ampia è l'area di sovrapposizione e come va intesa?

Più precisamente ancora: la *radicalizzazione* è forse guardare il processo focalizzandosi sul singolo individuo e la *polarizzazione* guardarlo concentrandosi sulla relazione tra le parti confliggenti? Ma se così fosse, non sarebbero allora due aspetti dello stesso processo, solo considerati cambiando il punto di vista e non tanto due processi da intendere in sequenza, l'uno come premessa dell'altro?

Naturalmente gli interrogativi sulle chiavi teoriche potrebbero essere anche molti altri, e qui non interessa procedere oltre, ma semplicemente evidenziare che la selezione di un *set* di dispositivi concettuali non è mai un procedimento banale, specialmente nel caso in cui ci si trovi ad attingere a fonti e scuole con radici teoriche diverse o persino senza radici, come talvolta accade quando si prova a partire da zero coniando nuove categorie.

Quel che “a orecchio” può sembrare simile e compatibile non è detto che lo sia realmente: ritrovarsi a esaminare fenomeni antropologici complessi con chiavi di lettura coordinate in modo approssimativo, che in parte si sovrappongono o che possono disporsi le une rispetto alle altre tanto in continuità (due “fasi” dell'unico processo) quanto in simultaneità (lo sguardo sul singolo, lo sguardo sulla relazione) rappresenta una condizione di notevole fragilità analitica. Lo si intuisce non appena si prova a declinare il sapere in senso universale, e quindi anche – per quanto prudentemente – in senso predittivo: dobbiamo aspettarci che in ogni situazione polarizzata si attivi *anche* un processo, per quanto reversibile e a certe condizioni governabile, di *radicalizzazione* (tesi della simultaneità)? Oppure solo ad un certo punto e a certe condizioni – che rimangono tuttavia da precisare – si innescherà la coda violenta di degenerazione di un conflitto? Per chi si interroga su prevenzione e pronto intervento questi due inquadramenti, come si ben comprende, non sono affatto indifferenti.

#### 4 | UNA META-LETTURA DELLE NUOVE CATEGORIZZAZIONI

Osservare che le due categorie di nuovo conio non fruttano automaticamente un incremento di sapere sul fenomeno, e che per certi versi il loro accostamento rischia di generare più confusione che chiarezza, non significa affatto dire che lo sforzo sia sterile. La creazione e l'accostamento tra loro di nuove chiavi concettuali rivela in ogni caso qualcosa che le pratiche hanno presentito, e che si attendono di poter esprimere in modo più chiaro per stabilizzare almeno un parziale



incremento di consapevolezza quanto alle caratteristiche della dinamica oggetto di attenzione.

Mantenendo come cornice il discorso sul conflitto si può forse apprezzare l'intuizione che emerge, al di là delle difficoltà di composizione tra le due chiavi concettuali. L'articolazione delle categorie secondo la prospettiva adottata dal RAN – cioè intendendole principalmente come due fasi in sequenza – può valere soprattutto come riconoscimento della *reversibilità* del processo. Postulare due fasi è postulare una forma di transizione rilevabile, e la transizione è sempre un punto di (possibile) rottura.

L'esperienza conferma: non tutte le situazioni di *polarizzazione*, cioè di aumento della distanza e dell'estraneità tra parti evolvono nel senso dello scontro violento o del ricorso alla violenza da parte di una di esse. Esistono punti di interruzione dell'*escalation*: si *può* passare – ammesso di accogliere qui l'uso concettuale del RAN – alla *fase di radicalizzazione* ma la tensione *può* anche sciogliersi. Da questo punto di vista provvedere una maggiore articolazione di categorie nella lettura del processo – al di là della loro adeguatezza o pulizia – funziona come un utile avvertimento rispetto al fatto che il processo di cui si sta parlando non può essere pensato sotto l'ipoteca della *necessità*: la deriva violenta *può* innescarsi ma *può* anche rientrare. In questo senso la distinzione tra *polarizzazione* e *radicalizzazione* non vale tanto come una demarcazione tra due diverse dinamiche, ma appunto segnala e fa emergere una *tesi forte* interna all'analisi dell'unico processo di degenerazione violenta del conflitto: il *continuum* può essere interrotto e la catena che evoca il *prima e il prima del prima* può essere spezzata<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Schmid rileva in questo senso anche la presenza delle categorie di *de-radicalizzazione* e di *contro-radicalizzazione*, facendo però notare che gli studi clinici in proposito sono piuttosto esigui: «Despite a fast-growing number of academic books, articles, chapters, and government and think tank reports on radicalisation, research based on empirical findings is still not very broad. This is partly because the radicals, extremists and terrorists are hard to find and, where they can be found, are often not very cooperative or sincere, but also because the research is often sponsored by their adversaries. Much of the research over the last decade has focused on Islamist radicalisation and the de-radicalisation of jihadist terrorists. At least some of the findings from religious radicals might not be applicable to ethno-nationalist, or left and right-wing militant radicals and extremists». (Cfr. Schmid, *Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation*, p. 20). Il tipo di campione che si suppone essere significativo per l'indagine clinica fa risaltare in ogni caso che il fenomeno viene trattato esattamente come riguardante una tipologia molto ristretta di individui, rimanendo nel presupposto di essere alla ricerca di qualcosa di non riferibile alla dinamica antropologica ordinaria del configgere.

## 5 | SVILUPPANDO L'ANALISI: DALLE DIVERSE FASI ALLE DIVERSE LOGICHE

Si è detto: lo sviluppo di un conflitto tra parti *può* distendersi in direzione di un crescendo di estraneità che si candida a sfociare nella violenza, ma *può* anche svolgersi in direzione del tutto opposta. Ogni inversione del processo, in qualunque fase si realizzi, altro non è che l'innescò *in seconda battuta* di una direzionalità di sviluppo alternativa che, a rigore, deve essere qualcosa di possibile anche sul nascere di una situazione di tensione. Un conflitto, in qualunque fase di avanzamento – sia pure con diversa difficoltà – può svilupparsi in una direzione che inclina verso il crescendo di violenza o in una direzione *opposta* che volge verso la riduzione della distanza e dell'estraneità e quindi verso un rifiuto di gesti lesivi dell'altro.

In altri termini quel che emerge è che la differenza la fa la *direzione* verso cui le parti confliggenti sono orientate: esistono, si potrebbe ora dire, due *logiche* diverse e antitetiche, due modalità d'ingaggio diverse nell'attraversare *ogni* conflitto *in ogni* sua fase. In questo si distende la tesi forte della reversibilità.

Dal punto di vista dell'analisi sarebbe perciò senz'altro più utile comprendere meglio in che cosa consista il cambio di logica piuttosto che moltiplicare le categorie nel tentativo di segmentare le fasi. Del resto, il passaggio dalla *polarizzazione* alla *radicalizzazione* – proprio riconoscendo che si tratta di processi omogenei dal punto di vista della logica di fondo di affrontamento del conflitto – rimarrà giocoforza non rilevabile. *Ad un certo punto* si manifesterà la violenza. Ma quel *certo punto* sarà sempre sorprendente e imprevedibile *ex ante*.

Se quel che interessa maggiormente è però l'inversione del processo, allora occorre provare a rileggere l'intero fenomeno alla luce di queste ultime annotazioni, ovvero a partire dalla presa di coscienza che si danno *due logiche tra loro alternative di gestione individuale del conflitto* e che l'elemento più rilevante risiede nel comprendere dove sia dislocato il *potere dell'inversione* nella modalità di ingaggio.

## 6 | LE DUE LOGICHE E IL POTERE DI INVERSIONE

Dal momento in cui immaginiamo di ricollocare la *radicalizzazione* nel discorso del conflitto e ulteriormente le revochiamo lo statuto di fenomeno speciale o di fase specifica nell'avanzamento personale verso il ricorso alla violenza terminale e distruttrice, l'indagine può esplorare altri accessi al cuore del problema.

Riconoscere che ogni parte coinvolta in un conflitto e protesa verso una sua risoluzione è *normalmente* – per riecheggiare i “normali inizi” evocati sopra – esposta al rischio della *radicalizzazione* non significa, come potrebbe forse sembrare,

derubricare la questione annacquandola. Non significa affatto dire che tutti i conflitti sono uguali o che uguale sia il peso del “prima” che grava su ogni tensione interpersonale e intergruppo. Significa piuttosto assumere che le *root causes*, intese come i “fattori di rischio”, sono certamente un ingrediente importante, ma che l’elemento più rilevante – più dirimente persino del volume stesso delle *root causes* – è il loro collante: esiste una logica di ingaggio nel conflitto che funziona come *collante* e che – a parità di fattori – genera l’effetto *escalation*, ed esiste una logica di ingaggio alternativa, che funziona da *solvente*, che arresta la corsa e sortisce, lì dove viene adottata, l’inversione di marcia.

Si potrebbe trascorrere un’intera esistenza in un ambiente più riparato ma vivendo nella *logica-collante*, evitando solo per la positività delle circostanze che i propri conflitti degenerino in estremismo violento, così come si potrebbe trascorrere un’intera esistenza immersi in contesti di estrema difficoltà e tensione ma vivendo nella *logica-solvente* e disinnescando per scelta propria le derive violente. Quale delle due condizioni sia più protettiva di sé e degli altri – il che non significa naturalmente più facile o meno impegnativa – non è difficile da comprendere. Neppure in ottica preventiva e formativa.

In ogni caso, l’idea stessa di potersi adoperare per la de-radicalizzazione (o la contro-radicalizzazione) dialoga strutturalmente con questa visione che attribuisce maggiore rilievo alla *logica di fondo* rispetto agli ingredienti specifici di una situazione. Se così non fosse bisognerebbe ammettere che oltre un certo punto, oltre un certo livello di saturazione e di accumulo di fattori di rischio – livello che però non sappiamo determinare – non c’è più nulla da fare, che la corsa finirà necessariamente in uno sfogo di violenza terminale. Riconoscere invece che uno spazio di reversibilità rimane lungamente – e forse persino sempre – agibile, anche per chi fosse entrato nella spirale della *radicalizzazione*, è appunto assegnare un primato alla questione della logica sottesa al *modus configendi*.

Cambiare logica, cioè scoprire e adottare un modo alternativo di abitare il conflitto, equivale a realizzare una transizione di tutt’altro livello rispetto allo sgravio di tensione che potrebbe comportare la scomparsa di uno o più fattori di rischio.

Ancora una volta, e a scanso di equivoci: ciò non significa che sia inutile adoperarsi per il riequilibrio delle condizioni di disparità che segnano le vicende particolari e talvolta remote dei confliggenti e che concorrono all’insorgere della tensione. In molte circostanze non è semplicemente utile, ma – diremmo – “giusto” e “dovuto”. Tuttavia rischia di rimanere uno sforzo vano se non ci si fa carico simultaneamente del cambiamento di prospettiva sul confluire delle parti coinvolte.

In effetti, se ritorniamo ancora una volta alle buone pratiche recensite dal

RAN, noteremo che in larga misura i progetti operano implicitamente secondo questa intuizione: cercano cioè di offrire alle persone logiche alternative nell'affrontare le tensioni, più che soluzioni specifiche riguardanti i diversi oggetti del contendere.

Esiste una visione teorica adeguata per tutto questo? È un interrogativo inaggrabile se si vuole fare qualche ulteriore passo avanti nel mettere a fuoco il nodo centrale del potere di cambiamento e disporre di un'ipotesi forte, spendibile anche sul fronte degli interventi precoci e della prevenzione della degenerazione violenta dei conflitti.

## 7 | IL PARADIGMA DELLA RESTORATIVE JUSTICE: UN ESEMPIO DI TEORIA ADEGUATA

Nel panorama contemporaneo uno degli sforzi riflessivi di maggiore ampiezza nella direzione fin qui evidenziata è rappresentato dagli studi sulla *Restorative Justice*.

Il contributo di questa prospettiva è probabilmente al momento sottostimato, perché si tende a circoscriverlo all'ambito dell'amministrazione della giustizia nei sistemi penali, eppure dialoga intensamente anche con i principali *focus* degli studi sulla *radicalizzazione*. Alcune delle buone pratiche recensite dal RAN sono peraltro espressamente riferite a questa prospettiva teorica sul configgere derivato da vissuti di ingiustizia<sup>15</sup>.

Uno degli aspetti interessanti della RJ è l'idea che in un conflitto tra parti sia possibile intervenire facilitando la riparazione *in qualsiasi fase di evoluzione della lite*<sup>16</sup>: si riconosce esplicitamente (e non incidentalmente) che il *continuum* è tale

<sup>15</sup> Si vedano ad esempio, sempre nel rapporto RAN 2017, i progetti 3.4.13, "Restoring Relation Project (RRP): Addressing Hate Crime through Restorative Justice" (p. 123), 4.8.8 "FORESEE", Restorative principles and approaches (dialogue processes and encounters) to prevent escalation of conflict (p. 161), 4.8.14 "NIACRO" practice across three areas dealing with prejudice and hostility (p. 178), 4.8.20 "Transformative Dialogue Circles" (p. 192) e 9.5.4 "Training of on-site referee trainers (ORT) on violent islamist radicalisation awareness in detention" (p. 446).

<sup>16</sup> L'*Handbook* prodotto dall'ONU nel 2006 sottolinea questo aspetto in particolare guardando alle fasi di un procedimento di giustizia istituzionale: «A restorative intervention can be used at any stage of the criminal justice process, although in some instances amendments to existing laws may be required. Generally speaking, there are within a criminal justice system four main points at which a restorative justice process can be successfully initiated: (a) at the police level (pre-charge); (b) prosecution level (postcharge but usually before a trial), (c) at the court level (either at the pretrial or sentencing stages; and, (d) corrections (as an alternative to incarceration, as part of or in addition to, a non-custodial sentence, during incarceration, or upon release from prison. In some countries, restorative interventions are possible in parallel to the prosecution. [...] At any one of these points, an opportunity can be created for officials to use their discretionary powers and refer an offender to a restorative justice programme». Cfr. UN Office on Drugs and Crime, *Handbook on Restorative*

solo se non lo si interrompe in qualche modo, e solo se di per sé presenta *continuamente* delle opportunità di rallentamento rispetto agli esiti violenti, di inversione di marcia e persino delle possibilità di recupero a valle dell'esplosione della violenza. Questa persuasione – peraltro suffragata da una clinica ragguardevole<sup>17</sup> – si radica in una visione d'insieme che teorizza la possibilità di due linee di sviluppo del *modus configendi* tra loro alternative.

Negli studi sulla RJ, per quanto anche qui con una certa varietà di categorizzazioni, il cambiamento è pensato esattamente come una conversione della prospettiva: il titolo di uno dei saggi più noti di Howard Zehr – che ha il merito di aver avviato fin dagli anni Novanta lo sforzo di sistemazione teorica – è emblematico a questo proposito: *Changing lenses a new focus for crime and justice*. Il cambio di visuale è calibrato negli studi di Zehr soprattutto sul confronto tra due diversi approcci alle esigenze di giustizia derivanti da un torto, due diversi approcci ad una situazione conflittuale in cui la violenza si è già manifestata in qualche forma lesiva, una situazione – potremmo dire – già fortemente polarizzata.

Si parla allora di “due visioni differenti”, che, in sintesi, leggono la medesima situazione ma appunto in chiave diversa:

«La risposta della società occidentale [al crimine] si è focalizzata sull'assicurarsi che chi ha offeso riceva quel che si merita. La *Restorative Justice* risponde in modo

---

*justice programmes*, New York, 2006, p. 14. L'intuizione-base, che va colta al di là del riferimento al più stretto decorso di un iter processuale in senso penale, è che lì dove è occorsa un'ingiustizia il problema nel problema è che si è creata distanza ed estraneità tra le parti: si è cioè codificato nella violenza un modo di *stare* in quella relazione, un *modus configendi* dunque che per lo più non viene più ripreso e rielaborato, ma che invece costituisce parte significativa dell'esperienza di aggressione e lesione. Senza la revisione di questo *modus configendi* non c'è alcun passo avanti per l'autore di reato, nel senso della revisione di sé, né per la vittima, nel senso del riacquisto della propria dignità e sicurezza: il *continuum* di una relazione lesiva è sospeso (plasticamente nel caso delle pene detentive) ma non interrotto e invertito nella sua direzionalità. Prevedere però che questo lato della questione possa essere “preso in mano” in qualsiasi momento significa riconoscere che proprio il *modus* del rapportarsi tra le parti è sempre reversibile, purché appunto sia messo chiaramente a tema e ci si adoperi di conseguenza. Di questo, in particolare, si fa carico la *Mediazione Umanistica*, per cui già nel 1998 Jacqueline Morineau, guardando all'esperienza francese, poteva scrivere che «Tredici anni di mediazione sociale ci hanno convinti del fatto che essa può essere applicata ad ogni fase dell'evoluzione del conflitto». J. Morineau, *L'esprit de la Médiation*, Edition Erès, Raimonville Saint-Agne 1998; tr. it.: *Lo spirito della mediazione* (1998), Franco-Angeli, Milano 2000<sup>2</sup>, p. 118.

<sup>17</sup> La Mediazione Umanistica si riferisce alla pratica introdotta e sviluppata da Jacqueline Morineau dal 1984, attraverso il *Centre de Médiation et de Formation à la Médiation* (CMFM) di Parigi, in collaborazione con la Procura della Repubblica, che da allora ha realizzato migliaia di mediazioni in situazioni di conflitto diventando punto di riferimento a livello quantomeno europeo.

diverso, focalizzandosi prima di tutto sui bisogni [degli offesi] e sulle obbligazioni che vi sono connesse»<sup>18</sup>.

Da una parte si guarda all'offensore e a quello che *si merita*, dall'altro si guarda a quello che *merita* la parte offesa. La differenza tra il riflessivo e il transitivo è qui di capitale importanza.

Gli studiosi europei e in particolare quelli non anglofoni, legati a una tradizione di pensiero tendenzialmente più attenta alle fondazioni teoriche delle diverse pratiche, vedono in questa diversa focalizzazione non soltanto un modo diverso di approcciare le offese (*wrongdoing*) dentro un sistema comunitario di giustizia, ma appunto due logiche alternative di *risposta al male subito* nelle relazioni. Al di là cioè dell'ambito strettamente penale, rilevano che chiunque sia segnato da un torto – indipendentemente da quale sia l'istituzione eventualmente investita del compito di amministrare la giustizia – può rispondere alla controparte *retributivamente*, cioè ripagando (o esigendo che sia ripagato) il male subito con altro male agito, oppure *riparativamente*, cioè sospendendo questo raddoppio e – con il concorso volontario delle controparti – definendo un percorso finalizzato ad alleviare il male occorso alla vittima, rispondendo cioè cooperativamente al male con il bene.

Sintetizza così Luciano Eusebi:

«[La giustizia riparativa] è intesa non già a remunerare, secondo il criterio del corrispettivo ma, nel senso letterale del termine, a giustificare, cioè a rendere nuovamente giusti rapporti segnati da prevaricazioni, fratture, odio. In questo senso, a *fare giustizia*. Nella consapevolezza – drammatica – che il male commesso non può essere cancellato, e dunque del fatto che ogni ritorsione costituisce, inesorabilmente, non una compensazione ma un *raddoppio* del male. [...] Una giustizia, peraltro, nient'affatto passiva rispetto al male, bensì mirante a far verità su esso, ad azzerare i benefici materiali della sua commissione, a evidenziare le corresponsabilità, a sollecitare l'impegno sociale per il contrasto dei fattori che lo favoriscono, a progettare percorsi di riparazione e responsabilizzazione con riguardo al male commesso che, sebbene impegnativi, non siano caratterizzati dal reagire al *negativo* con il *negativo*»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> «Western society's answer has focused on making sure those who have offended get what they deserve. Restorative Justice answers differently, focusing first of all on needs and associated obligations». H. Zehr, *The big book of Restorative Justice*, Good Books, New York 2015, p. 33.

<sup>19</sup> L. Eusebi, *Fare giustizia: ritorsione al male o fedeltà al bene?*, in Id. (a cura di), *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, Vita e Pensiero, Milano 2016, p. 7.

Non è qui mio intento presentare diffusamente il paradigma della *Restorative Justice*, ma semplicemente sostare quanto basta per attirare l'attenzione sulla dinamica rappresentata da Eusebi e sulle categorie a cui ricorre.

## 8 | LA DINAMICA RETRIBUTIVA DEL NEGATIVO: POLARIZZAZIONE E RADICALIZZAZIONE IN PIÙ ADEGUATE PAROLE

Quanto alla dinamica non è difficile osservare che la *logica retributiva*, cioè la prospettiva (nel conflitto) del *rispondere al male con altro male*, non è altro che l'anima profonda della *polarizzazione* e della *radicalizzazione*. È precisamente questa la logica che sortisce l'aumento della distanza tra le parti e – in un continuo rimpallo – conduce ad un progressivo aumento della disponibilità individuale al ricorso a gesti lesivi della controparte.

Per rendercene conto non dobbiamo pensare immediatamente a quel che accade in un sistema presidiato di giustizia, ma appunto a quel che accade nell'ordinarietà dei conflitti interpersonali (e, a cascata, intergruppo): la logica della restituzione di *colpo su colpo* con effetto incrementale si applica implacabilmente nella *normalità* di molti inizi. La si può osservare nei diverbi che vedono un crescendo di scambio di offese, nello scambio di reciproche scortesie tra le parti che hanno ormai sospeso il dialogo e in tutti gli innalzamenti progressivi del livello di ingaggio nella tensione per “vedere chi la spunta”, ovvero chi verrà atterrato prima nel crescendo di male che viene messo in circolazione.

Coloro che si inoltrano in questo tipo di confronti patiscono esattamente *polarizzazione* e *radicalizzazione*: la controparte diventa ai loro occhi sempre più sfigurata, appare come la ragione principale di tutto il malessere che grava sulla situazione e diventano sempre più propensi a quei gesti e a quelle soluzioni che potrebbero sortire la sua scomparsa dalla scena. In questo senso si può intuire che anche un'azione progressiva e crescente di *stalking* sul lavoro, così come un crescendo di bullismo in contesto scolastico sono *ex parte agentis* un vissuto di radicalizzazione in cui opera la logica circolare e amplificativa del rispondere al male con altro male. La catena non si spezza se non cambiando logica, ma se il cambio di logica non avviene, non c'è punto di arresto fisiologico del crescendo verso la disponibilità alla violenza terminale (che può essere il licenziamento di una persona o la marginalizzazione di un compagno, etc.). L'esplosione del male, alla fine, apparirà in tutta la sua oggettiva drammaticità e l'analisi retrospettiva, se rimane cieca sulla questione della *logica di risposta*, tenderà a considerare l'*escalation* un fatto inevitabile: al male remotamente patito (in uno sgarbo precedente, in una

situazione di squilibrio di cui nessuno pareva farsi carico, in una ferita subita in altro contesto...) *occorreva* replicare con una forza eguale e contraria.

Dal *micro* delle relazioni interpersonali al *macro* di quelle tra popoli la questione si ripropone allo stesso modo, come ha osservato acutamente Todorov:

«La paura dei barbari è ciò che rischia di renderci barbari. E il male che ci faremo sarà maggiore di quello che temevamo di subire. La storia insegna: il rimedio può essere peggiore del male. [...] Quando nel combattimento contro il terrore “tutto è permesso”, il controterrorista comincia a confondersi con il terrorista iniziale. Senza parlare, poi, del fatto che tutti i terroristi del mondo credono di essere dei controterroristi e di limitarsi a un “terrore” subito in precedenza... E non sono i soli: si trova sempre, e senza difficoltà, una violenza precedente considerata la giustificazione della violenza che esercitiamo oggi. Il fatto è che, ragionando in questo modo, la guerra non finirà mai»<sup>20</sup>.

La questione del cambio di logica *nella risposta al male* è centrale in qualsiasi tipo di *setting* conflittuale e il paradigma teorico della *Restorative Justice* ha il merito di aver riproposto questa evidenza nel dibattito contemporaneo.

## 9 | UN NODO INAGGIRABILE PER L'ANALISI: L'INNESCO DELL'INVERSIONE DI LOGICA

Una buona capacità di individuazione dei nuclei antropologici di una questione complessa, come appunto quella delle derive distruttive del conflitto, si traduce anche in una maggiore capacità di pensiero rivolta a quella che può essere un'esigenza di ottimizzazione delle pratiche.

Se è vero che possono essere molteplici gli interventi che concorrono nell'elaborare una risposta al problema della *radicalizzazione*, è vero anche che alcuni di questi potrebbero essere più decisivi di altri, e questo nella misura in cui – sia ora concesso darlo per assunto – intercettano il nodo del cambio di logica nel *modus configendi*. La differenza tra buone pratiche e cattive pratiche si concretizza anche qui, nella capacità di sostenere le persone puntando *consapevolmente* al rinforzo della loro capacità personale di fronteggiare l'urto del male, liberando progettualità e non rincaro distruttivo.

Se il rispondere al male con il male è un modo disfunzionale e radicalizzante

<sup>20</sup> T. Todorov, *La peur des barbares*, Éditions Robert Laffont, Paris 2008; tr. it.: *La paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Garzanti, Milano 2016, pp. 16-18.



di attraversare il conflitto, occorre chiedersi concretamente come possa letteralmente “venire in mente” un cambio così netto di strategia a chi si trova già immerso nel concatenamento tra male subito e male agito in risposta. E, ancora, come questo *venire in mente* possa essere sostenuto al punto da tradursi in un *fare altrimenti*, in un imprimere una direzione diversa – l’inversione del processo – a partire dal passo successivo che si sta per compiere nella gestione del conflitto in cui si è coinvolti.

Dove è dunque dislocato il potere reale dell’inversione? Perché non bisogna dimenticare l’avvertimento del testimone del *Libro dell’Incontro*, che è riecheggiato anche nelle parole di Todorov: senza il rinvenimento di questo specifico potere, la catena del *prima* e del *prima del prima* ritorna a saldarsi nel senso delle conseguenze necessarie a cui non si può fare altro che arrendersi.

Bart Brandsma, il teorico della *polarizzazione* a cui il RAN rinvia, ha dedicato qualche attenzione a questo snodo del “venire in mente”.

La sua proposta di articolazione delle fasi della *polarizzazione* attribuisce un ruolo di innesco alla rappresentazione mentale dell’altro, che via via si carica di idee più o meno rispondenti alla realtà:

«La prima intuizione è che il ruolo guida nella polarizzazione va attribuito a un costrutto di pensiero. È tutto nella testa. La polarizzazione è un pensare “noi-loro” e la costruzione del pensiero consiste in tutto ciò che può essere immaginato su questo noi e loro. Quindi non puoi osservare la polarizzazione nel tuo ambiente, è sempre qualcosa di astratto. Riguarda parole, opinioni e idee, è una cosa diversa da un conflitto»<sup>21</sup>.

Questa traccia non diventa una chiara risorsa di orientamento nella successiva elaborazione delle strategie di *de-polarizzazione*, per quanto si può dire che tutta la proposta di Brandsma graviti attorno agli interventi volti a sostenere un cambiamento del punto di vista sull’alterità di ciascuna delle parti confliggenti. È sviluppando questa intuizione che suggerisce di coinvolgere in questo lavoro soprattutto quella parte di società civile in contatto con gli estremi e tuttavia non già accondiscendente con le narrazioni unilateralmente demonizzanti. Brandsma valorizza le figure dei *bridge-builders*, intesi come i facilitatori che disinnescano la

---

<sup>21</sup>. «The first insight is that the leading role in polarisation is claimed by a thought construct. It is all in the head. Polarisation is us-them thinking and the thought construct consists of everything that can be imagined about this us and them. So you cannot observe polarisation in your environment, it is always abstract. It is about words, views and ideas, which is different from a conflict». B. Brandsma, *Polarisation; understanding the dynamics of us versus them*, RAN, Bruxelles 2017, p. 17.

dinamica “noi/loro”, facendo riscoprire soprattutto quel che accomuna le parti, in modo da ridimensionare quella percezione di estraneità su cui si innesta la costruzione mentale del nemico da abbattere.

Far “venire in mente” che l’altro non è poi così diverso, che non è poi quella caricatura di ostilità – il *nemico*, il *mostro* – a cui la fantasia lo ha ridotto, è senza dubbio un tassello importante in un percorso di riavvicinamento delle parti. Bisogna però anche osservare che far “venire in mente” di poter *trattare l’altro diversamente*, quale che sia il suo profilo, non è affatto lo stesso genere di intervento. Una cosa è cambiare *punto di vista sull’alterità* con cui si è in conflitto e un’altra è cambiare *il proprio modo di rispondere* a quel che l’altro ha compiuto o sta ancora compiendo. Detto in termini più ordinari ma non per questo meno adeguati: una cosa è rendersi conto che l’altro è meno cattivo di come progressivamente lo avevamo dipinto, un’altra è rendersi conto che *fare del male all’altro*, sia pure in fase di replica e magari in modo calmierato, è rimanere più profondamente avvolti nel male di cui si può essere stati vittime.

Questa differenza appare ben chiara nel contesto della *Mediazione umanistica*, che non a caso concentra l’attenzione sui vissuti interiori e su quel che – per usare l’espressione di Brandsma – “sta tutto nella testa” (*it is all in the head*), e punta diritto alla riscoperta del potere di *fare altrimenti* rispetto all’assecondare la logica retributiva del male per male.

Qui conviene guardare per acquisire un altro tassello di teoria adeguata del confliggere.

## 10 | L’INVERSIONE DI LOGICA E IL CONFLITTO INTERIORE

Jacqueline Morineau ha riallacciato la pratica della *Mediazione umanistica* ad una radice teorico-culturale antica, attingendo allo spirito della tragedia greca, al suo *setting* e alla funzione che poteva assolvere proprio nel consentire uno scarico non distruttivo della violenza che si genera nelle relazioni.

La rappresentazione tragica non taceva il male e non edulcorava i tratti dei protagonisti, neppure – come è noto – accompagnava verso un lieto fine. Dava però *parola* alle tensioni, a tutti quei pensati e sentiti che si affastellano disordinatamente *nella testa* di ogni confliggente: confrontarsi con questo lato interiore dello spettacolo, normalmente inespresso e invisibile, si può dire che rappresentasse per lo spettatore un modo per osservare se stesso nella corsa apparentemente inarrestabile della *polarizzazione/radicalizzazione*. Questa visione rallentata dei

dialoghi interiori poteva favorire un ascolto più profondo di sé e degli altri, così come delle possibilità alternative e meno evidenti di risposta al male.

«A differenza della Giustizia – osserva la Morineau –, la mediazione non si fissa sui fatti ma cerca di fare in modo che emerga il non-detto. Non cerca di comprendere, di razionalizzare l'accaduto, poiché ciò che accade è in parte inesplicabile. Non si basa su un processo logico ma sull'unità di un processo che permetterà lo sviluppo dell'azione. Possiamo trovare la trama di tale processo nella storia del diritto greco, nella tragedia e nella mediazione. Si tratta di una pratica ritualizzata, strutturata, che può essere suddivisa in tre tempi: teoria, krisis, catarsi»<sup>22</sup>.

Secondo Jacqueline Morineau i tempi della tragedia, ripresi nella *Mediazione umanistica*, sono disposti precisamente per disinnescare la deriva distruttrice della violenza che aleggia sul conflitto: il grido contorto di male viene anzitutto ascoltato e lasciato esplodere nella narrazione del sofferito. Si intuisce che il venir meno della *parola* sul male patito ne incanala l'energia verso nuovo male agito, per cui è a questo livello di profondità mortificata dei vissuti conflittuali che occorre attestarsi:

«Proporre un luogo in cui la violenza reciproca possa dirsi e trasformarsi, desiderare la reintegrazione del disordine significa pensare a una vera e propria rivoluzione sociale, dato che si va controcorrente rispetto allo spirito, agli usi e ai costumi stabiliti. È importante riconoscere che si tratta di un ribaltamento della relazione che l'uomo ha con la società e con se stesso. La mediazione offre tutto questo. La sua specificità è quella di accogliere il disordine. Ma in quale modo la mediazione può far fronte a un simile intento? Il conflitto è la manifestazione più rappresentativa del disordine, sia a livello individuale che collettivo. Si tratta sempre di due persone o di due gruppi di persone in opposizione tra loro. Per rispondere alla loro attesa bisogna essere coscienti del carattere eccezionale dell'incontro che avviene con la mediazione. Bisogna cioè capire la vera dimensione di tale incontro, la cui posta in gioco è talora vitale, poiché è nel corso della mediazione che la collera, le differenze non riconosciute o non accettate, i desideri ostacolati e la violenza, hanno il diritto di esistere»<sup>23</sup>.

Nel conflitto c'è, secondo lo *Spirito della mediazione*, un'attesa di riordino, e il paradosso consiste nel fatto che perseguirlo senza prima aver incontrato il *proprio*

<sup>22</sup> Morineau, *Lo spirito della mediazione*, p. 67.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 56-57.

disordine, senza aver riconosciuto ciò che il tocco del male ha sortito in se stessi, conduce al tradimento di questa attesa.

Non sentire la spinta al male e alla violenza che viene da sé stessi è precludersi la possibilità di avvertire anche la spinta al cambiamento di logica: senza il discernimento di queste due pressioni interiori il disordine non è affrontato e quel potere di rottura della catena “male per male” non può venire alla luce.

La *Mediazione umanistica* offre cioè al paradigma riparativo la chiave di accesso a quella zona inizialmente invisibile in cui può innescarsi l’inversione di logica. Il potere di scongiurare l’*escalation* della violenza o di rimarginarne le ferite dopo l’esplosione è consegnato a ciascuna delle parti confliggenti: per scoprirlo o per ritrovarlo occorre però *dare parola* alle pressioni interiori che in ogni conflitto, al suo sorgere, si aggrovigliano disordinatamente in un grido indistinto di protesta.

La scoperta che il sofferto non è implacabilmente destinato a generare altra sofferenza, quindi a imprigionare la persona nella logica amplificativa del male, è la fondazione su cui può innestarsi anche la revisione della propria rappresentazione della controparte nel conflitto:

«Tropo spesso la sofferenza, invece di essere un passaggio, diviene uno stato in cui ci si installa. Essa diventa un monologo nel quale ci si irrigidisce, nel quale ci si nutre di tutto ciò che ci separa dall’altro. Tutte le delusioni e le ferite accumulate nel passato rendono invisibile il presente. Ma noi ci aggrappiamo a tale sofferenza poiché essa diviene l’unica identità rimasta della relazione perduta. Ignoriamo o vogliamo ignorare che tale stato non è necessariamente permanente ma può diventare transitorio. Ora, la mediazione offre una possibilità di favorire questo passaggio, perché essa permette di uscire al passato per ritrovare il presente, di abbandonare i fantasmi che ci siamo creati sull’altro, per incontrare la sua realtà. Solo allora possiamo trovare il legame perduto con l’altro, ma anche con noi stessi»<sup>24</sup>.

Il passo è di notevole interesse, perché la tesi è che la rimodulazione dell’immagine dell’altro che è andata distortendosi nel crescendo della polarizzazione “noi/loro” ha come *premessa* l’incontro con il proprio disordine: senza la presa di contatto con la realtà del male da cui si è toccati e con la propria stessa inclinazione a replicarlo, senza aver avvertito che in questa logica risiede il disordine a cui ci si ribella, non è possibile neppure decostruire il volto caricaturale dell’altro su cui il processo di *radicalizzazione* fa leva. Il “legame perduto” con l’altro nel crescendo

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 22.

di *polarizzazione*, si direbbe suggerire la Morineau, non si ritrova partendo con un esercizio mentale di *makup* dell'immagine della controparte, ma anzitutto dando cittadinanza alle proprie perdute parole sulla sofferenza e prendendo coscienza della propria capacità di nuocere all'altro. In questo senso, ma valga solo la segnalazione, si intuisce che un cambio di logica – essendo qualcosa che in profondità riguarda il proprio modo di abitare qualunque conflitto – può innescarsi anche lì dove la controparte mancasse di un volto preciso e personale.

La *Mediazione umanistica* – si potrebbe stilizzare forse così – nel riaccompagnare verso l'altro confliggente (persona, popolo, memoria...), riaccompagna verso le profondità di se stessi e del conflitto interiore ed è in questa duplice riduzione dell'estraneità che si svela il gioco sottile del male e si rinviene il potere di ciascuno di vivere secondo un'altra logica.

La visione teorica della *Restorative Justice* sulle due prospettive di risposta al male trova qui l'affondo che porta più luce sul perché metodologie diverse interne al medesimo paradigma riescano a innescare il cambiamento personale, invertendo le *escalation* violente dei confliggenti e persino riavvicinandoli, creando – come effetto – maggiore sicurezza sociale. Dalla *Victim-Offender Mediation* ai *Community conferencing* o ai *Circle sentencing*<sup>25</sup>, il comune denominatore è la restituzione della parola perduta sui vissuti interiori, l'incontro con l'altro attraverso queste parole e l'ospitalità del dolore che narrano, il rinvenimento di un accesso più integrale alla verità (non più unilaterale) delle cose e la riscoperta di essere depositari del potere reale di *fare altrimenti*, pur se interiormente inclini o sollecitati alla trasmissione del male.

In breve: se *de-radicalizzare* è favorire un cambiamento di logica, allora attivarsi precocemente nell'insorgenza dei conflitti e adoperarsi nella prevenzione è offrire alle persone opportunità di crescita nell'ascolto di sé e dell'alterità, accompagnando verso il riconoscimento tanto della propria partecipazione alla diffusione del male, quanto del proprio potere di infrangere la catena tra male sofferto e male agito.

Non pretendo, sia chiaro, di dare qui conto di quella che gli antichi avrebbero chiamato l'*essenza* della *Restorative Justice* o della *Mediazione Umanistica*: intendo piuttosto, molto più modestamente, far osservare come rappresentino prospettive già dotate di una ragguardevole potenza di analisi antropologica in grado di offrire chiavi di lettura adeguate sia per inquadrare il fenomeno del progressivo crescendo della propensione di un confliggente alla violenza terminale, sia per far risaltare in modo conseguente quel che maggiormente rileva nelle diverse pratiche di con-

---

<sup>25</sup> Cfr. *Handbook on Restorative justice programmes*, pp. 17-24.

trasto e/o di prevenzione al fenomeno della degenerazione violenta del conflitto. Il tutto senza la necessità di coniare nuove categorie ma servendosi di strumenti concettuali più consolidati, talvolta addirittura classici – come nel caso delle parti della tragedia greca –, semplicemente a fronte di una loro minimale ripulitura e ripresentazione.

Chiediamoci ora nuovamente: quanto rilevano le chiavi concettuali a cui si fa ricorso? Impiegarne alcune piuttosto che altre nello sforzo di approfondimento di un fenomeno è un fatto privo di impatto sulla capacità di penetrazione analitica?

Per provare a riprendere queste domande occorre fare qualche passo a ritroso.

## 11 | CATEGORIE PERDUTE: QUESTIONE DI TERMINI O DI CAPACITÀ ESPLICATIVA?

Non sarà sfuggito il fatto che introducendo la prospettiva della *Restorative Justice* e dando parola a Eusebi e a Todorov il discorso ha accolto una categoria forte, ovvero quella di “male”.

Lungo le quasi cinquecento pagine del rapporto RAN 2017 la parola “evil” compare solo due volte, nell’espressione composta “social evil”. Schmid nell’articolo saggio sul tema della radicalizzazione di poco meno di un centinaio di pagine la impiega una sola volta, riferendosi all’espressione colloquiale “you’re evil”, recensita come attestazione della fase terminale di “demonizzazione” dell’altro<sup>26</sup>. Non vi ricorre neppure Koehler, in un contributo sulla *radicalizzazione individuale* in cui ravvisa peraltro la “normalità” del processo, se esaminato dal punto di vista del coinvolgimento in ordinarie battaglie ideali<sup>27</sup>.

La parola “male” non viene impiegata dagli operatori che redigono la *ratio* dei progetti di intervento, non viene impiegata dai teorici che si occupano precisamente delle categorizzazioni del fenomeno della *radicalizzazione*. Al contrario vi si ricorre all’interno di un paradigma teorico contemporaneo – quello della *Restorative Justice* – che riesce a pensare *in termini coerenti il continuum nell’escalation*

<sup>26</sup> Cfr. Schmid, *Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation*, p. 24.

<sup>27</sup> «The more individuals have internalized the notion that no other alternative interpretations of their (prioritized) political concepts (e.g. ‘freedom’, ‘honour’, ‘justice’, ‘violence’) exist (or are relevant), the more we can speak (and show) a degree of radicalization. This may happen with varying degrees of intellectual reflection (e.g. quoting a fascist thinker to explain certain behaviour or merely stating to do something because it seemed right within the cognitive framework or collective identity). However, this means that a high level of radicalization does not necessarily equal a high level of violent behaviour or extraordinary brutality. Of course radicalization in this sense is a rather normal phenomenon in society e.g. in sports, animal rights movement or dietary preferences (veganism for example)». D. Koehler, *The Radical Online: Individual Radicalization Processes and the Role of the Internet*, in “Journal for deradicalization”, nr. 1, Winter 2014/15, p. 125.

verso la terminazione distruttiva del conflitto, l'aspettativa della sua reversibilità (le due logiche) e la dislocazione del potere di cambiamento a livello dell'elaborazione interiore dei vissuti di conflitto.

A cosa è dovuta questa quantomeno curiosa assenza della categoria del “male” lì dove si parla di conflitto che evolve in aggressività crescente, dove è a tema la sofferenza che gli uomini reciprocamente si infliggono, lì dove ci si misura con il misterioso cedere alla via illusoriamente risoltrice della violenza?

Le risposte potrebbero essere molto diverse, ma quel che qui interessa capire, al di là delle motivazioni, è se questa assenza rappresenti in qualche modo un angolo cieco nelle teorizzazioni che ne fanno a meno, se – come ipotizzato in sede introduttiva – l'inutilizzo della categoria non si risolva semplicemente nella creazione di un lessico alternativo ma comporti effettivamente una *perdita di sapere* sul conflitto, un *saputo* dunque che riaffiora solamente lì dove riaffiora la chiave concettuale, ovviamente se impiegata in modo tecnico e non unicamente colloquiale<sup>28</sup>.

Per accertarsi che non si tratti solo di una questione nominalistica, ma appunto di un problema di allestimento concettuale d'insieme, propongo come ultimo passaggio di questa riflessione una fugace incursione nel dettato del pensiero medievale del XIII Secolo, in cui peraltro risuonano categorie elaborate fin dall'antichità precristiana. L'intento è quello di verificare se ci sia un modo di rappresentare quel che si è potuto considerare finora muovendosi integralmente all'interno di un *set* concettuale classico, in cui la coppia bene/male risulta invece baricentrica.

## 12 | LA DERIVA ACCRESCITIVA DEL NEGATIVO NEL CONFLITTO SECONDO I CLASSICI, OVVERO *DE MALO*

L'antichità classica e medievale non aveva certamente reticenze nell'indagare il “male”. Senza dubbio una delle curvature più consistenti della ricerca filosofica ha riguardato il rapporto tra l'esistenza del male e quella di Dio, nella celebre formulazione interrogativa *Si Deus, unde malum?* che ha visto Agostino di Ippona tra i suoi più significativi interpreti. Una superficiale informazione su quella che Leibniz chiamò *teodicea*, cioè il tentativo di “difendere Dio” dall'aggressione teorica implicita nella domanda<sup>29</sup>, potrebbe dare l'impressione che quel che per secoli

<sup>28</sup> Va notato che anche Brandsma vi ricorre, per quanto non in modo tecnico ma colloquiale, facendo leva più sull'intuitività del senso comune.

<sup>29</sup> Fin dall'antichità la riflessione teologica ha avvertito l'*impasse* verso cui ci si dirigeva volendo riconoscere a Dio i tre noti attributi dell'onniscienza, dell'onnipotenza e della somma bontà: si deve peraltro a

si è detto *de malo*, a proposito del male, appartenga ai discorsi – come si suol dire talvolta – sui “massimi sistemi”, collocandosi a distanza siderale dalle più concrete questioni antropologiche.

Al contrario, l’esercizio filosofico del risalire fino all’origine – perché questo è interrogare la “responsabilità” divina rispetto al male – è solo un altro modo per mettere a fuoco l’esperienza del concatenamento dei vissuti di violenza patiti e agiti, registrando lo scandalo del loro amplificarsi pur a fronte di un desiderio umano di porvi fine. Quando da contemporanei approdiamo al problema dell’esistenza di *un prima* e di *un prima del prima* nella oscura genesi di un nostro stesso gesto lesivo, non facciamo altro che riprendere il medesimo discorso nel suo movimento caratteristico.

Sostare sulla deriva polarizzata del conflitto e provare a concentrarsi sulle diverse cause che conducono una persona a votarsi alla violenza terminale, altro non è che chiedersi in che modo il male abbia fatto presa su un’anima, riuscendo a trascinarla in un vortice da cui risulta progressivamente sempre più faticoso uscire.

Interrogarsi sulla *de-radicalizzazione* e sulla *contro-radicalizzazione* è chiedersi dove sia dislocato il potere dell’inversione e se e come sia possibile adoperarsi socialmente (nella formazione e nell’assistenza) per favorire l’emersione di questa risorsa a disposizione della persona – cosa che oggi chiamiamo anche *empowerment* –. Ma anche per tutto questo movimento già gli antichi greci possedevano una categoria, quella di *metanoia*, *conversio* per i latini.

Da un punto di vista analitico la questione che possiamo esaminare è se il discorso sul male che il pensiero antropologico-filosofico ha cesellato per millenni nella tradizione occidentale sia interfacciabile con il discorso sul conflitto e se le categorie essenziali di cui si è servito lungamente possano – una volta ritrovate – sovvenire a quell’esigenza di approfondimento che il conio di nuove figure concettuali come quella di *radicalizzazione* o *polarizzazione* manifestano, ma che forse non riescono a provvedere.

È il caso dunque di attirare l’attenzione almeno su alcune categorie impiegate in letteratura, sul loro utilizzo “tecnico” e sulla loro integrazione in una visione antropologica d’insieme a proposito del “tra le righe” dell’esperienza del conflitto.

---

Lattanzio, storico cristiano del IV Secolo, l’aver riferito la tematizzazione del problema attribuita ad Epicuro nel capitolo XIII del *De Ira Dei*. In termini contemporanei l’argomento si può sintetizzare efficacemente nei termini proposti da Natoli: «Dio o vuole togliere il male e non può; o può e non lo vuole; o vuole e può. Nel primo caso è debole – ma un Dio impotente è ancora Dio? –; nel secondo caso odia gli uomini o quantomeno non li ama – ma un Dio perverso è ancora Dio?; se poi vuole e può, perché allora non lo elimina? Ci si muove tra l’assurdo e il mistero». S. Natoli, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 5-6.



### 13 | IL MALE, LA PENA E LA COLPA. FIGURE ADEGUATE DELLA RADICALIZZAZIONE?

Tommaso d'Aquino rappresenta indubbiamente una delle fonti medievali più complete quanto a visione sistemica e conviene appoggiarsi alla sua lezione. Avviando la propria riflessione sul male richiama un passo di Agostino, del *De fide ad Petrum*<sup>30</sup>, che ripropone così, unendovi la propria sintesi:

«Duplice è il male della creatura razionale: quello con il quale s'allontana volontariamente dal sommo bene, quello con il quale è punita contro la sua volontà». Con queste due cose sono designate la pena e la colpa. Dunque, il male si divide in pena e colpa»<sup>31</sup>.

Il linguaggio medievale è indubbiamente asciutto, ma consente d'altra parte di inquadrare subito i termini del discorso. Come si vede il male che interessa l'umano viene articolato in due forme, distinte sulla base del loro rapporto con la volontà: c'è un male che si subisce, che è cioè *non voluto* (anzitutto *per se stessi*) o più precisamente detto "*involontario*" – la *pena* – e c'è un male che si compie, di cui si è attori e che in questo senso è "*volontario*", perché dipende dalla persona che lo agisce, ed è la *colpa*.

Quel che si può notare è che i due concetti sono pensati qui a partire dalla prospettiva della *prima persona*: il soggetto è l'uomo che subisce il male e che lo compie, ed è sempre *lo stesso uomo*. C'è una duplice esperienza, quella del passivo e dell'attivo nel male, che appartiene a ciascuno.

Così è detto, con due concetti primari, – quelli di *pena* e di *colpa* – che ogni conflitto ospita l'attivo e il passivo. Questa idea si può distendere da un lato osservando che qualcuno *in fatti specifici* agisce il male e qualcun altro lo patisce, dunque c'è il colpevole e c'è il penalizzato. Dall'altro rilevando che chiunque entri in un *setting* di conflitto con altri, è sempre sia portatore passivo di un male che precede i fatti specifici, sia potenzialmente attore di un male, che potrebbe sorgere dal suo stesso modo di agire nel conflitto, nel *modus configendi*.

In questo senso, l'idea del peso di *un prima* e di *un prima del prima* – si noti che Tommaso antepone la pena alla colpa – trova qui una codifica asciutta ma precisa: il passivo precede l'attivo nell'esperienza umana del male, e grava in qual-

<sup>30</sup> Cfr. *De fide ad Petrum seu de regula veræ fidei Liber unus* (in realtà di Fulgenzio), XXI, 64; PL 40, 773.

<sup>31</sup> Tommaso d'Aquino, *De Malo*, q. 1, a. 4, res; tr. it. *Il Male* (a cura di F. Fiorentino), Bompiani, Milano 2012, p. 151.

che modo sulla risposta che la persona darà al male subito attraverso il suo stesso agire. Se questa si allineerà nella stessa logica, quel che ne sorgerà sarà nuova pena:

«La pena – prosegue Tommaso – ha un rapporto con una colpa: infatti, si dice in senso proprio che un uomo è punito, quando subisce un male per qualcosa che ha commesso»<sup>32</sup>.

Questo legame bidirezionale ha un significato antropologico prima di averne uno penale nel senso contemporaneo del termine, e lo si comprende agevolmente accostando la definizione estesa di pena:

«Sia detta “pena” negli uomini *ogni privazione di un tal bene di cui uno si può servire per operare bene*»<sup>33</sup>.

La pena non assume primariamente il significato *retributivo* del senso più comune, del “farla pagare”, del “dare una lezione”, del mortificare il colpevole facendogli provare la sofferenza che ha inferto attraverso una sanzione di cui potrà ricordarsi la prossima volta.

La pena è definita come un *impedimento ad agire bene*, come un indebolimento che parassita la capacità di bene. L’analogia a cui Tommaso ricorre è quella della persona zoppicante, che via via accentua una postura disfunzionale a motivo di una frattura tibiale mal ricomposta, incidente da cui trae spunto per una osservazione antropologica:

«Anche nella creatura intellettuale è dato riscontrare il male secondo la privazione della forma o dell’abito o di qualsiasi altra cosa che possa essere necessaria per agire bene, sia che appartenga all’anima o al corpo o alle cose esteriori; e tale male, secondo il pensiero della fede cattolica, è necessario che sia chiamato “pena”»<sup>34</sup>.

Soffrire la *pena*, trovarsi indeboliti nella capacità di bene, agevola lo scivolamento verso la *colpa*, cioè verso la riproduzione di gesti che si inscrivono nella

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 153.

stessa logica e che, riproducendola, non fanno altro che propagarla e amplificarla.

Si intuisce allora qui l'effetto catena: dalla pena alla colpa e dalla colpa alla pena, ovvero, toccati dal male e privati di qualcosa (pena) ci si trova *inclinati* a rispondere secondo la stessa logica, ovvero a colmare la propria privazione sottraendo ad altri (colpa) e, nel conflitto, più direttamente alla controparte. Ma scegliendo di rispondere con la stessa logica di sottrazione (colpa) si ottiene l'effetto collaterale di contrarre ulteriormente la propria capacità di bene (aumento della pena), trovandosi sempre più *inclinati* nel riprodurre con il proprio agire logiche di sottrazione (nuova colpa). È la *logica-collante* di cui si è detto precedentemente.

Così il male si propaga e insieme si intensifica: con la colpa si propaga verso un altro, che si rivolgerà ora *penalizzato* alle proprie cose e alle proprie decisioni, indebolito da una sottrazione di cui porterà con sé la sofferenza. Ma si intensifica come pena nella persona stessa che agisce la colpa, che agendo ora *volontariamente* nella logica della sottrazione ha indebolito ulteriormente la propria capacità di resistenza al male.

Si tratta di una lettura molto lucida dell'effetto vortice: se la pena è quella *debolezza acquisita* nel patire che favorisce la colpa, la colpa è quell'*agire deliberato* che asseconda il solco e lo approfondisce, indebolendo ulteriormente.

I concetti di *polarizzazione* e di *radicalizzazione* intercettano quel che il pensiero premoderno sapeva molto bene avvenire il più delle volte nel conflitto.

Nel male agito si colpisce un altro, e a partire dall'offesa (quale che sia) nella relazione si palesano immediatamente contrarietà e distanza. Se la parte penalizzata risponde con una reazione uguale e contraria – cioè nella logica del male-per-male, pena-per-pena – il dialogo collassa, l'estraneità tra i confliggenti aumenta e il “guardarsi male” si accentua. *Polarizzazione* dunque: il male che si concatena in una serie di *fatti* divide sempre più profondamente le parti.

Insieme però in ciascuna delle parti, nella misura in cui consentono a se stesse di rispondere al male con il male, e si fanno protagoniste di altro male (colpa), si contraggono le risorse “necessarie per agire bene”. Passo dopo passo ci si trova sempre più inclini al male, sempre meno capaci di opporvisi interiormente. *Radicalizzazione*, quindi: un processo individuale e *interiore* di indebolimento, nell'incapacità progressiva di far fronte all'assedio delle spinte ad agire il male che certamente possono venire anche dal contesto ma che in definitiva agiscono pressando interiormente.

La morfologia della lingua latina consentiva anche alcune distinzioni nell'elaborazione concettuale che, per certi versi, sono poco recuperabili dalle lingue contemporanee, ma che rivelano il livello di analisi delle dinamiche a cui erano pervenuti i pensatori dell'epoca. Altrove sempre Tommaso poteva notare così:

«Esistono due tipi di privazione: la prima consiste in una *privazione in atto* (*privatum esse*); e questa non lascia nulla, ma toglie ogni cosa: come la cecità toglie completamente la vista, le tenebre la luce, la morte la vita. E tra questa privazione e il suo contrario non ci può essere un termine intermedio nel soggetto interessato. La seconda consiste invece in una *privazione in divenire* (*privari*), come la malattia è privazione della salute non perché tutta la salute sia da essa eliminata, ma perché è come una via che conduce alla perdita totale della salute, che si verifica con la morte. Quindi tale privazione, lasciando sempre qualcosa, non è senza termini intermedi in rapporto alla proprietà opposta. Ora, il male è privazione del bene (*privatio boni*) in questa maniera, come afferma Simplicio nel suo *Commento alle Categorie*: poiché non toglie tutto il bene, ma lascia qualcosa. Quindi ci può essere un termine intermedio fra il bene e il male»<sup>35</sup>.

Così si può dire più chiaramente che se il male è la *privazione* (nella gran varietà delle sue forme), la sua logica, il suo movimento tipico, è il “*privari*”, un *processo di privazione* che sortisce la contrazione della capacità di bene e il corrispettivo aumento della capacità di compiere il male, rendendo chiaro l’effetto di amplificazione.

In tutto questo si direbbe non mancare nella categorizzazione antica neppure la considerazione dell’*insensibilità* crescente rispetto al male agito: allora come oggi ci si chiedeva come sia possibile che una persona ad un certo punto *non avverta* neppure l’intensità e la portata del male che sta compiendo.

Questa insensibilità acquisita e crescente era studiata attraverso il concetto di *habitus* nella sua flessione privativa, ovvero quello di *vizio*. Se per gli antichi la virtù era la disposizione maturata verso il bene, il vizio era il suo contrario e la cosa si poteva esprimere in due modi: come una *indisposizione maturata verso il bene* ovvero come una *disposizione maturata verso il male*. Mantenere entrambe le accentuazioni nello studio del negativo è utile proprio per conservare il senso del *continuum* di un processo, che è di aumento o diminuzione di qualcosa a seconda del “polo” da cui lo si osserva. È però utile anche per conservare quella che è forse l’acquisizione più decisiva del pensiero occidentale, e cioè l’*asimmetria* tra il bene e il male.

Allineando le figure di coppia *bene/male* e *virtù/vizio* ci si rende conto che il negativo è sempre riconosciuto nella luce del *privari*, dello svuotamento: in questo senso è primaria anche la coppia *disposizione/indisposizione*, a cui si può ag-

<sup>35</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 18, ad 1; tr. it., *Somma di Teologia* (Vol. 2), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, p. 202.

giungere quella di *presenza/mancazza*<sup>36</sup>. Il concetto di *vizio*, inteso come *habitus*, segnala allora non solo che si è maturata una disposizione *ad agire* nella logica sottrattiva del male, ma anche che ci si è abituati ad una mancanza: non ci si accorge più di quel che non c'è, e l'orizzonte si normalizza nell'assenza. Questo "effetto svuotamento", nella riflessione di Tommaso in particolare, è inteso proprio come un'insensibilità progressiva ai richiami al bene, come se questa ispirazione perdesse voce "dentro" la persona, diventando quest'ultima via via incapace di *accorgersi* di poter fare altrimenti che secondo la logica sottrattiva del male<sup>37</sup>.

## 14 | IL FOCUS DELL'INVERSIONE DI LOGICA SUL CONFLITTO INTERIORE

Gli *habitus*, nell'uso di Tommaso, non sono semplicemente un richiamo alle abitudini operative, ma vengono impiegati come un dispositivo interpretativo delle dinamiche di affioramento o contrazione della parola interiore.

Vizi e virtù, quantomeno nel quadro teorico-antropologico della *Summa Theologiae*, sono inquadrati come "principi interiori", cioè come le sorgenti del pensiero abituale e spontaneo della persona. Si tratta delle sorgenti più familiari nel discorrere interiore, e l'abitudine operativa, nella sua immediatezza, altro non è che il frutto maturo della ripetizione, dell'allenamento diremmo, che oltre una certa confidenza non richiede più una elaborazione riflessiva distesa.

Agire secondo un *habitus* significa *non accorgersi* non tanto di quel che si sta facendo, ma della possibilità di optare per una o più alternative. Questa "inavvertenza" si declina poi secondo l'asimmetria bene/male.

Disponendosi ad agire, la virtù va in lavoro interiormente proteggendo dal

---

<sup>36</sup> Tommaso impiega, seguendo Agostino, tutti questi dispositivi: «Alla virtù si contrappone il vizio: infatti il vizio, per ogni cosa, consiste nel suo non essere disposta secondo la propria natura. Per cui Agostino può affermare: "Chiama vizio ciò che vedrai mancare alla perfezione di una natura". Per una rilettura di questi testi rinvio allo studio *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore nella "Moralis consideratio" di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Meudon, Trieste 2015, p. 276 e ss.

<sup>37</sup> Vale la pena qui di riferire che proprio nel processo di radicalizzazione Kohler attribuisce notevole importanza proprio a questo effetto di sordità acquisita rispetto ad un certo spettro di possibilità: «The important link here is the fusion (and combination) with a certain type of ideology that inherently denies individual freedom (or equal rights) to persons not part of the radical person's in-group and thusly the degree of ideological incompatibility with a political culture based on human rights and pluralism. Consequently it is possible to understand how individuals need to act and behave illegally according to the degree of internalized and monopolized political concepts of their ideology simply because *at a certain point no other option is visible to them*. This process in fact creates a kind of ticking time bomb: a rapidly decreasing amount of alternatives and options in combination with an increasing amount of ideological calls for action». Kohler, *The Radical Online*, p. 125.

fascino dell'alternativa malvagia e mettendola rapidamente fuori gioco, riconoscendone il carattere ambiguo o di male. Il vizio funziona in modo analogo, ma sottrattivamente, facendo mancare nel “parlamento interiore”<sup>38</sup> l'alternativa verso il bene; via via la persona si abitua ad agire nella logica della privazione, avverte sempre meno contrasto in se stessa, sempre meno reclamo interiore, fino a giustificare a se stessa ogni nuovo gesto lesivo dell'alterità nemica. Il male agito nell'insensibilità oltrepassa così facilmente *ad un certo punto* la soglia della violenza, talvolta persino nell'inavvertenza della persona che lo compie.

La crucialità del colloquio interiore tra le suggestioni di bene e quelle di male è talmente centrale in Tommaso che vi dedica metà dell'intero studio morale sull'agire umano riordinato nella *Summa Theologiae*.

La convergenza con le intuizioni della *Restorative Justice* e della *Mediazione umanistica* è qui rimarchevole: l'attenzione portata al rinvenimento della parola mancata e mancante interiormente è intercettata proprio come la chiave per l'inversione della logica privativa del male nell'agire. Per sfuggire alla presa dell'*habitus* negativo occorre ridistendere il colloquio interiore: significa lasciare che riprenda parola, rivelandosi, il principio interiore negativo, l'abitudine improntata alla logica sottrattiva. Insieme significa ri-accorgersi della presenza in se stessi, per quanto potremmo dire “sottovoce”, di suggestioni alternative, non interne alla logica sottrattiva. Questo ascolto di sé e degli altri, di quel che di alternativo già dimora in se stessi e di quel che di alternativo viene da *altrove*<sup>39</sup>, altro non è che la riattivazione del conflitto interiore e della reale possibilità di *fare altrimenti*, di invertire al prossimo passo la logica di risposta al male con cui si è alle prese. È la riemersione del potere di inversione, cruciale in ogni percorso di de-radicalizzazione e di allontanamento dalla violenza.

## 15 | LEGGERE IL CONFLITTO, TRA L'ANTICO E IL NUOVO

L'esplorazione dell'analitica antropologica premoderna e delle relative categorie interpretative potrebbe naturalmente proseguire lungamente. Questa più che

---

<sup>38</sup> L'immagine del “parlamento interiore” è impiegata in modo interessante e coerente con la prospettiva della Mediazione Umanistica in A. Ceretti, L. Natali, *Cosmologie violente. Percorsi di vite criminali*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 130.

<sup>39</sup> «I “principi interiori” potrebbero essere concepiti proprio come la regione della “memoria di vita” di ciascuno: è tutto quello che si esprime in noi con la nostra stessa voce. Viceversa, i “principi esteriori” sono quelle presenze altre che si esprimono in ciascuno con voci diverse dalla propria e che sollecitano in direzioni che in qualche misura non appartengono ancora, o quantomeno, non del tutto, alla persona». Cfr. ancora per una maggiore analisi di questa figura concettuale Grandi, *Alter-nativi*, p. 214 e ss.

sommaria ricostruzione intendeva semplicemente evidenziare che il discorso sul conflitto tipico dei classici può essere consultato utilmente, perché non appare essere più arretrato rispetto agli studi contemporanei, quantomeno nell'aver riconosciuto l'enigmaticità di quel che oggi studiamo con le categorie di *polarizzazione* e di *radicalizzazione*.

In questo senso si può senz'altro osservare che dal punto di vista delle dinamiche inter- e intrapersonali che si attivano nell'insorgere di un conflitto, non si può dire di essere dinanzi a qualcosa di nuovo *in sé*.

Questo non significa che relativamente alle coordinate storico-culturali non ci sia nulla di diverso: l'elenco di quel che *non esisteva* nel mondo premoderno e che impatta sui conflitti contemporanei potrebbe essere inesauribile, e basterebbe fermarsi al livello di circolazione di informazioni, alla diffusione degli strumenti tecnici di offesa violenta o alla manipolabilità dell'opinione pubblica attraverso i social-media per accertarsi che, in un certo modo, davvero molto è cambiato. Tutto questo però espande il paniere dei fattori di rischio (come pure, non dimentichiamolo, quello delle risorse di protezione), ma ortogonalmente a questi elementi in continua evoluzione c'è la permanenza delle dinamiche fondamentali a cui è soggetto e di cui è soggetto l'umano.

Il confronto con il premoderno consente di rinvenire precisamente questo *residuo permanente*, purché appunto non si pensi che per un paio di millenni l'umanità sia stata qualcosa di altro da quel che siamo noi oggi (o, peggio, che tra Aristotele e Cartesio non vi siano stati altro che secoli di ottusa copiatura dell'identico).

In secondo luogo, preso in qualche modo atto che i fenomeni interni al discorso sul conflitto sono del rango del *residuo permanente* – in termini classici: fanno parte dell'*essenza* dell'umano – si potrà affrontare meno ingenuamente il problema delle modalità della loro interpretazione e della strumentazione concettuale più adeguata per sviluppare un sapere.

Va da sé che ogni analitica dell'umano è *anche* uno sforzo di categorizzazione, che tuttavia cresce e si perfeziona nel continuo rimando tra la teoria e le pratiche che vi si appoggiano, mostrandone le insufficienze e gli angoli ciechi.

Quel che senz'altro possiamo aspettarci da *set concettuali* che hanno alle spalle secoli di servizio nell'analisi del residuo permanente dell'umano – secoli di teoria intrecciata alla clinica –, è che possano portare in dote un elevato grado di raffinatezza. Ciò significa abbandono dei costrutti poco esplicativi, elevata capacità di evidenziare i nessi più sfuggenti per il senso comune, maggiore prontezza nel distinguere il permanente dal cangiante. Tutto questo, nella teorizzazione antropologica, si traduce anche in una più sicura capacità di orientamento rispetto al *da*

*farsi*, lì dove ci si interroga sulla selezione di strategie a sostegno della formazione e dello sviluppo umano.

Le categorie classiche del discorso sul conflitto non è detto che debbano essere recuperate *in alternativa* rispetto ad altre proposte: servono piuttosto – nel senso proprio del servizio reso – ad accertarsi di non perdere potenza esplicativa nel momento in cui ci si rivolge ad esperienze che presentano un certo tasso di novità.

Nel caso specifico, analizzare un fenomeno come la *radicalizzazione*, inserendolo correttamente nel quadro degli studi sul conflitto ma eliminando dal *set* categoriale la nozione di “male” rappresenta un arretramento teorico di prima evidenza: il negativo rimane innominato, se non con la categoria più ristretta di violenza, la questione delle due logiche non viene intercettata, mentre ci si rivolge ad aspetti molto meno dirimenti come l’articolazione in fasi di un *continuum* o l’enumerazione dei diversi fattori di rischio, cercando poi di trarre da qui un’ispirazione per pensare le strategie di contrasto. Ispirazione che, di nuovo non a caso, viene a mancare nelle teorie, mentre continua ad emergere dalle pratiche, che si indirizzano verso tutto ciò che potrebbe, in ultima analisi, favorire la *metanoia* delle persone avvolte dalle spire dell’agire violento.

Rinunciare a una categoria forte come quella di “male” non è – come mi auguro di aver potuto mostrare – rinunciare a un nome. È rinunciare a una visione d’insieme lungamente maturata nella storia del pensiero dell’umanità (nella forma vista, quantomeno nella cultura mediterranea e occidentale) a cui le pratiche continuano a riferirsi, solo non trovando più le adeguate parole. È questa afasia è innegabilmente una responsabilità dei teorici più che dei clinici.

## 16 | INTERDISCIPLINARIETÀ E CUSTODIA DEL SAPUTO

Ritorno allora alle considerazioni iniziali sull’apporto del pensiero antropologico e morale al discorso contemporaneo sul conflitto (sviluppato in contesti interdisciplinari e con vocazione applicativa) per evidenziare una annotazione conclusiva: osservare con attenzione le variazioni categoriali è un’operazione possibile solo disponendo di uno sguardo lungo sulla storia del pensiero, cosa che non è legittimo chiedere alle discipline contemporanee, specialmente a quelle sperimentali. Custodire e mantenere in circolo il patrimonio più solido degli studi antropologici è indubbiamente compito delle discipline filosofiche, ma certo queste ultime devono rimanere disponibili a misurarsi continuamente con i problemi e con le pratiche, se non vogliono correre il rischio di spolverare preziosi



cimeli teorico-concettuali, luccicanti nelle loro teche ma privi di aderenza con la vita *nella sua realtà*, e per questo candidati all'oblio. Solo da un pensiero di lungo corso e insieme "clinico" possono trarre utilità anche le discipline contemporanee che si occupano dell'umano.

Queste ultime, da parte loro, corrono il rischio del distacco dalla vita *nelle sue profondità*, esattamente nella misura in cui perdono di vista quel residuo permanente del sapere sull'umano che è stato in grado di travalicare i millenni. L'ansia di produrre categorizzazioni e teorie a getto continuo, coniando chiavi di lettura nuove che possibilmente "buchino lo schermo" – come non invidiare il successo della "liquidità" di Bauman? – non è raro che porti con sé inavvertitamente smottamenti di profondità, proprio come l'oblio delle articolazioni del "male" nell'umano.

Negli studi sul conflitto andrebbe dunque pensata l'interdisciplinarietà non come giustapposizione o concorrenza tra il nuovo e l'antico, ma come ortogonalità del residuo permanente di sapere (l'antropologico nel senso filosofico che ho provato ad esprimere) rispetto ai portati sperimentali e alle legittime proposte di innovazione categoriale delle diverse discipline che scansionano l'esperienza umana.

# IN CERCA DI UN NEMICO

## LA DIMENSIONE MORALE DEL CONFLITTO

SIMONE GRIGOLETTO

### 1 | INTRODUZIONE

Che cosa ci può dire di un conflitto la filosofia morale? Detto altrimenti, quali sono gli elementi moralmente rilevanti di un conflitto? A ben vedere l'analisi della dimensione morale di molte tipologie di contrasto tra due parti contrapposte rivela alcuni elementi che, proprio da una prospettiva morale, possono fornire una via di superamento del momento conflittuale.

In questo articolo cercherò di affrontare alcuni dei principali interrogativi che mettono in luce gli elementi morali fondamentali di un conflitto. A partire da una possibile definizione di base si cercherà di evidenziare la componente *relazionale* che fonda ogni conflitto. A questo proposito, non servirà richiamare le note parole di Aristotele<sup>1</sup> per riconoscere il ruolo preminente dell'etica nello studio della relazionalità tipica dell'uomo. Proprio in questi termini, il conflitto è molto spesso lo scontro con un "altro" che assume il ruolo del *nemico*. Il conflitto, quindi, nasce proprio da una relazione che, a causa di uno o più eventi, si incrina e viene danneggiata tanto da non funzionare più in maniera appropriata. In questi termini, essere in conflitto vuol dire, per prima cosa, cambiare il modo in cui ci relazioniamo con l'altro fino ad identificarlo con il *nemico*. Proprio a partire da questo intendimento *relazionale* del conflitto cercherò di affrontare una serie di quesiti, al fine di affrontare gli elementi moralmente più rilevanti.

---

<sup>1</sup> Nel Libro I della *Politica* (1253a) Aristotele descrive l'uomo come *animale politico* (πολιτικὸν ζῷον), ovvero atto alla convivenza in famiglia e alla dimensione sociale della città. È interessante rilevare come la socialità dell'uomo sia fondata proprio sulla sua capacità, a differenza degli altri animali, di accedere alla dimensione morale attraverso l'uso della parola: «ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato». Aristotele, *Politica*, 1253a 15-20, trad. it. Laurenti R., Einaudi, Torino 2004.

In particolare, oltre al già citato elemento *relazionale*, le questioni circa la *responsabilità* e le *obbligazioni* del soggetto coinvolto in un conflitto (soprattutto nel caso dell'autore di reato) risultano determinanti per affrontare il conflitto da un punto di vista morale. Per quanto riguarda la prospettiva della vittima, invece, la questione del *perdono* sembra essere l'aspetto moralmente saliente. Tuttavia, il perdono non sembra essere un risultato scontato delle pratiche di superamento del conflitto, le quali in genere si considerano concluse anche prima che un eventuale perdono avvenga. Proprio a questo proposito l'analisi delle pratiche di riparazione del conflitto ci porterà a dedicare qualche riga al paradigma della *Giustizia Riparativa*. Un percorso che affronti il superamento del conflitto non può che essere inquadrato nella prospettiva della giustizia e, alla luce di ciò, possa avviare pratiche attivamente *riparative*.

L'elemento intrinsecamente umano della *relazionalità* permea inevitabilmente la dimensione conflittuale e introduce un quesito che attraverserà trasversalmente ogni paragrafo. Ci si chiede, in fondo, se il conflitto sia eliminabile da una genuina esperienza di umanità. In ultima analisi: noi esseri umani possiamo davvero fare a meno del conflitto? A questa domanda sarà più semplice cercare una risposta in conclusione.

## 2 | TIPOLOGIE DI CONFLITTO E RICONOSCIMENTO DEL NEMICO

Prima di procedere con un'analisi delle pratiche e delle possibilità di superamento del conflitto, è bene cercare una definizione comune a tutte le forme di contrapposizione tra due parti. Certamente non si tratta di un compito facile se riconosciamo la varietà di ambiti in cui il conflitto si può esplicitare e, soprattutto, le diverse tipologie di conflitto che possono nascere. Tuttavia, se volessimo provare una rischiosa opera di generalizzazione teorica, il conflitto spesso ci appare come una contrapposizione tra due (o più) parti che impugnano valori discordanti tra loro. A volte accade che tale conflitto sia generato da un avvenimento particolare (come nel caso degli atti criminosi), in altre, invece, il conflitto è semplicemente l'eredità di una radicata storia di scontri tra culture diverse. Altri ancora sono i conflitti che viviamo interiormente con noi stessi, dove il ruolo delle due parti contrapposte viene giocato dallo stesso soggetto. Tutte queste possibilità sono accomunate dalla dinamica dello scontro tra valori (moralì e non) e, cosa ancora più importante, dall'intendimento *relazionale* del conflitto. In altre parole, un conflitto si configura sempre come una relazione lesa tra le parti coinvolte nelle

contrapposizioni di valori che entrano in contrasto. Sarà proprio questo elemento a fungere da punto di partenza:

*Definizione base:* un conflitto si definisce come una *relazione* lesa dalla contrapposizione di due (o più) parti che impugnano valori (moralì e non) diversi tra loro.

Ed è proprio l'elemento relazionale tipico dell'uomo che determina un conflitto e permette di identificare la sua specificità. A seconda del tipo di relazione lesa possiamo avere una prima distinzione tra quelli che possono essere conflitti *inter-personali* e quelli che sono invece *intra-personali*. Non è difficile differenziare, in primo luogo, questi due generi fondamentali di conflitto intesi in chiave relazionale. Il focus è, come vedremo, il ruolo e la tipologia degli attori che danno vita al conflitto.

Un conflitto *inter-personale* prevede che il soggetto sia contrapposto ad uno o più soggetti. In questo caso il conflitto è di tipo *esteriore* e può, tuttavia, declinarsi in modi talora molto diversi a seconda del numero di soggetti coinvolti. Questo è il caso dei conflitti tra comunità, tra membri appartenenti a culture diverse o, come nel caso dei conflitti bellici, tra intere nazioni. Il numero di soggetti coinvolti in questi casi è potenzialmente molto alto e la tipologia di relazioni lese è decisamente varia e su più livelli. Nondimeno, questi conflitti si sviluppano spesso in un arco temporale molto lungo portando il conflitto a radicalizzarsi e a far parte dell'eredità tramandata dal relativo gruppo di appartenenza. Questi elementi complicano di molto le possibilità di affrontare il conflitto nel tentativo di superarlo; una difficoltà che si può spingere fino al punto di generare una situazione di stallo che alimenta gli effetti dannosi dello scontro<sup>2</sup>. Diverso invece è il caso di conflitti interpersonali in cui i soggetti (e le relative responsabilità) siano facilmente identificabili. Quando, ad esempio, il reo e la vittima vengono identificati grazie ai procedimenti giuridici, si predispongono uno scenario dove le vie di superamento del conflitto possono avere una più facile applicazione. Tuttavia, non tutti i conflitti interpersonali prevedono il ricorso ai sistemi di giustizia. Basti pensare a tutti i casi in cui il conflitto è generato dall'offesa nei confronti di un familiare o di un amico, del torto fatto ad un compagno di classe o di squadra o del comportamento scorretto nei confronti di un collega di lavoro. Questi esempi dimostrano come non sia necessario avere a che fare con il sistema giuridico per trovarsi in situazioni conflittuali che interpellano la nostra idea di Giustizia. Anzi,

---

<sup>2</sup>. A questo proposito basti pensare al drammatico esempio fornito dal conflitto israelo-palestinese.

il conflitto interpersonale, definito in questi termini, ha a che fare con la nostra quotidianità e, declinandosi in più modi, rappresenta una relazione che viene lesa dando origine alle ostilità.

L'altra possibile dimensione del conflitto è quella *intra*-personale in cui lo scontro è vissuto nella dimensione *interiore*. La specificità di questo conflitto è data dal doppio ruolo che il soggetto stesso gioca. In questo caso, infatti, è il soggetto che si fa portatore di entrambe le posizioni in contrasto tra loro. Ciò accade quando si vive una situazione in cui non è possibile discriminare chiaramente quale delle due alternative abbia la priorità sull'altra. Spesso il soggetto si trova alle prese con le cosiddette "scelte difficili" (scegliere tra l'azione A o la B) per una carenza *epistemica*, mancando cioè della conoscenza di elementi sufficienti a far venire meno la dinamica conflittuale della scelta. Per questo motivo spesso si ricorre alla sospensione del giudizio nella speranza di arrivare, col passare del tempo, a riconoscere ulteriori elementi utili. In altri casi il conflitto *interiore* viene affrontato chiedendo il consiglio di un soggetto terzo (un familiare, un amico, un esperto, ecc.) che possa vedere il conflitto da una posizione imparziale o alla luce di competenze più specifiche delle nostre, con la speranza che ciò possa aiutare a scioglierlo. A volte, tuttavia, questi procedimenti non aiutano a cambiare la situazione in meglio. Infatti, quando nelle "scelte difficili" vengono coinvolte delle obbligazioni morali, capita che la radicalizzazione del conflitto *interiore* porti al *dilemma morale*: una situazione in cui, a prescindere dalla scelta intrapresa, si verificherà una perdita morale di egual portata rispetto al guadagno che l'opzione scelta può portare. Nonostante ogni sforzo di ottenere nuovi elementi (elemento *epistemico*) e nonostante i consigli dall'esterno del conflitto (l'aiuto di un terzo), la scelta comporterà una perdita di valore<sup>3</sup>. Questo è bene esemplificato nell'ormai classico *dilemma di Sartre*. Sartre stesso narra<sup>4</sup> di un suo studente che, in cerca di ulteriori elementi che potessero guidare la sua scelta, chiese il suo consiglio. Siamo nel corso della Seconda guerra mondiale e il ragazzo francese è tormentato dal dubbio se sia meglio unirsi alle Forze armate francesi per vendicare il fratello morto negli scontri con i Nazisti o se rimanere a casa ad accudire l'anziana madre che sarebbe altrimenti lasciata a sé stessa. Situazioni dilemmatiche come questa portano alla generazione di un conflitto interiore che presumibilmente, vista l'im-

---

<sup>3</sup>. Una perdita di valore, in una situazione in cui entrambe le situazioni sono portatrici di Bene, ma dove non è previsto il compimento di entrambe, si definisce come la rinuncia ad uno dei due beni. L'impossibilità di fare sia A che B prevede, tra le altre cose, che nel scegliere una delle opzioni si perderà tutto ciò che di buono l'altra opzione portava con sé.

<sup>4</sup>. Si veda la conferenza del 1945 di J. P. Sartre (pubblicata poi l'anno successivo) ed intitolata *L'Esistenzialismo è un Umanesimo*, Mursia, Milano 2007.

portanza di entrambe le opzioni, non si risolverà con una scelta senza rimpianti. Anzi, è interessante sottolineare come il rimpianto per l'opzione che si è lasciata cadere rivela ancor più il coinvolgimento di valori morali che non vengono meno a scelta fatta.

Dinamiche conflittuali di questo tipo sono facilmente riconoscibili nella nostra vita quotidiana e la causa di ciò è riconducibile alla pluralità dei valori morali esistenti. Una buona parte del dibattito filosofico morale dell'ultimo Secolo si è, di fatto, dedicata proprio a questo tema<sup>5</sup>. Tra loro Thomas Nagel è tra i sostenitori dell'esistenza di una pluralità di valori tra loro eterogenei e parlando del conflitto tra questi evidenzia che:

«Obbligazioni, diritti, utilità, fini perfezionisti, e impegni privati – questi valori intervengono costantemente nelle nostre decisioni, e i conflitti tra essi, e interni ad essi, si manifestano nella ricerca medica, in politica, nella vita personale, o ovunque i motivi dell'azione non siano artificialmente ristretti»<sup>6</sup>.

Il conflitto tra valori sembra quindi far parte di ogni ambito della vita dell'uomo ricordandoci, ancora una volta, come la conflittualità sia una caratteristica che accompagna inesorabilmente la nostra esistenza<sup>7</sup>.

Ciò che accomuna i conflitti *intra*-personali e quelli *inter*-personali è la condivisa necessità, affinché si dia il conflitto, di identificare un *nemico*. Un conflitto si dà nel momento in cui si riconosce una parte contrapposta alla propria che genera l'attrito che dà vita alla situazione conflittuale. Analizzare un conflitto vuol dire, in buona sostanza, identificare il nemico che rappresenta la posizione antagonista e cercare di comprendere l'accaduto che lo ha reso tale. Detta in altri termini, per capire a fondo un conflitto bisogna "andare in cerca" del nemico e capire cos'ha contribuito alla sua costruzione. Spesso, per fare questa operazione di ricostruzione, basta rileggere in maniera sistematica l'evento che ha dato vita al conflitto (come ad esempio fa il sistema giuridico nel caso di uno specifico reato tra le parti coinvolte). In altri casi, invece, la ricostruzione del processo che ha generato l'immagine del nemico è complicata dalla presenza di elementi eterogenei (spesso

<sup>5</sup>. Basti pensare al lavoro di alcuni dei più noti moralisti (e non solo) del Novecento quali Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Bernard Williams, Thomas Nagel e Robert Nozick.

<sup>6</sup>. T. Nagel, *La frammentazione del valore* in Id., *Questioni Mortali*, il Saggiatore, Milano 1986, p. 129.

<sup>7</sup>. Pur non essendo direttamente attinente al saggio in questione non va comunque dimenticata una delle questioni etiche principali quando si tratta un sistema pluralista. Ovvero il problema dell'*incommensurabilità dei valori* e delle modalità di decisione in un sistema che prevede una pluralità di valori talora contrastanti tra loro. Proprio questa caratteristica teorica, come nel caso dello studente di Sarte, può generare dei conflitti *interiori*.

non legati alla presenza di un reato specifico) e da un processo che si protrae nel tempo. Ciò dà vita alla conseguente radicalizzazione del conflitto e all'evoluzione dell'immagine stessa del nemico. Tale analisi, inoltre, prende una forma specifica nel momento in cui si analizza un conflitto *interiore*. La specificità del conflitto *intra*-personale è data dal fatto che il soggetto si fa, per così dire, nemico di sé stesso. In questo conflitto, ovvero, il soggetto ha un ruolo duplice, in quanto prende le parti di entrambe le posizioni tra loro antagoniste. Questa posizione privilegiata rispetto al conflitto che avviene dentro di sé garantisce anche la possibilità di analizzarlo più da vicino e, spesso, grazie alle chiavi di lettura giuste, di poterlo superare.

Possiamo riassumere evidenziando come l'identificazione della tipologia di conflitto parta dal riconoscimento del nemico con il quale si ha a che fare. Una conflittualità che viene originata dalla contrapposizione ad un gruppo di persone, ad un singolo o con sé stessi, genera conflitti intrinsecamente diversi che vanno affrontati tenendo conto di questa diversità. Ciò che accomuna, tuttavia, tutti i conflitti è l'identificazione della parte contrapposta con ciò che comunemente chiamiamo il "nemico". Riconoscere la tipologia di contrapposizione vuol dire, in ultima analisi, cercare di capire chi sta dall'altra parte del conflitto.

### 3 | LA DIMENSIONE MORALE: IL SOGGETTO E LE SUE RELAZIONI

Giunti a questo punto dell'analisi del conflitto, è bene dedicare qualche riga per cercare di identificare quale sia e dove si trovi la dimensione propriamente *morale* del conflitto stesso. Questo passaggio introduce almeno due elementi che vale la pena considerare attentamente: il *soggetto* e le sue *relazioni*. Per prima cosa, ci si chiede, da un punto di vista morale, che tipo di soggetto venga coinvolto in un conflitto. A questo proposito il soggetto *moralmente* inteso offre due caratteristiche che vengono interpellate in maniera specifica in ogni evento conflittuale. In primo luogo, il soggetto è un soggetto *responsabile*. La responsabilità morale<sup>8</sup> è una caratteristica per la quale un agente morale è qualificato nel momento in cui dimostra una capacità decisionale sufficiente a valutare le diverse ragioni per agire ed esegue un'azione seguendo la ragione che sembra più conveniente seguire<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Per una panoramica sul dibattito contemporaneo sulla *responsabilità morale* si veda A. Eshleman, *Moral Responsibility*, in E. N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-responsibility/>.

<sup>9</sup> Una definizione simile di responsabilità è ampiamente discussa nel pensiero aristotelico. La *scelta* e la *decisione* sono capacità specifiche dell'uomo che (a differenza degli esseri irrazionali) sa scegliere senza farsi

Inoltre, la responsabilità è spesso definita dagli altri agenti morali che giudicano un determinato compimento (od omissione) di un'azione. Gli altri riconoscono il nostro attivo coinvolgimento che nel processo decisionale ha portato all'azione (o all'omissione). La responsabilità, definita in questi termini, è ciò che fonda l'origine dei più comuni *atteggiamenti reattivi*<sup>10</sup> nei riguardi del compimento (od omissione) volontario di un dato atto moralmente rilevante. Un *atteggiamento reattivo* è la risposta (non necessariamente verbale) che gli altri agenti morali manifestano in relazione al nostro agire in un dato modo. Per quanto riguarda la dimensione morale possiamo spesso identificare queste reazioni all'interno di due tipologie tra loro contrapposte: *lode e biasimo*<sup>11</sup>. Essere responsabili vuol dire essere meritevoli di uno di questi *atteggiamenti reattivi*; essere degni di lode o biasimo morale per le azioni che vengono attribuite al nostro agire volontario. Nel caso specifico del conflitto, un atteggiamento di biasimo è spesso riservato a chi è considerato responsabile di aver generato il conflitto medesimo. La lode è invece riservata a chi si fa portatore di possibili vie di risoluzione del conflitto. Non da meno la responsabilità del soggetto può investirlo di un ruolo, ed ogni ruolo introduce delle *obbligazioni* specifiche (anche dette comunemente "responsabilità"). Un giudice, ad esempio, ha la responsabilità di determinare la giusta pena per un reato, un autista la responsabilità di portare un cliente a destinazione, un atleta professionista la responsabilità di allenarsi al meglio. In maniera simile, il venir meno alle proprie responsabilità ci renderà oggetto di biasimo, tanto quando l'adempimento al meglio del nostro ruolo ci renderà meritevoli di lode.

Quando si parla del conflitto i ruoli possibili sono almeno due: la vittima e il reo<sup>12</sup>. Intendere il conflitto all'interno della dimensione morale vuol dire evidenziare, inoltre, che un determinato ruolo nel conflitto introduce delle *obbligazioni* a far fronte a quanto accaduto. La responsabilità attribuita ad un determinato agente introduce quindi delle nuove obbligazioni e ne delinea il ruolo. Ad esem-

---

guidare dall'appetito e dal desiderio temporaneo. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1111 b5 – 1113 b3.

<sup>10</sup> Si fa qui riferimento alla celebre espressione "*reactive attitude*" resa nota dall'articolo che ha condizionato il dibattito degli ultimi decenni sulla responsabilità morale. Si veda P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, in "Proceedings of the British Academy", 1962, 48, pp. 1–25.

<sup>11</sup> Ancora una volta questo intendimento contemporaneo della responsabilità trova una corrispondenza diretta nel pensiero aristotelico. Si legge: «Poiché, dunque, la virtù ha a che fare sia con passioni sia con azioni, e poiché per le passioni e le azioni volontarie ci sono la lode e il biasimo, mentre per le involontarie c'è il perdono, e talora anche la pietà, definire il volontario e l'involontario è senza dubbio necessario per coloro che studiano la virtù, e utile anche ai legislatori per stabilire le ricompense onorifiche e le punizioni». Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1109 b30.

<sup>12</sup> Si tenga a mente che questi ruoli non sono sempre ben distinti tra loro. Il caso del *concorso di colpa*, ad esempio, ricorda come la distinzione tra vittima e reo possa prendere una conformazione composita.



pio, nel caso specifico dei conflitti gestiti dal sistema giuridico, questa attribuzione di responsabilità si traduce nell'applicazione della pena ai danni del reo<sup>13</sup>. Senza il riconoscimento delle diverse *obbligazioni* che competono a chi, a diverso titolo, è stato coinvolto nel dato conflitto (vittima, reo, comunità, giudicanti, ecc.) non sarebbe possibile avviare nessuna pratica di superamento del conflitto.

In sintesi, la considerazione filosofica fondamentale si riassume come segue: un soggetto viene pienamente coinvolto in un conflitto solo se viene propriamente inteso come *soggetto morale*. Come abbiamo evidenziato, è la dimensione morale che introduce la *responsabilità* dell'agire e fonda le *obbligazioni* che ne conseguono. Responsabilità e obbligazioni giocano entrambe un ruolo primario perché il conflitto si dia (*responsabilità*) e perché il conflitto si superi (*obbligazioni*)<sup>14</sup>. Un soggetto senza queste due caratteristiche non è un soggetto che può essere realmente considerato parte di un conflitto, né per quanto riguarda il riconoscimento del ruolo nel dato conflitto (mancando di *responsabilità*), né nella fase *post-conflittuale* (mancando di *obbligazioni* a far fronte all'accaduto)<sup>15</sup>.

Il soggetto, tuttavia, non è mai un'entità isolata, nemmeno (e soprattutto) da un punto di vista morale. L'intrinseca relazionalità dell'uomo ci pone di fronte ad un soggetto che, oltre ad essere sempre in relazione, fa della relazione il luogo privilegiato della dimensione morale. Il Novecento è stato il secolo del grande dibattito (almeno nell'ambito di lingua inglese) circa il *punto di vista morale*. È interessante leggere la definizione che ne dà il filosofo americano Charles Larmore:

«Morality consists in seeing in another's good a demand on our attention that is as direct, as unmediated by ulterior considerations, as the concern we naturally feel for our own. The ability to look beyond our own interests, whatever they may

<sup>13</sup> Come avremo modo di vedere brevemente nella sezione 4, i sistemi di giustizia possono variare notevolmente circa la concezione di pena. Si veda a questo proposito S. Grigoletto, *Una questione di conio. Modelli di giustizia a confronto per un ripensamento della pena*, in "Paradoxa", 2017, 4, pp. 103-114.

<sup>14</sup> Come si vedrà più avanti, il concetto di obbligazione è da intendersi come un riconoscimento del mandato a prendere parte al processo di superamento del conflitto da parte di ogni soggetto coinvolto. In questi termini è più facile capire, oltre al coinvolgimento del reo, quello della vittima e delle relative comunità di appartenenza.

<sup>15</sup> È bene sottolineare in chiusura di questo punto che la questione della responsabilità è particolarmente rilevante quando si tratta di identificare il reo di un dato conflitto. Con ciò si indica colui il quale ha volontariamente commesso l'atto dannoso. Si può tuttavia avere un ruolo e prendere parte ad un conflitto senza essere in grado di esprimere la volontarietà e la razionalità che fondano il concetto aristotelico di responsabilità. Un neonato o un animale possono evidentemente ricoprire il ruolo della vittima di un dato conflitto, anche se non gli viene riconosciuto lo status di soggetti responsabili e volontari.

be, and to take an interest in another's good simply because it is his or hers – that is the essence of moral thinking»<sup>16</sup>.

La moralità consiste nel capire il bene dell'altro, farlo proprio e perseguirlo. La relazionalità dell'uomo, ancora una volta, appare come il luogo privilegiato dove si manifestano i valori morali (e non). Ecco perché la *relazione*, intesa come termine anzitutto morale, permette di essere la via d'accesso favorita alla dimensione morale. Sulla linea di quanto affermato da Larmore potremmo aggiungere che la capacità di vedere e comprendere il bene dell'altro implica una seppur minima forma di relazionalità. Il soggetto che riconosce la dimensione morale è, quindi, per forza di cose un soggetto in relazione con gli altri soggetti. Il riconoscimento dell'alterità e il tentativo di comprendere un punto di vista "altro" sono gli elementi che aprono la strada verso il perseguimento del Bene.

La dimensione morale, caratterizzata dai concetti di *responsabilità*, *obbligazione* e *relazionalità* sembra offrire le chiavi di lettura adeguate per affrontare il conflitto nella speranza di superarne le criticità. Tale operazione risulta particolarmente interessante se proviamo a scorgere tra le righe dei nostri conflitti quotidiani proprio gli elementi fondanti della moralità. In particolare, porto qui come esempio una testimonianza di superamento di un conflitto *interpersonale* da parte di una delle studentesse che hanno partecipato al percorso formativo di *Rondine – Cittadella della Pace*<sup>17</sup>. In una narrazione pubblica della sua storia, la ragazza racconta di come il suo popolo sia cresciuto accompagnato da sentimenti di odio radicati nel tempo verso il popolo considerato nemico. Il racconto parla di un periodo in cui gli scontri bellici tra i due Paesi in conflitto erano tornati attivi e la ragazza condivide la sua apprensione per la famiglia e per il fratello in servizio militare al fronte. La sua storia ci parla di un incontro significativo avvenuto proprio in questo contesto:

«Quando sono arrivata [a Rondine] mi aspettavano gli studenti Armeni. Quelli che dovrebbero essere i miei "nemici", e in quel momento a casa lo sareb-

<sup>16</sup> «La moralità consiste nel vedere nel bene dell'altro una richiesta d'attenzione che sia diretta e non mediata da ulteriori considerazioni, tanto quanto l'interesse che naturalmente sentiamo per noi stessi. L'abilità di guardare oltre i nostri propri interessi, qualsiasi essi siano, ed essere interessati al bene dell'altro solo perché è il suo bene – questa è l'essenza del pensiero morale» [traduzione mia]. Versione originale in C. Larmore, *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 73-74.

<sup>17</sup> *Rondine – Cittadella della Pace* è un'Associazione che si occupa di promuovere la cultura della pace ed il superamento di conflitti tra popoli radicati nel tempo. Il focus specifico di *Rondine* sono giovani studenti che prendono parte al programma dello Studentato Internazionale per un'esperienza di studio e convivenza. A questo proposito si veda: <http://www.rondine.org/it/chi-siamo/missione-e-storia.html>.

bero anche stati. In cima alla strada di Rondine ho incontrato subito uno di loro. Un ragazzo della mia età Armeno. Ci stavamo fissando l'uno negli occhi dell'altra. Uno sguardo profondo, fisso. Proprio in quel momento, mi sono tornate alla mente le parole che mia madre da piccola mi ripeteva sempre "se non ci fossero questi armeni, la nostra vita sarebbe migliore", continuavo a camminare, e mentre lo fissavo negli occhi ripetevo lo stesso "se non ci fossero questi armeni...". Dentro i suoi occhi ho rivisto la mia stessa paura, la stessa rabbia, l'odio che stavo provando nel mio cuore. Anche suo fratello era al confine, in piena guerra. Proprio in quel momento ho capito cos'è la pace per me. Io che mi preoccupavo per il fratello del mio "nemico", per sua madre e per i suoi cari che piangono dall'altra parte del conflitto. Quell'abbraccio senza incolpare nessuno. Ecco cos'è per me oggi la pace. Non è l'assenza di conflitto, ma è scoprire te stesso dentro l'altro, rispettarlo e trovare un equilibrio»<sup>18</sup>.

Questa testimonianza, particolarmente ricca, offre notevoli spunti per quanto riguarda l'analisi della dimensione morale di un conflitto. In particolare, è bene evidenziare quello che appare come il momento di svolta della situazione: «Dentro i suoi occhi ho rivisto la mia stessa paura, la stessa rabbia, l'odio che stavo provando nel mio cuore». Questa capacità di "scoprire sé stessi dentro l'altro" e di far proprio il suo bene riprende in maniera quasi letterale il *punto di vista morale* come espresso da Larmore. Si tratta di un riconoscimento del bene dell'altro che si manifesta proprio nella *relazione* con l'altro e attraverso di essa. È proprio questo cambiamento di prospettiva che aiuta a riconsiderare colui che è sempre stato identificato come la parte nemica alla luce di una prospettiva morale ritrovata. E ancora, il superamento di un conflitto (e non necessariamente la sua risoluzione) implica il rispetto e l'equilibrio. Un equilibrio che, da un punto di vista morale, potremmo definire un *equilibrio relazionale*. Ecco, quindi, che il superamento del conflitto ci appare come un recupero della dimensione morale dell'agente entro la quale una nuova relazionalità sia possibile e garantita. Questo è l'orizzonte a cui ambire: un conflitto che implica una relazionalità lesa si può definire superato nel momento in cui questa relazione ritrova un equilibrio tale da renderla possibile e mantenerla nel tempo.

---

<sup>18</sup> Questa testimonianza è stata raccolta in occasione del *TedX Talks* il 21 Dicembre 2016, Caffè Pedrocchi, Padova. Su questa testimonianza avremo modo di tornare ancora nella sezione 4.

## 4 | QUALE GIUSTIZIA PER AFFRONTARE I CONFLITTI?

Vista la natura eterogenea delle varie tipologie di conflitto sarebbe riduzionistico parlare di un modo univoco per affrontarne il superamento o la risoluzione<sup>19</sup>. Spesso si rischia di compiere proprio questo passo quando si affida la risoluzione di un conflitto, a prescindere dalla tipologia, esclusivamente al sistema giuridico. Questo è particolarmente evidente nel mondo occidentale dove le pratiche di giustizia vengono organizzate sulla base del modello *retributivo*. Tale modello prevede che, in seguito al riconoscimento della responsabilità del reo, questo sconti la colpa sottoponendosi alla somministrazione della pena. Alla luce del vecchio adagio “*chi rompe paga*”, il conflitto si considera risolto nel momento in cui il reo accetta il verdetto e subisce la pena corrispondente, una pena che spesso si configura come l'introduzione di ulteriore violenza. Se però ritorniamo alla *definizione base* di conflitto che abbiamo fornito nella prima sezione, ci rendiamo conto che una giustizia orientata in questo modo manca di cogliere il vero punto della questione. Se un conflitto è definibile sulla base della relazione che viene lesa, un procedimento giuridico dovrà occuparsi in maniera specifica di ristabilire l'*equilibrio relazionale* che è andato perso tra le parti coinvolte. A questo proposito la prospettiva della *Giustizia Riparativa* sembra dedicare la giusta attenzione a tutti gli elementi, moralmente rilevanti, con cui il conflitto (come viene definito qui) ha a che fare. Una giustizia di questo tipo è una giustizia che si occupa in primo luogo del recupero della relazione lesa e lo fa a partire dalle necessità della vittima e della sua comunità di appartenenza<sup>20</sup>. In questi termini, superare un conflitto vuol dire recuperare un *equilibrio relazionale* tra le parti coinvolte. La giustizia si occupa quindi, in buona sostanza, di supervisionare, garantire e mantenere la rete di relazioni tra i soggetti che convivono nella stessa società e non semplicemente della somministrazione delle pene a chi infrange la legge.

La “rivoluzione copernicana” dell'approccio *riparativo* alla giustizia sta nel fatto che, dopo aver riconosciuto la *responsabilità* degli agenti coinvolti nel dato conflitto, l'*obbligazione* a far fronte a quanto accaduto viene assegnata al reo e non viene delegata interamente ad un ente terzo (che in questo caso può svolgere un ruolo di accompagnamento delle parti in questione). Il procedimento post-conflittuale non si occupa, quindi, di impartire una punizione al colpevole, ma lo eleva a colui che deve far fronte alle necessità della vittima. Questa operazione,

<sup>19</sup> Questo appare in maniera particolarmente evidente nel caso dei *conflitti intrapersonali* dove le dinamiche di risoluzione e superamento del conflitto sono spesso costruite sul singolo caso. La prospettiva di giustizia di cui ci occuperemo in questo paragrafo si dedicherà in maniera più marcata ai *conflitti interpersonali*.

<sup>20</sup> H. Zehr, *The Little Book of Restorative Justice: Revised & Updated*, Good Books, 2015.

che non si illude di poter riportare lo *statu quo ante*, fa sì che il recupero di una relazione sia spesso possibile<sup>21</sup>. In breve, la *Giustizia Riparativa* è un approccio alla giustizia che si propone di stimolare reo e vittima affinché possano lavorare volontariamente al recupero della relazione che è stata lesa dal conflitto tra di loro.

Da un punto di vista propriamente morale, la *Giustizia Riparativa*, ed in generale le pratiche riparative che si ispirano a questo modello, si occupano in maniera sistematica di tre elementi moralmente rilevanti: le relazioni, le responsabilità e le obbligazioni. Come abbiamo visto nella prima sezione, la concezione aristotelica prende la relazionalità dell'uomo come premessa necessaria perché la dimensione morale si dia. Potremmo quindi concludere che, le pratiche che hanno come focus principale la riparazione della relazione lesa sono, in ultima analisi, delle pratiche che si occupano di recuperare la dimensione morale che è andata persa. Tale procedimento si sviluppa proprio attraverso il binomio responsabilità-obbligazione. Il compito di un sistema di giustizia è certamente quello di identificare i ruoli nell'accaduto e attribuire le responsabilità agli attori coinvolti. In aggiunta, però, la responsabilità introduce l'elemento dell'obbligazione a far fronte a quanto accaduto. Per quanto riguarda la vittima ciò avviene esplicitando le proprie necessità, mentre per quanto riguarda il reo dimostrando la volontà di ascoltare tali necessità e farle proprie. In questi termini, l'obbligazione – più che la coercizione a svolgere il proprio dovere – si configura come un volontario riconoscimento di un mandato<sup>22</sup>. Da un punto di vista morale questa è la chiave per definire ogni pratica riparativa che voglia essere capace di affrontare il conflitto efficacemente:

*Pratica Riparativa*: attività che, a partire da un evento che genera un conflitto, si occupa di stimolare e favorire il riconoscimento volontario del proprio mandato a superare la conflittualità, alla luce di una responsabilità e in funzione del ristabilimento di un equilibrio relazionale tra le parti coinvolte.

---

<sup>21</sup> Esistono numerosi esempi celebri di successo delle *pratiche riparative*. Si pensi all'operato della *Truth and Reconciliation Commission* nel Sud Africa post-apartheid o al recupero delle relazioni tra le persone coinvolte negli avvenimenti di lotta armata italiana degli anni Settanta (si veda a questo proposito G. Bertagna, A. Ceretti, C. Mazzucato, *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, ILSaggiatore, Milano 2015).

<sup>22</sup> Il mandato a “*mettere le cose a posto per quanto possibile*” viene spesso inteso come il vero e proprio mandato della Giustizia Riparativa. Questa la definizione che ne da H. Zehr: «Restorative Justice is an approach to achieving justice that involves, to the extent possible, those who have a stake in a specific offense or harm to collectively identify and address harms, needs, and obligations in order to heal and put things as right as possible». Zehr, *The Little Book of Restorative Justice: Revised & Updated*, p. 50.

L'obiettivo quindi di ogni riparazione è proprio la restituzione dell'*equilibrio relazionale*. Tale equilibrio non vuole essere necessariamente un ritorno alla situazione pre-conflittuale, ma piuttosto un nuovo contesto in cui una nuova relazione sia possibile.

Se riprendiamo ancora una volta le parole della testimonianza della studentessa di *Rondine – Cittadella della Pace* possiamo ritrovare, in poche righe, tutti gli elementi moralmente rilevanti che abbiamo evidenziato. Non è difficile rintracciare nelle parole della ragazza i segni di una relazione lesa tra i due popoli di origine degli studenti. Tale conflittualità, alla luce di un'ostilità che si è trascinata per decenni, si è radicata nella quotidianità dei membri delle due comunità come si evince da quest'espressione: «le parole che mia madre da piccola mi ripeteva sempre “se non ci fossero questi armeni, la nostra vita sarebbe migliore”». La dinamica, però, acquista una nuova prospettiva nel momento dell'incontro che porta con sé la comprensione dell'altro: «Dentro i suoi occhi ho rivisto la mia stessa paura, la stessa rabbia, l'odio che stavo provando nel mio cuore». Queste parole ci parlano di una comprensione dei ruoli e di un riconoscimento delle responsabilità in gioco. Il nemico non è più solo colui che genera paura e che è colpevole della conflittualità vissuta quotidianamente. Il nemico diventa l'“altro” che attraverso l'incontro mi confida di percepire paura, di provare rabbia e di essere parte lesa dell'evento tanto quanto lo sono io. È proprio questo tipo di incontro che trasforma il conflitto da forza *distruttiva* a dinamica *generatrice*. Da qui nasce il riconoscimento del mandato: la volontà di recuperare uno spazio di relazione possibile. E per questo le parole conclusive ci testimoniano una ritrovata capacità di relazionarsi con l'altro e con essa il superamento dell'elemento conflittuale: «Ecco cos'è per me oggi la pace. Non è l'assenza di conflitto, ma è scoprire te stesso dentro l'altro, rispettarlo e trovare un equilibrio». Quell'equilibrio, che viene qui esplicitamente citato, sta a simboleggiare il superamento del conflitto grazie ad un ritrovato *equilibrio relazionale*. Questo è il fine ultimo di ogni *pratica riparativa* e proprio questa nuova relazionalità possibile ci dà testimonianza di ciò che il conflitto, se ben gestito, può generare.

## 5 | CONCLUSIONE: CONFLITTO E PLURALISMO DI VALORI

In conclusione, possiamo chiederci, anche e soprattutto da un punto di vista morale, se il conflitto sia davvero eliminabile da una genuina esperienza di umanità. La risposta a questo genere di quesiti sembra essere negativa. E questo non solo perché esistono tradizioni culturali e religiose eterogenee che aspirano alla

convivenza, come appare evidente nella nostra società sempre più globale. Ma l'eterogeneità di valori sembra essere una caratteristica dello stesso soggetto morale che si trova ad aver a che fare con una molteplicità di valori che concorrono quotidianamente alla guida del nostro agire. Il pluralismo di valori (interpersonale e intrapersonale), quando gestito malamente, sembra essere alla base delle cause che portano all'evento conflittuale. E, a sua volta, il conflitto, in tutte le sue declinazioni, ci dà conferma dell'eterogeneità della morale e dell'esistenza di diversi valori che equamente richiedono di essere riconosciuti. Ed è proprio la coesistenza di valori tra loro diversi che suggerisce che a volte il conflitto non può essere risolto, ma solo superato, limitando i danni di una sua eventuale radicalizzazione. La volontà di "andare oltre", il riconoscimento del mandato di sanare, per quanto possibile, ciò che è andato lesa, sono esempi di come il conflitto si possa trasformare da dinamica distruttiva a processo generativo. Si potrebbe anzi concludere che il conflitto è veramente superato solo se viene inteso come occasione generativa di buone relazioni. A questo proposito è interessante riprendere alcune riflessioni contenute nella *Gaudium et Spes* dove si evidenzia che: «La pace non è la semplice assenza della guerra, né può ridursi unicamente a rendere stabile l'equilibrio delle forze avverse; essa non è effetto di una dispotica dominazione, ma viene con tutta esattezza definita a opera della giustizia»<sup>23</sup>. L'assenza di conflitto bellico non indica il reale superamento delle ostilità. In generale i conflitti non si esauriscono nel momento in cui l'evento che ha dato il via allo scontro finisce. Tornano utili i commenti a questo proposito di Carlo Maria Martini che sottolinea che «la pace è il frutto dell'alleanza»<sup>24</sup>, un'alleanza tra le parti coinvolte che si impegnano reciprocamente al mantenimento di una relazione buona. Riprendendo alcune considerazioni fatte sopra, possiamo ribadire che il superamento del conflitto non è la semplice conclusione della violenza visibile, ma è il recupero della dimensione morale all'interno della quale le parti coinvolte si situano e mirano, di comune accordo, al Bene Comune.

Se, come abbiamo affermato, il conflitto è parte ineliminabile dell'umano, è auspicabile far proprie le diverse modalità e pratiche di stampo *riparativo* per affrontarlo in maniera feconda. Come abbiamo visto, per fare ciò è bene aver presente gli elementi moralmente rilevanti (relazioni, responsabilità, obblighi) e dedicarsi in ogni fase del processo riparativo. Al contrario, le conseguenze negative di un conflitto si diffondono quando l'altro non è più considerato degno di condividere con me la dimensione morale. Prendendo in prestito le parole di

<sup>23</sup>. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 78.

<sup>24</sup>. C. M. Martini, *La pace: dono prezioso, impegno esigente*, in "Vita e Pensiero", anno 62, 3, 1982, p.33.

L'armore, possiamo sostenere che il superamento del conflitto si ottiene esclusivamente attraverso l'attenzione per il bene dell'altro ed il riconoscimento della sua immediata importanza. Questo riconoscimento avviene grazie alla decostruzione dell'immagine dell'altro inteso come nemico, un nemico che non merita di prendere parte alla dimensione morale in cui vivo. Tale decostruzione avviene solo dopo aver identificato chi è il mio nemico e rileggendo l'episodio che lo ha reso tale. Affrontare in maniera analitica un conflitto vuol dire, per prima cosa, andare in cerca del proprio nemico, riconoscere cosa lo ha reso tale e da lì cercare di superare l'*impasse* conflittuale. Le pratiche riparative si definiscono come facilitatrici di questo procedimento, garantendo una gestione del conflitto che possa essere generatrice di quegli *equilibri relazionali* che costituiscono la nostra quotidianità.





# SOCRATE, QUANDO IL CONFLITTO DIVENTA VIA DI SAPIENZA

FRANCESCA SIMEONI

Il mondo greco antico ci consegna alcune chiavi di lettura interessanti per comprendere quei fenomeni culturali che caratterizzano le forme di conflittualità presenti nel contesto della civiltà contemporanea. Queste chiavi di lettura si presentano come strumenti interessanti sia perché sono remote, provenienti da una fase originaria della tradizione occidentale, sia perché permangono, esplicitamente o meno, al cuore delle forme culturali e della coscienza attuali.

## 1 | L'ENIGMA DELLA VITA

Dalla tradizione classica proviene la dialettica, un'arte nella quale il conflitto prende forma sul piano della parola dialogata, aprendo la possibilità ad una trasformazione dello scontro in un processo capace di produrre saggezza e non solo violenza. La dialettica, disciplina del dibattere attraverso la domanda, il problema e la confutazione, ha un proprio sviluppo e un legame profondo con la nascita della filosofia, l'amore e la ricerca della sapienza. L'origine di questo connubio risiederebbe in un comune legame con la domanda profonda sul senso dell'esistenza. L'arte del configgere già da subito si trova legata alla ricerca di senso nella vicenda umana.

Uno dei simboli più significativi e arcaici dell'incontro e, al tempo stesso, dello scontro col mistero della vita è quello del labirinto. Ad esso è legata la figura del Minotauro, un essere mostruoso che nella Creta mitologica attendeva chiunque si avventurasse nella costruzione nella quale era stato imprigionato. Un labirinto e un mostro, un luogo in cui si vaga facendo fatica a trovare via d'uscita e nel quale si nasconde una minaccia violenta e perturbante: così gli antichi si

rappresentavano, secondo Giorgio Colli<sup>1</sup>, il difficile dialogo con l'esistenza. Originariamente tale ricerca è demandata al contatto con la sfera divina: solo un dio può detenere il senso dell'essere al mondo ed egli lo media all'uomo in modo allusivo, attraverso oracoli e messaggi enigmatici. Nell'evoluzione della civiltà greca questa frattura con il mondo divino, unico detentore del senso, lentamente sembra modificarsi: il domandare e la ricerca di significato esistenziale si spostano dall'Olimpo e dal mito verso la compagnia degli uomini. Il divino pare ritrarsi per lasciare agli uomini il gioco decisivo della sapienza, articolata dal linguaggio e dal dialogo. L'enigma della vita si stacca così dal suo fondo trascendente e diventa oggetto di una contesa tutta umana, viene mediato e articolato attraverso la parola, maneggiato dagli uomini. Il labirinto diventa enigma logico, si trasferisce al dialogo, nel quale le parole danno forma a contraddizioni e si esprimono per via interlocutoria. Il sapiente affronta questi nodi e ha il compito di scioglierli.

La sapienza, che coglie il senso profondo dell'esistenza, non è dunque più l'oracolo oscuro di un dio: essa è affidata alla multiforme esperienza umana, diventa frutto di una ricerca comune che procede per differenze, dunque per scontri e combattimenti, per sensi plurali che si articolano vicendevolmente e, talvolta, si oppongono. Affidata agli uomini, la saggezza si consegna all'alterità variabile, alla molteplicità e al conflitto. La dialettica nasce allora come arte che rende possibile il governo dell'enigma della vita nella polifonica comunità umana, producendosi sullo sfondo dell'agonismo, della confutazione e dello scontro per la verità. I Greci antichi, invero, erano profondamente agonisti e agonistici: amavano i giochi e le contese. Tuttavia, apprezzavano la competizione leale, la gara che si fa arte della convivenza e della virtù. Per questo poterono sviluppare un'arte del conflitto virtuoso, incanalandolo in una forma di acquisizione di sapienza, utile a ciascun soggetto e alla comunità politica.

## 2 | ESSERE CONTRADDETTI: LA FERITA AL CUORE DEL NOTO

Socrate è forse la figura più emblematica del processo dialogico e dialettico di ricerca della sapienza, prima che esso diventi un percorso di indagine individuale, affidato ad uno scritto, come inizierà ad accadere con Platone. Di Socrate non rimane alcuno scritto, se non il suo vivo interrogare e interloquire, ritratto e depositato nelle fonti rimasteci. Nella sua pratica di vita è possibile notare alcuni elementi interessanti per comprendere come il conflitto possa diventare una for-

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

ma di ricerca della verità. L'analisi degli stadi del processo dialettico nella modalità socratica potrà fornire, al contempo, lo schema di evoluzione possibile di ogni conflitto interpersonale, che venga ricompreso come sviluppo di consapevolezza.

Socrate, nell'*Apologia* platonica, descrive l'attività alla quale ha dedicato la maggior parte della sua vita come una ricerca volta a indagare se vi fosse qualcuno più sapiente di lui<sup>2</sup>: l'oracolo di Delfi gli aveva infatti rivelato di essere il più saggio, consegnandogli un vero e proprio enigma da sciogliere. Come nota Enrico Berti, l'attività socratica è pensata come un esame, che si sviluppa in una discussione, si articola in domande e mira a verificare il sapere di qualcuno, cercando di comprendere, in ultima analisi, cosa sia la sapienza<sup>3</sup>. Il metodo individuato da Socrate per dispiegare la sua ricerca è l'interrogazione. Il suo mettere in questione si traduce nell'ingaggio di un vero e proprio scontro coi concittadini che egli sottopone a verifica<sup>4</sup>. Il conflitto è pertanto un fenomeno che può descrivere il modo in cui Socrate persegue la propria ricerca, al fine di capire chi detenga la sapienza. Quali sono dunque i caratteri della conflittualità nella pratica di ricerca socratica? Quali modalità di funzionamento del conflitto, più in generale, possono essere favorevoli all'amore per la saggezza?

In Socrate, innanzi tutto, il conflitto è radicalmente e ineludibilmente innestato nel dialogo. Egli non cerca da solo, ma si rivolge a qualcuno e non per affermare, bensì nella modalità interlocutoria del domandare. Il dialogo trova innesco a partire da una *communis opinio*, un'opinione condivisibile, che unisce i dialoganti e che viene sottoposta ad esame. Nel caso dell'*Eutifrone*, per esempio, la questione in gioco riguarda il sacro: Socrate si rivolge ad un esperto del mestiere, un conoscitore delle cose divine, quale è Eutifrone stesso, assumendo la sua competenza in materia e l'implicita condivisibile conoscenza di cosa sia ciò che è santo. La partenza del conflitto avviene dunque su un terreno domestico e comune, su elementi accomunanti e apparentemente non problematici.

A partire da queste basi, si attiva l'esame socratico. Lo scontro viene incubato nella forma del domandare e rispondere, dunque dell'interrogare, del problematizzare. Socrate chiede parola, chiede di dare ragione del proprio sapere e della propria visione. L'interlocutore è chiamato a verbalizzare la propria sapienza, a fornire prova della conoscenza di cui è detentore. Eutifrone, per esempio, do-

<sup>2</sup> Platone, *Apol.* 21c-d.

<sup>3</sup> Cfr. E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 173-216.

<sup>4</sup> I termini che Platone usa per descrivere l'attività socratica sono molteplici: *skopeo*, *exetazo*, *peirao*, *elenkho*. Quest'ultimo, soprattutto, conserva l'idea di contrapposizione e conflittualità, espressa nel significato di "confutare".

vrà esplicitare i presupposti che rendono santo ciò che viene considerato tale, rispondendo alle incalzanti e mai sazie domande del suo esaminatore. Il conflitto si articola dunque come uno scambio nel quale avviene una verifica: la saggezza cercata si dispiega in un “saggiare” quanto si credeva dato e condiviso, risaputo e inattaccabile.

Nel processo del domandare e del rispondere accade così che emerga la contraddizione. Ciò di cui si crede di dar ragione, in realtà è abitato dall'incoerenza. Eutifrone definisce il santo come “ciò che è caro agli dèi”; ma gli dèi, risponde Socrate, sono molti e hanno opinioni contrastanti sulle medesime cose, tanto che uno stesso atto può apparire “santo” e al contempo “non santo” al loro giudizio. Riemerge così l'enigma del labirinto, arcaica esperienza del contatto col senso dell'esistenza e delle cose. Socrate conduce il suo interlocutore in questo labirinto, portandolo all'aporia: al non sapere più dove andare, al non avere più parole per rispondere. Eutifrone scopre di non sapere affatto cosa sia il sacro e sperimenta l'insufficienza delle sue convinzioni consolidate.

Come ha ben evidenziato Linda Napolitano, l'aporia alla quale giunge l'esame provoca sofferenza, immobilizzazione, mancanza di parola, incapacità di proseguire il dialogo<sup>5</sup>. Socrate si profila così come un potenziale nemico: le sue domande confutano, mettono in discussione, fanno vacillare, introducono all'esperienza dell'essere contraddetti sul punto più vivo. Egli fa fare esperienza dell'essere, in definitiva, feriti<sup>6</sup>, colti alla sprovvista proprio su ciò che sembrava inattaccabile e noto.

Il caso di Eutifrone, invero, è ulteriormente efficace poiché mostra come l'interrogare socratico colpisca non solo le definizioni avanzate dal proprio interlocutore. Affrontando il tema del “sacro”, Socrate raggiunge al contempo l'identità di Eutifrone in quanto professionista della religione. Attraverso l'esibizione del proprio sapere, Eutifrone si pone in gioco e viene raggiunto dalla ricerca socratica. Il conflitto dialettico che si produce non è più soltanto un esercizio di agonismo privo di implicazioni: al cuore dello scontro la posta in gioco è la verità stessa e, più profondamente, l'identità di chi si sta esponendo all'esame. Di più, insieme ad Eutifrone anche Socrate è personalmente implicato, proprio in virtù dell'oracolo del dio delfico che lo inchioda ad un enigma relativo alla sua identità di “sapiente”

---

<sup>5</sup>. Cfr. L. Napolitano Valditara, *Meraviglia, perplessità, aporia: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica*, in “Thaumàzein”, 2, 2014, pp. 127-178.

<sup>6</sup>. Interessanti, a proposito della “ferita sul più vivo” provocata dall'esame socratico, le parole di Alcibiade segnalate da Linda Napolitano Valditara: il giovane dichiara di essersi sentito «morso da qualcosa di più doloroso e nel punto più doloroso in cui uno possa essere morso [...], nel cuore o nell'anima, [...] dai discorsi di amore del sapere». Platone, *Symp.* 218a2-7. Cfr. Napolitano Valditara, *Meraviglia, perplessità, aporia*, p. 173.

e che agisce al fondo del suo interrogare. La “ferita sul più vivo”, sperimentata nel confronto dialettico, è dunque davvero una fenditura problematica che raggiunge il cuore dell’identità degli interlocutori.

### 3 | SULLA FECONDITÀ DELL’APORIA

La dialettica, con Platone e soprattutto con Aristotele, diventerà dopo Socrate una vera e propria disciplina, un metodo codificato capace di dare consistenza ai ragionamenti. Essa parte da una domanda che pone un bivio e ne sviluppa i due corni. Si prosegue fino a incontrare la contraddizione, ossia la prova che la via intrapresa è un vicolo cieco e pertanto è necessario imboccare la direzione opposta. Questa pratica della discussione, gioco sapientemente regolamentato del domandare e del dare ragione, diventa la culla della sapienza. L’aporia, tuttavia, nell’esame socratico costituisce non solo l’inizio ma anche l’esito del suo chiedere: essa è il fulcro e il frutto di ogni conflitto.

Il momento dell’*impasse*, quando la confutazione ha raggiunto il disarmo totale dell’interlocutore, producendo la fuga delle soluzioni, la mancanza di parola, l’immobilità, l’emergere della contraddizione, si profila come l’aspetto più interessante del conflitto. Essa nasce non solo quando ci si trova, come Eutifrone, immobilizzati, inchiodati alla propria auto-contraddizione, ma anche quando le carte in tavola si muovono da tutte le parti<sup>7</sup> e non si è più capaci di afferrare il bandolo della matassa. Linda Napolitano, sviluppando il tema dell’aporia, ha sapientemente messo a fuoco quest’altro aspetto, riprendendo le osservazioni di Maria Zambrano sulla perplessità<sup>8</sup>. L’ammutolimento di chi è perplesso, a differenza dello sconcerto di chi è contraddetto e privato delle proprie ragioni, nasce quando vi è abbondanza di conoscenza. Il perplesso padroneggia molto bene le varie alternative che ha di fronte, tuttavia si trova nell’impotente incapacità di scegliere tra esse. Le soluzioni in questo caso sono molte, ma non ci si risolve a scegliere. Si apre così un combattimento a campo aperto, nel quale tutto si muove e confligge in egual misura. Allo stesso modo, tuttavia, si è impossibilitati a proseguire.

L’aporia, che condensa questo punto del percorso, si mostra come qualcosa di essenzialmente ambiguo. Essa si apparenta, da una parte, alla perplessità e alla paralisi, dall’altra parte alla meraviglia e alla consapevolezza. Il cuore dell’esame

<sup>7</sup> Cfr. Platone, *Tim.* 25d.

<sup>8</sup> Cfr. Napolitano Valditara, *Meraviglia, perplessità, aporia*, p. 142 ss; M. Zambrano, *Verso un sapere dell’anima*, tr. it. a cura di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 73-75.

socratico e del combattimento-ricerca che il filosofo ingaggia, raggiunge, come in qualunque labirinto, ancora una volta un bivio, dove si aprono due possibilità.

Da un lato vi è la radicalizzazione della contraddizione, nella sua forma di contrapposizione inconciliabile. Si può rimanere fermi al proprio posto: fissati sulla propria irrisolutezza, sulla propria posizione consolidata e attaccata dalla confutazione dell'interlocutore, in ostaggio del nemico e delle sue domande, sul proprio posto contraddetto. In questo modo ci si assesta sull'aporia e, cristallizzandola, le si impedisce di fruttificare. Così fa Eutifrone, che rimane nelle sue posizioni e fugge dall'inquietudine socratica, accampando una scusa: «Un'altra volta, Socrate. Ora ho fretta, devo andare altrove, ed è ora»<sup>9</sup>. Di fronte al nemico, la fuga è un modo camuffato di lasciare il conflitto a uno stadio di immaturità.

Un'altra possibilità, tuttavia, si apre ed è quella della maturazione. Rispetto al combattimento, all'aporia e alla contraddizione, esiste un processo possibile che conduce *oltre*. Secondo il metodo socratico, per avanzare è necessario tuttavia accettare la perdita della propria certezza di partenza, quella *communis opinio* che sembrava accomodare le questioni in gioco. Per portare il conflitto dialettico a maturazione è dunque necessario abbandonare il sapere di cui ci si sentiva certi e rassicurati, per scommettere con fiducia sulla possibilità di qualcosa di più ampio e che rimarrà da cercare sempre nuovamente. Il conflitto produce sapienza e l'aporia diventa paradossalmente momento generativo di verità, se vengono "smantellate" le convinzioni di partenza, riconoscendo la propria insipienza e scommettendo in una nuova ricerca.

#### 4 | QUANDO IL NEMICO DIVENTA MAESTRO

La figura socratica è efficace nel mostrare uno dei volti possibili del nemico, precisamente quello nel quale l'ostilità racchiude in sé la possibilità di maturare la sapienza. Il greco antico ha diversi termini per indicare "il nemico": *echthros* è colui che è oggetto e soggetto di odio e inimicizia, odiato e odiante nella coincidenza di senso attivo e passivo, in alcuni casi a seguito dell'estinzione di una relazione di *philia*<sup>10</sup>; *polemios* è il nemico di guerra, colui che incute timore e che porta in sé la minaccia della distruzione; *ypenantion* è invece l'oppositore dialettico, colui

<sup>9</sup> Platone, *Euthyph.* 15e (tr. it. di G. Reale in Platone, *Eutifrone*, Bompiani, Milano 2001).

<sup>10</sup> Il profilo etimologico di *echthros* è dato da due radici, una indicante "lo straniero, colui che è fuori", l'altra relativa al "commettere offesa". Indicherebbe pertanto colui che è stato alienato in seguito a offesa (cfr. G. Semerano (ed.), *Le origini della cultura europea*, 2/1: *Dizionari etimologici: basi semitiche delle lingue indoeuropee. Dizionario della lingua greca*, Firenze 1994, pp. 102-103).

che nello scontro portato al livello della parola assume la postura dell'avversario che confuta. All'interno di tale spettro, che delinea diversi gradi di alterità e di negazione, Socrate esprime evidentemente l'ultimo tra i tre volti delineati.

La figura del nemico come avversario dialettico emerge nel momento in cui in una relazione dialogica, agita sul piano della parola, emergono la differenza e la contraddizione. Il dialogo diventa così spazio di conflitto tra due *enantia* coimplicati. Uno di essi, nell'arte dialettica, assume il ruolo di oppositore: nel caso di Socrate, come si è visto, ciò avviene attraverso l'interrogazione e l'aporia. Nel momento in cui la relazione dialogica si avvia, attraverso la differenza di parola, verso la struttura dell'opposizione, l'*ypenantion* assume tuttavia su di sé la possibilità dell'*echthros*, di colui che viene alienato dall'amicizia dialogica e isolato nel campo dell'estraneità e del *polemios*, colui che porta con sé la minaccia dell'annichilimento. Questo meccanismo di estromissione è decisivo, poiché si cela in ogni relazione interpersonale nella quale il nemico viene incubato e costruito a partire o a seguito del diverbio, dell'opposizione dialogica che emerge dall'alterità.

Socrate, tuttavia, è figura efficace anche nel mostrare come l'avversario dialettico, colui che confuta e mette in discussione l'identità più propria, che conduce inesorabilmente all'aporia, sia anche il miglior maestro, poiché può predisporre alla consapevolezza di sé, alla coscienza della parzialità della propria conoscenza e dunque alla possibilità del guadagno di una visione più ampia, frutto di spoliazione dal presunto. La figura di Socrate è stata significativamente ritratta dalla tradizione in modo ambivalente: egli è rappresentato sia come "torpedine e tafano"<sup>11</sup>, animali che ben simboleggiano la sofferenza e il fastidio che l'interrogazione porta con sé, sia come "ostetrica"<sup>12</sup>, mestiere che allude alla generatività della confutazione, pur se associata al necessario travaglio del parto.

L'oppositore dunque è sia colui che infastidisce, provoca, mette in crisi, punge sul vivo e per questo si espone alla coincidenza totale col "nemico", inteso come *echthros* e *polemios*; ma egli è anche colui che genera a nuova maturità e a nuova forma, colui che apre l'identità ferita a un *novum* possibile. Per questo la figura dell'avversario dialettico, suscettibile di divenire maestro di sapienza se colui che viene attaccato fa tesoro della propria ferita, apre anche la possibilità inedita di vedere dentro a ogni *polemios* e a ogni *echthros* l'opportunità dell'*ypenantion*, del nemico-maestro.

<sup>11</sup> Cfr. Platone, *Men.* 79e7-80b3; *Apol.* 30e.

<sup>12</sup> Cfr. Platone, *Theaet.* 149a1-9.



## 5 | IL DOLORE DI UNA NASCITA

Perché Socrate educa i suoi concittadini proprio attraverso il problema, l'aporia, la ferita? Cosa accade al cuore del conflitto, tanto da far sì che esso custodisca una possibilità eminente di sapienza? Cosa rende il conflitto degno di essere attraversato?

Per i Greci della filosofia e della tragedia, innanzi tutto, la contraddizione e l'esperienza dell'aporia hanno un legame con l'accesso al senso dell'esistenza: la vita umana è in se stessa inesorabile sperimentazione di conflitti. Nel labirinto, poi, si incontra il Minotauro, cioè quanto più inquieta e spaventa. L'accesso alla verità della vita porta con sé un vero e proprio trauma: l'esperienza dell'Edipo re di Sofocle, inconsapevole omicida del padre e causa dei mali della città che vuole salvare, ne è l'emblema più chiaro<sup>13</sup>. Tuttavia, quello stesso labirinto può diventare un canale di nascita, per questo Socrate conduce proprio lì.

La ferita prodotta dall'esperienza dell'aporia è infatti gravida di potenzialità. Giungere al cuore del conflitto e accedere alla contraddizione che lo anima, ossia alla contrapposizione cieca, permette di pervenire, appunto, al punto più vivo, dove poggiano i presupposti dell'identità e della visione di chi confligge. Quel punto profondo, non problematizzato, è il deposito del più alto concentrato di senso e allo stesso tempo della più alta vulnerabilità. Per questo risulta più immediato l'esito della fuga dal dolore di essere colpiti proprio in questo nucleo di sapienza presunta. Ma per lo stesso motivo, vale la pena di passare per questa strettoia: la scommessa di senso, infatti, è pari alla misura della fatica e dell'esposizione patite.

Socrate conosce bene questa esperienza, poiché non solo rimane intorpidito anche lui dal dubbio che l'aporia innesca negli altri<sup>14</sup>, ma egli stesso è torpedine di sé: egli rivolge anche a sé stesso, nel dialogo interiore<sup>15</sup>, quell'esame che propone ai suoi interlocutori. Lui stesso, inoltre, porta in sé la contraddizione: egli infatti è consapevole in maniera certa del suo non sapere e al tempo stesso è fedele al responso del dio, che gli ha attribuito la massima sapienza<sup>16</sup>. Tale contraddizione

<sup>13</sup> Si veda l'analisi di U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

<sup>14</sup> Cfr. Platone, *Men.* 79e7-80b3.

<sup>15</sup> Hanna Arendt ha messo in luce a più riprese l'importanza del dialogo interiore che l'anima ha con se stessa come luogo primario di elaborazione di pensiero e, dunque, di sapienza. In Socrate la filosofa vede l'intuizione della centralità di questo dialogo, esplicitata in Platone, *Soph.* 263e e *Theaet.* 189e-190a. L'anima, come luogo del dialogo interiore, è anche il primo alveo del conflitto, dell'esperienza di aporia e della sua elaborazione. Si veda H. Arendt, *Socrate*, tr. it. a cura di I. Possenti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, pp. 40-46.

<sup>16</sup> «Per parte mia – sostiene Socrate – io ho coscienza in me stesso di non esser sapiente né molto né

è portata da Socrate in se stesso, dentro alla propria coscienza<sup>17</sup>, come il conflitto che lo abita più radicalmente e lo spinge al suo esame.

In questa familiarità con l'aporia e il conflitto, Socrate scopre che la sapienza passa per la perdita. Venire attaccati sul sapere presunto e scoprirvi la contraddizione permette di accedere a questa possibilità, senso profondo dell'esistenza. Se si accetta di perdere quanto si credeva di padroneggiare, quanto dava identità, se si accetta dunque la perdita, allora la ferita subita può smettere di emanare dolore e il conflitto può cessare di produrre contrapposizione, in atto o in potenza. Cosa si guadagna dunque? L'apertura della vita, l'accesso all'enigma dell'esistenza, l'inizio della possibilità che vi sia una sapienza diversa e più ampia rispetto a quella che si credeva di possedere, la consapevolezza, infine, che la sapienza umana risiede proprio in questa maestria della perdita. In questo modo dal conflitto non si esce solo feriti, ma sapienti. Il dolore attraversato nella contraddizione non è più solo contrapposizione cieca e identità ferita, ma anche travaglio e nascita, evoluzione.

Il passaggio, tuttavia, avviene solo se nel labirinto dell'aporia si recupera il filo di Arianna del desiderio, ossia la scommessa sulle potenzialità di un'identità riconosciutasi manchevole e perciò stesso desiderante: capace di accogliere il bene possibile che sa di cercare. Accanto alla perdita di identità presunta, dunque, vi è la possibilità di conoscere una nuova identità desiderante, restituita alla sua dinamica vitale di ricerca.

Tutto ciò vale anche quando Eutifrone se ne va, mantenendo in sé una visione parziale che sarà esposta a nuovo conflitto e all'emergere continuo della contraddizione. Socrate, enigmaticamente, rimane il più sapiente di tutti, poiché sa che la sapienza è conflitto, perdita, nascita, e lo fa sperimentare a chiunque incontri. Non a caso, tuttavia, verrà condannato a morte, con l'accusa di traviare i giovani ateniesi. La sua figura di "tafano" prevarrà su quella di "ostetrica", emblema del fatto che la comunità politica assorbe a fatica i processi di novità, preferendo mantenere il conflitto nella sua forma statica e violenta di contrapposizione.

---

poco (*egò gàr dè oúte mèga oúte smikròn sùnoida hemaútôi sophòs òn*); che vuol mai dire il dio nel momento in cui afferma che sono io il più sapiente? Infatti non è possibile che dica il falso: a lui non è concesso». Platone, *Apol.* 21b 3-7, tr. it. di A. Brancacci; cfr. L. Napolitano Valditara, *Alle origini del «gnòthi sautòn». Da Delfi al sapere socratico di non sapere*, in "Esercizi Filosofici", 2, 2007, pp. 110-125, p. 114.

<sup>17</sup> Va sottolineato il peso dell'espressione *sùnoida hemaútôi*, "ho coscienza in me stesso", indicante una consapevolezza di sé guadagnata dal dialogo con se stessi e con la propria coscienza.

## 6 | LA MERAVIGLIA E LA CURA: IL CONFLITTO COME VIA DI SAPIENZA

Di fronte all'immobilizzazione e all'*impasse* alle quali conduce il conflitto dialettico nella sua evoluzione, la via d'uscita secondo la modalità socratica coincide dunque col riconoscere di non sapere, con l'abbandonare i presupposti ai quali si era cercato di dare ragione. Di fronte al sapere di non sapere, tuttavia, non si apre solo un tragitto negativo e di perdita, nel quale si rimane vuoti di certezza e sconfitti dalla confutazione. Lo "sgombero" dal presunto può infatti far posto alla meraviglia.

Secondo gli antichi, la meraviglia è precisamente quello stato emotivo e cognitivo nel quale si ha accesso alla propria ignoranza e vi si scopre il fondamentale desiderio di conoscere<sup>18</sup>. La *pars destruens* dell'incedere dialettico e confutatorio permette di giungere precisamente al cuore del *pothos*, ossia alla fondamentale sete di sapienza, al bisogno pungente e vivo di scoprire e di conoscere. In uno dei dialoghi platonici, Socrate stesso mette a fuoco questo punto sorgivo al cuore dell'aporia. Riferendosi allo schiavo di Menone, posto alla prova su problemi di matematica e geometria, egli si chiede: «Si sarebbe messo a cercare o ad imparare ciò che riteneva di sapere e che non sapeva, prima di cadere nell'aporia per cui ritiene di non sapere e però *desidera sapere?*»<sup>19</sup>. Il negativo originato dalla confutazione può dunque diventare spazio potenziale affinché si produca una nuova visione, più ampia perché collegata alla scoperta del desiderio di sapere, dunque all'anima della ricerca. La mancanza di certezza sperimentata nell'*impasse* può trasformarsi in pienezza di forza euristica, alimento della meraviglia, origine dell'autentica sapienza.

Che cosa distingue, dunque, l'uscita di scena di Eutifrone dalla scoperta dello schiavo di Menone? Vi è un duplice esito possibile di fronte alla confutazione: quello di chi se ne va, rinunciando alla possibilità offerta dal conflitto e custodendo la propria posizione contraddetta; quello invece di chi lascia maturare la sofferenza dell'aporia finché essa non dischiuda il dono della meraviglia. La differenza sta dunque nella scelta di stare nel conflitto, di non abbandonare il dolore dell'essere feriti sul più vivo, ma di lasciare che esso evolva in qualcosa di essenzialmente nuovo, in possibilità. Più profondamente, l'esame socratico può maturare *oltre* la confutazione nel momento in cui l'interlocutore sceglie di rimanere nella relazione dialogica instauratasi, nella sofferenza originata dal nemico e nella man-

<sup>18</sup> Rimando alle considerazioni di Enrico Berti sul valore cognitivo della meraviglia a proposito del celebre passo aristotelico della *Metafisica* (I, 1, 980a, 1). Cfr. Berti, *In principio era la meraviglia*, pp. V-XII.

<sup>19</sup> Platone, *Men.* 84b8-c8 (tr. it. di G. Reale in Platone, *Menone*, traduzione, note e apparati di G. Reale, Bompiani, Milano 2000; corsivi miei).

canza di certezza prodottasi dall'incontro con esso. Rimanendo in questa vera e propria strettoia, il conflitto dialettico può dischiudere alla sapienza, generando il desiderio<sup>20</sup>. Colui che è stato contraddetto avrà dunque il compito di prendersi cura del *pothos*, del bisogno di conoscere nato in lui, rimettendosi alla ricerca di una comprensione più ampia.

Questi passaggi di trasformazione del conflitto dialettico, che investono il piano dialogico della relazione e quello esistenziale della sofferenza e del desiderio, appartengono al contesto più ampio di una pratica di cura dell'anima<sup>21</sup>. Quest'ultima, intesa come attenzione, custodia e promozione di ciò che si è, è intimamente connessa al monito fondamentale del "conoscere se stessi", che Socrate assume dallo stesso dio di Delfi e che segna una delle istanze fondamentali della cultura greca antica. Cura e conoscenza della propria anima si sperimentano, nel metodo socratico, attraverso la pratica della relazione e del dialogo, del domandare e del rispondere. In questo stesso alveo si collocano la nascita, l'evoluzione e la possibile maturazione del conflitto dialettico. Dalla relazione dialogica nascono infatti la contraddizione, la confutazione e l'esperienza della ferita del noto, ma anche la possibilità di accedere alla consapevolezza di sé come esseri insipienti, e perciò stesso mancanti e desideranti.

All'interno di questo contesto di cura di ciò che si è, al quale Socrate costantemente rinvia, può dunque essere ricompresa anche la sua funzione confutatoria e la sua figura di "nemico". Il processo dell'interrogare socratico va infatti collocato nella pratica del dialogo e nella cura della relazione. Il suo interrogare, che può essere descritto come l'innesco di un conflitto che mette alla prova la relazione stessa, mira più profondamente a dare la possibilità di rendere ragione di sé e della propria posizione; a fornire l'occasione di distinguere e approfondire le opinioni, l'opportunità di guadagnare una visione più chiara e nuovamente condivisa; permette di giungere ad una migliore coscienza di sé. La relazione, pertanto, attraverso il conflitto – se gli interlocutori non restano immobilizzati di fronte alla comparsa del "nemico" e alla violenza della sua *vis* confutatoria, se non fuggono dal dialogo – può produrre possibilità di conoscenza di sé e di cura e diventare così via elettiva di sapienza.

---

<sup>20</sup> Si vedano le osservazioni di Umberto Curi sulla figura di Socrate in relazione al valore generativo del conflitto e alla necessità di sottoporsi alla violenza della confutazione. Cfr. U. Curi, *Polemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 122-136.

<sup>21</sup> Cfr. L. Napolitano Valditara, *Cura, eros, felicità. Sull'antropologia di Platone*, in "Thaumàzein", 1, 2013, pp. 121-148.

## 7 | CONCLUSIONI E PROSPETTIVE

La contraddizione e l'enigma sembrano appartenere, nella cultura antica, al modo essenziale con cui l'uomo fa esperienza del senso dell'esistenza e dello stare al mondo. Ad essi si lega l'esercizio del conflitto, processo che si colloca alla base della ricerca di senso condivisa nella polifonica comunità umana e che, per questo, trova origine in ogni relazione.

Attraverso l'esame del dialogo socratico e della pratica della confutazione, è possibile osservare come il processo conflittuale investa aspetti centrali dell'esperienza umana. In esso accade qualcosa di fondamentale ai soggetti coinvolti, sia in merito al contenuto del loro conoscere e della loro visione, sia in merito al rapporto che essi hanno con sé stessi, sia riguardo alla relazione che intrattengono tra di loro. Attraverso il profilarsi di uno dei volti del "nemico", quello dell'avversario dialettico che opera per interrogazione e confutazione, il conflitto conduce infatti all'aporia, ossia all'esperienza elementare della contraddizione. Quest'ultima mette in crisi la certezza della quale ci si presumeva dotati, introducendo una vera e propria ferita che causa paralisi, fastidio e sofferenza. Tale frattura espone il dialogo al pericolo della rottura e alla sclerotizzazione della contrapposizione. Essa tuttavia offre, allo stesso tempo, anche l'accesso alla scoperta della propria insipienza, alla consapevolezza della propria struttura manchevole e al contatto col proprio desiderio autentico di sapere, introducendo alla meraviglia.

La relazione, che nella sua dimensione dialogica ospita il conflitto, viene da esso messa alla prova e porge al contempo la possibilità della maturazione. Restando nella relazione, infatti, i dialoganti possono riformulare una nuova ricerca condivisa, capace di ampliare le loro opinioni di partenza.

Il conflitto, infine, dando la possibilità di accedere alla meraviglia e di riformulare continuamente un più vasto e condiviso orizzonte di ricerca a partire dalla coscienza di sé, si rivela come un elettivo percorso di sapienza, intimamente legato all'enigma dell'esistenza. Socrate stesso era persuaso che "una vita senza ricerca", senza messa alla prova e interrogazione, "non valesse la pena di essere vissuta"<sup>22</sup>. Il conflitto portato a maturazione, in definitiva, è possibilità continua e feconda di illuminare il senso della condizione umana, di nascere sempre nuovamente.

Se lo sguardo che abbraccia la tradizione tenta ora di penetrare nel presente, ad esso tutto ciò si presenta come un'autentica sfida di sapienza per la contemporaneità. Il rapporto col senso dell'esistenza, alla base dell'elaborazione del conflitto, si esprime infatti oggi con una diversa significazione, che investe proprio

---

<sup>22</sup> Cfr. Platone, *Apol.* 38a.

il simbolo chiave del labirinto. Walter Benjamin ha efficacemente condensato questo fondamentale slittamento: «il labirinto è la patria dell'esitazione. La via di chi teme di arrivare alla meta tratterà, facilmente, un labirinto. Così fa l'istinto negli episodi che precedono la sua soddisfazione. Ma così fa anche l'umanità che non vuol sapere dove andrà a finire»<sup>23</sup>. L'esitazione, in luogo della ricerca, di fronte all'enigma fa eco all'"espulsione dell'Altro" e all'"annegamento nell'identico" che Byung Chul Han ha analizzato, mettendo a fuoco le forme di alienazione del post-capitalismo e dei mondi virtuali<sup>24</sup>. L'incapacità di alterità che la filosofia contemporanea sta facendo emergere come cifra del postmoderno mette in questione la possibilità della saggezza come ricerca del filo di Arianna e dunque del conflitto come produzione di consapevolezza e meraviglia. Per avere una meta e uscire dal labirinto, «per soddisfare l'esigenza di verità è necessario trovare degli uomini che amino la verità»<sup>25</sup>, osservava Simone Weil negli anni '40, a fronte della mancanza di trasparenza nell'informazione pubblica, luogo eminente di elaborazione dei conflitti a livello collettivo. Per cogliere insomma la portata che l'antico consegna al contemporaneo, paiono necessarie alcune premesse non più evidenti: che l'alterità rappresenti una ricchezza, che la relazione conflittuale possa essere attraversata dalla ricerca di verità e che la saggezza sia amabile, oltre che possibile.

---

<sup>23</sup> W. Benjamin, *Angelus Novus*, ed. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, p. 131.

<sup>24</sup> B. C. Han, *L'espulsione dell'Altro*, trad. it. a cura di V. Tamaro, Nottetempo, Milano 2017.

<sup>25</sup> S. Weil, *La prima radice*, trad. it. a cura di F. Fortini, SE, Milano 1990, p. 45.



# IL DIALOGO DIVERSO QUANDO "RIPARATIVO" EQUIVALE A "GENERATIVO"

GIAN PIERO TURCHI, CHIARA MAGGIORE

## 1 | L'INCERTEZZA COME PUNTO DI PARTENZA (CONOSCITIVO), L'INTERAZIONE COME POSSIBILITÀ GENERATIVA: LA SCIENZA DEL DIALOGO

Nell'incessante dialogo del grande giornale-del-mondo, le narrazioni che possiamo leggere, ascoltare e vedere – un giorno dopo l'altro – riportano eventi di cronaca (e non solo) imperniati su contenuti volti a rappresentare *assetti interattivi* in collisione tra loro, alla ricerca di una soluzione che risulta sempre troppo lontana, sempre troppo poco chiara e praticabile.

Ciò che appare costante e ineliminabile è quella quota di *incertezza* che circonda e fonda quanto accade e quanto *percepriamo* o *osserviamo*, ma anche definisce se siamo nelle condizioni o di subirlo o di gestirlo.

Per non cadere in quest'ultima dicotomia e per poterci spostare sulla sola gestione, serve esplicitare preliminarmente che tutto ciò che è incerto può appartenere, contemporaneamente, o al piano della percezione o a quello dell'osservazione e che tale distinzione non è un mero artificio terminologico fine a se stesso. Ciò che qui distinguiamo è un modo di conoscere *comune* (basato su impliciti, su impressioni, su interpretazioni, su un "percelto"), da un modo di conoscere *scientifico* (basato su riferimenti teorico-epistemologici e metodologici espliciti, condivisibili, rigorosi e, dunque, su un "osservato"). Per poter disporre di una conoscenza che consenta di gestire l'incertezza degli assetti interattivi e non di subirla, ci posizioniamo certamente sul secondo versante, quello del senso scientifico.

Per offrire un'esemplificazione dello scarto tra una modalità (comune) ed un'altra (scientifico), operiamo una breve digressione e prendiamo in considerazione il nostro approccio con il Sole. Quanti di noi possono raccontare di aver passeggiato in riva al mare, o anche su un lungo viale di una città, o semplice-



mente stando comodamente seduti sulla sedia a sdraio presente nella terrazza di casa, mirando un piacevole tramonto o una dolce aurora? E quanti di noi avranno usato, svariate volte, forse sempre, espressioni del tipo «Il sole sta tramontando», «Il sole sta sorgendo»? Bene: il sole non tramonta, il sole non sorge. A partire da Galileo, siamo tutti preparati e concordi sull'asserirlo, tuttavia continuiamo a offrire affermazioni di questo tipo, seguitando ad "abiurare" al senso scientifico che è stato prodotto. Questo è il modo di conoscere *comune*. Un modo che semplifica, non dice ma lascia intendere, sancisce che la realtà disponibile sia quella che si afferma come tale.

Il Sole sta fermo ed il pianeta Terra compie la sua rotazione costante attorno a questa stella, e questo possiamo osservarlo (laddove il percetto ci mette nella condizione di affermare che, invece, si muove) attraverso una conoscenza che genera un osservato (teorico) che trova applicazione in appositi strumenti. Questo è il modo di conoscere *scientifico*. Un modo che costruisce conoscenze e procede per asserzioni<sup>1</sup>.

Ora, per continuare a disporre dell'esemplificazione, se il Sole è la materia per l'astronomia, la materia di cui siamo esperti e che è oggetto del presente contributo sono le *interazioni* tra i membri della specie umana.

Possiamo *percepire* il caos rispetto a quello che accade e *sentire* di non riuscire a far fronte se non con politiche securitarie e fare appello al diritto e a paradigmi sanzionatori; oppure possiamo *osservare* (con un senso scientifico) gli assetti interattivi che si generano fra i membri della specie e su questi operare, per generarne degli altri e compiere un'operazione di modifica.

Possiamo chiederci quale sia il *dialogo* citato in esordio e su cui stiamo discorrendo, e che cosa intendiamo con "assetti interattivi", nel momento in cui osserviamo il vivere quotidiano che coinvolge ciascuno di noi, ciascun membro della specie.

Ricorrendo ad uno degli strumenti elitari di approfondimento delle radici terminologiche, recuperiamo le origini di "dialogo", dal latino *dialogus* e dal greco διᾶλογος, composto da *dià* (διᾶ) "fra", "attraverso", e *lògos* "discorso" che tiene a *lègô* (da λογος) "parlo". Dunque, "il discorso fra", in termini di componimento. Tale definizione richiama al *legame* presente tra gli elementi del discorso e tra coloro che tengono un discorso.

D'altra parte, gli "assetti interattivi", sono da intendersi quali forme – *diverse* – di aggregazione, e si tenga ben in considerazione l'uso che si fa di ciascun termine

---

<sup>1</sup>. Consideriamo un asserto una conoscenza che consente di esplicitare il fondamento dell'affermazione posta.

che, seppur apparentemente presentato per *caso*, ha una sua precisa direzione ed un suo preciso uso.

Il “discorso fra” gli elementi della materia che, per definizione, può aggregarsi, compattarsi e restare *coesa*; ma può anche disintegrarsi, sfilacciarsi e disperdere il suo *valore*. La materia di cui siamo esperti, quindi, nello specifico, è la comunità umana e le sue interazioni (che la costituiscono e la caratterizzano).

La quota ineliminabile di incertezza nelle interazioni umane ci obbliga ad adottarla quale principio conoscitivo e fondativo: il *principio di indeterminazione* che considera l'incertezza quale condizione umana e costante, e l'indeterminazione di Heisenberg<sup>2</sup> che nel 1927 ha operato uno scarto fondativo per le sorti della “scienza”, dove la nozione centrale è divenuta, appunto, l'interazione. Da questo momento in poi, infatti, non si assume più l'esistenza di una realtà esterna data e stabile che può essere “scoperta” e interpretata in modi differenti, ma le teorie ed i sistemi di riferimento divengono essi stessi generatori e costruttori di realtà. Dunque, a partire da questo salto “quantico”, la realtà diviene qualcosa di indeterminato e la conoscenza si dà per principio.

Secondo tali assunti, restando concentrati sulla *materia* e su ciò che la compone, si osserva come – fotografando la particella – non si è nelle condizioni di misurare *contemporaneamente* massa e spostamento (leggi velocità) della stessa, poiché nel momento stesso in cui si raccoglie il dato osservativo della massa, la particella è già altrove, si è già spostata. In sostanza, non si può escludere che la particella sia in un certo punto e che, quest'ultimo, sia anche molto distante da quello che è il dato di partenza: da qui si rende possibile la formalizzazione dell'Incertezza<sup>3</sup>.

È qui, proprio qui, che si realizza, in modo preciso e rigoroso, il massimo distanziamento tra i due modi di conoscere summenzionati – quello *comune* e quello *scientifico* –: da una realtà affermata come data ed inevitabile ad una realtà generata ed incerta.

Arrivati fin qui, quello che possiamo asserire in questa sede è che è possibile cercare di trasferire quello che accade – sotto la lente della fisica quantistica – alle particelle quale oggetto di studio e di metodo alle interazioni fra i membri della comunità umana, osservando quello che generano ogni qualvolta interagiscono – cioè sempre – dando luogo a diversi *assetti interattivi*, ossia a diversi *dialoghi*. Lad-

<sup>2</sup> Il fisico tedesco Werner Heisenberg nel 1927 asserisce che la posizione e la velocità di una particella non possono essere misurate simultaneamente  $\Delta x \Delta(mv) = h/4\pi$ .

<sup>3</sup> Cfr. G. P. Turchi, *Manuale Critico di Psicologia Clinica. Prolegomeni allo studio scientifico della Psicologia Clinica per la Salute. Lezioni di e su la Psicologia Clinica per la Salute*, EdiSES, Napoli 2016; G. P. Turchi, V. Gherardini, *La Mediazione Dialogica. Fondazione scientifica, metodo e prassi in ambito penale, civile e commerciale, familiare e di comunità*, FrancoAngeli, Milano 2014.

dove l'esito del dialogo (dell'interazione) darà luogo ad assetti compatti, saremo nelle condizioni di osservare aggregazioni umane coese; viceversa, laddove l'esito del dialogo (dell'interazione) darà luogo ad assetti frastagliati, slegati, saremo nelle condizioni di osservare aggregazioni umane frammentate.

È proprio facendo ricorso alla fisica quantistica e al principio di indeterminazione di Heisenberg, infatti, che si pone l'incertezza quale condizione esclusiva e certa (senza paradosso) del dispiegarsi dell'universo e delle vicende umane.

Le particelle, quando interagiscono generano una realtà (la materia); i membri della nostra specie, quando interagiscono generano una realtà (la comunità umana): il processo è il medesimo e come tale va considerato.

A questo punto, prendiamo in esame tre diversi episodi di cronaca che possiamo osservare a più livelli.

Sfogliamo le pagine del nostro giornale-del-mondo e ci imbattiamo in quello che, dialogicamente, viene definito e che viene frequentemente narrato nel *Kronos*<sup>4</sup> attuale come "terrorismo di matrice islamica". Leggiamo di episodi diversi, svoltisi in città europee e non solo, in cui i "combattenti" di tale assetto interattivo, anche narrati come "terroristi", compiono atti connotati come violenti verso i cittadini del luogo coinvolto mediante, per l'appunto, azioni terroristiche. Scoppiano bombe che disintegrano interi spazi comuni e lasciano morti, polvere e sospetto, un lungomare si trasforma in piazza dell'orrore dalle scie rosse di sangue e urla, il pronunciamento di *Allah* diviene minaccia e non più benedizione.

Sfogliamo le pagine, ancora, e rileviamo i dati in crescita di sbarchi continui sulle coste italiane: sono imbarcazioni di fortuna arrivate dalle terre dette "terze", pur non disponendo di criteri condivisi per la classifica sul *come* qualcuno resti sempre indietro e possa essere considerato "terzo". La stampa nazionale riporta continui dibattiti che degenerano in accuse, deleghe e "affanni gestionali". L'urgenza "flussi migratori" porta con sé il marchio dell'irrisolvibile.

La mano non si arresta dal suo cambiar pagina, gli occhi continuano a scorrere le righe: la questione di "genere" avanza la possibilità che un adolescente si ritrovi pieno di lividi per aver fatto *coming out* in classe; che il diritto di scambiarsi una fede nuziale senza distinzione di genere divenga un'offesa verso "tutti gli altri"; che all'interno di un asilo si debba decidere quale fiaba possa essere raccontata e quale possa costituire un tabù.

Tre macro-storie, tre assetti interattivi, tre *dialoghi su*.

---

<sup>4</sup>. Tempo cronologico e sequenziale che contempla la dimensione *sincronica*; differisce dal tempo *Kairos*, momento dell'eterno presente che contempla la dimensione *diacronica*.

Il discorso lega o slega gli elementi e certamente siamo di fronte a diverse forme di aggregazione, dove la materia talvolta si condensa, talvolta evapora; sempre e comunque interagisce.

L'aspetto comune, quindi, è che si interagisce costantemente entro una cornice conoscitiva incerta. Così come per le particelle nella fisica quantistica, non siamo nelle condizioni di dire esattamente cosa si genera nel momento in cui due o più membri della comunità entrano in relazione tra loro. Questo ci dice che non abbiamo nessuna possibilità di predeterminare e/o prevenire (ossia sapere con certezza) quello che accadrà, l'assetto interattivo che si genererà<sup>5</sup>.

Se questo è chiaro, se per statuto conoscitivo non siamo nelle condizioni di "dire prima" quello che avverrà poi, siamo – però – nella possibilità di descrivere *come* qualcosa potrà avvenire. Ed è questo il contributo che si può (e che si deve) offrire in qualità di esperti del senso scientifico delle interazioni umane, al fine di attivare un processo costruttivo, oltreché generativo, che punti lo sguardo verso orizzonti in grado di garantire la sopravvivenza della specie umana e la coesione della comunità medesima.

Il grande giornale-del-mondo usa il modo di conoscere *comune*, dunque sancisce che quello che accade "è così" e non contempla la possibilità di scenari interattivi alternativi.

Diversamente, disporre di una scienza del dialogo (delle interazioni), perché è di questo che si tratta, comporta occuparsi del *dia-logos*, dunque del linguaggio e delle sue regole, offrendo all'esperto una mappa per disegnare, tracciare, mutare, i confini del possibile e narrare, costantemente, "altre" storie e dunque altre possibilità.

Occuparsi di *dialogo*, se sono chiari i presupposti, seppur generici, conoscitivi di riferimento fin qui esposti, comporta dedicarsi a quel processo che, per definizione, viene detto "dialogico" e che si pone come "movimento verso", "un cammino in direzione di" che, pur nell'uso del linguaggio che rende disponibile una configurazione (un modo di costruire la realtà) certa – genera incertezza nel valore attribuito dagli e agli interagenti della configurazione discorsiva stessa (vedi assetti interattivi). Se il dialogo risulta *massimamente efficace*, gli interagenti convergono oltreché nella certezza della configurazione discorsiva, anche sul valore attribuito alla configurazione discorsiva medesima (generando coesione sociale nella comunità); se il dialogo risulta *minimamente efficace*, gli interagenti divergono nel valore attribuito alla configurazione discorsiva generata nell'uso del linguaggio, pur mantenendo la condivisione della possibilità della certezza della configurazione

---

<sup>5</sup> Cfr. Turchi, Gherardini, *La Mediazione Dialogica*.

discorsiva stessa (vedi assetto interattivo di frammentazione sociale nella comunità). Pertanto il dialogo (processo dialogico), insiste su un *continuum* che oscilla da minima efficacia (attenzione mai “nulla”, e dunque frammentazione sociale) a massima efficacia (attenzione mai “totale”, e dunque coesione sociale)<sup>6</sup>.

Disporre di una scienza dialogica<sup>7</sup> consente, pertanto, di avere a disposizione un apparato conoscitivo in grado di orientare, governare e gestire, l’andamento dei discorsi (delle interazioni), grazie alle regole del linguaggio di riferimento, dunque *scientifico*, che consiste nei linguaggi formali<sup>8</sup> che, come detto e rappresentato, differiscono da quelle del linguaggio *comune* detto anche ordinario<sup>9</sup>.

Allora possiamo lavorare con il “terrorismo di matrice islamica”, con l’urgenza “flussi migratori”, con le “diversità” di genere e con tutto quello che, nell’incertezza, è accaduto, accade e accadrà.

Infatti l’incertezza è ciò da cui partiamo, l’interazione è ciò mediante cui continuiamo a generare la comunità umana.

## 2 | UNA SOLA CULTURA PER UNA SOLA COMUNITÀ (UMANA): DALLA CADUTA ALLE DIFFERENZE DEL CONFLITTO, AL RITORNO ALLE DIVERSITÀ DELLA CONTROVERSIA

Considerando gli scenari e gli assetti internazionali attuali (che non sono mai semplicemente attuali, ma precisamente trasversali agli accadimenti che riguardano la nostra specie), quello che in qualità di esperti (di scienziati) del dialogo possiamo rivolgere alla comunità sono non tanto risposte, ma domande nuove, che puntino su aspetti tralasciati, non considerati, mettendo a disposizione contributi in grado di cambiare il corso degli eventi. Per compiere tale operazione, ci

---

<sup>6</sup> G. P. Turchi, V. Gherardini (a cura di), *Politiche pubbliche e governo delle interazioni della comunità. Il contributo della Metodologia Respons.In.City*, FrancoAngeli, Milano 2014, p. 13.

<sup>7</sup> È la scienza che ha come oggetto di conoscenza l’uso delle unità simboliche che compongono il linguaggio ordinario, il quale dà forma alle configurazioni discorsive. Cfr. G. P. Turchi, L. Orrù, *Metodologia per l’analisi dei dati informatizzati testuali. Fondamenti di teoria della misura per la Scienza Dialogica*. Edises, Napoli 2014.

<sup>8</sup> Indicano quei linguaggi, specifici delle modalità conoscitive della scienza, cui le unità simboliche che lo compongono e le regole di applicazione che ne governano l’impiego sono stabilite (come valore conferito) a priori, in modo che tale valore non possa cambiare in virtù della loro manifestazione.

<sup>9</sup> Indica quel linguaggio, specifico del modo di conoscere *comune*, usato dalla comunità dei parlanti, dove la regola d’uso è connessa all’uso stesso, pertanto sia le unità simboliche che le regole di applicazione delle stesse, mutano a seconda dell’uso che ne viene fatto (localmente se consideriamo gli idiomi).

addentriamo in quello che viene considerato uno dei nodi principali del discorso comune: le *differenze culturali* e le loro ricadute.

Proviamo a utilizzare un esempio saliente, oggetto di dibattiti a livello nazionale e internazionale, motivo di contrasto e di scarse condivisioni, nonché di tentativi gestionali che arrancano a fronte dell'incertezza degli accadimenti. Si tratta della descrizione del costante spostamento dei membri della comunità umana, in relazione alle risposte offerte dai vari Paesi (porzioni di comunità umana) mediante il ricorso a dispositivi normativi e scelte politiche (intese come strumenti di gestione).

Riferirsi alla questione “migrazione” comporta aprire il coperchio di una pentola a pressione all'interno della quale sono in fase di ebollizione scelte fatte dalle politiche pubbliche e dai sistemi di “accoglienza”, nonché differenziazioni di *modus operandi* tra uno Stato e l'altro, che hanno portato (e continuano a portare) ad un alto livello di frammentazione che colpisce tanto la cittadinanza (e chi la compone), tanto le Istituzioni (e quanto mettono in campo)<sup>10</sup>.

La modalità principe dei nostri giorni è quella di investire, come accennato in precedenza, sulla “sicurezza urbana”, tant'è che stiamo finanziando maggiormente forze di polizia e *intelligence*, stiamo militarizzando le città, applicando barriere di fronte ad ogni spazio di svago, per proteggerci; stiamo ragionando su come chiudere le frontiere o su come, e dove, applicare fili spinati per separare e impedire l'accesso, cercando di “mettere a posto” quello che poi continua a fuoriuscire e a restare incontrollabile.

L'incertezza fa la sua parte, è chiaro, e le imbarcazioni continuano ad arrivare, le bombe continuano a deflagrare, all'interno dei Parlamenti continuiamo a non trovare voci che parlino all'unisono. Ma nel giornale-del-mondo, tutti quegli episodi più o meno drammatici, non appena se ne individua una “tipologia” e se ne stabilisce un'etichetta, constatano già un mutamento, una modifica – è la particella che non sta ferma, è l'incertezza che costantemente si manifesta.

Gli assetti interattivi, così, nel frattempo si frammentano in opinioni polarizzate che demarcano un solco tra un “noi” ed un “loro”, dando vita a dialoghi parcellizzati discontinui, inserendo una crepa dalla quale non filtra luce, ma cade polvere incrostando l'azione pubblica di strategie di gestione orientate a tutelare solo la società (portatrice di diritto), dimenticando completamente la comunità (ed il suo statuto di “luogo di interazioni” sempre possibili).

---

<sup>10</sup> Cfr. G. P. Turchi, C. Maggiore, *La gestione dell'emergenza “Flussi Migratori” quale occasione di generazione di Comunità*, in AA.VV., *Nuovi figli di Enea. Geopolitica delle migrazioni: Mediterraneo e Balcani*, “Vox Populi”, Pergine Valsugana (TN) 2017.

I media raccontano con “sicurezza”, quantomeno retorico-argomentativa, che è questione di *differenze*, tralasciando rovinosamente a margine le diversità; così facendo ripropongono una conoscenza *comune* che non ha la potenza di generare (ulteriore) coesione nella comunità. Ma cosa ci consente di fare, invece, una conoscenza *scientifica*? Di distinguere differenza da diversità. E a cosa ci serve? A svilupparne un uso adeguato.

Lo strumento di approfondimento è il medesimo utilizzato per il dialogo, quello che consente di approfondire le radici etimologiche: così abbiamo “differenza” che sta ad indicare l’atto del “separare l’uno dall’altro”, “allontanare”, “diversificare”. D’altra parte, abbiamo “diversità” che sta ad indicare “allontanamento” e “volgere”; come significato figurato indica “cangiare”, “mutare”, “trasformare”<sup>11</sup>.

Utilizzare l’accezione *diversità* comporta, nel tempo (quindi in termini filologici), il rivolgersi alla condizione di chi è considerato da altri o da se stesso estraneo rispetto ad una normalità di razza, propensioni sessuali, comportamenti sociali, scelte di vita – emerge qui un discostamento da una norma, da una regola. Si mette in evidenza, pertanto, una variabilità ed una molteplicità nel manifestarsi. Nel corso del tempo, quello che possiamo osservare è come l’impiego dei due diversi termini si sia sviluppato sì da non coincidere, pur venendo confusi e utilizzati dalla conoscenza *comune* come sinonimi.

Se da una parte le differenze (lingua, colore della pelle, abitudini, usi, ecc.) comportano il distinguere e l’escludere, dai propri riferimenti “locali”, quanto connotato come “altro” e “lontano”; d’altra parte la *diversità* implica il portare un contributo *unico*, irripetibile e speciale nei termini di valore per la comunità umana, cui tutti – in egual modo – apparteniamo<sup>12</sup>. Un contributo che, per definizione, non può essere soggetto a comparazioni, paragoni, classifiche.

Quindi, tutte le volte che ne facciamo una questione di differenze, e mediante queste conosciamo, mettiamo in atto uno scivolamento (ed è quello che già osserviamo) verso condizioni di paura, di caos, di “terrore”, con la conseguente corsa verso città (comunità) blindate e pervase da sguardi sospettosi e diffidenti.

Farne una questione di differenze, allora, comporta il non poter essere mai uguali, proprio in virtù di quelle distanze che permangono, pur cercando gli aspetti di comunanza. Smarcarsi da questa possibilità diviene una rotta tracciabile nel momento in cui non abbiamo più la necessità di avere aspetti in comune, poiché divergiamo, e questo ci colloca tutti sul medesimo piano.

<sup>11</sup>. Cfr. [www.etimo.it](http://www.etimo.it)

<sup>12</sup>. Cfr. Turchi, Maggiore, *La gestione dell'emergenza "Flussi Migratori" quale occasione di generazione di Comunità*.

Stare, e mantenersi, su un piano di differenze implica puntare lo sguardo, quello che afferma e sancisce, a partire dai racconti al bar, sui social, nelle aule di scuola, in ufficio, su aspetti che denotano distanza, lontananza, non appartenenza, senza riuscire a utilizzare (cioè valorizzare) quanto sarebbe disponibile (spendibile e utilizzabile) attraverso un'interazione (governata) tra i membri di una comunità stabilita entro un preciso territorio (detto "accogliente") ed i membri di una comunità itinerante (detta "migrante")<sup>13</sup>.

Questo non fa altro che generare assetti interattivi che utilizzano modalità sancitorie e deterrenti rispetto ad una possibilità di costruzione di una comunità condivisa, unica, in grado di raccogliere il *contributo*, diverso, di tutti. L'altro finisce per essere unicamente *alter*, estraneo, alieno e non si riesce più a raccontare nient'altro. Lo spazio di possibilità (interattive) si restringe sino a chiudersi e la materia si disgrega.

Ma le differenze, abbiamo detto, sono affermate come culturali e dunque serve scorrere la nostra lente di ingrandimento anche sul termine "cultura" che viene da *colere*, ossia "coltivare" e da cui ne discende, appunto, "il coltivato"<sup>14</sup>. Questa indica il "prendersi cura", ossia un'azione continua rivolta al suo coltivato, al suo prodotto, che nell'uso diventa anche abitare, stare. L'abbracciare un'azione che non si può arrestare, che è potenzialmente infinita e che implica l'aver a disposizione dei contenuti che non possono mai distinguersi del tutto da quanto li ha figliati, resi disponibili, e questo richiama alla responsabilità di mantenere viva la relazione tra chi produce e ciò che è stato prodotto. Sul piano *dell'abitare*, ci ricollegiamo alla *domus* che indica, al contempo, l'abitare (lo stare) e il vivere (l'essere). Da un certo momento in poi, storicamente, accade che, nell'uso (per noi centrale), la cultura passi dall'essere un modo di vivere un luogo, un *modo* di coltivare un terreno, al tracciare dei confini in grado di definire e stabilire dove si può stare e quale può e deve essere il prodotto. È il passaggio cruciale dalla diversità alla differenza: dall'aver modi specifici di coltivare, di portare frutto, di essere coltivatori al salto (ed alla caduta) verso la necessità di delimitare entro quale pezzo di terra, dunque in termini di territorio, si può stare, sancendo che qualcuno potrà venirne escluso se non condividerà il modo, la regola.

Interessante, nella mutevolezza dei discorsi, è rilevare come nel sanscrito, la più antica delle lingue conosciute, non esista un'espressione, un termine, per indicare cultura. In passato, infatti, non occorre un riferimento, in quanto non vivevano le condizioni di distinzione che poi si sarebbero inserite successivamen-

---

<sup>13</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cfr. [www.etimo.it](http://www.etimo.it)



te. Inizialmente si procedeva per mezzo di aggregazioni casuali (gli individui si incontravano e co-abitavano in siti trovati fortuitamente), regolamentate internamente dai membri che le costituivano, generando regole che possiamo definire sostanziali<sup>15</sup> e che, nella contingenza, potevano costantemente mutare.

A fronte di tale scenario “liquido”, quello che accade è che la regola, laddove l’obiettivo sia quello di “stare assieme”, garantisce un certo grado di stabilità che permette di gestire l’incertezza che si manifesta; tuttavia, proprio perché discende dall’eventualità occorsa, è una regola destinata ad essere temporanea ed inadeguata al manifestarsi di nuovi “altri” scenari<sup>16</sup>. Tali regole, poi, giacché stabilite di volta in volta dai membri della comunità, possono divergere dando luogo, appunto, ad una *controversia*, dal latino *controversus*, ossia messa in discussione<sup>17</sup>, la quale – utilizzando uno sguardo *scientifico* e non *comune* – ci consente di aggiungere che non rappresenta un valore negativo, ma descrive un mero scontro di regole, portando coloro che si fanno promotori di alcune regole a cadere nuovamente nell’incertezza.

Storicamente le tribù (aggregazioni casuali) divengono, poi, villaggi e, con l’incremento della massa interattiva (ossia del *quantum* di interazioni) e la crescita del numero di membri di tali aggregati, ci si orienta verso la costituzione e costruzione di città come forme di aggregazione organizzate al fine di agevolare alcuni scambi e la messa a disposizione delle risorse.

Da questo momento in poi, con la nascita delle città-stato diviene necessario radicare la cultura e farne una questione di differenziazione tra produttore e prodotto. Si rende possibile una stratificazione dei vari membri e si danno regole più precise che, pur nella loro temporaneità, offrono assetti stabili.

Dalla *controversia* del villaggio si passa al *conflitto* delle città, dove “conflitto”, dal latino *conflīctus* “urto”, “cozzo”, da *con-fligere* “percuotere”, onde *flictus* “percussione”, “collisione”, si orienta verso la disintegrazione della materia, la frammentazione della comunità<sup>18</sup>. Così si trasforma un’occasione di generazione di altra regola – come avveniva inizialmente con la *controversia* per continuare a convivere – in necessità di soppressione di una delle due in antitesi (per restare dentro ai confini di ciò che si può fare).

<sup>15</sup> Regole non formalizzate, tuttavia condivise tra gli interagenti.

<sup>16</sup> Cfr. G. Colombo, *Sulle regole*, Feltrinelli, Milano 2008.

<sup>17</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>18</sup> Cfr. *Idem*.

I membri della specie umana, tuttavia, continuano ad interagire anche a fronte di tali cambiamenti e qui ha esordio la distinzione che operiamo in termini conoscitivi e teorici tra *societas* e *communitas*. È sotto la spinta dell'Illuminismo, che poi verrà chiamato Positivismo, che nascono gli Stati, grandi aggregazioni di terreno, che recintiamo e delimitiamo imponendo delle regole da rispettare per appartenervi. Proprio qui compare l'espressione "società", tralasciando in disparte quella di "comunità", e divenendo urgente ripensare i capisaldi del convivere e dell'abitare.

Si torna a stabilire delle regole, sì da poter puntare lo sguardo su quanti le infrangeranno e trasgrediranno, i quali incorreranno in delle sanzioni<sup>19</sup> e/o dei provvedimenti. E se la distinzione ha valore di esplicitazione, possiamo aggiungere che quel terreno diventato territorio e ora chiamato *Societas* contempla l'«insieme dei membri che abitano», per l'appunto, «un certo territorio e che hanno stretto un patto, stipulato un accordo, volto alla regolazione del vivere all'interno del territorio stesso»<sup>20</sup>: la regola – così stabilita – consente di gestire l'incertezza, offrendo una stabilità temporanea per mezzo di una delega data non più a *qualcuno* (un capo, un re, ecc.) ma a *qualcosa* che possa dare forma alla sostanza di quanto accade: ossia al diritto (*Ius*).

Il dispositivo per eccellenza che la *societas* si dà per gestire (e regolamentare) quanto accade nella contingenza tra i membri di una particolare società (territorio) è, appunto, il diritto che viaggia in direzione di un'appartenenza alla *societas*, rispondendo così al brocardo *Ubi Ius, ibi Societas*<sup>21</sup> e trasformando il membro della specie umana in *cittadino* in virtù del rispetto di regole sancite e condivise entro un certo spazio. Per inciso, il ruolo preposto per tale strumento è quello di formalizzare alcune regole di interazione chiamandole *norme*, pena la differenziazione e l'esclusione. Così come le regole dello "stare assieme" divengono *formali*, dunque precise e stabilite *post hoc* (ossia dopo che gli scenari si sono manifestati), la *controversia* scivola entro il conflitto, dunque si mantiene e si sottolinea come qualcuno possa stare "dentro" e qualcuno "fuori" per mezzo di un movimento centrifugo che frammenta e tralascia in disparte quanto ritenuto fuori legge.

<sup>19</sup> Nel terzo paragrafo si entrerà nel merito del *Paradigma di Giustizia Sanzionatorio* su cui le sanzioni si basano.

<sup>20</sup> G. P. Turchi, M. Tocci, M. Romanelli (a cura di). *Libro bianco per la promozione dell'efficienza nell'amministrazione della Giustizia. Proposte in materia di risoluzione stragiudiziale dei conflitti e delle controversie*, Cleup, Padova 2014, p. 16.

<sup>21</sup> Versione parziale del brocardo latino che rappresenta la teoria dell'ordinamento giuridico (1918) di Santi Romano.

Per chiarire quanto distingue la controversia dal conflitto, diciamo che la prima resta sul piano della *communitas*, in quanto riguarda quel movimento centripeto secondo cui, pur convergendo verso il medesimo obiettivo (“lo stare assieme”, dunque l’essere coesi), non si condividono le regole per raggiungerlo; il secondo, invece, comporta il divergere sia in termini di regole, sia in termini di obiettivi, in quanto obiettivo della *societas*, dello *Ius*, è unicamente quello dell’adeguamento e del rispetto della norma, senza entrare nel merito della possibilità, per ogni membro, di avere gli strumenti per farlo.

Nel rapporto tra cultura, diversità e differenza accade, con l’esordio e lo sviluppo della *societas*, che si scivoli sul piano della mera attestazione, facendone una questione di “differenze culturali”, per l’appunto, tale per cui la valutazione su chi “sta dentro” si basa esclusivamente sui prodotti, sui coltivati, e nella scelta tra due regole, per cui una debba necessariamente soccombere (conflitto). Non si guarda più al *modo* di coltivare e dunque di prendersi cura del coltivato (che per definizione può essere *diverso* e molteplice), ma si focalizza lo sguardo – per conoscenza comune – su aspetti in grado di denotare distanza, lontananza e non appartenenza tutte le volte che la regola non è condivisa e l’incertezza si manifesta, non riuscendo più – con l’incremento della complessità delle aggregazioni e con la formalizzazione di più territori a dispetto di un unico terreno – ad utilizzare quanto era reso disponibile dalla *cultura* nella sua proposta iniziale di processo in grado di generare molteplici *coltivati*.

Si chiude con un cancello l’ampio raggio di possibilità e le *diversità* sfumano dietro le *differenze*, il Sole torna a tramontare. Ma l’operazione che qui si vuole elicitare, mostrare come possibile, dimostrare come incarico responsabile del ruolo che rivestiamo, è quella di ricollegare *societas* e *communitas*. Difatti, proseguendo col brocardo di Santi Romano precedentemente riportato, *Ultra Ius, ibi Communitas*: oltre il Diritto, vi è comunque la comunità. Ciò si rende possibile tutelando l’Incertezza in cui entrambe si esprimono, a partire da un movimento che possa nuovamente innescare il valore generativo che la *cultura* porta con sé per definizione, certamente contemplando il valore dei vari prodotti, ma non tralasciando un *ritorno* verso ciò che ha permesso al prodotto di manifestarsi: la forma a partire dalla sostanza, lo stare a partire dall’abitare, il parziale come parte del globale.

Ecco, dunque, che il movimento di possibilità (*centripeto*) su cui occorre puntare lo sguardo, comporta un ritorno verso la comunità<sup>22</sup> che qui definiamo come

---

<sup>22</sup> Ossia: la massa delle interazioni (costantemente mutevole) che innescano i membri della specie umana che abitano e vivono una certa dimensione (geografica/terrena e/o virtuale/internet), volta a conferire valore (nell’uso del linguaggio) alla ricerca incessante di un obiettivo comune e condiviso (Cfr. Turchi, *Scienza Dialogica*).

l'«insieme delle interazioni tra i membri che abitano un certo territorio che sussuma la definizione di una certa *societas*, (ossia ne è il presupposto e la *conditio sine qua non*)»<sup>23</sup>.

Questo ci consente di indicare come necessario preservare la *communitas* al fine di mantenere la *societas*; detto in altri termini: occuparsi di quello che accade tra i membri della specie umana (interazione) per garantire la piena efficacia di quanto proposto e disposto dal diritto. Tant'è che nella casualità di ciò che accade, l'incertezza offre sempre delle occasioni, sia per il rispetto della regola, sia per la sua trasgressione.

Occorre, quindi, tornare a “prenderci cura” di quanto nella casualità può accadere (e già accade) per poter garantire e tutelare tutti quegli spazi di possibilità che, laddove lasciati al caso, possono ridursi a mera divergenza, mantenimento del conflitto e della distanza e a minare la sopravvivenza stessa della specie umana.

È nel momento in cui si torna alla controversia che viene riconosciuta la possibilità di definire la regola, in quanto occasione di cambiamento, che manifesta il potere detenuto da ogni membro della specie, il quale, per sua diversità (e quindi uguaglianza rispetto a tutti gli altri) manifesta la sua quota di responsabilità e partecipazione nell'offrire il suo contributo alla *communitas*<sup>24</sup>.

Per far sì che il senso scientifico torni a “prenderci cura” del modo comune di conoscere, a partire dal ritorno al coltivatore senza il quale non ci sarebbe alcun coltivato.

### 3 | LE REGOLE DELLA GIUSTIZIA TRA “SANZIONI” E “RIPARAZIONI”: ESPANSIONE E CONTRAZIONE DEL DISCORSO IN RAPPORTO AL CONTRIBUTO DELLA MEDIAZIONE DIALOGICA

Come abbiamo osservato fin qui, il prezzo da pagare per lo scivolamento verso assetti che tengano unicamente conto della salvaguardia della *societas*, è quello di determinare costanti esclusioni dovute a colpe da spiare, mediante l'apparato di gestione elitario che ci siamo dati, ovvero sia la Legge, non lavorando (o quantomeno non investendo) in ottica di “riparazione” della *communitas*.

<sup>23</sup> Turchi, Tocci, Romanelli (a cura di), *Libro bianco per la promozione dell'efficienza nell'amministrazione della Giustizia*, p. 16.

<sup>24</sup> Per la distinzione tra *communitas* e *societas* si rimanda a J. Maritain, *Man and the state*, The University of Chicago Press, Chicago 1951; tr. it., *L'uomo e lo stato*, Marietti, Genova-Milano 2003, pp. 6-8.

Restare su un piano di conflitto (di *societas*), porta a nutrire, imbastire e consolidare l'utilizzo di paradigmi<sup>25</sup> di giustizia sanzionatoria i quali, per definizione, utilizzano la sanzione quale fondamento di giustizia, andando a rispondere alla domanda «Chi è stato?», lavorando in termini di accertamento.

Qui, difatti, la Giustizia si compie nella misura in cui si individua un “chi” (l'autore di reato) che ha violato l'ordine precedentemente stabilito, così da punirlo secondo la “giusta pena”; tant'è che la riuscita di un intervento, in questo caso, è data dalla corretta applicazione della norma da parte del giudice, in tribunale, o da colui cui è attribuita la responsabilità della composizione della sentenza, al di fuori delle aule del tribunale<sup>26</sup>; in sostanza, qui, la responsabilità corrisponde ad un'attribuzione di colpa. Quello che si rende disponibile è che i discorsi vedono una polarizzazione sempre più accentuata dove le *parti* – un autore di reato ed una vittima – sono in netta contrapposizione e qualcuno ha ragione e deve vincere, qualcuno ha torto e deve perdere: il discorso si contrae sino a diventare privo di alternative.

Tornare alla *communitas*, quindi riportare il conflitto ad una manifestazione di controversia, richiede di compiere uno scarto verso paradigmi di giustizia riparativa, considerando nella tutela della vittima il fondamento della giustizia. Quello che cambia è colui che si considera “vittima”, che non fa esclusivamente riferimento al destinatario diretto dell'infrazione della norma (non è solo l'adolescente che è stato pestato dopo aver fatto *coming out*), ma a tutti coloro che sono coinvolti nelle conseguenze che producono le modalità utilizzate per innescare e mantenere il conflitto<sup>27</sup>. In un paradigma di questo tipo, infatti, hanno un forte statuto tutti coloro che vengono in contatto con le ricadute di ciò che si è verificato, quindi dai diretti interessati della comunità intera – sia l'adolescente, sia la scuola, sia gli amici, sia la famiglia (per restare nell'esempio).

Provando ad approfondire il discorso: nella misura in cui lavoriamo mediante l'adozione e l'applicazione di una sanzione – dove un'autorità ha sancito quale sia il colpevole e quale la vittima – quello che certamente non siamo in grado di asserire è in che *modo* le parti interpreteranno tale ruolo e come interagiranno dalla

---

<sup>25</sup>. Il concetto di “paradigma” è stato introdotto dallo storico della scienza T. Khun, al fine di descrivere come mutano le idee di ricerca nelle scienze fisiche e naturali; inserito anche in altri ambiti, il termine si è rivelato utile anche per descrivere i presupposti delle scienze sociali. Ogni paradigma, di fatto, costituisce un insieme di particolari assiomi e assunti epistemologici e protocollari, condiviso all'interno di una comunità di studiosi.

<sup>26</sup>. Cfr. Turchi, Gherardini, *La Mediazione Dialogica*.

<sup>27</sup>. Cfr. *Ibidem*.

sentenza (e non solo) in poi. Infatti, non basta individuare dove sta la colpa e la conseguente sanzione; serve anche far fronte a quello che c'è dopo, alle interazioni che si innescano.

È qui che si aggancia la scienza dialogica<sup>28</sup>, mediante lo strumento operativo della mediazione, la quale – piuttosto che andare alla ricerca di cause e/o effetti – lavora in termini progettuali affinché si possa generare una realtà terza, cioè ‘altra’ rispetto a quella che il conflitto sancisce come due modi e mondi differenti, riportando la responsabilità ad essere necessariamente condivisa<sup>29</sup>.

È utile sottolineare, arrivati a questo punto della trattazione, che quando si parla di giustizia riparativa, non vi è alcuna “realtà da riparare”, in quanto questo comunque contemplerebbe un piano di classifica sulla regola più giusta, o che funziona di più, decretando che in ogni caso “qualcuna” delle parti ha rotto “qualcosa” e serve rimediare.

Dire “riparativa”, invece, in accezione dialogica, e secondo i paradigmi di giustizia che si collocano in tale cornice, implica l’azione del costruire, del generare qualcosa (una regola interattiva) che prima non c’era e che non è semplice frutto della somma delle parti. Non è un ritorno a condizioni iniziali o ideali, ma è promozione della possibilità che le parti in conflitto giungano ad un accordo rispetto alla gestione dello stesso (ossia diano vita ad una nuova regola interattiva comune) – ecco, quindi, che ciò che viene ripristinato è la possibilità che le parti assumano su di sé la responsabilità della gestione del conflitto<sup>30</sup>.

La mediazione dialogica costituisce uno strumento privilegiato per produrre uno scarto, prima di tutto conoscitivo, su ciò che implica il “praticare giustizia”, poiché produce uno spostamento netto da un’ottica di attribuzione di colpa ad un’assunzione di responsabilità intesa come possibilità di contribuzione all’*anticipazione* delle ricadute che gli atti prodotti comportano nei confronti di se stessi e della coesione della comunità umana in generale. Il terreno, attraverso la mediazione, diviene nuovamente possibilità di coltivazione, trasformando – così come le particelle si aggregano in modi diversi – quanto comunemente inteso come

---

<sup>28</sup> Scienza, come precedentemente detto, che ha come oggetto di conoscenza l’uso delle unità simboliche che compongono il linguaggio ordinario, il quale dà forma alle configurazioni discorsive. Cfr. Turchi, Orrù, *Metodologia per l’analisi dei dati informatizzati testuali*.

<sup>29</sup> Per *Responsabilità Condivisa* definiamo quella configurazione dell’assetto interattivo della Comunità in cui ogni membro, o aggregazione di membri della stessa, possa costruire il proprio snodo dialogico nell’assetto interattivo e contribuire così al suo sviluppo, verso la generazione di Coesione Sociale per l’intera Comunità di appartenenza. Cfr. Turchi, Gherardini (a cura di), *Politiche Pubbliche e Governo delle Interazioni della Comunità*.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibidem*.

giustizia, a partire da una proposta di ordine scientifico che osserva, descrive e riconfigura (cioè consente di stabilire un nuovo senso di realtà).

Ruolo chiave, in tale proposta, lo assume la descrizione del linguaggio ordinario (verbale, grafico, gestuale, mimico o prossemico), messo in campo dagli interagenti secondo una modalità di conoscenza comune, tramite la quale si è nelle condizioni – grazie ad un riferimento teorico-metodologico preciso<sup>31</sup>, precipuo del senso scientifico – di non entrare nel merito delle tipologie tassonomiche del conflitto, o delle caratteristiche di “chi” è coinvolto nella situazione; bensì di porre l’attenzione sul modo impiegato (ossia il linguaggio) dalle parti per produrre una “realtà in contrapposizione”, in controversia.

È così che, dalla domanda «Chi è stato?» ci spostiamo verso la domanda «Come proseguiamo?», innescando un processo virtuoso e costruttivo orientato a gestire quanto in corso, dando nuovo ordine al discorso. Un mediatore, quindi, risulta efficace quando riesce a entrare nel merito di come la conoscenza comune “porta” le parti ad affermare che la “realtà” è un fatto certo, immutabile e “rotto”; ripristinando quella dimensione generativa dell’*uso* che si fa, e si potrebbe fare, di quanto ancora non c’è e non è ancora stato prodotto.

Il ritorno alla controversia diviene possibilità di recupero della funzione espansiva del discorso, laddove la divergenza delle regole si pone come occasione di generazione di una realtà comune, altra da quelle precedentemente narrate, quale ventaglio ampio e potenzialmente infinito di “realtà”.

Ed è chiaro che, a conclusione di questa lettura, il grande giornale-del-mondo siamo noi. È chiaro che il grande giornale-del-mondo è il discorso diverso che ancora possiamo generare, nella fitta trama di produzioni discorsive a disposizione – anche (e non solo) quando diciamo che «Il Sole tramonta», e il Sole no, non tramonta.

---

<sup>31</sup>. Il riferimento è a Turchi, *Scienza Dialogica*.

## 2 | **APPROFONDIMENTI ANALITICI**





# IL CONFLITTO TRA GENITORI E FIGLI

ALBERTO PELLAI

## 1 | SULLA SCENA DEL CONFLITTO

Una coppia di genitori scrive via mail allo psicoterapeuta dell'età evolutiva, chiedendo un appuntamento urgente. Si capisce dalle loro parole che sono in ansia e qualcosa li turba profondamente. È a proposito di una questione che riguarda il figlio preadolescente. Non vogliono dire altro per mail. Dopo una settimana giungono all'appuntamento presso lo studio dello specialista. Mamma e papà entrano insieme. Interpellati sul motivo della loro richiesta di aiuto, la mamma continua a piangere. «Siamo qui, spaventati e in ansia per nostro figlio di 12 anni. La settimana scorsa, durante una violenta discussione con me, ad un certo punto ha cominciato a picchiarmi. Sembrava incontenibile. È intervenuto il papà, che lo ha allontanato da me tenendolo stretto sulle spalle. Senza dire una parola lo ha condotto in camera sua». La mamma parla e piange. Il marito le stringe la mano. Alla domanda di che cosa avesse scatenato la crisi familiare, poi degenerata, la mamma riferisce che da alcune settimane il figlio sembrava meno interessato alla scuola e sempre più perso dal videogioco presente sul suo *smartphone*. Quel pomeriggio, dopo più di un'ora di videogioco ininterrotto, la mamma aveva cominciato ad intimargli di spegnere tutto e di andare in camera sua a studiare. «Gliel'ho detto una, due, tre volte; alla quarta, constatando che non mi stava a sentire e che non avrebbe mai obbedito alle mie richieste, ho sentito montarmi dentro una rabbia irrefrenabile. Così mi sono avventata su di lui e sul suo cellulare. Gliel'ho strappato di mano. Quindi l'ho scaraventato per terra e gliel'ho rotto. È a quel punto che lui mi è saltato addosso e ha cominciato a colpirmi con schiaffi, calci e pugni». La scena si interrompe, come detto, grazie all'intervento salvifico del papà. Interessante è constatare cosa succede dopo un'ora. Il padre apre la porta della stanza dove è stato rinchiuso il figlio arrabbiatissimo (sembra di vedere un domatore del circo che ha riportato in gabbia il leone, dopo aver mostrato segni di instabilità e aggressività) e scopre che sdraiato

sul letto c'è un dodicenne che piange e che dice: «Scusa, io davvero non volevo picchiare la mamma».

Questa è la scena di uno di quei conflitti tra genitori e figli che oggi arrivano nella stanza dello psicoterapeuta. Quello che colpisce è, oltre alla fragilità fisiologica del preadolescente, quella dell'adulto. La mamma piange, dopo che dovendo regolare una questione – educativa e disciplinare al tempo stesso – ha in realtà utilizzato un copione tanto “scomposto e sregolato” quanto quello che il figlio le ha riversato contro, come diretta conseguenza. Probabilmente uno scenario di questo tipo era totalmente inedito sul palco delle relazioni familiari delle generazioni passate. Ma anche se il conflitto non si esprimeva in modo tanto eclatante e diretto, esso era presente e innegabile.

## 2 | CONFLITTO COME OCCASIONE DI CRESCITA

Non può esserci crescita di un figlio senza conflitto con chi lo ha messo al mondo. Il dispositivo di protezione e controllo da parte di mamma e papà serve ad ogni “cucciolo d'uomo”, che nasce incapace di trovare le condizioni e le risorse per la propria sopravvivenza e che continuerà a non averle per un tempo lunghissimo, un tempo che, appunto, chiamiamo età evolutiva. All'ingresso in adolescenza, la situazione si modifica in modo sostanziale. Il bisogno principale non è più la protezione e un figlio deve andare verso la scoperta dell'esplorazione. In concreto, si deve imparare ad uscire dalla zona di dipendenza genitoriale e progressivamente conquistare una propria autonomia di spazio, azione e relazioni, senza la continua presenza di mamma e papà. In base alla teoria dell'attaccamento, è proprio grazie al senso di sicurezza acquisito in prima e seconda infanzia in ragione della qualità dell'accudimento ricevuto dai propri genitori, che un figlio può dotarsi di un paio di ali e spiccare le proprie prime prove di volo<sup>1</sup>. Per molti autori l'adolescenza è quella fase del ciclo di vita definito come una seconda nascita<sup>2</sup>: dopo essere nati alla vita e una volta acquisite le competenze di base, si deve andare nel mondo e tra gli altri e lì rinascere di nuovo. Il compito dell'adolescente è, infatti, quello di individuarsi, di generare un nuovo se stesso che non può più rispondere alle aspet-

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Bowlby, *Costruzione e rottura dei legami di attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano 1996; Id., *Una base sicura. Applicazione cliniche della teoria dell'attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano 1996; Id., *Attaccamento e perdita. L'attaccamento alla madre*, Bollati e Boringhieri, Milano 1999.

<sup>2</sup> Cfr. A. Pellai, B. Tamborini, *L'età dello tsunami: come sopravvivere a un figlio pre-adolescente*. DeA Planeta, Milano, 2017; G. Pellizzari, *La seconda nascita. Fenomenologia dell'adolescenza*, FrancoAngeli, Milano 2016.

tative di mamma e papà, che pur non potendo essere rinnegate, non possono però essere utilizzate come l'unico riferimento per la propria azione di soggettivizzazione. Se in infanzia, infatti, il bambino era "l'oggetto" delle attenzioni di mamma e papà, obbediva alle loro richieste e faceva di tutto per adeguarsi alle loro aspettative, regole e sistemi di valori, in adolescenza le cose cambiano drasticamente. Bisogna capire cosa si vuole essere e non cosa gli altri vogliono che il ragazzo sia<sup>3</sup>.

### 3 | IL CONFLITTO COME RISPOSTA AL BISOGNO DI INDIVIDUAZIONE

La prima causa del conflitto nasce proprio da questa esigenza fisiologica che accompagna ogni percorso di crescita: bisogna cercare di differenziarsi e distanziarsi da quell'idea precisa e definita che il genitore ha del proprio figlio e sostenere un confronto intergenerazionale che a volte si trasforma in vere e proprie battaglie che interessano sia lo scenario domestico che quello scolastico. Quasi sempre questi tentativi di "costruzione" di una propria identità differente da quella desiderata dagli adulti di riferimento ruotano intorno ad operazioni che riguardano fattori che connotano il "fuori" dell'adolescente. Molte litigate tra madri e figli si concentrano sull'abbigliamento con cui le figlie escono di casa oppure sulla trascuratezza con cui i figli maschi lasciano crescere incolti e selvaggi i propri capelli, oppure sulla scarsa igiene con cui trascurano il proprio corpo<sup>4</sup>. Per le mamme questa è davvero una fonte di notevole sofferenza: loro quel corpo lo hanno curato e cresciuto come il più prezioso dei gioielli. Lo hanno coccolato, coperto di borotalco e frizionato con sapone e detergente delicato. Ora, trovarselo tra le mura di casa poco pulito e puzzolente suona troppo provocatorio e genera un dolore intenso e profondo. In realtà, il messaggio implicito che il figlio sta inviando alla madre è che ora quel corpo non è più di sua competenza e nemmeno di sua proprietà. È il figlio che deve imparare a "gestirlo", è il figlio che ne stabilisce le regole e la mamma deve apprendere a starne alla larga, ad una relativa distanza che può essere violata soltanto se autorizzata. Le mamme rimangono davvero confuse e faticano ad elaborare questo processo di distanziamento che subiscono contro-voglia. Soprattutto le mamme delle ultime generazioni che hanno costruito con i propri pargoli un rapporto di forte fusionalità e che hanno cresciuto figli molto amati e molto curati. Se fosse per loro, non interromperebbero questo magnifico "innamoramento" col figlio e lo proseguirebbero per molto tempo ancora. Questi sono

<sup>3</sup>. Cfr. M. Fogliani, A. Pellai, *Le nuove sfide dell'educazione in 10 comandamenti. Per aiutare i nostri figli a crescere*, FrancoAngeli, Milano 2012.

<sup>4</sup>. A. Pellai, *Questa casa non è un albergo! Adolescenti: istruzioni per l'uso*, Feltrinelli, Milano 2012.

i tempi in cui abbiamo mamme che allattano i propri bambini per molti anni<sup>5</sup>, così come è frequente che i bambini vengano avviati alla pratica del co-sleeping (ovvero dormire nel lettone con mamma e papà) che perdura per tutta la prima e la seconda infanzia. Insomma, nell'ingresso nella loro seconda nascita, gli adolescenti di oggi spesso devono combattere e conffiggere in modo più intenso con le loro mamme, rispetto al passato, perché queste ultime sarebbero disponibili ad offrire un modello relazionale simbiotico e fusionale senza soluzione di continuità per tutto il ciclo dell'età evolutiva.

#### 4 | IL CONFLITTO COME RISPOSTA AL BISOGNO DI AUTONOMIA

Un altro compito evolutivo fondamentale per gli adolescenti è rappresentato dalla conquista di una dimensione di autonomia, che non può accettare una costante presenza, intrusività e controllo da parte degli adulti di riferimento. Diventare autonomi significa rinunciare a trovarsi in una posizione di co-dipendenza dagli adulti di riferimento, prendendosi un numero crescente di responsabilità, assolvendo compiti e funzioni sempre più complesse, spostandosi dalla zona del disimpegno a quella della responsabilità. La conquista dell'autonomia ha vari modi di manifestarsi, ma prevede un progressivo aumento del potere d'azione e decisionale da parte di un figlio rispetto a tutto ciò che ne connota la quotidianità. Le generazioni attuali pagano un prezzo grandissimo in relazione al loro bisogno di conquista dell'autonomia. Crescono infatti in un mondo percepito come pericolosissimo da parte degli adulti di riferimento, che quindi sono sempre molto restii a favorire e a concedere spazi di azione ai figli in crescita. Un tempo il simbolo della preadolescenza era la bicicletta e quello dell'adolescenza il motorino: i figli venivano dotati (non senza le dovute contrattazioni e resistenze da parte del mondo adulto) di mezzi di trasporto tali da garantirne spostamenti in città e incontri con gli altri in una relativa zona di forte autonomia. Il preadolescente, con la sua bicicletta, conquistava il diritto di muoversi nei confini del suo quartiere e di andare a trovare amici a casa loro o presso il campetto dell'oratorio. L'adolescente faceva la medesima cosa, ma per lui i confini non erano più quelli del quartiere, bensì quelli dell'intera città. Per chi viveva in un centro piccolo, il motorino diventava il mezzo necessario per andare a scuola. E qualora esso non fosse stato disponibile, treni e mezzi pubblici erano la scelta alternativa di presso-

---

<sup>5</sup> È vero che l'OMS nelle proprie linee guida per l'allattamento indica il quarto anno di vita come tempo utile per tale pratica, ma questo vale più per le mamme dei Paesi in via di sviluppo, i cui bambini hanno seri problemi di disidratazione e corrono un elevato rischio di infezioni gastrointestinali.

ché tutte le famiglie. Oggi, invece, i ragazzi vengono accompagnati dappertutto: i genitori non si fidano a farli muovere in autonomia e sentono che l'unico modo di proteggere realmente la crescita dei propri figli consiste nello scortarli fin davanti al cancello della scuola o della palestra. Questa ridotta capacità di movimento si traduce anche in una ridotta capacità di azione. Un esempio per tutti: se un tempo il viaggio in Europa con l'*InterRail* era il sogno segreto di tutti gli adolescenti e spesso la celebrazione di un esame di maturità andato bene, oggi i ragazzi viaggiano per il mondo solitamente accompagnati da mamma e papà e quasi mai si sente di gruppi di giovanissimi che si organizzano per vivere avventure "esplorative" e di scoperta di nuovi luoghi e spazi scegliendo il codice dell'indipendenza e dell'autonomia. La carenza di autonomia ha ridotto in effetti gli spazi e le occasioni di conflitto intorno a questi temi nelle nuove generazioni<sup>6</sup>. Ma non si può crescere senza cercare di entrare in un territorio che sancisce la propria fuoriuscita dalla zona dell'infanzia. E allora oggi il conflitto intorno all'autonomia si è profondamente spostato intorno alle richieste di acquisto e consumo di beni di mercato, fortemente sollecitate dalle strategie di marketing delle multinazionali.

## 5 | IL CONFLITTO COME RISPOSTA AI BISOGNI CONSUMISTICI

«Me lo compri?»; «Tutti ce l'hanno, tranne me!»; «Lo voglio, mi serve, non posso farne a meno altrimenti gli altri mi prenderanno in giro». Sono queste alcune delle frasi che più frequentemente generano oggi il conflitto tra genitori e figli: un conflitto centrato sulla possibilità di possedere beni e oggetti di "marca" la cui popolarità e desiderabilità nel gruppo dei pari trasferisce automaticamente queste caratteristiche anche a chi ne diventa proprietario. Negli ultimi vent'anni gli adolescenti sono diventati uno dei target preferiti da parte delle multinazionali di qualsivoglia settore: tecnologia e telefonia, moda e cosmetici, abbigliamento sportivo e accessori. Ogni desiderio evolutivo dei giovanissimi è stato trasformato dagli strateghi del marketing in un consumo possibile e i bisogni evolutivi dei ragazzi si sono spostati sempre più dal territorio della relazione e dell'esplorazione a quello dell'acquisto e del mercato<sup>7</sup>. Basti pensare a che cosa è successo nella società americana, in cui gli shopping center (centri commerciali) sono diventati gli unici spazi di aggregazione e di incontro per i ragazzi. E questa caratteristica in parte sta connotando tutto il mondo occidentale.

<sup>6</sup> Cfr. A. Piotti, *Il corpo in una stanza. Adolescenti ritirati che vivono di computer*, FrancoAngeli, Milano 2016.

<sup>7</sup> A. Pellai, *E ora basta! I consigli e le regole per affrontare le sfide e i rischi dell'adolescenza*, Feltrinelli, Milano 2013.

Doversi trovare e incontrare nel “tempio dello shopping” significa automaticamente trasformare le proprie occasioni di relazione e confronto con gli altri in situazioni finalizzate all’acquisto e al consumo. A pensarci bene, tra l’altro, anche in Italia, dove tuttora permane una cultura che favorisce l’aggregazione giovanile in luoghi pensati per favorire la dimensione educativa e formativa dei giovanissimi<sup>8</sup>,() i luoghi dove più frequentemente portiamo i nostri figli a trascorrere il tempo libero sono – di frequente – posti in cui c’è sempre qualcuno che vende un biglietto di ingresso e in cui si deve consumare qualcosa. I ragazzi si trovano al pub o al bar, la famiglia si riunisce in pizzeria o al ristorante, le feste di compleanno vengono celebrate al *fast food* o al cinema multisala. È come se, implicitamente, il messaggio che riceviamo dal contesto di vita e che restituiamo ai nostri figli nel loro percorso di crescita stimola e li spinge comunque a dare valore ad un incontro in cui “il consumo” è onnipresente e il denaro un elemento cruciale per favorire la socializzazione, oltre che la crescita. Nell’esperienza dei genitori, tutto questo a volte si traduce in occasioni di conflitto. I figli chiedono molto. A volte moltissimo. E gli adulti rimangono “disorientati”. Alcune settimane fa una mamma chiedeva il mio parere in relazione alla richiesta della figlia tredicenne, che pretendeva in dono – adducendo come motivazione il proprio successo scolastico e la buona pagella – un paio di scarpe il cui valore era pari ad un terzo dello stipendio dell’adulto. In questi casi i ragazzi chiedono, domandano, a volte pretendono. Un rifiuto da parte del genitore scatena scenate e reazioni intense. E l’adulto si trova spiazzato per più motivi. Innanzitutto, il figlio ribadisce che il rifiuto ricevuto costerà caro al suo processo di integrazione e successo all’interno del gruppo dei pari (“Sarò l’unico a non avere quella cosa, a non poter fare quell’esperienza”). Inoltre, l’adulto perde la percezione di cosa realmente sia giusto regolamentare attraverso il proprio ruolo e il proprio presidio educativo. Prendiamo un esempio: nel pieno della popolarità delle discoteche (anni Novanta e primi anni Duemila), i genitori degli adolescenti si sono sentiti richiedere sempre più precocemente (a volte addirittura da parte di figli quattordicenni) e sempre più intensamente il permesso di rientrare molto tardi in occasione dell’uscita notturna del sabato sera. Le discoteche infatti avevano spostato sempre più in avanti l’orario di apertura (era condizione comune e frequente che prima della mezzanotte le sale da ballo si presentassero come luoghi deserti e poco attraenti per i propri potenziali avventori) così da rendere necessario un rientro a notte inoltrata. Un genitore a questo punto si trovava davanti al dilemma: «È giusto permettere ad un giovanissimo di fare le ore piccole e rientrare alle 3 o 4 di notte durante un week-end dell’anno

---

<sup>8</sup>. Per esempio, oratori, centri aggregativi con presenza di educatori professionali, biblioteche multimediali e spazi polivalenti dove gli adolescenti possono incontrarsi, studiare, connettersi online, parlare e mangiare un gelato.

scolastico?». Sarebbe bastato che gli adulti si interpellassero vicendevolmente e si interrogassero reciprocamente su cosa davvero desideravano per i loro figli e su quale sarebbe dovuto essere il limite e il confine da indicare ad un minore per il suo rientro notturno. Ma questo gli adulti non lo hanno saputo fare. Avrebbero dovuto entrare in una zona di conflitto: i figli avrebbero reclamato i loro presunti diritti generazionali, i genitori avrebbero risposto ribadendo che alcune cose sono possibili ed altre no e che ci sono – da sempre – alcune regole di buon senso che gli adulti presidiano per sostenere la crescita degli adolescenti così da mantenerla in una zona di benessere e di “rischio relativo”. Invece gli adulti hanno rinunciato al “conflitto”, obbedendo in modo pedissequo ed acritico alle richieste dei propri figli, che in realtà erano le richieste del mercato. Si sono organizzati in cordate di “volontari” disposti a stazionare fuori dalla discoteca in piena notte per recuperare i figli, magari in preda allo sballo da alcol o da sostanze e – senza colpo ferire – se li sono riaccompagnati a casa. “Cosa vuole dottore? Non si può, del resto, trasformare ogni richiesta di mio figlio in una guerra”. È questo strapotere del mercato che ha indotto in chi sta crescendo una serie di falsi bisogni e un moltiplicarsi di richieste di consumo e al tempo stesso ha visto gli adulti non sentirsi all’altezza del “conflitto” da sostenere per limitarne gli effetti nella vita dei figli. E di tutti questi aspetti forse il più eclatante è quello che riguarda le tecnologie.

## 6 | IL CONFLITTO PER GARANTIRSI IL DIRITTO ALL'USO DELLE TECNOLOGIE E DELLA VITA ONLINE

È avvenuta una vera e propria rivoluzione in pochissimo tempo. Dieci-quin dici anni fa i figli ottenevano il permesso di gestire uno strumento tecnologico in adolescenza avanzata. Il cellulare (e allora non si trattava di *smartphone*, ma di strumenti tecnologici che permettevano di fare chiamate e di mandare SMS) venivano dati in mano al secondo/terzo anno della scuola superiore. Poi, un conflitto serratissimo centrato su tutte le motivazioni spiegate nel capitolo precedente (la frase per eccellenza è stata: «Tutti ce l'hanno. Solo io no e quindi sono escluso dai miei amici che comunicano tra loro attraverso i *social* che a me invece vengono negati») ha portato i genitori a mettere in mano sempre prima strumenti tecnologici molto complessi che hanno aperto nuovi fronti di conflitto all'interno della relazione tra un genitore e un figlio<sup>9</sup>. Il conflitto intorno ai temi della crescita con un figlio in preadolescenza e prima adolescenza oggi ruota fortemente intorno alla

<sup>9</sup> Cfr. A. Pellai, *Tutto troppo presto. L'educazione sessuale dei nostri figli nell'era di internet*, DeAgostini, Novara 2015.



vita online e al conseguente uso delle tecnologie. Frequentemente le richieste di consultazione di mamma e papà con uno specialista dell'età evolutiva sono relative all'uso di cellulari e computer, consolle di videogiochi e *tablet*, di fronte alle quali gli adulti si dichiarano incapaci e impotenti quando devono fornire limiti e norme, sostenere competenze autoregolative nei confronti di chi sta crescendo. Sembra che tutto il bisogno di trasgressione e di evasione, ma anche di socializzazione ed individuazione oggi si sia spostato dentro ad uno schermo ed al mondo web e questo porta gli adulti a sentirsi ansiosi e preoccupati al tempo stesso<sup>10</sup>. Una password sullo *smartphone* esclude per sempre l'adulto dalla possibilità di potersi giocare un ruolo e una funzione educativa nelle navigazioni e nei *social* frequentati dal figlio. E così le cause di conflitto si amplificano, moltiplicano, confondono. Si litiga perché i risultati scolastici diventano scadenti e sarebbe necessario sospendere l'utilizzo del cellulare almeno durante le ore dello studio. Ma i figli rivendicano il diritto a stare nei loro *social* anche quando hanno la testa sui libri... E così tutto si trasforma in caos. Si litiga perché un figlio si siede a tavole senza prestare attenzione a chi lo circonda ma costantemente connesso alla sua "protesi tecnologica" e di conseguenza mamma e papà non riescono più a sentire convivialità e voglia di condividere nell'unico momento in cui la famiglia si riunisce. Si litiga perché non ci sono limiti qualitativi e quantitativi rispetto a ciò che un figlio fa con le proprie tecnologie: ore spese ogni giorno a video-giocare, navigazioni ricorrenti in siti per adulti, a volte addirittura utilizzo di denaro per coinvolgersi nel gioco d'azzardo, che pur essendo vietato ai minorenni nell'online rimane comunque facilmente accessibile senza restrizioni particolari. È come se l'adulto scoprisse che, di fronte al potere attrattivo e additivo delle tecnologie, il suo ruolo e le sue funzioni possono poco o nulla. È il web che si impone con tutta la sua potenza e lascia gli adulti di riferimento sullo sfondo. Solo la scuola ancora combatte per definire regole, limiti e confini che ritiene fondamentali per tutelare la crescita e la socializzazione dei propri giovani studenti, ma a volte la fermezza con cui vengono ribadite le norme che i ragazzi devono rispettare al suo interno vengono messe in crisi dalle stesse famiglie che sostengono le richieste dei figli a pretendere di non interrompere mai i loro tempi di connessione, nemmeno quando sono in aula e sono circondati da persone reali.

---

<sup>10</sup> Cfr. M. Spitzer, *Demenza digitale. Come la nuova tecnologia ci rende stupidi*, Corbaccio, Milano 2013.

## 7 | LITIGARE FA BENE

E allora diventa necessario a questo punto ribadire ai genitori che amare un figlio non può prescindere dalla necessità di dover gestire zone della sua crescita non solo attraverso un amore incondizionato e protettivo, ma anche attraverso un conflitto intergenerazionale di cui l'adulto si fa garante. Non si può pensare che la crescita di un figlio sia esente da zone di fatica e di conflitto relazionale all'interno delle differenti generazioni presenti in famiglia. Paradossalmente potremmo affermare che senza conflitto non c'è crescita e che in ogni famiglia con dinamiche "sane" al proprio interno l'alleanza tra genitori e figli può essere conquistata solo dopo aver molto battagliato, collocandosi – almeno metaforicamente – ai due capi opposti di una fune. Come ha scritto Elena Rosci:

«L'adolescente, impegnato nel processo di individuazione di sé, rinegozia la sua posizione all'interno della famiglia, in una relativa continuità tra passato, presente e futuro, nella direzione di uno spazio di azione più ampio, di una maggiore libertà decisionale. Le distanze e le vicinanze dell'infanzia lasciano il posto a nuove geografie relazionali in modo progressivo. Eppure lo scarto tra il prima e il dopo è colto da tutti come un salto, come una soluzione di continuità. I genitori sanno che il bambino non c'è più e che sta nascendo qualcosa di nuovo. Nel corso di questo processo l'adolescente entra in conflitto con la sua immagine infantile e con i genitori che ne sono i rappresentanti. Nel conflitto con loro esternalizza i suoi conflitti interni. Contrattare i limiti e i confini della propria autonomia personale con i genitori, serve all'adolescente a reificare un sentimento di ambivalenza, effetto del desiderio di far coesistere gli opposti: perdere e non perdere la propria immagine infantile, crescere e stare fermo, andare avanti e tornare indietro. Se nell'elaborazione interna di tale processo l'adolescente è in relazione con se stesso e con le sue limitate capacità di far decollare la nuova identità emergente, sulla scena familiare il conflitto con i genitori consente di negare le proprie paure proiettandole su di loro»<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> E. Rosci, *La famiglia* in A. Maggiolini, P. Charmet (a cura di), *Manuale di psicologia dell'adolescenza: compiti e conflitti*, FrancoAngeli 2004, p. 145.

## 8 | IL DIALOGO GENITORE-FIGLIO INTORNO AL TEMA DEL CONFLITTO

Ogni genitore dovrebbe sentire di doversi fare carico delle paure di crescita (e del relativo bisogno di provare a negarle) del proprio figlio, quando entra in adolescenza. E in questo scontro, ogni adulto non dovrebbe stancarsi mai di considerarsi l'allenatore designato per un estenuante quanto strutturante "tiro alla fune" con il giovane che, dall'altra parte, tira forte e cerca di conquistare terreno e potere d'azione. In effetti, tutti noi genitori sperimentiamo milioni di volte quanto spesso "educare un figlio" significhi intraprendere un tiro alla fune che lascia sfiniti. Quella associata al tiro alla fune è una stanchezza necessaria ed inevitabile per i genitori. Spiegare la metafora del tiro alla fune tra genitori e figli ad un adolescente non è impossibile. Ed è un modo con cui potremmo aiutarli a capire che per loro è molto meglio avere qualcuno di fronte con cui intraprendere una battaglia che permetta di svolgere le funzioni associate ai compiti di individuazione, esplorazione e definizione della propria autonomia. Nel tiro alla fune con un figlio, un genitore potrebbe, se vuole, vincere sempre. L'adulto è oggettivamente più potente e ha molti strumenti in più per condurre il gioco e concluderlo in tutta velocità. Un figlio si troverebbe, però, in questo modo incastrato nel "copione dell'obbedienza" in cui l'adulto non gli lascia spazio e potere di azione all'interno della relazione e – implicitamente – fa in modo che il figlio si adegui alle sue aspettative. Il copione dell'obbedienza è stato quello che ha connotato lo stile di tiro alla fune tra genitori (soprattutto padri) e figli nelle generazioni passate. Oggi, il rischio per i genitori è rappresentato dal fatto che, desiderando essere sempre in armonia e amati dai propri figli, mamme e papà non si trovano mai a "tirare la fune", a tenere forte in mano un capo della stessa. In questo caso sono i figli a decidere tutto all'interno della relazione con gli adulti. L'assenza di conflitto si trasforma, così, in assenza di sostegno e accompagnamento alla crescita. In questo caso un figlio si trova nella condizione di poter fare tutto ciò che desidera, perché dall'altra parte della fune trova un adulto sempre disposto a dargli ragione, come se fosse il suo migliore amico. Un figlio invece ha bisogno di trovare davanti a sé un adulto autorevole e competente, sicuro delle proprie posizioni educative, capace di proporle al figlio ed eventualmente disponibile ad azioni di negoziazione e definizione di nuove regole, sempre all'interno di uno stile dialogico e rispettoso dei ruoli, in cui l'adulto fa l'adulto di fronte ad un adolescente che con quell'adulto entra in conflitto, consapevole però del ruolo educativo che questi riveste nella sua vita<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. A. Pellai, *Da padre a figlia. La lettera che ogni padre vorrebbe scrivere, le parole che ogni figlia dovrebbe leggere*, San Paolo Edizioni, Milano 2008.

## 9 | CONCLUSIONI

Siamo partiti, in questo breve saggio, dalla descrizione di un conflitto familiare tra genitori e figli, in cui tutto accade in modo caotico. Il ragazzo agisce un conflitto che si trasforma in un vero e proprio scontro fisico perché non riesce ancora a “mentalizzare” la propria rabbia e ad uscire dalla zona della potenza prepotente per entrare nel territorio della negoziazione competente. Del resto, anche le motivazioni per cui “confligge” sembrano poco fase-specifiche e molto regressive: reclama il diritto a stare in una zona indefinita, di non impegno e di non crescita, quella che gli viene proposta dalla reiterazione con cui si dedica al suo videogioco preferito. L'adulto intercetta la zona di “stallo della crescita” del figlio e sente che lo deve motivare a procedere in modo migliore e più competente verso la dimensione della responsabilità, della fatica e dell'autonomia. Però l'adulto stesso utilizza un copione molto regressivo: rinuncia ad essere “autoregolato e autorevole” e si comporta in modo istintivo e fuori da ogni forma di autocontrollo. Il tiro alla fune che ne segue è violento e caotico e rischia di non produrre nulla: soprattutto non permette al minore di “prendere in mano” i propri bisogni evolutivi che rimangono sotterrati nella palude della ribellione e del rancore verso un genitore che pone un limite in modo violento ed estemporaneo. Qualche decennio fa la scena da cui siamo partiti per questa riflessione non sarebbe stata possibile. I genitori si facevano obbedire in quanto adulti, spesso utilizzando l'arma della paura e del terrore. I padri, in particolare, venivano investiti di un potere normativo, non discutibile né negoziabile e ottenevano un'obbedienza passiva da parte dei figli che però si trovavano costretti a rinunciare ad un incontro affettivo, intimo e profondo con l'adulto che avrebbe dovuto sostenerne la crescita. Un esempio eclatante di questo modello genitoriale, dove il conflitto è enorme ma mai agito realmente, è presente nella celebre lettera scritta nel 1919 da Kafka al proprio padre e pubblicata postuma nel 1952, in cui il famoso scrittore racconta quanto negativa sia stata per lui l'azione educativa del padre, un uomo di straordinaria autorità e molto simile all'immagine del padre padrone<sup>13</sup>.

«La lettera di Kafka al padre, una volta ricostruito il primo episodio traumatico all'interno della relazione reciproca, apre all'autore la possibilità di riflettere e di mettere in relazione ciò che è successo nel passato, con ciò che sta succedendo ora nella sua vita attuale (ovvero nel momento in cui prova a rileggere le esperienze passate alla luce di ciò che è diventato) e ci fa capire come il figlio si trovi

<sup>13</sup> Cfr. F. Kafka, *Lettera al padre* (1952), Garzanti, Milano 2016.

intrappolato – anche nell’attualità — in una relazione che non è mai riuscita a disinvischarsi dal dolore e dalle catene derivanti dall’aver subito gli effetti nefasti della potenza paterna priva, almeno all’apparenza, di un sano e tenero affetto verso il figlio»<sup>14</sup>.

Molto probabilmente se in passato il conflitto tra genitori e figli stava in uno spazio interno, sotterrato nella vergogna e nella paura, intrappolato nel non detto e nel non agito, oggi, invece i figli – così amati e curati, protetti e sostenuti – quando confliggono lo fanno in un modo sregolato e attivo, potente e prepotente. Sono due estremi di una difficoltà a collocare la relazione tra un genitore e un figlio in una zona di giusto equilibrio, quella in cui l’adulto sa chi è e non si percepisce fragile, spaventato o impotente di fronte ad un figlio che fatica a muoversi nella zona della responsabilità, dell’impegno, dell’individuazione e dell’autonomia, ovvero nella zona della crescita. Riflettere sul conflitto genitori-figli oggi impone a noi adulti di ripensare in modo approfondito sulle sfide evolutive che i nostri figli devono giocare e vincere nel loro percorso di crescita, ma anche sul ruolo, sulle funzioni e sulle azioni che noi adulti dobbiamo riuscire a mettere in gioco per sostenerlo. Abbiamo, infatti, imparato a non crescere più un figlio con l’arma della paura e del terrore come avveniva ai tempi di Kafka e di suo padre, provando a sostenere un codice normativo basato sulla regola dell’affetto più che su quella della sanzione. Ma probabilmente non siamo riusciti a produrre questo cambiamento in modo realmente efficace, complice anche la complessità del mondo globale e delle infinite trasformazioni che ha portato nella vita dei minori, amplificando i bisogni consumistici e “disinnescando” la ricerca di un’autonomia reale orientata alla conquista di uno spazio d’azione e di un desiderio di relazione ancorato alla bellezza dell’incontro con l’altro e alla verità derivante dalla capacità di permanere nel “principio di realtà”.

---

<sup>14</sup>. A. Pellai, *Distanze. Il viaggio del perdono verso il padre*, Centro Studi Erickson, Trento 2012, p.26.

# I CONFLITTI TRA CAPI E COLLABORATORI

## LA RICERCA DI NUOVI PERCORSI ORGANIZZATIVI PER GESTIRLI

GABRIELE **GABRIELLI**

### 1 | I CONFLITTI NELLA PROSPETTIVA ORGANIZZATIVA

Il conflitto alberga da sempre nella vita organizzativa. Tutti ne abbiamo fatto esperienza cogliendone la sua natura ineliminabile e per questo, a ragione, può essere considerato un “universale antropologico” che attraversa i luoghi del vivere umano nel tempo, segnando – com’è il caso di conflitti straordinari per portata e violenza – il corso della storia. Se guardiamo alle imprese, e più in generale alle organizzazioni che nascono per coordinare gli sforzi di più persone al fine di perseguire uno o molteplici scopi, viene facile immaginarle come particolari incubatori di conflitti di diversa natura: con noi stessi, dentro o fuori il *team* in cui lavoriamo, fra gruppi e cordate che seguono un *leader*, fra culture, fra organizzazioni. I conflitti infatti nascono e si sviluppano a diversi livelli (micro, meso, macro), possono essere distinti per dimensioni, intensità e durata, proponendosi come oggetto possibile di analisi differenziate per prospettive e punti di vista<sup>1</sup>.

La letteratura organizzativa e manageriale, malgrado la diversità degli approcci disponibili e gli esiti non sempre univoci cui giungono le ricerche e gli studi empirici, è concorde nel definire il conflitto come «quel processo per cui una parte percepisce che i propri interessi sono ostacolati o influenzati negativamente da un'altra parte»<sup>2</sup>. Una definizione che ci restituisce appieno l'immagine del conflitto come luogo dei desideri e delle pulsioni che dirigono il comportamento umano, sollecitando l'elaborazione di strategie ritenute funzionali per la loro realizzazione (per esempio, il desiderio di essere promossi in una posizione

---

<sup>1</sup> Cfr. H. L. Tosi, M. Pilati, *Comportamento organizzativo*, Egea, Milano 2008<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. J. A. Wall, R. R. Callister, *Conflict and Its Management*, in “Journal of Management”, 1995, 3, pp. 513-517.

di maggiore responsabilità cui si aspira da tempo). In effetti nel terreno in cui il conflitto cresce, si consuma l'esperienza della delusione per un mancato riconoscimento che rende utopico, quindi irreali, il nostro sogno, esponendoci nel contempo alla ciclopica e insopportabile fatica di dover giustificare l'insuccesso nei riguardi di chi ci è vicino (al lavoro, in famiglia, con gli amici). È un terreno accidentato dove crescono le sterpaglie della stizza, della vendetta, dell'ira verso se stessi e gli altri.

A chi addossare la croce di un esito inaspettato e che consideriamo fallimentare? Chi sarà il nostro Cireneo? Il conflitto, come esperienza del desiderio negato e respinto, volge così il proprio sguardo verso chi invece ce l'ha fatta, schiudendo l'orizzonte smisurato del paragone che dilata la nostra ferita allontanandone i lembi, insieme alla speranza e ai tempi di una sua ricucitura. Il confronto con i nostri pari ci spinge a ricercare un incerto quanto fragile effetto lenitivo del dolore che proviamo nel denigrare il successo del collega del quale siamo pronti a smorzare capacità e meriti («è una persona di poco valore, si è guadagnato la benevolenza del capo a forza di dire sempre sì a tutto, un prezzo troppo caro per me»). In questo modo il conflitto diventa una culla che abbraccia e coltiva l'invidia, «passione che insorge solo tra simili e in situazioni di commensurabilità»<sup>3</sup>, che ci sollecita a guardare l'altro con le lenti deformanti della concorrenza trasformandolo in rivale e poi nemico. Una spirale il cui movimento incontrollabile fa diventare il nostro vicino la persona con cui lottare nell'arena competitiva perché potrebbe usurparci dei nostri diritti, sottraendo alla nostra disponibilità le risorse limitate, ma necessarie, per soddisfare i desideri alla cui realizzazione tendiamo. Una situazione che di certo non sarà ammirata né tanto meno desiderata dagli altri, togliendoci perciò la possibilità di ogni loro attenzione e considerazione<sup>4</sup>.

«Perché l'azienda ha preferito l'altro e non me? Perché il mio capo ha adottato un comportamento così ingiusto nei miei confronti? Come posso rimettere a fuoco l'attenzione degli altri su questa situazione e su di me ripianando il torto subito?». Queste domande accompagnano spesso l'insorgenza e l'acuirsi dei conflitti dentro le organizzazioni. Non dobbiamo dimenticare infatti che la vita organizzativa è anche il regno delle «percezioni di equità» che sollecitano, guidano e rafforzano i comportamenti degli individui agendo sulla loro motivazione, im-

<sup>3</sup>. Cfr. E. Pulcini, *Invidia*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 81.

<sup>4</sup>. Per queste ragioni Elena Pulcini argomenta l'inconsistenza della tesi sviluppata dalla tradizione liberale secondo cui l'individuo è forte nella sua autonomia e razionalità. Piuttosto l'uomo «è anche un essere fragile e pieno di mancanze, che ha bisogno degli altri per formare la propria identità; e che vive costantemente sotto lo sguardo degli altri, da cui aspetta la conferma del proprio essere e del proprio valore (sia essa meritata o immeritata)». *Ivi*, p. 70.

pegno e soddisfazione. Proprio per questa loro dote i conflitti (materiali, culturali, cognitivi, emotivi ecc.), negli studi e nella pratica organizzativa, appaiono estremamente complessi da indagare. Risulta assai difficile infatti isolarne gli “antecedenti” e spiegare il variegato combinarsi delle molteplici variabili di diversa natura che li fanno nascere, sviluppare e perpetuare nei contesti organizzativi intessuti dal filo delle loro dinamiche evolutive. Così come è compito arduo districarsi tra la varietà possibile dei conflitti che, grazie ai progressi degli studi teorici ed empirici, cerchiamo di addomesticare con concettualizzazioni utili a facilitarne la comprensione per renderli “funzionali” al benessere e alla buona *performance* dell’organizzazione stessa.

## 2 | LA PERFORMANCE ORGANIZZATIVA: UNALENTE PER AFFRONTARE IL TEMA DEI CONFLITTI

Non bisogna dimenticare, del resto, che nel territorio dell’organizzazione e del management è quella della *performance* la prospettiva che prevale nell’interpretare i fenomeni, perché utile a suggerire gli indirizzi più efficienti ed efficaci per l’agire organizzativo. Dunque, un approccio pragmatico che guarda al conflitto e alle sue dinamiche con la tensione propria di chi ricerca le condizioni che soddisfino l’esigenza insaziabile di buone *performance* organizzative, misurabili «attraverso parametri quali il fatturato, la quota di mercato, la redditività, la produttività, i costi, gli sprechi, i resi, il contenzioso, le ore di sciopero, le assenze, l’immagine, la *reputation* e il clima organizzativo»<sup>5</sup>. Un punto di vista che si è fatto largo tra le diverse scuole di pensiero sviluppatesi – nell’arco dell’ultimo Secolo – nell’ambito degli studi organizzativi e della pratica manageriale, sintetizzabili in tre diversi filoni<sup>6</sup>.

Il primo, denominato tradizionale, trova il terreno fertile per il suo successo nella teoria e nella pratica dell’Organizzazione Scientifica del Lavoro sviluppatesi negli anni Trenta e Quaranta del Secolo scorso. Secondo questo punto di vista il conflitto è sempre negativo e va evitato, perché considerato una minaccia che turba il buon funzionamento meccanico di un’organizzazione pensata scientificamente per essere armonica e massimamente produttiva. I conflitti minerebbero così – come una polvere sottile e fastidiosa – gli ingranaggi di un’organizzazione

<sup>5</sup> Cfr. H. L. Tosi, M. Pilati, *Comportamento organizzativo*, Egea, Milano 2008<sup>2</sup>, p. 206.

<sup>6</sup> Cfr. S. P. Robbins, T. A. Judge, *Organizational Behavior*, Pearson, New Jersey 2011, p.14.



pensata come un orologio e per questo «devono essere risolti immediatamente, ma soprattutto evitati»<sup>7</sup>.

Successivamente, grazie alla nuova prospettiva portata avanti dagli studi organizzativi riconducibili alla Scuola delle Relazioni Umane, vengono poste le basi per guardare al conflitto anche come componente fisiologica e talora positiva della vita organizzativa, dovendosene per questi motivi accettare l'esistenza e studiarne le complesse dinamiche. Un pensiero dunque più accogliente del conflitto viene portato alle estreme conseguenze – negli anni Sessanta e Settanta – dalla prospettiva interazionista, secondo la quale il conflitto è addirittura necessario e quando non c'è va sollecitato e generato per ricercare *performance* efficaci.

Negli ultimi decenni, infine, si è giunti ad un diverso e più realista approccio verso il conflitto, secondo il quale organizzazioni e management, più che concentrare gli sforzi a incoraggiare o disincentivare il conflitto, dovrebbero piuttosto focalizzare la loro attenzione nel costruire un'adeguata cultura organizzativa di "gestione del conflitto" (*conflict management*), nella convinzione che i conflitti siano naturali, inevitabili e positivi. Si tratta di valorizzare così i benefici associabili a un'idea pragmatica dei conflitti che, nell'accettare positivamente la loro ineluttabilità esistenziale dentro imprese e organizzazioni, cerca la via o piuttosto i percorsi e le relative condizioni psico-socio-organizzative per esaltare la generatività dei cosiddetti "conflitti funzionali", quelli cioè che soddisfano gli interessi dell'organizzazione<sup>8</sup>, producendo ricadute positive, in termini di comportamenti organizzativi e tramite questi ultimi, sulla *performance* organizzativa; tali conflitti da un'autorevole letteratura sono anche definiti "costruttivi" o "cooperativi"<sup>9</sup>. In questo modo l'interesse delle organizzazioni diventa duplice: da un lato, studiosi e manager indirizzano la ricerca operativa a comprendere quali siano i comportamenti umani nell'organizzazione cui sono correlate *performance* superiori, individuando nel contempo anche le aree di lavoro da osservare e presidiare con maggiore cura; dall'altro, si traduce in un approccio che sposta "produttivamente" l'attenzione di studiosi e manager verso la comprensione del "processo" attraverso cui il conflitto prende forma per preparare strutture, team e persone a prevenirlo e gestirlo, in modo che le sue implicazioni possano risultare benefiche per l'organizzazione.

<sup>7</sup> Cfr. Tosi, Pilati, *Comportamento organizzativo*, p. 205.

<sup>8</sup> Cfr. R. Kreitner, A. Kinicki, *Comportamento organizzativo*, Apogeo, Milano 2004.

<sup>9</sup> Cfr. D. Tjosvold, *Learning to Manage Conflict: Getting People to Work Together Productively*, Lexington Books, New York 1993.

### 3 | COMPORTAMENTI ORGANIZZATIVI E CONFLITTI INTERPERSONALI

Nel tempo è cresciuta rapidamente la consapevolezza tra coloro che guidano imprese e organizzazioni (*leader, executive e manager*), che per realizzare *performance* corrispondenti alle attese sempre più *incontenibili* di *shareholders* e mercati occorre spingersi ben oltre ciò che i collaboratori dovrebbero assicurare rispettando i compiti e i doveri prescritti dal ruolo loro assegnato. Incombe sul management una sfida straordinaria: riuscire a travalicare il confine che c'è tra la zona che consente di realizzare *performance* "ordinarie" e quella che permette di conseguire *performance* "extra-ordinarie". È il confine che marca la differenza tra imprese che possono contare su elevati livelli di *engagement* delle persone e imprese che invece non dispongono di questa energia. Non c'è oggi, forse, termine più usato nel campo delle pratiche manageriali di quello di *engagement*. Se ne fa ricorso, per esempio, per riferirsi genericamente alla motivazione dei collaboratori, ma vi si ricorre anche quando si vuole sottolineare l'atteggiamento e i sentimenti che i clienti possono avere nei riguardi dell'impresa e del *brand*. In generale, comunque, quando si usa *engagement* si intende evocare il particolare stato d'animo di chi si sente preso, quasi travolto, dalla passione verso qualcuno o verso qualcosa. In ambito lavorativo<sup>10</sup>, possiamo definire l'*engagement* come quel complesso costruito che afferra un particolare stato dei collaboratori che consente loro di coinvolgersi attivamente e con passione nella vita dell'organizzazione, situazione capace di attivare anche comportamenti discrezionali *extra-role* che vanno oltre quelli *in-role*, ossia richiesti dalla specifica *task performance*<sup>11</sup>. Un collaboratore *engaged*, in altre parole, è così disponibile a mettere in campo spontaneamente comportamenti fuori del normale e del dovuto, non contemplati o comunque non attesi e per nulla scontati all'interno della relazione di scambio di natura prevalentemente economicistica, com'è per lo più pensata quella sottostante il rapporto di lavoro. Sono i comportamenti "gratuiti" che la letteratura e la pratica manageriale chiamano di cittadinanza organizzativa (*organizational citizenship behavior*) cui sono correlate dimensioni importanti come l'impegno e gli atteggiamenti di cura (*caring*). Questi comportamenti, insieme a quelli – di altra natura – individuati rispettivamente con il termine *task behavior* (*in-role behavior*) e *counterproductive behavior* riassunti nella tavola, influenzano fortemente la *performance* complessiva

<sup>10</sup> Cfr. G. Gabrielli, *Engagement: una Miniera Nascosta di Produttività. Cosa possono fare le Imprese e i Manager?*, in "Leadership & Management", 2017 (disponibile on line all'indirizzo: <https://www.leadership-managementmagazine.com>).

<sup>11</sup> Cfr. D. Katz, *The motivational basis of organizational behavior*, in "Behavioral Science", 1964, 9, pp. 131-133.

dell'organizzazione. È evidente allora quanto sia importante comprendere ciò che può favorire l'attivazione di comportamenti di cittadinanza organizzativa e quali siano le condizioni che ne permettono il loro prevalere e diffondersi all'interno delle complesse dinamiche che presiedono all'esplicarsi del comportamento umano nelle organizzazioni. Ma l'interesse pratico (e non solo teorico) verso queste dinamiche si rafforza, per gli obiettivi di questa riflessione, laddove si consideri che bassi livelli di disponibilità di comportamenti di cittadinanza organizzativa sono correlati ad un più alto livello di presenza di conflitti interpersonali nel lavoro<sup>12</sup> che producono – rendendo “tossico” l'ambiente di lavoro – stress non funzionale al perseguimento degli interessi dell'organizzazione<sup>13</sup>.

COMPORAMENTI	DESCRIZIONE	RIFERIMENTI
<i>Organizational Citizenship Behavior</i> (OCB)	Comportamenti discrezionali, non richiesti formalmente dal <i>job</i> o dai sistemi di ricompensa, che vengono spontaneamente attivati dal collaboratore e che producono benessere organizzativo influenzando positivamente la <i>performance</i>	Bateman & Organ, 1983
<i>In-Role Behavior</i> (IRB)	Comportamenti richiesti da doveri formali previsti dal <i>job</i> assegnato al collaboratore e specifici della <i>task performance</i> attesa	Katz, 1964 O'Reilly & Chatman, 1986
<i>Counterproductive Work Behavior</i> (CWB)	Comportamenti di collaboratori che intenzionalmente violano le regole dell'organizzazione mettendo a repentaglio il suo benessere e/o quello dei suoi membri	Robinson & Bennet, 1995

<sup>12</sup> Cfr. B. Kabanoff, *Equity, equality, power, and conflict*, "Academy of Management Review", 1991, 16 (2), pp. 416-441; P. E. Spector, S. Fox, *Counterproductive Work Behavior: Investigation of Actors and Targets*, APA Books, Washington, DC 2005; J. Kaur, *Organizational Citizenship Behaviors: Managing Interpersonal Conflict at Workplace*, in "The IUP Journal of Organizational Behavior", 2014, XIII, 4, pp. 19-38.

<sup>13</sup> È in quest'ambito che diventa importante per il management comprendere, come testimoniano le numerose ricerche empiriche sul punto, quali siano i principali "antecedenti" dell'attivazione dei comportamenti di cittadinanza organizzativa individuati in quattro categorie: le *caratteristiche individuali* dei collaboratori, i compiti e le responsabilità dei *ruoli*, le *caratteristiche dell'organizzazione* e i comportamenti dei *leader*. Cfr. E. M. Eatough, *Understanding the Relationships Between Interpersonal Conflict at Work, Perceived Control, Coping, and Employee Well-Being*, Graduate School Thesis and Dissertations, Scholar Commons, University of South Florida 2010.

#### 4 | LA GESTIONE DEL CONFLITTO: UNO SPAZIO PER ACCRESCERE CONSAPEVOLEZZA MANAGERIALE E GENERARE INTERVENTI

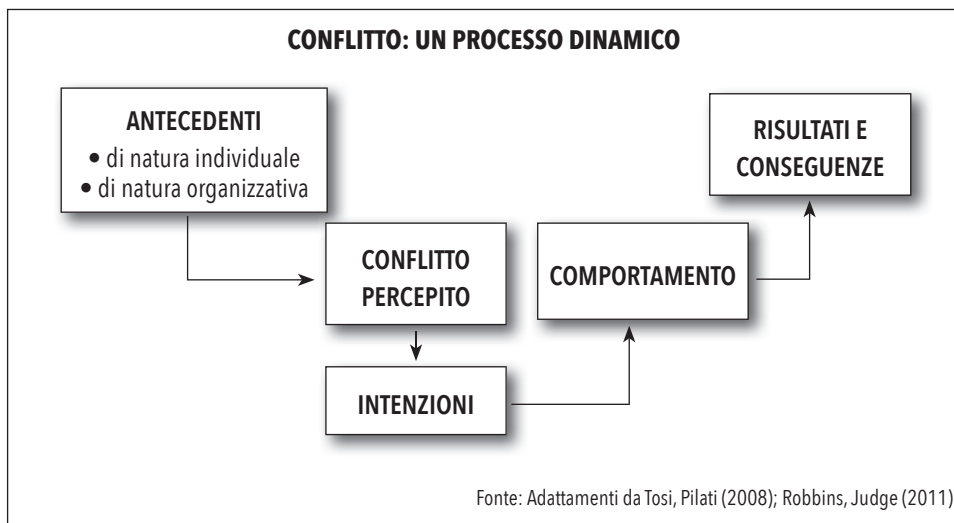
Accettata l'idea che i conflitti (ed in particolare i conflitti interpersonali) sono naturali e anche, laddove gestiti, generativi, oggi nelle imprese e nelle organizzazioni si va diffondendo un approccio (e le relative concettualizzazioni) che ha l'obiettivo di studiare lo sviluppo di una cultura positiva del conflitto che ne colga il significato di momento importante per l'apprendimento individuale e collettivo. Secondo questa prospettiva, l'attenzione deve focalizzarsi, da un lato, a comprendere il conflitto come "processo" piuttosto che come "evento", dall'altro, a predisporre adeguati investimenti di diversa natura affinché nei contesti organizzativi capi e *team leader* sviluppino adeguate capacità di gestione dei conflitti interpersonali, sappiano «scindere i problemi dalle persone, i fatti dalle opinioni, evitando così di trasformare i conflitti di posizione in conflitti di personalità, che sono più complessi da risolvere»<sup>14</sup>. L'idea di fondo è che se *leader* e *manager* conoscono bene gli antecedenti dei conflitti, ossia i fattori e le cause del loro insorgere, saranno maggiormente in grado di anticiparli e gestirli quando dovessero insorgere<sup>15</sup>. Un patrimonio conoscitivo che potrà essere utilizzato produttivamente anche per individuare le leve organizzative più opportune e le strategie più adeguate (interventi organizzativi, modelli di *leadership*, sistemi di valutazione e *reward*, formazione) per incentivare e accompagnare la diffusione di efficaci pratiche organizzative di "gestione del conflitto".

Semplificare in una struttura descrittiva – come nella figura – la complessa e sfuggibile dinamica del conflitto (*rectius*: dei conflitti), se da un lato può suscitare comprensibili reazioni critiche, dall'altro però risulta estremamente utile per la pratica. Consente infatti di disporre di una solida concettualizzazione per allenare capi e collaboratori a comprendere i numerosi e diversi fattori che possono scatenare un conflitto, aiuta per esempio a riconoscere e rispettare i valori, la personalità, gli atteggiamenti e i differenti bisogni che ciascuno esprime anche nei contesti organizzativi. Contribuisce inoltre ad accrescere consapevolezza riguardo ai diversi obiettivi che le persone perseguono in relazione ai ruoli che ricoprono, facilitando l'identificazione dei differenti punti di vista, le attese di risultato correlate, le ansie e preoccupazioni associate. Saper leggere poi fin dove le persone con cui interagiamo (siano essi capi o pari) possono spingersi in termini di responsabilità o di autonomia nel gestire le risorse sempre limitate di cui si dispone può

<sup>14</sup> Tosi, Pilati, *Comportamento organizzativo*, p. 208.

<sup>15</sup> Cfr. R. Kreitner, A. Kinicki, *Comportamento organizzativo*, Apogeo, Milano 2004.

agevolare anche l'individuazione di percorsi di reciproca comprensione attivando comportamenti empatici e cooperativi piuttosto che di contrasto. Particolarmente efficace risulta anche porre attenzione ad isolare le componenti di una situazione, individuando quelle che si presentano come reale minaccia, aiutandoci a guardare con più distacco la situazione e le dimensioni emotive che la influenzano. Seguire un programma di allenamento siffatto ha numerose altre ricadute positive, come quella di indurre a valutare con maggiore consapevolezza le decisioni che riguardano il comportamento da adottare nelle diverse situazioni e gli stili più appropriati di reazione personale al conflitto, suggerendo di privilegiare approcci maggiormente cooperativi o assertivi. Consapevolezza che consentirà, da un lato, di valutare più serenamente le implicazioni del nostro comportamento, dall'altro, di interrogare individui e organizzazioni riguardo le strategie più appropriate da perseguire – da accompagnare con la dotazione di investimenti opportuni – per gestire i conflitti funzionali ed evitare gli altri.



## 5 | I CONFLITTI NEGLI AMBITI DI LAVORO: TRE STORIE

Raccontiamo tre storie – sintetizzate nella tavola proposta in chiusura del paragrafo – e altrettante situazioni conflittuali abbastanza comuni nei contesti organizzativi che, oltre a individuare tipologie diverse di conflitti, lasciano ben comprendere la loro permeabilità, ossia la facilità con cui possono assumere natura diversa a seconda delle modalità con cui vengono gestiti. In letteratura vengono proposti differenti criteri per distinguere le tipologie di conflitti. Continua ad essere molto convincente e facilmente utilizzabile la distinzione tra *task*, *relationship* e *process conflicts*. Il *task-focused conflict* attiene al disaccordo sui contenuti del lavoro, gli obiettivi da perseguire, le procedure e le regole da adottare, l'interpretazione di dati ecc. Il *relationship-focused (or people) conflict* invece riguarda i conflitti fondati su contrasti personali, su antipatie, sul disaccordo riguardo il modo di vedere il lavoro, la carriera, i premi. Il *process conflict*, infine, attiene a come le responsabilità e le deleghe dovrebbero essere gestite, evidenziando il disaccordo sull'utilizzo di risorse, sull'approccio ai processi di riorganizzazione aziendale ecc.<sup>16</sup>.

Le storie presentate di seguito ci consentiranno di proporre riflessioni aggiuntive, che nascono soprattutto dalla pratica, sulla scelta delle strategie di gestione dei conflitti.

### 5.1 | Un capo sordo e testardo che non asseconda la vostra vocazione

*«Ho un capo proprio sordo e testardo, ma questa volta non finisce qui». Alessandra, estenuata dai suoi ripetuti tentativi di farsi assegnare ad un ruolo diverso, non ce la fa più. Il mestiere che fa non è il suo, non è motivata e vorrebbe dare molto di più, sa che ha un'energia inespressa che non riesce a mettere a terra. Ora è davvero scoraggiata perché ci sarebbe una concreta opportunità da cogliere visto che un suo collega del team che si occupa di marketing, la sua passione, lascia l'azienda. Alessandra, stanca di occuparsi da anni di indagini di mercato, non ha mai nascosto al suo capo e ai suoi colleghi di volersi occupare di prodotti e clienti. In più occasioni poi, anche se non richiesta, ha suggerito iniziative di marketing anche innovative al team che lavora affianco al suo. Ma nemmeno questa volta Giovanni sembra volerla ascoltare assecondando così la sua richiesta; Giovanni è il giovane capo in carriera di Alessandra che, arrivato dall'esterno, forte della sua esperienza in un'altra azienda, ha cambiato praticamente tutta la struttura del marketing inserendoci persone di sua fiducia e lasciando invece inalterata*

<sup>16</sup> Cfr. K. A. Jehn, *A Qualitative Analysis of Conflict Types and Dimensions in Organizational Groups*, in "Administrative Science Quarterly", 1997, 42, pp. 530-557.

*la composizione degli altri team. Alessandra ha parlato della sua speranza anche con i colleghi del marketing dai quali si aspettava, in verità, un supporto più aperto. Ha trovato invece atteggiamenti freddi e distaccati. Questa volta però Alessandra vuole andare fino in fondo. D'altro canto – pensa tra sé e sé – che ragioni valide può accampare il suo capo per non accettare la mobilità e spostarla al marketing? «Se così fosse vorrebbe dire che non mi stima e che gli sto antipatica malgrado le buone valutazioni che sempre mi ha fatto». Questa volta vuole andare fino in fondo, costi quel che costi. Così Alessandra decide di parlare della sua situazione e del nuovo diniego ricevuto con il Direttore Marketing e Vendite, manager del suo capo diretto, che conosce da sempre e con il quale ha un'amicizia ben visibile a tutta l'organizzazione. «Voglio vedere come reagirà Giovanni quando il Direttore Marketing e Vendite gli chiederà spiegazioni». Se glielie chiederà.*

Come reagirà Alessandra quando capirà che il suo amico Direttore Marketing e Vendite, che per la sua carriera conta molto sulle *performance* garantite dall'esperienza, ambizione e determinazione di Giovanni, non se la sentirà di chiedere al suo manager di ascoltare Alessandra? Come evolverà il conflitto in essere tra quest'ultima e il suo capo? Come reagiranno gli impiegati dell'impresa quando sapranno che il management non ascolta le richieste legittime dei collaboratori e che fa poco o niente per valorizzare le attese, le motivazioni e i progetti dei dipendenti? Questa nuova vicenda sarà motivo di apprendimento per Alessandra o di rottura definitiva con l'azienda e di un'amicizia di lungo corso? L'impresa e il suo management sapranno cogliere da questa situazione conflittuale motivi per incoraggiare con appropriati investimenti, politiche e strumenti, stili di *leadership* e di gestione più attenti alle esigenze dei collaboratori?

## 5.2 | Una ristrutturazione "debole"

*Pensava di avercela fatta grazie al processo di ristrutturazione aziendale che vuole perseguire, così hanno anticipato i Vertici, una divisionalizzazione più spinta. Era convinto di allargare le proprie responsabilità acquisendo anche le deleghe degli acquisti di business e delle risorse umane assegnate alla sua divisione. Da lungo tempo Edoardo, quarantenne ambizioso e determinato, aveva lavorato sodo per raggiungere quest'obiettivo. Aveva sollecitato il Board dei Direttori a intraprendere questa strada per potenziare la capacità delle divisioni di prodotto di realizzare gli obiettivi sempre più sfidanti che gli azionisti andavano chiedendo. Poter contare su tutte le leve necessarie per gestire con efficacia ed efficienza la sua divisione, infatti, era quanto si aspettava, avendo avuto anche qualche rassicurazione, seppur informale in tal senso. D'altro canto, era davvero stanco di perdere tanto tempo a negoziare con le funzioni corporate risorse, piani di sviluppo, strumenti di incentivazione e quant'altro per la sua forza vendita. Era stanco di continuare a sacrificare tempo e affetti sottraendoli alla famiglia o a se stesso.*

*Né poteva mettere a repentaglio l'ottima reputazione conquistata nella business community come manager determinato e leader capace di motivare il suo team spingendolo a raggiungere traguardi sempre più sfidanti. Poter contare su quelle deleghe era per lui essenziale. Non poteva immaginare una riorganizzazione che non andasse fino in fondo con la divisionalizzazione rendendola piena. E invece no! L'azienda preoccupata da altro sceglie diversamente.*

La situazione che vive Edoardo evidentemente cela in sé le potenzialità per innescare altri e disfunzionali conflitti nell'organizzazione. Come giustificherà questa scelta con il suo team verso il quale si era esposto? Come orienterà i comportamenti della sua struttura nei riguardi delle funzioni di staff che non sono state accorpate nella divisione e con le quali dovrà negoziare l'acquisto di risorse all'esterno o le scelte più rilevanti di *people management*? Come evitare che questo *process conflict* si tramuti anche in un conflitto interpersonale con i colleghi? Che clima si respirerà in occasione dei periodici meeting direzionali?

### 5.3 | Le regole del gioco

*Mario sta lavorando con grande impegno e fatica anche emotiva per realizzare gli obiettivi che ha condiviso a inizio anno con la Direzione Generale di riduzione degli organici del suo team. Un sacrificio reso necessario e che ha coinvolto tutte le strutture a seguito dei perduranti risultati economici non positivi che l'azienda sta registrando a causa di numerosi fattori, primo fra tutti l'ingresso sul mercato di un competitor forte e aggressivo. Dapprima si è cercata una maggiore efficienza migliorando alcuni processi di lavoro e tagliando costi esterni, ma l'intervento non si è rivelato capace di conseguire quanto sperato e ora il Vertice, suo malgrado, è dovuto ricorrere alla leva organizzativa ristrutturando gran parte delle funzioni con conseguente taglio degli organici a cominciare dal management. Mario, autorevole e stimato Senior Vice President dell'azienda, ha dovuto così negoziare contro voglia obiettivi, budget e tempi della manovra che interessa il suo dipartimento, compreso il licenziamento – qualora non si trovassero soluzioni consensuali – di tre suoi dirigenti con cui lavora da diversi anni. Il Direttore Generale da qualche tempo non perde occasione per aumentare la pressione sulle uscite. Negli ultimi due meeting di reporting direzionale ha però esagerato chiedendo di conoscere lo stato dell'arte delle singole negoziazioni con il personale dirigente, interessandosi esplicitamente anche alla gestione di Mario e facendo intendere senza mezzi termini di voler anticipare le uscite di quattro mesi con conseguente revisione del budget di incentivazione assegnato. Una gestione inaccettabile per Mario e irrispettosa delle responsabilità manageriali assegnate, un'entrata a gamba tesa sulla sua autonomia e seniority che vengono violentemente calpestate, senza contare le implicazioni di una rimessa in discussione delle difficili trattative che sta portando avanti con i suoi collaboratori per ricercare soluzioni sostenibili e consensuali. Durante l'ultimo incontro i toni si sono molto accesi. Mario, fortemente irritato dal comportamento del DG e preoccupato per i suoi colleghi, si è rifiutato di stare al gioco*



*richiamando le regole condivise e i contenuti delle responsabilità affidategli, assicurando peraltro che avrebbe portato a casa gli obiettivi nei tempi e con le modalità stabilite. Senza mezzi termini, Mario ha lasciato intendere che non avrebbe consentito a nessuno di interferire nella gestione delicata dei licenziamenti e che non era disponibile ad accettare stress aggiuntivo per la sua struttura già provata. Il Direttore Generale non ha apprezzato questo comportamento e ha sospeso la discussione affermando con tono perentorio: «Le regole del gioco possono cambiare e spetta solo a me cambiarle, a voi spetta soltanto eseguirle».*

SITUAZIONI CONFLITTUALI	POSSIBILI ANTECEDENTI	IMPLICAZIONI
<p><i>Il capo non presta ascolto alla vostra richiesta di cambiare lavoro per un ruolo cui aspirate da sempre. Ora sembra capitare l'occasione che aspettavate ma il capo non vi ascolta nuovamente. Ci rimanete davvero male. E questa volta non ci state.</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Avere fiducia dei collaboratori che si scelgono personalmente</li> <li>• Bisogno di consenso e diffidenza verso comportamenti proattivi e troppo autonomi percepiti come minaccia</li> <li>• Ambiguità relazionali</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Demotivazione e attivazione di comportamenti "contro"</li> <li>• Possibile estensione (escalation) del conflitto</li> <li>• Conflittualità tra team</li> <li>• Clima organizzativo di sfiducia nei riguardi dell'azienda e del suo management</li> </ul>
<p><i>L'azienda in cui lavorate ha deciso una riorganizzazione accentuando il modello divisionale già adottato. Pensate questa volta di riuscire ad avere tutte le deleghe necessarie per gestire meglio il vostro business. La decisione però non vi soddisfa perché alcune deleghe ritenute da voi indispensabili rimangono accentrate. Vi sentite traditi.</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Visione organizzativa fondata sulla ricerca di un equilibrio di diversi poteri</li> <li>• Sottovalutazione di altri punti di vista e interessi</li> <li>• Interesse a valorizzare le competenze di alcuni senior manager</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Possibili conflitti tra funzioni</li> <li>• Possibile trasformazione della natura del conflitto</li> <li>• Rischio di inefficienza e stalli decisionali</li> <li>• Peggioramento del clima organizzativo</li> </ul>
<p><i>La Direzione Generale non rispetta tempi e budget condivisi per ridurre l'organico della vostra struttura. Trovate questa modalità oltreché irrispettosa e fuori dalle regole manageriali anche improduttiva per l'impresa. Rifiutate quindi ogni intervento che ritenete lesivo della vostra seniority e autonomia gestionale, oltre che capace di mettere a rischio le difficili trattative che state portando avanti con i vostri diretti collaboratori per trovare soluzioni sostenibili e consensuali.</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pressioni sui risultati</li> <li>• Cultura manageriale non adeguata</li> <li>• Stress e ansia</li> <li>• Stili di leadership inadeguati</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Delegittimazione</li> <li>• Generazione di conflitti personali</li> <li>• Disorientamento della struttura</li> <li>• Aggravarsi del clima organizzativo</li> </ul>

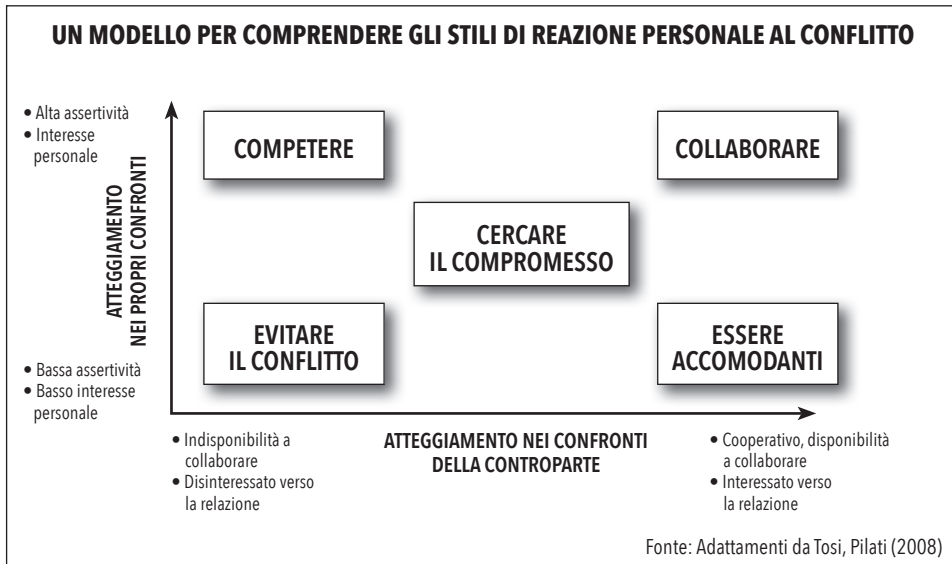
Per un manager, soprattutto se senior e autorevole, non c'è forse terreno più importante da tutelare che l'autonomia di gestione con cui svolgere le delicate responsabilità affidate. Ridurre questa autonomia vorrebbe dire caricare il comportamento di significati che vanno ben oltre quello di un disaccordo sulle modalità attraverso cui svolgere il proprio ruolo. Significa infatti mancare di rispetto, ledere l'immagine e la legittimazione del manager nei confronti dei suoi collaboratori, togliere quella fiducia che, alla base di ogni rapporto di lavoro, diventa essenziale e strutturante per i ruoli di direzione. Come risolvere un conflitto così aspro e visibile? Chi farà un passo indietro? Chi potrà mediare? Disporrà l'impresa di strumenti idonei a indirizzare questo conflitto indebolendone la portata anche per non trasformarlo in altri e ancora più disfunzionali conflitti?

## 6 | ALLENARSI ALLA GESTIONE DEI CONFLITTI PER INDIRIZZARE LE SCELTE ORGANIZZATIVE

Queste storie propongono situazioni organizzative abbastanza frequenti rispetto alla cui soluzione le imprese possono predisporre diverse strategie di gestione combinando uno o più strumenti di intervento *ex ante* o *ex post*. Quella probabilmente più diffusa, soprattutto nelle grandi e medio-grandi organizzazioni, si basa su programmi strutturati di formazione, erogati con sistematicità, destinati soprattutto ai manager, ma che possono coinvolgere anche tutti i dipendenti che lavorano in team. Il loro obiettivo è accrescere consapevolezza sul conflitto e sulla sua ineliminabilità per costruire competenze di risoluzione, stimolando comportamenti adeguati a superarli, trasformandoli in occasioni di apprendimento. Manager e collaboratori si allenano così a comprendere le diverse situazioni, a simulare stili di reazione diversi verificandone direttamente gli effetti, a raccontare episodi conflittuali loro accaduti per analizzarli ed esercitarsi ad adottare lo stile e gli strumenti più efficaci per la specifica situazione<sup>17</sup>. Nella pratica infatti prevale l'indirizzo che incoraggia le persone ad assumere comportamenti flessibili privilegiando l'approccio situazionale nelle scelte dello stile più appropriato alla specifica situazione<sup>18</sup> le cui tipologie sono descritte nella figura seguente.

<sup>17</sup> Cfr. Tosi, Pilati, *Comportamento organizzativo*.

<sup>18</sup> È utile ricordare come in letteratura si distinguano cinque possibili stili che la persona può assumere e che incorporano due dimensioni: da un lato, il grado di attenzione che la persona riserva ai bisogni, interessi e aspettative, obiettivi dell'altra parte; dall'altro, il grado di attenzione che la persona riserva ai propri bisogni, interessi e aspettative, obiettivi. Dalla combinazione di queste dimensioni nascono cinque stili diversi di reazione al conflitto che individuano altrettante strategie: competizione (*competing*), collaborazione (*col-*



La gestione delle aspettative di carriera, come nel caso di Alessandra, è una delle situazioni potenzialmente più critiche nei rapporti tra capo e collaboratore che possa accadere nei contesti organizzativi e che può anche interessare gli atteggiamenti del dipendente nei riguardi dell'impresa. D'altro canto, vi sono numerosi fattori, primo fra tutti le differenti personalità degli attori, che influenzano tale situazione creando oltre a forti asimmetrie informative fra capo e collaboratore e gli altri colleghi, anche pregiudizi e percezioni che ostacolano una gestione distaccata della situazione. Il desiderio di Alessandra di cambiare lavoro, per esempio, dichiarato apertamente al team di marketing, può attivare comportamenti di chiusura da parte dei colleghi che possono leggere nell'aspettativa di carriera di Alessandra una minaccia alla loro crescita favorita dall'uscita del collega dimissionario.

D'altro canto, la sua attualità è supportata dalle relazioni ambigue che Alessandra ha con il Direttore Generale. È evidente come la situazione possa esplodere e cambiare natura, potendo trasformarsi da un conflitto incentrato sul *task* e sulle aspettative di carriera anche in un conflitto interpersonale a più livelli. Per tali motivi le imprese incoraggiano fortemente pratiche di gestione delle risorse umane che hanno l'obiettivo di monitorare costantemente l'evolversi delle proget-

*laborating*), evitamento (*avoiding*), accomodamento (*accomodating*) e compromesso (*compromising*). Cfr. K. W. Thomas, *Conflict and conflict management: Reflections and update*, in "Journal of organizational behavior", 1992, 13, 3, pp. 265-274. Cfr. S. Robbins, Judge, *Organizational Behavior*.

tualità dei singoli in modo che si coniughino con le esigenze dell'organizzazione e soprattutto con le *performance* e le competenze delle persone. La gestione dei programmi di *performance management*<sup>19</sup>, che richiedono ai manager di interessarsi dello sviluppo dei loro collaboratori per migliorarne il contributo individuale e sostenerne la motivazione, sono un buon esempio di come le organizzazioni cerchino strategie e strumenti capaci di gestire, in modo preventivo, l'insorgere di situazioni conflittuali di questa natura.

Le situazioni di Edoardo e Mario sono diverse. La prima è assai frequente e segnala una differente visione che il management può avere riguardo la gestione delle riorganizzazioni aziendali. Sono conflitti che scaraventano sul tavolo aspettative di carriera, di potere, immagine e reputazione, ambizioni e voglia di realizzare obiettivi sfidanti per continuare a far crescere l'impresa. Una riorganizzazione d'altro canto comporta sempre la scelta di un modello e di criteri per valutarne il successo. Per questo le imprese, quando decidono di rivedere i propri modelli di business e conseguentemente l'assetto organizzativo si affidano alle valutazioni e raccomandazioni di consulenti esterni che, oltre ad avere le competenze strategiche appropriate, si assumono anche l'onere di gestire – facendo leva sull'autorevolezza del ruolo – i possibili conflitti che la riorganizzazione può innescare con l'obiettivo di valorizzare letture e prospettive differenti da quelle dei protagonisti. L'intervento di un terzo in queste situazioni può risultare senza dubbio efficace perché agisce sul processo attraverso cui si giunge alla decisione che, per questo, sarà percepito più equo. Rimane comunque la delusione per l'occasione perduta e il desiderio di far pesare la decisione adottata che si considera ingiusta. Comportamenti rigidi e puntigliosi, lentezza decisionale e analisi eccessive sono soltanto alcune delle manifestazioni attraverso le quali può prendere forma il malessere del manager, segnalando anche la voglia di rifarsi che può rendere più difficile, in vario modo, il nuovo corso. Cosa può aiutare in questi casi? Benefici possono essere apportati dalla pratica di riunioni direzionali periodiche per monitorare lo stato di implementazione della riorganizzazione, dall'affinamento di alcuni interventi, dalla ricerca di soluzioni capaci di mantenere la rotta decisa pur aggiustandone il tiro. Sono strumenti che, con l'ausilio esperto di consulenti e facilitatori esterni, aiutano a stemperare i comportamenti “contro” dei manager, individuando anche opportuni luoghi dove poter dar voce a diverse valutazioni e visioni che trovano comunque nelle regole di *governance* l'alveo appropriato per essere canalizzate.

La storia di Mario, infine, propone ancora una diversa e scivolosa situazione perché pur nascendo come un *task-conflict*, riconducibile dunque ai contenuti del

---

<sup>19</sup> Cfr. G. Gabrielli, *People management. Teorie e pratiche per una gestione sostenibile delle persone*, Franco-Angeli, Milano 2010; G. Gabrielli, S. Profili, *Organizzazione e gestione delle risorse umane*, Isedi, Torino 2016<sup>2</sup>.

lavoro e al modo diverso con cui lo si può guardare, contiene in sé tutti i semi per trasformarsi in un conflitto di processo e in un radicale conflitto personale che l'esperienza segnala come il più disfunzionale per gli interessi dell'organizzazione. È evidente che non si dispone di strumenti capaci di risolvere senza implicazioni anche drammatiche (per esempio le dimissioni di un senior manager apprezzato) questa situazione, le cui fonti possono essere molteplici. Si tratta certamente di una situazione in cui a confliggere sono due *leadership*, due modi di vedere il mondo, due gruppi di collaboratori e professionisti che, essendo fondati su equilibri già precari, se destabilizzati con rotture evidenti delle regole del gioco, possono sortire esiti davvero controproducenti. Sono situazioni in verità che si ripetono con una certa frequenza e che si cerca di indirizzare previamente con interventi di alta formazione sulla *leadership* – erogati per lo più da *business school* – che forniscono strumenti e competenze ai *leader* per poter risolvere con successo tali conflitti. In questi casi le imprese spesso ricorrono anche ad un altro strumento, assegnando a ciascun senior manager un *executive coach* o un mentore che lo possa aiutare a trovare le soluzioni più appropriate. Il *coach* in questo caso ha l'obiettivo soprattutto di sfidare il *coachee* a farsi carico dei conflitti, trovando le soluzioni più appropriate per risolverli responsabilmente a beneficio di tutta l'organizzazione<sup>20</sup>.

## 7 | "RUMINARE" O ANDARE AVANTI?

Il più delle volte l'esperienza del conflitto è associata, come si è visto, a quella di un torto subito. Un'ingiustizia che ci fa "ruminare" continuamente, amplificando dentro di noi risentimento, amarezza e voglia di vendetta verso il nostro capo, l'azienda, il consiglio di amministrazione, chi ci ha soffiato l'opportunità di carriera e chi ci ha offeso. Pur soffrendo per quanto capitato possiamo anche essere disposti però a comprendere quanto è accaduto, ricercandone il senso e i fattori che hanno influenzato la decisione presa a nostro sfavore. Nel primo caso, non vogliamo sentire ragioni. Coviamo solo il desiderio di vendetta sperando che le cose vadano male per chi ci ha tradito o per chi siede sulla poltrona che pensavamo di meritare. Vediamo tutto negativo e le lenti che indossiamo ci indurranno a comportarci con durezza verso i colleghi e i nostri collaboratori. Cercheremo di intralciare la strada che pensavamo fossimo noi a dover percorrere, assumeremo iniziative coerenti con questo scopo e contro gli interessi dell'organizzazione. La nostra esistenza organizzativa si ridurrà così a una vita di astio, rabbia, intolleranza

<sup>20</sup> Cfr. K. Cloke, J. Goldsmith, *Resolving conflicts at work*, Jossey-Bass, San Francisco, CA 2011.

e pesantezza. Con quali conseguenze? Numerose in verità e di diversa natura. La più immediata probabilmente sarà quella che nessuno vorrà più lavorare con noi, un problema non di poco conto con cui l'organizzazione prima o poi dovrà fare i conti assumendo decisioni dolorose come l'allontanamento di una presenza che produce tossicità nell'ambiente di lavoro.

Nel secondo caso, invece, pur non dimenticando quanto ci è accaduto, desideriamo andare avanti essendo disponibili a comprendere e cooperare, vogliamo mettere una pietra sopra il passato intuendo che il perdono fa bene innanzi tutto a noi stessi perché ci libera dalla gabbia del controllo che i sentimenti – quando prendono il sopravvento – possono avere su noi stessi. Non siamo disposti infatti a rinunciare al nostro percorso, alla soddisfazione che ci procura il lavoro e la condivisione di obiettivi, progetti, risultati con i nostri collaboratori. Non vogliamo poi far vivere male questa vicenda alla nostra famiglia, presentarci la sera con la faccia funerea di chi è stato bastonato e uscire di casa il giorno dopo con le spalle abbassate. Vogliamo vivere.

## 8 | IL PERDONO: LA RICERCA DI NUOVE RISPOSTE PER LA GESTIONE DEI CONFLITTI NELLE ORGANIZZAZIONI

A questo punto entra prepotentemente sulla scena della nostra riflessione una domanda: ma i *leader* e i capi possono perdonare? Il perdono non è una virtù dei deboli? Le imprese non dovrebbero forse incoraggiarlo e premiarlo? Che benefici ne avrebbero?

Manfred Kets de Vries, uno tra i più noti esperti e docenti di *leadership* al mondo, dedica un intero capitolo del suo libro *Mindful Leadership Coaching* all'arte del perdono, che distingue i *leader* trasformativi capaci di creare sviluppo e futuro per le imprese, proprio perché non preoccupati dal passato e suoi prigionieri. Egli scrive: «Perdonare significa estirpare un pungiglione dalla memoria che altrimenti rischierebbe di avvelenare la nostra esistenza»<sup>21</sup>. Per questo non è una virtù dei deboli, tutt'altro, è una virtù che ci rende liberi e che consente alle organizzazioni di essere generative. Secondo alcuni studi, perdonare aiuta anche a ridurre il disagio che possiamo provare nel vedere l'altro, che ci ha offeso, soffrire<sup>22</sup>. In questo senso, tutto sommato, il nostro comportamento altruista sarebbe

<sup>21</sup> M. Kets de Vries, *Mindful leadership coaching. Percorsi verso una leadership consapevole* (2014), Edizioni FS, Milano 2015, p.68.

<sup>22</sup> Cfr. R. Fehr, M. J. Gelfand, *The forgiving organization: A multilevel model of forgiveness at work*, in "Academy of Management Review", 2012, 37, 4, pp. 664-668. Cfr. C. K. W. De Dreu, M. J. Gelfand (Eds),

mosso anche da interessi egoistici. Comunque, secondo molti studi sia di psicologia sia di organizzazione e management, il perdono sembrerebbe portare apertura, futuro, nuove possibilità. Guarisce le ferite, un regalo che facciamo a noi stessi prima ancora che alle organizzazioni dove lavoriamo. È per questo che da qualche tempo la letteratura organizzativa e la pratica manageriale stanno esplorando la generatività del perdono e quella di ambienti di lavoro che promuovano una cultura orientata alla comprensione come una prospettiva interessante non soltanto per le persone ma anche per le organizzazioni.

D'altro canto, queste ultime sanno bene che i conflitti sono una componente naturale della loro vita. Ogni volta che stabiliscono regole e comportamenti o riorganizzano il loro funzionamento per coordinare gli sforzi di persone e gruppi al fine di conseguire obiettivi comuni – che è l'essenza di un'organizzazione – sono consapevoli che stanno anche disegnano territori da cui potranno nascere incomprensioni, dissidi e conflitti. Per questo non c'è contratto o accordo che non preveda clausole utili a individuare e indirizzare il processo e gli attori preposti alla risoluzione dei conflitti, per delineare preventivamente la strada lungo la quale incanalare i dissapori e trovare una risposta efficiente ed efficace. Interventi formativi sulla gestione del conflitto, modelli di *leadership*, politiche e strumenti di valorizzazione delle persone, *coaching* e *mentoring* sono alcune delle risposte più diffuse che le organizzazioni mettono in campo per risolvere i conflitti rendendoli il più possibile funzionali ai loro interessi<sup>23</sup>.

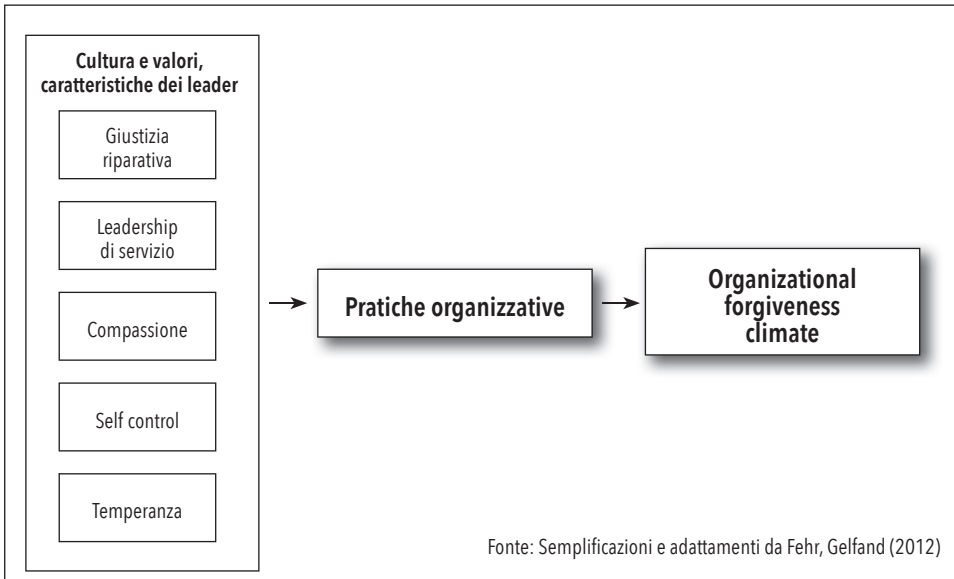
## 9 | IL COSTRUTTO DEL CLIMA DI PERDONO, CULTURA ORGANIZZATIVA E GIUSTIZIA

Nelle imprese dove si sviluppa un *organizational forgiveness climate* trovano cittadinanza, secondo numerosi studi, comportamenti dei collaboratori che si adoperano nel costruire relazioni di qualità, fondate su processi di comunicazio-

---

*The psychology of conflict and conflict management in organizations*, New York: Taylor & Francis, 2008.

<sup>23</sup> Per inciso, è utile annotare che dalla diffusione dei nuovi modelli produttivi che l'economia sta proponendo, fondati su un'intensa attività collaborativa e su meccanismi che privilegiano l'interazione e la cooperazione, ci si aspetterebbe un minor tasso di conflittualità. Le ricerche però deludono quest'aspettativa e mostrano come anche nell'economia della connessione e delle interdipendenze i conflitti continuano a crescere. Conseguentemente, è ancora più forte la necessità di indirizzare questo problema organizzativo, comprendere le cause e, soprattutto, individuare le leve e le pratiche capaci di gestire efficacemente un fenomeno che nasconde implicazioni costose per l'impresa e per gli individui, prime fra tutte le conseguenze di comportamenti aggressivi, di vendetta e di non collaborazione che frenano lo scorrere della vita organizzativa, producendo stress e minando la produttività.



ne che alimentano sentimenti di prossimità<sup>24</sup>. Quando le persone percepiscono l'organizzazione come un luogo dove il perdono e la riconciliazione sono comportamenti attesi, riconosciuti e premiati, si sviluppa anche un clima che spinge le persone ad aiutarsi reciprocamente nella soluzione dei problemi. Ci sono diversi fattori che influenzano lo sviluppo di un "clima di perdono" nei contesti organizzativi. Alcuni studi mostrano che i valori fondanti la cultura dell'impresa, le caratteristiche dei *leader* e anche le pratiche organizzative sono importanti variabili del *forgiveness climate*, che possiamo definire come «la percezione condivisa che i comportamenti empatici e benevoli come risposta al conflitto tra i soggetti coinvolti sono apprezzati e premiati dall'organizzazione, incentivati e attesi»<sup>25</sup>.

Le imprese che hanno tra i loro valori fondamentali (*core values*) anche quello di orientare i comportamenti organizzativi lasciandoli ispirare dalla "giustizia riparativa" (*restorative justice*), dalla "compassione" e dalla "temperanza", costituiscono il luogo privilegiato dove fare attecchire e sviluppare un clima di perdono<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. B. Schneider, M. G. Ehrhart, W. H. Macey, *Organizational climate research: Achievements and the road ahead*, in N. M. Ashkanasy, C. P. M. Wilderom, M. F. Peterson (Eds), *Handbook of organizational culture and climate*, Sage, Thousand Oaks, CA 2011; Fehr, Gelfand, *The forgiving organization: A multilevel model of forgiveness at work*, pp. 664-668.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Cfr. J. Goodstein, K. D. Butterfield (2010), *Extending the horizon of business ethics: Restorative justice and the aftermath of unethical behavior*, in "Business Ethics Quarterly", 2010, 20, pp. 453-480.



È meglio punire o è più funzionale al benessere individuale e organizzativo cercare vie alternative?

Si può davvero «educare al bene attraverso il male», si domanda Gherardo Colombo, il noto pubblico ministero del *pool* di Mani Pulite<sup>27</sup>? La giustizia riparativa si propone, diversamente dalla giustizia retributiva che è fondata sul concetto di “corrispettività” (chi subisce un torto deve “retribuire” in modo analogo l’altro, la risposta in questo caso è «male contro male»), di percorrere una via diversa e alternativa per fare giustizia. In questa prospettiva ciò che si persegue non è andare contro chi ha offeso aggravando la sua posizione e tagliando le vie d’uscita, ma costruire pratiche (comportamenti, processi, procedure e strumenti) intese a riconciliare chi è stato vittima con chi ha offeso, a recuperare la loro relazione, anche attraverso un processo di responsabilizzazione del contesto organizzativo. In letteratura si sottolinea l’importanza di quest’ultimo aspetto, concettualizzando la “giustizia riparativa” come «la convinzione condivisa che i conflitti debbano trovare una risposta multilaterale, includendo così come soggetti attivi le parti coinvolte e tutti gli altri interessati»<sup>28</sup>. Ci sono casi interessanti nel settore sanitario e anche nelle carceri. Nei contesti di lavoro dove si crede sia più importante andare oltre il torto subito o l’errore commesso, trova un fertile terreno per radicarsi anche la *leadership* intesa come servizio (*leadership servant*) che porta in dote il valore della “compassione”, intesa come la convinzione comune che sia più produttivo concentrarsi sull’alleviare le pene piuttosto che renderle ancora più gravose rimuginando il passato. Il conflitto in questo caso si trasforma in un’opportunità per guardare avanti, per costruire progetti rivolti al futuro. Contribuisce positivamente alla crescita di un *organizational forgiveness climate* l’aver tra i tratti culturali un orientamento complessivo alla “misura e al controllo di sé”, su cui trova fondamento il valore della “temperanza”, ossia la convinzione che è bene controllare se stessi e l’istinto a reagire alle situazioni in cui veniamo provocati, essendo indulgenti. In questo modo, le organizzazioni comunicano l’idea di privilegiare i comportamenti che intendono ridurre la portata dei conflitti, attraverso processi e pratiche “riconciliative”, piuttosto che atteggiamenti e comportamenti che rischiano di potenziare i conflitti lungo una spirale improduttiva.

<sup>27</sup>. Cfr. G. Colombo, *Il perdono responsabile*, Ponte alle Grazie, Milano 2011.

<sup>28</sup>. Cfr. L. Eusebi (a cura di), *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, Vita e Pensiero, Milano, 2015.

## 10 | LE ORGANIZZAZIONI DOVE C'È UN CLIMA DI PERDONO TOLLERANO L'ERRORE E APPRENDONO PIÙ FACILMENTE

Se non riusciamo a liberarci del passato continuiamo a farci male. Continuiamo a medicare le nostre ferite con prodotti che non curano. Siamo incastrati e per questo non riusciremo a guardare avanti. Anche le organizzazioni si bloccano quando tolgono ossigeno al futuro. Capita per esempio in quei contesti organizzativi dove l'errore non viene tollerato, ma è guardato come un male che va risto-rato con punizioni esemplari che hanno il senso di un «avviso per i naviganti». Nelle imprese che non accolgono la possibilità dell'errore come opportunità per guardare avanti e imparare si respira un'aria pesante, quella di luoghi che incentivano comportamenti privi di energia, passivi e non generativi. Le organizzazioni che hanno questa cultura considerano l'errore come un torto subito, pronte ad assumere il ruolo di vittime che devono farsi giustizia (retributiva) nei confronti di chi le ha offese, rimuginando continuamente e cercando occasioni di vendetta. Ben diverso invece sarà il clima organizzativo quando le imprese sono guidate da *leader* che tollerano l'errore e che non attribuiscono loro il significato di un torto subito, ma che sono pronte a perdonarlo instaurando un percorso "riconciliativo" che – coinvolgendo anche gli altri, i colleghi – guarda all'errore come occasione di crescita comunitaria e di miglioramento. *Leader* empatici mossi da motivazioni altruistiche, e non *leader* malati di narcisismo, si adopereranno per costruire così ambienti di lavoro con una cultura della tolleranza e del perdono, attiveranno pratiche e stili manageriali che incentivano creatività, sperimentazione e innovazione. Rattrappirsi sul passato serve a poco o a niente. Dalla cultura del perdono, invece, può nascere progettualità, energia e l'attivazione di quei comportamenti di cittadinanza organizzativa *extra-role*, cooperativi ed altruistici cui sono associati, come abbiamo visto, *engagement* e *performance* superiori. A ben vedere, sono numerose le evidenze che suggeriscono a *leader* e manager di considerare attentamente le qualità del perdono, annoverandolo tra le virtù per gestire i conflitti che generano alcuni tra i comportamenti più produttivi per l'impresa, perché «sebbene perdonare non cambi il passato, permette di costruire un nuovo futuro»<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> de Vries, *Mindful Leadership Coaching*, p.95.



# CONFLITTO E UMANIZZAZIONE

FRANCESCO STOPPA

Il conflitto rappresenta un passaggio decisivo nel processo di umanizzazione. Scandisce i modi del nostro prendere partito, il nostro dichiararci agli occhi del mondo. È l'atto inaugurale che fa sorgere il tempo nella sua declinazione logica, cioè umana, al quale dovrà seguire – ma solo in seguito all'attraversamento di uno stato di crisi – il tempo del patto e dell'intesa.

Come insegna il mito di Pinocchio – che non a caso solo in seguito a una serie di contrasti e atti trasgressivi porterà a buon fine la sua opera di iniziazione all'umano – il nostro debutto è all'insegna del conflitto. L'«Ahi!» che spezza il mutismo della materia vegetale in cui era confinato è già l'espressione di una resistenza del soggetto almeno come lo è, al momento della nascita, la reazione di pianto del bambino che fa opposizione alla violenza con cui la vita gli si fa incontro. Un'opposizione, c'è però da dire, la cui forza, nel tempo, non avrà più la consistenza del muro ma la flessibilità di una soglia critica il cui margine di permeabilità consentirà di difendersi senza indurirsi o asserragliarsi all'interno dei propri confini, piuttosto modificando se stessi e il proprio approccio al mondo. Più nello specifico, forgiando le proprie armi con la materia di cui sono fatte quelle del nemico.

Pensiamo, ad esempio, a come la nascita rappresenti il reciproco urtarsi (*cum-fligere*) del bambino con l'«elemento altro per eccellenza, l'oggetto ostile e sconosciuto che è l'aria»<sup>1</sup>. È come se un corpo estraneo premesse per penetrare nel proprio, e il piccolo pesce intrauterino, senza alcun apprendistato, deve lì per lì adoperarsi a sopravvivere in un ambiente finora sconosciuto. Il nuovo habitat esige un repentino cambio delle modalità di respirazione, ma l'impatto, evidentemente, fa di lui stesso qualcosa d'altro da ciò che era prima: la vita, che gli si impone ora come quel flusso d'aria che penetra nel suo corpo dai fori della bocca e delle narici, scava e fa vibrare il vuoto interno del vivente, scova nel suo corpo il

---

<sup>1</sup> F. Lolli, *Prima di essere io. Il vivente, il linguaggio, la soggettivazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 165.

condotto che lo attraversa. Questo vuoto si rivelerà essere nientemeno che il cuore del suo essere, nonché lo spazio di incubazione dei suoi legami.

Quello dell'uomo resterà un corpo che per certi versi ha trovato una propria ragione d'essere grazie al trauma che lo ha staccato dalla sua matrice ma, nello stesso tempo, anche in virtù delle scalfitture che rimangono sulla sua superficie e dei resti che lascia sul campo. A partire da qui, per quanto angosciata, ogni occasione di attrito produrrà un certo attivarsi del vivente, il suo risveglio a se stesso e al mondo. Sarà il generarsi di una discontinuità nell'ordine delle cose a fargli prendere coscienza delle differenze che a vario titolo abitano la realtà, della differenza che egli stesso è rispetto al reale che lo circonda.

## 1 | IL CONFLITTO ALL'ORIGINE DELLA VITA

La percezione delle differenze, la rivelazione, cioè, di una dimensione qualitativa e non solo quantitativa dei fenomeni, permette al vivente di maturare un'esperienza di sé e del mondo non solo sul versante cognitivo, ma anche su quello libidico. È la scoperta di una natura altra, non esclusivamente omeostatica, limitata cioè all'assenza di tensioni, del piacere: il trauma, l'urto vitale, non si limita infatti a fare da spartiacque tra un prima e un poi, introduce un dis-piacere prodromico a forme più circostanziate e sempre meno anonime di appagamento. In altre parole, il ritorno dell'equilibrio, della quiete dopo la tempesta, non ci mostra una forma vivente che si reimmerge nel suo Nirvana, ma un bambino attivamente inserito in un mondo di cui, a ogni scossa, impara sempre meglio a leggere i contorni come le sfumature, i contrasti come i dettagli. Qualcuno che, nel tempo, impara a escogitare vie proprie e originali per la risoluzione delle tensioni vitali.

Nessuna *restitutio ad integrum* (se solo ci fosse mai stato qualcosa del genere), ma un essere che prende coscienza di come, a consentire agli umani di stare al passo con la vita, sia l'arte della trasformazione. Ciò dunque che avrebbe potuto rappresentare una pericolosa destabilizzazione del vivente contiene in sé un nuovo e più sofisticato principio di apprensione della vita. Nessuna riparazione conservativa, magari all'insegna di una ritrovata onnipotenza di sé, ma l'avvio di una negoziazione con la vita all'insegna della scoperta del proprio e altrui limite, dal momento che «tutto ciò che esiste non vive che nella mancanza a essere»<sup>2</sup>.

La lacerazione che sembra dover compromettere, a ogni urto, la tenuta della realtà, anziché rimarginarsi e richiudere su se stessa l'esperienza del soggetto, la

---

<sup>2</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1994, p. 369.

apre alla ritmicità della vita: continuità/discontinuità, dentro/fuori, vuoto/pieno, piacere/dispiacere. Si tratta di un primitivo ordine di alternanze e differenze che è già un sistema binario; un proto-simbolico grazie al quale offrire delle scansioni e degli argini al flusso del reale, qualcosa che astrae il bambino dall'immediatezza degli eventi e che gli permetterà di fissare in un luogo altro, psichico, un sistema di rappresentazione degli accadimenti esterni e dei suoi stessi fenomeni corporei (tutto questo, logicamente, anche grazie al fatto di interfacciarsi con un partner che non si limita ad accudirlo ma che gli parla e lo pensa, e in tal modo impasta la materialità delle cose con la volatilità del linguaggio e del pensiero).

Si può quindi dire che il conflitto permette al vivente e alla realtà che lo circonda di fare il proprio esordio nel mondo, soprattutto se la discontinuità che si è venuta a produrre nell'esistente non resta una voragine senza possibilità di ricomposizione ma l'aprirsi di una soglia in direzione della vita. È così che ognuno assume, incorpora, la cifra di alterità (non esclusa la propria) che pulsa in tutto ciò che esiste fino a farne il motore del proprio desiderio. Il conflitto, in sostanza, è indispensabile perché l'uomo si doti di una forma di individualità complessa e tutt'altro che autoreferenziale. Perché arrivi a saperne qualcosa di sé e del mondo, e a interrogare il segreto del loro incontro.

## 2 | IL GRIDO

Tornando al trauma, ce ne sarebbe abbastanza per dichiarare guerra all'invasore – la vita – reo di aver compromesso l'omeostasi dell'organismo e di aver innescato una batteria di risposte che hanno distolto il vivente da se stesso, manomesso il suo funzionamento originario, violato la sua originaria compattezza. Da allora ogni evento del corpo che si mostri capace di metterlo alla mercé di un urto traumatico assume dei toni talmente drammatici da indurre il bambino a dare segno di sé, un segno d'allarme che rappresenta però – e questo è il passo decisivo – anche la traccia sonora della presenza di qualcosa di più di un *bios* in panne.

Espressione del conflitto che il vivente ingaggia con il mondo, l'urlo che gli esce dal corpo, dettato dall'urgenza di azzerare la tensione che lo congestionava e trovare un contenimento per quell'eccesso di vita che gli si fa incontro con la sua forza cieca, fa da spartiacque tra il prima dell'indifferenziato e il poi abitato da *qualcuno*. In retroazione, il soggetto diventa il riverbero del suo stesso grido, nel quale bisogna tuttavia sopporre una precisa determinazione a prendere la parola, a far sentire la propria voce (voce che si aggiunge e si differenzia da quella materna che gli parlava da sempre, fin da quando il suo corpo era contenuto in quello di

lei)<sup>3</sup>. Ma come si vede, l'oltraggio subito, l'effrazione che lo ha esposto al mondo, lo hanno reso un potenziale soggetto di diritto dal momento che ora il legame non è più un fatto automatico, qualcosa che si innesca senza il consenso delle parti. Dovrà essere negoziato, a riprova di come per l'essere parlante nessun legame, a partire dalla relazione con la madre, ha alcunché di naturale. C'è sempre in gioco un sì che ciascuno dei due contraenti può o meno rivolgere all'altro. E come sosteneva Freud<sup>4</sup>, il no viene prima del sì, l'odio prima dell'amore, il conflitto prima dell'intesa.

### 3 | LA ROTTURA DELL'INCANTESIMO

Per prodursi nella sua più autentica dimensione umana, il conflitto necessita quindi di un passo ulteriore. In fin dei conti, l'aggressività e la violenza non sono mai rivolti a partner inanimati, e nella storia di ogni bambino è il suo primo soccorritore, colei che aveva finora la funzione di tamponare gli effetti destabilizzanti delle turbolenze della vita, a trasformarsi in un elemento non scevro, a sua volta, da implicazioni traumatiche. L'oggetto materno si svela così come quel prossimo di noi stessi del quale Freud, da subito, coglie il tratto paradossale, la natura enigmatica e impersonale ancor prima che familiare e rassicurante, al punto da chiamarlo la Cosa (*das Ding*)<sup>5</sup>.

Una volta arrivato all'appuntamento con un partner umano, il conflitto assume la sua vera portata dialettica, diviene divergenza, controversia, disputa. Perde il carattere di mero urto meccanico e si iscrive in un campo decisamente discorsivo il cui attraversamento porta, auspicabilmente ma non necessariamente, a un nuovo equilibrio tra le parti, una rinegoziazione delle posizioni, un riconoscimento delle ragioni dell'uno e dell'altro. Un cedere qualcosa da un lato (sul piano reale o immaginario) per guadagnare dall'altro (sul versante simbolico).

Ma andiamo con ordine. La cosa avviene per tappe, logiche più che cronologiche. C'è un momento in cui, davanti alla propria condizione di insufficienza, a inquietare e smuovere dalla sua inerzia il bambino è la paura di essere confinato in

---

<sup>3</sup>. La voce porterà in sé la memoria dell'urlo da cui è sprigionata, il fatto di essere stata concepita nell'angoscia; l'angoscia di scoprire la radicale alterità del mondo e degli oggetti in cui dovrà prendere posto, e perfino del vivente rispetto a se stesso, cosa di cui proprio la natura doppia e straniante della voce lo rende accorto. Essa gli si mostra interna e a un tempo esterna al suo punto di enunciazione: io che la emetto sono anche lo stesso che la sente, ed è come se alle mie orecchie essa giungesse da fuori.

<sup>4</sup>. Cfr. S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in Id., *Metapsicologia, Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1978.

<sup>5</sup>. Cfr. S. Freud, *Progetto di una psicologia*, in Id., *Opere*, vol. II, Boringhieri, Torino 1977.

una posizione di eccessiva passività rispetto all'egemonia materna. Un sentimento di rabbia e di invidia viene allora ad affiancarsi all'amore; anzi, come si diceva, per certi versi lo precede, fatto sta che in prima battuta il bambino avverte un irrefrenabile impulso a distruggere il proprio partner, o perlomeno i segni di quella che reputa la sua potenza (come si sa, a partire dal seno)<sup>6</sup>. Ma l'importanza, l'aspetto se si vuole civile della cosa, è che si è rotto l'incantesimo, il binomio bisogno-soddisfazione che legava il bambino a quell'anonimo dispositivo assistenziale che fin qui era la madre è entrato irreversibilmente in crisi, e a farsi sentire è ora l'urgenza di spezzare una contiguità che minaccia di rivelarsi annichilente per la sua incipiente necessità di autoaffermazione.

La vicenda madre-bambino è qui paradigmatica dell'evoluzione civile che l'uomo può imprimere al conflitto. Ma questo se e solo se teniamo conto del suo possibile punto di svolta. A cambiare le regole del gioco sarà infatti una scoperta destinata a mutare i connotati del mondo del bambino, qualcosa che, per la sua visione del mondo, è paragonabile a una vera e propria rottura epistemologica. Si tratta della rivelazione della dimensione umana della madre, in altre parole della sua condizione di mancanza, e della reale natura del dono che essa porta in dote al suo piccolo: non l'oggetto del bisogno, ma la parola che, si sa, reca con sé anche la possibilità del patto. Tutto questo introduce nel loro legame un elemento di tutt'altro ordine da quello materiale, un fattore di tipo discorsivo che permetterà alla dinamica in gioco di traslarsi ad un altro livello. Siamo davanti a un vero cambio di discorso, capace ora di tenere in gioco i due partner a prescindere dal precedente, implicito fantasma di onnipotenza, dell'altro o proprio. Un fantasma inconscio, certo, ma a cui seguivano angosce e azioni di tacita o palese prevaricazione. La caduta del più diffuso degli incantesimi, quello dell'onnipotenza dell'Altro, favorisce quindi lo sviluppo di forme di conflitto realmente dialettiche dove non si tratta, implicitamente o meno, di ribadire la supremazia di uno degli interlocutori, ma di approssimarsi al confronto consapevoli ciascuno della propria condizione di mancanza.

#### 4. | LA COMUNITÀ MADRE-BAMBINO

Stiamo assistendo ad una serie di azioni propedeutiche al campo dell'umano. La comunità madre-bambino<sup>7</sup> – come non a caso la chiama Franco Basaglia, sul pensiero del quale presto ritorneremo – si rivela per quello che potenzialmente

<sup>6</sup> Cfr. M. Klein, *Invidia e gratitudine*, Martinelli, Firenze, 1969.

<sup>7</sup> F. Basaglia, *Corpo e istituzione*, in Id., *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 1981, p. 440.



è: il prototipo della comunità *tout court*; luogo vivificato dal conflitto e dalla costruzione del patto; spazio nel quale operare una trasformazione del valore degli oggetti (da valore d'uso e consumo a valore di scambio simbolico); campo discorsivo i cui elementi costitutivi sono il vuoto e la mancanza quali cardini del legame sociale<sup>8</sup>. In questa aurorale idea di comunità vengono in sostanza a confluire gli elementi di base di ciò che entra in gioco nell'edificazione dell'umano, ed è l'evoluzione della relazione primaria a fornircene la conferma.

La crisi e il conflitto impliciti nella tendenza emancipatoria, esplorativa, del bambino, la spinta stessa che lo porta a non accontentarsi più degli automatismi legati all'espletamento delle necessità vitali (cosa che, presa in sé, renderebbe superflua la dimensione erotica), tutto ciò approda, nel migliore dei casi, all'instaurarsi di una dialettica che non è azzardato definire *proto-politica*. Diciamo che improvvisamente il legame inizia a ruotare intorno a una dimensione nuova, qualcosa che finisce per soppiantare lo schematismo precedente, a sparigliare la linearità bisogno/risposta.

È *la domanda* l'elemento di complessità – e di complicazione – che prorompe sulla scena contribuendo ad un ulteriore incremento del tasso di denaturalizzazione proprio dei legami umani. La domanda è la forma di mediazione che consente al legame intersoggettivo di dirsi pienamente umano, dal momento che la centralità dell'esperienza transita dall'oggetto di soddisfacimento – oggetto inanimato – a colui o colei che lo mette in campo; meglio ancora, alla relazione tra i due partner in gioco. Senza trascurare l'inedita articolazione assunta dalle cose una volta che l'appagamento stesso non è più riducibile al consumo di un certo bene, ma implica in sé, come sua condizione e posta intima, la presenza dell'altro e la necessità di entrare con questi in una relazione mediata e dialettica, cioè *discorsiva*.

Come tutti gli eventi umani d'una certa portata, anche la dialettica madre/bambino procede però per crisi. Crisi vuol dire *scelta*, e in effetti entrambi i contraenti, oltre a riconoscersi l'un l'altro, dovranno, se lo riterranno opportuno, *sceglersi*, dirsi reciprocamente di sì. Cosa che prevede l'uscita da uno stato – più immaginario che reale (si tratta in fondo di un mito) – di simbiosi, l'avvento di

---

<sup>8</sup>. Se pensiamo alla reinvenzione civile del vuoto messa in atto nell'evoluzione della loro relazione, la madre e il suo bambino non fanno che ripercorrere – all'interno di una dimensione, non dimentichiamolo, impregnata di *eros* – l'opera con la quale la civiltà lavora quella dimensione enigmatica che i greci chiamavano *apeiron*, il vuoto che può sempre inghiottirci, la vita di cui, come dice Lacan, non sappiamo nulla. E forse è proprio qui, in questo invito rivolto al nulla di prendere posto e nome nel cuore della città, che dovremo riconoscere il primo compito della civiltà. Esattamente ciò che ogni donna fa col suo bambino all'esordio della loro incerta avventura, quando imbastiscono un mondo alla bell'e meglio, con quello che trovano di visibile e di invisibile, servendosi di materiali la cui natura spazia dalla realtà oggettuale a quella psichica (parole, pensieri, fantasie), ma la cui radice ultima affonda in esperienze nelle quali a fare testo è la dimensione del piacere.

una fase di instabilità che sarà necessariamente anche di conflitto, e questo a più livelli: il bambino entra in conflitto con il suo primo altro, la madre, ma ancora prima col suo stesso io, incline alla quiete e in quanto tale impaurito dalle trasformazioni imposte dalla vita. Di certo, alla fine, i due protagonisti della relazione primaria dovranno venire al mondo come presenze a sé stanti ma legate da *un patto*. Il tutto all'interno di una realtà simbolica, un campo discorsivo, già potenzialmente pubblico, inscritto in una dimensione storica che li trascende (la Cosa dell'origine diviene *Res publica*).

## 5 | COS'HAI, PICCOLO MIO?

Ora, porsi, come è il caso, il problema di cosa spezzi la linearità mortifera dello schema bisogno/risposta, l'automatismo che annulla nella logica del mero consumo e appagamento istintuale le individualità potenzialmente in gioco, equivale a chiedersi cosa fondi la comunità. Essa rappresenta infatti la fascia d'ozono tra gli individui e la macchina sociale, l'intercapedine civile che previene l'inacidimento del tessuto sociale e tutela i membri del collettivo da un'eccessiva esposizione alla mera funzionalità dei dispositivi di gestione della realtà non mediata da alcun valore umano (reciprocità, solidarietà, fiducia, senso d'appartenenza).

Nello svolgersi degli eventi che caratterizzano la relazione primaria, ad assumere una particolare rilevanza sono proprio quegli episodi che finiscono per tradire l'umanità della madre, a partire dalla testimonianza della sua fragilità e della sua imprevedibilità: il fatto, in altre parole, che si riveli ben altro da una macchina che risponde per automatismi e che non fa mai cilecca. Anche in questo caso è il momento di crisi a insegnare qualcosa, quando la madre svela il suo limite (in fondo, ancora una volta, quando essa entra in una sorta di risonanza conflittuale con se stessa, quando un resto di lei – il suo stesso essere di donna – si stacca e si rivela inassimilabile alla funzione o all'ideale di Madre<sup>9</sup>).

L'esempio più eloquente ci viene da quei momenti in cui *l'infans*, mostrando di essere per qualche misterioso motivo in panne, si mette a gridare in preda all'angoscia e lei non sa proprio che pesci pigliare. A questo punto, cosa estrarre dal cilindro? Bisogna fare affidamento a due ingredienti decisamente civili e che nulla hanno a che vedere col gadget giusto, con la risposta che ci vorrebbe qualora ci affidassimo a un bene materiale. È a questo punto che la madre introduce due cose nuove e a un tempo antiche, che a ben vedere non rappresentano ciò che ci

<sup>9</sup> Cfr. F. Stoppa, *La costola perduta. Le risorse del femminile e la costruzione dell'umano*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

si attenderebbe nell'immediato e che, a rigor di logica, la allontanano dal compito di solerte risoltrice delle tensioni organiche del bambino. Si tratta di due rimedi che ben poco hanno a che vedere con lo sfoggio di una determinata performance perché, più che a un "saper fare", a una qualche conclamata competenza, rispondono a un *saperci fare* (saper fare con se stessi, con la propria umanità, cioè con la condizione di mancanza che ci abita). La loro natura è strettamente connessa, si tratta della parola e dell'eros (nel caso specifico l'affetto, la tenerezza).

E così lei non dà alcuna risposta diretta o automatica, ma, mossa da quella che Winnicott chiama «la preoccupazione materna primaria»<sup>10</sup>, identificando la realtà ancora incerta del neonato con la propria dimensione umana, indugia in una domanda del tipo: «Cos'hai, piccolo mio? Freddo, fame, sonno?»<sup>11</sup>. In sostanza, è come se quell'organismo in preda al panico fosse già, per la madre, un essere di linguaggio, ed è come se, rivolgendosi a lui, lei gli dicesse: non lo so che ti succede, ma ti offro una cosa alternativa all'oggetto "che ci vorrebbe", e cioè *la relazione* (lo stesso impalpabile bene che, nelle vesti della voce materna, rischiera l'animo angosciato del bambino in preda alla paura del buio). Ciò che la madre attiva è il campo della domanda, e la domanda è quanto si rivelerà decisivo nel passaggio dal conflitto alla dimensione del patto.

È incredibile la paradossalità della situazione, perché al bambino non arriva *la* risposta, ma una domanda! È in altre parole il lancio di un nuovo prodotto, *l'umano*, qualcosa che comincia a far capire al bambino che per l'essere parlante esiste una via più lunga e tortuosa, ma anche più efficace, di risoluzione dei problemi. Un rimedio che più in generale gli indica un modo nuovo di stare al mondo, nonché una modalità di godimento che non si modula più sul soddisfacimento istantaneo. C'è un tempo – quello della domanda – che si dispiega, ora, tra la tensione e la quiete, ma questa temporalità che dilazionando l'incontro con l'oggetto ne trasforma i connotati legandolo irreversibilmente all'esperienza del pensiero, della memoria, del sogno, che di conseguenza ne fa un oggetto del desiderio e non solo del bisogno, è il tempo che segna l'ingresso del soggetto in una dimensione nuova del piacere. Si gode dell'attesa come del ricordo, in qualche modo dell'assenza della cosa.

È perciò evidente il duplice guadagno che consegue alla perdita dell'immediatezza, dell'appagamento diretto: una nuova conoscenza dell'oggetto (che, reso psichico, viene paradossalmente a godere di luce propria) e una nuova forma di piacere non più legato al semplice consumo, ma al farsi di una più complessa

<sup>10</sup> Cfr. D. W. Winnicott, *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1974.

<sup>11</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 1996.

relazione con gli oggetti, animati o inanimati che siano. In tutto ciò l'evento trasformativo coincide con il passaggio della potenza dall'oggetto di consumo (non è questa la logica tossicomana del nostro tempo?) alla relazione. E non solo: si trasforma, come detto, la qualità del piacere, cosa che contribuisce non poco all'emancipazione della persona. Nel differimento psichico dell'appagamento, la creatività del pensiero e la capacità dell'attesa hanno infatti la meglio sull'alienazione derivante da uno stato di eccessiva passività nei confronti dei beni materiali. È così che l'oggetto si ritrova svuotato della sua funzione spicciola, trascende se stesso e la sua stessa natura fino a configurarsi come un luogo più che un bene. Uno spazio aperto all'incontro che è già una potenziale *agorà*, come dimostra il bambino che ora non si limiterà più a nutrirsi dal seno. Lo svuoterà del suo valore di dispensa alimentare per farne altro: diverrà un campo nel quale si eserciterà nell'arte della guerra (lo rifiuterà oppure lo mordicchierà) come in quella della pace, della riparazione e riconciliazione (lo carezzerà o ci giocherà).

Ecco dunque perché Basaglia poteva parlare di una comunità madre-bambino, di un luogo in cui – muovendo dal conflitto che rompe gli automatismi, la funzionalità fine a se stessa, gli incantesimi autoreferenziali o narcisistici – la mancanza dell'uno e quella dell'altro vengono a patti e costruiscono un mondo, giorno per giorno e mai una volta per tutte. Qualcosa che Jean-Luc Nancy sintetizza definendo la comunità «un compito infinito nel cuore della finitezza»<sup>12</sup>. Se pensata in questi termini, la comunità è quello spazio circoscritto (*cum moenia*) capace di contenere e dare luogo al vuoto da cui possono sorgere la parola e, nello specifico, il campo della domanda; spazio sgombro di beni, e a cui si arriva a propria volta a mani vuote, *cum munus*, perché il dono in questione non è un bene o un oggetto di consumo, ma è il segno della propria umanità e di un impegno reciprocamente assunto<sup>13</sup>.

## 6 | L'ELABORAZIONE DEL CONFLITTO

Per avanzare nella nostra riflessione sul valore civile del conflitto e di ciò che vi si collega non solo sul piano individuale ma anche sociale e in particolare istituzionale, può essere interessante ritornare su quella che è una sorta di scena primaria, inaugurale, nella storia e nell'evoluzione civile delle istituzioni. Ci riferiamo

<sup>12</sup> J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Milano 1992, p. 19.

<sup>13</sup> Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

a quel processo di trasformazione che approderà alla Legge 180, e cioè l'avvio di una nuova sperimentazione, negli anni '60, all'interno del Manicomio di Gorizia.

Per quanto arrivi poi a smascherarne le finalità tendenzialmente “sedative” e riadattive, la testa d'ariete con cui Basaglia e i suoi collaboratori danno il via allo scardinamento dell'Ospedale psichiatrico è proprio l'idea di comunità, nella fattispecie *la comunità terapeutica*, un modello di assetto istituzionale democraticamente orientato. Per Basaglia non si tratta certo di mettere in discussione la funzione civile delle istituzioni in quanto luogo dell'accoglimento e dell'ascolto delle eccedenze della vita – la malattia, la follia, la violenza –, ma di curarne gli inevitabili sviluppi patogeni, la tendenza regressiva che porta l'atto dell'istituire a produrre quegli effetti di alienazione e cancellazione delle particolarità che sono invece propri dell'istituzionalizzazione.

Bene, perché la comunità può salvare l'istituzione dalla propria deriva totalizzante? Basaglia non ha dubbi: non certo in quanto spazio del consenso programmato, della preventiva pacificazione o dell'armonizzazione derivante dall'acquiescimento delle contraddizioni o dall'acritica condivisione di qualche ideale. La violenza di fondo dell'istituzione totale, che coincide con il graduale ma sistematico processo di anonimizzazione che ingenera in tutti gli attori coinvolti – degenti come personale medico e infermieristico –, va contrastata dando spazio a quelle forme di contestazione, conflitto, aggressività, tensione dialettica, che rappresentano il sale, la cifra vivente, delle dinamiche che attraversano il farsi e il divenire di ogni comunità.

Comunità *possibile*, dirà in seguito Basaglia, realtà mai compiuta perché esposta al costante incontro/scontro tra le differenze che la animano, che – come fiumi carsici – la irrorano in superficie e la percorrono nel profondo. Cantiere aperto e necessariamente vigilie, critico, consapevole dei propri limiti e delle proprie congenite patologie, non si può certo dire che la comunità sia “buona” di natura (la storia del XX secolo ci ha offerto prove inconfutabili di quanto possa farsi disumana), e forse a questo proposito la cosa migliore da fare è non dare per certa nemmeno la sua reale esistenza; al punto che quando qualcosa di essa si cristallizza, magari in forme auspicabili, allora è venuto il momento di rimettere tutto in discussione, di interrogare l'esistente affinché non si faccia sistema. E quindi apportare modifiche, spezzare gli equilibri, confondere le simmetrie, fare proprio l'esercizio del dubbio ogni qual volta l'organizzazione è sul punto di entrare a regime. Anche in questo caso, si tratta di far confluire l'istituzione con se stessa.

E così, a Gorizia, ci si accorge che, ai fini del superamento delle logiche manicomiali,

«l'unico punto su cui poter far leva è l'aggressività individuale. Su questa aggressività, che è ciò che noi psichiatri cerchiamo per un'autentica relazione con il paziente, potremo impostare un rapporto di tensione reciproca che, solo, può essere in grado – attualmente – di rompere i legami di autorità e di paternalismo, causa fino a ieri di istituzionalizzazione»<sup>14</sup>.

Per realizzare la cosa, la forma assembleare appare da subito la più opportuna. Non solo per ridare diritto di parola e cittadinanza al malato, ma soprattutto per rendere realmente terapeutica l'istituzione: la tensione reciproca, la conflittualità espressa e messa al servizio della vitalizzazione dell'ambiente di cura creano le condizioni di base per avviare un discorso in quegli stessi spazi dove regnava un mutacismo generalizzato.

Dire questo significa accettare che la comunità si lasci attraversare da uno stato di crisi permanente:

«Se la “funzionalità istituzionale” non viene ogni volta interrotta, sospesa, messa tra parentesi, c'è il rischio che la finalità comune diventi una formula vuota, sotto la quale si nasconde una nuova soluzione tecnica del problema del malato di mente, imposta dai criteri di organizzazione e di efficienza dell'istituzione stessa. L'unico modo per far emergere la finalità terapeutica, sulla base della reciproca tensione fra tutti i membri della comunità, è quello di *fare leva sull'aggressività dei malati*, cercando di farne un momento di contestazione più ampia, di carattere socio-politico»<sup>15</sup>.

L'aggressività non ha qui nulla a che vedere col passaggio all'atto (anzi, ne rappresenta l'antidoto, la vera profilassi di una possibile radicalizzazione della violenza), allude anzi a una ritrovata o inedita capacità di mettere in discussione ruoli, aspettative, funzionamenti, in sostanza gli automatismi che costituiscono la cortina di ferro di ogni istituzione:

---

<sup>14</sup> F. Basaglia, *La distruzione dell'ospedale psichiatrico come luogo di istituzionalizzazione*, in Id., *Scritti*, vol. I., p. 257.

<sup>15</sup> M. Colucci, P. Di Vittorio, *Franco Basaglia*, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 176 e ss.

«il vuoto emozionale in cui il malato ha vissuto per anni, tornerà a riempirsi delle forze personali di reazione, di conflitto, dell'aggressività sulla quale – sola – sarà possibile far leva per la sua riabilitazione»<sup>16</sup>.

## 7 | POLIS/POLEMOS

Chi lavora oggi nei servizi pubblici sa quanto questa intuizione di 50 anni fa contrasti con l'idea di riabilitazione sponsorizzata dall'attuale gestione aziendalistica della salute, mortalmente avvinghiata ai miti della predittività, della standardizzazione, della misurabilità degli interventi e dei suoi effetti riadattati e omologanti. Ancora una volta, lo schema più facile, quello che presenta meno complicazioni di ordine relazionale, dove la domanda viene preventivamente ricoperta da una batteria sempre più efficiente di risposte. Una tecnocrazia che promette di sapere quello che ci vuole per i cittadini mette in campo i suoi esperti, i suoi saperi, le sue pratiche *evidence based*, così che gli interventi degli addetti ai lavori siano sempre più scientificamente asettici, scevri da contagi relazionali. È il passaggio dalla clinica del transfert alla clinica del deficit.

Nulla però ci dimostra che le tanto sponsorizzate Cittadelle della salute, sorta di centri commerciali del benessere, abbiano qualcosa a che vedere con *una città della salute*. Non va infatti mai dimenticato come *polis* vanti una radice comune con *polemos* – guerra, conflitto –, a dire di Eraclito «padre di tutte le cose». Il buon governo della città, in quanto realtà istituita e sede delle nostre istituzioni, non può effettivamente prescindere dal costante confronto con l'anima vivente e per definizione conflittuale, come abbiamo cercato di dire, rappresentata dalla comunità.

Tutte le istituzioni chiamate a garantire un certo assetto delle cose umane sono in fondo messe di fronte a una scelta: che sviluppo dare al trattamento della vita che accolgono in sé o con cui si interfacciano? Omogeneizzarla, pianificarne i dinamismi, segregare le sue espressioni più radicali? O metterla in cattedra, come Basaglia riteneva andasse fatto con la follia o come – da presupposti diversi – anche Lacan suggeriva di fare con la psicosi? Si tratta evidentemente di una questione non solo di cruciale importanza ma anche di grande attualità, vista la tendenza moderna ad enfatizzare un concetto, che si vorrebbe alternativo a “esclusione”, come quello di *inclusione*, concetto in realtà pericoloso per almeno due motivi.

---

<sup>16</sup> F. Basaglia, *Le istituzioni della violenza*, in Id., *Scritti*, vol. I, p. 489.

Il primo è riconducibile al fatto che toglie alle contraddizioni che attraversano la società il loro portato discorsivo, il messaggio che serbano in sé e, inevitabilmente, ancora una volta, il loro gradiente di conflitto. In altre parole, la sofferenza rischia di ritrovarsi oggetto della moderna tecnologia bio-psico-sociale tesa alla pianificazione degli interventi, all'invalidazione assistita o al silenziamento delle emergenze. Perde, in sostanza, il privilegio che Basaglia le riconosceva: quello di insegnare alla città, di rappresentare una sorta di monito, di potenziale coscienza critica che dovrebbe portarla a interrogare i suoi modelli di sviluppo, i suoi ideali, le sue utopie. Non si concede alla sofferenza una gestazione che permetta a chi ne è portatore di tradurre in domanda le espressioni, magari ancora acerbe, del proprio dolore; si preferisce gestirne gli effetti più disturbanti piuttosto che ascoltare la verità che langue in esse. Non si fa in altre parole quello che, come abbiamo visto, una buona madre sa fare, e cioè assegnare al grido la dignità di una domanda, supporre in esso la presenza dell'umano.

Il secondo motivo che dovrebbe suscitare in noi il beneficio del dubbio è se questa idea dell'inclusione non sia un problema in sé, per tutti e non solo per una fascia di sfortunati. Se la tendenza all'omologazione, all'adattamento passivo agli imperativi e alle logiche della tecnica, del mercato e dell'informazione non stia facendo di noi i membri di una comunità di consumatori e non più di cittadini.

## 8 | COMUNITÀ E ISTITUZIONI

Per ricondurre l'istituzione alle sue funzioni di civiltà, Basaglia riteneva necessario il ricorso al salutare contagio che solo il contatto con la cifra vivente della comunità le può portare in dote. La cosa non è molto diversa nemmeno oggi, nonostante il fatto di trovarci di fronte a servizi cosiddetti territoriali e a pratiche di rete che, almeno nell'intenzione, dovrebbero coinvolgere la città, renderla un partner privilegiato<sup>17</sup>.

In realtà è facile constatare come i nostri servizi aziendalizzati soffrano alla fine della stessa fobia del contatto delle antiche istituzioni totali. Semplicemente, la difesa si è fatta più sofisticata, meno grezza: ieri si escludeva, oggi si vuole per l'appunto includere, ma in certo qual modo la finalità non è poi così diversa. Si tratta sempre di gestire e in fondo omologare le contraddizioni e le differenze, quelle eccedenze della vita che non ne vogliono sapere di entrare a regime. Risultato? Si continua a privilegiare l'efficienza del contenitore o, come oggi si suol

<sup>17</sup>: Cfr. F. Stoppa, *Istituire la vita. Come riconsegnare le istituzioni alla comunità*, Vita e Pensiero, Milano 2014.



dire, delle reti a discapito della complessità dei contenuti o di ciò che sfugge alla presa degli interventi reticolari. E in virtù di tale fascinazione per la programmazione/pianificazione/valutazione degli interventi si finisce inevitabilmente per anteporre la batteria delle risposte alla domanda del soggetto, il pensiero protocol-lare al rischio di una clinica *del caso per caso*, l'asetticità di interventi standardizzati all'imprevedibilità della relazione transferale. Così che, su un piano più generale – quello relativo al governo della città e alla direzione delle istituzioni civili –, una forma di tecno-democrazia si sta adoperando per soppiantare la democrazia partecipata, assembleare.

La questione non è di poco conto, in particolare se ci riferiamo alle istituzioni. Alla fine c'è sempre il rischio di vederle remare in direzione opposta a quella che avrebbe dovuto essere la loro vocazione. Da luoghi di accoglimento della vita e delle sue eccedenze, finiscono – secondo logiche di esclusione o inclusione programmata, di segregazione o invalidazione assistita – per diventare assetti dispositivi di mera gestione delle contraddizioni. L'automatismo della macchina umana, soprattutto nel nostro tempo, sembra in sostanza prediligere forme di controllo o management ma non essere attrezzata a intrattenere un discorso, a stabilire un patto con ciò che potrebbe compromettere gli standard di benessere. Starebbe invece alle istituzioni cogliere, a modo loro, come le manifestazioni più recalcitranti della natura umana, ci chiedano asilo, languiscano in attesa di essere lette come *domande*, questioni poste al cuore del sistema.

Bisognerebbe non avere troppo timore delle tensioni, dell'instabilità delle cose, della conflittualità che può e deve trovare espressione, dinamizzare le relazioni, vivificare i luoghi, dare concretezza e praticabilità a quei valori ed ideali che altrimenti restano sterili utopie, inutili e velleitari esercizi retorici. Il problema è che una programmazione dell'operatività di stampo prettamente manageriale, che persegue logiche privatistiche, preda di una vera e propria ossessione contabile (foglia di fico che deve coprire le paure di una società asserragliata nel mito del benessere individuale), mancherà sempre il bersaglio.

La questione di civiltà che Basaglia poneva con forza all'interno dell'istituzione totale – come garantire che l'umanizzazione passi per un'assunzione di contrattualità e tramite l'esercizio in forme civili e mediate, ma effettive per quanto discorsive, della conflittualità – si ripropone ora, nel tempo dei servizi territoriali, a livello del tessuto urbano *tout court*. «Entrare nel rischio»<sup>18</sup> significa allora oggi, per gli addetti ai lavori, gli operatori del settore pubblico, avvicinarsi alla comu-

---

<sup>18</sup> Cfr. F. Basaglia, *La comunità terapeutica come base di un servizio psichiatrico*, in Id., *Scritti*, vol. I, p. 270.

nità con il rispetto, la cautela, l'umiltà, il desiderio di imparare che si deve a un partner di fondamentale importanza ma in stato, oggi, di particolare sofferenza. In altre parole, con la consapevolezza dell'importanza che ricoprono le istituzioni nel consentire ai cittadini di ritessere legami di prossimità, forme identitarie alternative a quella di utenti o consumatori di beni o servizi, salutari complicità finalizzate alla responsabilizzazione del collettivo nella cura dei propri luoghi di vita.

Lungi dal funzionare come un sedativo delle tensioni, la presenza, vigile, costante e partecipe dell'istituzione può fungere da Terzo facilitatore di pensieri, analisi, progetti, scambi, all'interno dei quali il conflitto sia l'antidoto primo all'automatizzazione e conseguente cronicizzazione della vita sociale. Le forme assembleari di incontro<sup>19</sup> devono a questo proposito prevedere che l'intesa tra le parti sia una conquista e non un dato di partenza, perché è solo grazie all'attraversamento delle divergenze, alla messa in evidenza e valorizzazione delle alterità in gioco, alla rimessa in discussione di quanto sembrava ormai essere entrato a regime, che si produce comunità.

## 9 | CONFLIGGERE CON SE STESSI

In conclusione, ci sarebbe da chiedersi se ci troviamo di fronte a una patologia che insorge nel tempo e che corrode le funzioni di base del vivere civile spogliando le istituzioni della loro vocazione di spazi di gestazione della domanda, o se questa propensione per l'omeostasi dei sistemi, la fascinazione per l'automatismo e l'autoreferenzialità della macchina sociale, non siano in realtà le manifestazioni di un istinto primario dell'uomo, rinvigoritosi, oggi, grazie agli ausili della tecnica. Se così fosse, quel qualcosa che chiamiamo civiltà non andrebbe più pensata come un dato a priori, tutt'al più suscettibile di periodiche distorsioni, ma come *un'inesauribile opera riparatrice*. Un compito infinito che costringe l'essere parlante a lottare contro se stesso, contro certe sue tendenze naturali, quasi si trattasse di porre rimedio al suo peccato originale. Come nel caso del peccato biblico, l'insostenibile sembra riguardare l'incertezza su di sé, le proprie origini e il proprio destino, in sostanza tutto ciò che ci mette di fronte all'inconoscibile, al non misurabile o programmabile che abita in noi e nel mondo.

L'uomo può arrivare ad avere orrore del mistero che lo circonda e questo induce in lui il bisogno di esercitare forme di dominio sul reale che non di rado arrivano al punto di tingersi di cinismo. Da qui il bisogno di azzerare il trat-

<sup>19</sup> Cfr. A. Lazzarini, *Polis in fabula. Metamorfosi della città contemporanea*, Sellerio, Palermo 2011.

to traumatico dell'esistenza, il peso delle differenze, delle contraddizioni e della complessità dell'esistenza, quella del singolo e quella del collettivo. D'altronde la società postcapitalista da un lato sponsorizza il tema della differenza sul solo piano individuale (il soggetto moderno è chi basta a se stesso, l'in-diviso, cioè chi non divide la sua esperienza con gli altri) e dall'altro favorisce soluzioni identitarie che mirano all'ibridazione degli opposti: esiste una tendenza a considerare certe dicotomie fondamentali – maschio/femmina, uomo/macchina, giovane/vecchio – alla stregua di categorie ormai desuete che non hanno di conseguenza più bisogno di entrare in reciproca tensione dialettica, di confrontarsi, confluire per costruire e rinegoziare nel tempo le relazioni, le alleanze. La riparazione simbolica dell'eventuale conflitto non produce comunque alcuna sintesi all'interno della quale le differenze imparino a parlarsi, sembra invece la promessa di una nuova era all'insegna di una fusionalità capace di stemperare i toni, di azzerare le contraddizioni, le inquietudini umane, l'attrito della vita. Cosa ne sia di moti intrinseci al vivente come l'aggressività, la violenza, la pulsione di morte, una volta che non vengano accolti, riconosciuti e trattati collettivamente in quel ring civile che è l'*agorà*, al cuore cioè della *polis*, questo è evidentemente un bel problema. Quali altre, radicali e incontrollabili vie di sfogo troveranno per esprimersi?

In conclusione, il dato che balza agli occhi è che l'essere umano non sembra fatto per la vita. Ne è sempre in certo qual modo traumatizzato, come se la vita rimanesse di fondo quell'elemento a lui ostile e sconosciuto che lo costringe a uscire da se stesso, a trasformarsi, a riconoscersi a sua volta altro da sé, all'interno di un continuo divenire che lo costringe a confrontarsi con l'eterotopia, o atopia, della sua stessa identità. In realtà la vita, nelle varie forme con cui si presenta a noi, non chiede di essere gestita, tantomeno guarita<sup>20</sup>, come non ce lo chiedono le persone con cui intratteniamo un legame in qualche modo affettivamente significativo.

Domanda, casomai, di ricevere un segno che, allo stesso tempo, significhi la nostra umanità: le cose – scriveva Rilke<sup>21</sup> – ci chiedono di essere nominate e sottratte al loro inanimato, chiedono di entrare a far parte di un mondo. Ma è pur vero che assumere un simile compito di custodia e premura ci riconsegna alla dignità della condizione umana.

---

<sup>20</sup> Cfr. J. Lacan: *La vita non vuole guarire, la reazione terapeutica negativa le è congeniale*, in Id., *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1991, p. 296.

<sup>21</sup> Cfr. R. M. Rilke, *Nona elegia*, in Id., *Elegie duinesi*, Einaudi, Torino 1978.

# I CONFLITTI GLOBALI TRA VINCITORI E VINTI

BERNARDO VENTURI

Le guerre rappresentano una delle sfide che più hanno segnato, a ritmi alterni, la storia umana. Le donne e gli uomini di ogni tempo si sono interrogati sulle possibili risposte e alternative a un “mostro che mangia senza pietà” e che genera vincitori e vinti. Su un estremo siedono i pacifisti che vedono nella guerra la madre generatrice di ogni sciagura. Dall'altra rimangono i realisti più convinti che vedono nel conflitto bellico una dinamica ineluttabile della storia umana. In mezzo, un *continuum* di pensiero, idee e scelte politiche. Norberto Bobbio notava come la guerra fosse certamente un flagello, ma, se anche fosse risolvibile, i popoli dovrebbero continuare a dare risposte a tanti altri problemi sociali ed economici<sup>1</sup>.

Per districarsi può essere utile capire meglio cosa siano i conflitti, che forme prendano su larga scala, se e quanto siano sovrapponibili con la violenza e, soprattutto, che risposte siano possibili sul piano internazionale. Cosa possiamo dire di vincitori e vinti? Dal momento che, a conti fatti, ben pochi possono iscriversi alla prima categoria. Analizziamone il perché.

## 1 | CONFLITTO E VIOLENZA

Far coincidere conflitto e guerra è un errore tanto comune quanto problematico. Il *conflictus* latino non indicava la guerra guerreggiata, ma l'incontro tra differenze, una parte imprescindibile e quotidiana dell'esperienza umana. Il conflitto è quindi una delle dinamiche più continue e proprie della nostra vita che prescinde dal dualismo tra vincitori e vinti. Nell'uso comune, però, viene quasi sempre inteso in senso negativo e non neutro. Viene quindi concepito come una dinamica che può far scaturire negatività, problemi e violenza, ma non soluzioni, crescita e pace. Secondo Ugo Morelli tendiamo a sovrapporre conflitto e guerra

---

<sup>1</sup> Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999.

perché il conflitto ci fa paura e, attribuendogli una valenza solo negativa, tendiamo a negarlo<sup>2</sup>. Questo avviene anche nella maggior parte dei sistemi religiosi, per i quali nel mondo ultraterreno e paradisiaco tutti i conflitti saranno superati<sup>3</sup>.

Qualche accenno storico sul conflitto può aiutare a capire anche le dinamiche internazionali. Nella filosofia greca, per esempio, il conflitto viene visto, da Platone e Aristotele in poi, prevalentemente come patologia, disarmonia, sulla quale le istituzioni politiche devono intervenire affinché sia controllato e limitato. Eraclito, da parte sua, vedeva nella divisione tra le cose un momento negativo e d'ingiustizia. L'uomo rimane un animale sociale, che ha bisogno di istituzioni esterne per limitare alcuni suoi impulsi<sup>4</sup>.

Un impianto ben diverso viene elaborato da pensatori politici della storia moderna quali Machiavelli e Hobbes. La loro antropologia negativa li porta a considerare i problemi legati alla conflittualità come naturali. Hobbes ascrive alla politica e al Leviatano la capacità di sopprimere il conflitto, mentre Machiavelli lo considera come inevitabile e da arginare all'interno dell'arena politica. Sarà poi Hegel, attraverso la dialettica tra tesi-antitesi-sintesi a portare il conflitto come "principio metafisico che governa la realtà". Di grande interesse e utilità in prospettiva internazionale è anche il dibattito all'interno del mondo cristiano se *bellare semper est illicitum* o se la guerra può essere anche giusta. Quest'ultima idea muove i primi passi con Sant'Agostino ed è stata recentemente messa in dubbio all'interno della Chiesa Cattolica<sup>5</sup>.

Per capire e fermare le guerre occorre quindi partire dalle persone e dall'uso che viene fatto di alcuni concetti. Se si percepisce il conflitto come neutro, le dinamiche conflittuali possono sfociare in acque nuove, la diversità può diventare fertile e generatrice. Parlando di conflitti internazionali, può diventare fuorviante e dispersivo interrogarsi sulla natura umana e su quanto sia conflittuale. Può rivelarsi un volo pindarico dal quale diventa poi difficile scendere e cimentarsi sul piano internazionale a sporcarsi le mani con la risoluzione dei conflitti. C'è però un aspetto sul quale occorre soffermarsi prima di analizzare alcune traiettorie storiche e riguarda la prossimità o la lontananza dalla diversità e dalle potenziali sorgenti

<sup>2</sup> Cfr. U. Morelli, *Il conflitto generativo*, Città nuova, Roma 2014.

<sup>3</sup> Cfr. G. Galtung, *Conflict as a way of life*, in Id. (a cura di), *Peace and Social Structure*, Christian Ejlers, Copenhagen 1978.

<sup>4</sup> Cfr. E. Arielli, G. Scotto, *Conflitti e mediazione*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.

<sup>5</sup> Si veda per esempio G. Minois, *La Chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'era atomica*, Edizione Dedalo srl, Bari 2003. Mentre sul dibattito attuale si veda P. Haski, "Aucune guerre n'est juste": la rupture du pape François, in "L'OBS" - 07 Settembre 2017. L'articolo è disponibile on line all'indirizzo: <http://tempsreel.nouvelobs.com/chroniques/20170906.OBS4339/aucune-guerre-n-est-juste-la-rupture-du-pape-francois.html>.

di conflitti. Per Morelli siamo animali aggressivi, ma il verbo latino *adgredior* significa “avvicinarsi” e il problema sorge quando l’aggressività diventa distruttiva<sup>6</sup>. Sono l’educazione, la socialità, le norme condivise a dirigere l’aggressività verso la cooperazione o la distruzione.

È proprio dallo spunto sull’aggressività, da questo *adgredior*, che si può passare ad una riflessione sulla vicinanza e sulla lontananza. Certamente, la lontananza ha storicamente proiettato diffidenza. Pensiamo ai coloni spagnoli o portoghesi che si affacciavano a regioni del mondo che non avevano mai conosciuto: quanta diffidenza, paura, senso di superiorità e conseguente desiderio di dominio. Ma oggi la vicinanza può portare davvero ad una maggior conoscenza e quindi far crollare le diffidenze? Può la prossimità generare questi cambiamenti relazionali e sociali e portare ad una maggiore comprensione anche su larga scala tra i popoli? Alcuni autori lo credono, con grande fiducia, ma soprattutto con una certa percezione meccanica e di automatismo<sup>7</sup>. Il viaggio, la conoscenza del diverso, lo scambio possono sicuramente generare queste intuizioni e ridurre le distanze, ma il processo è tutt’altro che sottinteso e potrebbe essere un errore non considerare come anche in situazioni di prossimità e relazione con la diversità possono ergersi tabù, barriere e infiniti giochi di specchi identitari. Occorre lasciarsi spiazzare e sfidare dalle altre culture, ma come arrivarci? Nelle società multietniche e multiculturali, dove la diversità è a portata di mano, la diffidenza, le divisioni e le discriminazioni non diminuiscono in automatico e possono alimentare conflitti. Occorre invece un ampio e continuo lavoro perché l’integrazione e il superamento di barriere e conflitti diventino quotidianità. È evidente come in tanti Paesi la paura generi diffidenza e rifiuto dell’alterità e ciò può avere onde lunghe che alimentano i conflitti, non solo nel proprio Paese, ma anche lontano dai propri confini. Questa tendenza è rafforzata dalla cosiddetta *confirmation bias*<sup>8</sup>, per la quale i pregiudizi di ciascuno portano a ricercare soltanto informazioni che assecondino le nostre idee; meccanismo amplificato dai *social media* ancor privi di alcuna dinamica di pensiero critico nei propri algoritmi. Tutt’altro che meccanismi di prossimità e di vicinanza, quindi: la vicinanza può portare incontri, ma anche divergenze e conflitti.

Come definire allora il conflitto? Come utilizzare, vivere e lavorare con e su questo concetto così importante? Friedrich Glasl definisce il conflitto come

6. Cfr. U. Morelli, *Conflitto. Identità, interessi, culture*, Meltemi Editore, Roma 2006.

7. Cfr. S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, Viking Books 2011.

8. Cfr. E. Kolbert, *Why Fact don't Change our Mind*, in “New Yorker” - 17 febbraio 2017. L’articolo è disponibile on line all’indirizzo: <http://www.newyorker.com/magazine/2017/02/27/why-facts-dont-change-our-minds>.

«un'interazione tra agenti (individui, gruppi, organizzazioni, ecc.) in cui almeno un attore percepisce un'incompatibilità con uno o più attori nella dimensione del pensiero e delle percezioni, ecc.»<sup>9</sup>. Oltre ad offrire una prospettiva neutra del conflitto, questa angolatura mette in luce l'importanza delle percezioni. Glasl infatti mostra come il conflitto non sia qualcosa che debba essere considerato come tale da tutte le parti coinvolte, ma può essere anche solo la percezione di una parte. In chiave internazionale questo significa, per esempio, che una situazione conflittuale e potenzialmente esplosiva può essere rappresentata da uno Stato che si sente minacciato anche al di là di quanto sia concreta e verosimile la minaccia stessa.

Johan Galtung, come molti altri autori degli studi sui conflitti e la pace, sottolinea la natura potenzialmente positiva del conflitto: «il conflitto genera energia. Il problema è come incanalare quell'energia costruttivamente»<sup>10</sup>. Galtung ha lavorato a profonde rielaborazioni di concetti come conflitto, guerra e pace, ed ha anche studiato a lungo cercando di capire come “incanalare” quell'energia. Un primo aspetto che mette in luce in modo molto pragmatico è che, nonostante la natura generatrice del conflitto, «se la persona crea conflitti per ottenere felicità, stiamo entrando nel campo della psicosi»<sup>11</sup>. Questo significa che, per quanto il conflitto possa generare ripercussioni costruttive e di rinnovamento, cercarlo con insistenza può portare a logoramenti ed eccessi.

Il conflitto quindi è un processo aperto a diverse possibilità e potenzialità, ma un punto cruciale rimane chiarire come conflitto e violenza non siano concetti sovrapponibili. I problemi, infatti, emergono quando i conflitti generano violenza, quando diventano conflitti armati. Le guerre spesso alternano fasi più acute ad altre meno guerreggiate. In questo senso, una comprensione ampia di violenza può essere d'aiuto.

Galtung elabora una distinzione chiara ed efficace tra *violenza diretta* (verbale o fisica), *violenza strutturale* (politica, che si esercita nella repressione, o economica, che produce sfruttamento), e *violenza culturale* (la giustificazione e il fondamento della violenza, veicolata attraverso diversi ambiti come università o media)<sup>12</sup>. Anche le minacce di violenza sono violenza e l'accettazione della violenza è essa stessa violenza.

Questa tripartizione, ripresa da molti studiosi, può essere utile anche per comprendere le dinamiche tra le tre dimensioni. La violenza diretta è la più visibile,

<sup>9</sup> F. Glasl, *Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater*, Paul Haupt Verlag, Bern 1997, p. 14.

<sup>10</sup> J. Galtung *Peace by Peaceful Means* (1996); tr. it.: *Pace con mezzi pacifici*, Esperia, Milano 2000, p. 132.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>12</sup> J. Galtung, *Violence, Peace, and Peace research*, in “Journal of Peace Research”, 1969, 3, 6, pp. 167-191.

ma anche la più superficiale. Meccanismi come la repressione politica e lo sfruttamento economico sono più complessi e necessitano di analisi più profonde. La violenza culturale è la più difficile da individuare, ma anche la causa più profonda che si incarna in ideologie giustificatrici e legittimatorie dell'uso della violenza medesima. Si pensi alla superiorità di una razza, o all'idea che all'interno di uno Stato possa vivere soltanto una nazione intesa in senso etnico.

Le minacce che scaturiscono da queste tre forme di violenze – e non dai conflitti in sé! – sono le sfide più grandi che deve affrontare la comunità internazionale.

## 2 | IL RUOLO DELLA COMUNITÀ INTERNAZIONALE

La “comunità internazionale” è un'espressione usata oggi in modo diffuso, ma fino a un secolo fa era un concetto sconosciuto. Fino alla Lega delle Nazioni, nata dopo la Prima Guerra Mondiale, infatti, le relazioni tra gli Stati si basavano su accordi bilaterali o alleanze più estese, ma mai su accordi potenzialmente aperti a tutti. Il XX secolo ha visto quindi la nascita del concetto di sicurezza collettiva, da subito in stretta relazione con la pratica della risoluzione pacifica dei conflitti e con la perdita di legittimità della guerra<sup>13</sup>. Karl Schmitt, negli anni Venti del Secolo scorso, individuò anche la fine della classica distinzione tra pace e guerra, ma anche fra criminale e nemico e vede un ritorno alle tematiche della guerra giusta e della criminalizzazione del vinto<sup>14</sup>.

Nel nuovo quadro regolato dalla comunità internazionale, lo Stato-Leviatano, che chiede piena obbedienza ai sudditi in cambio della sicurezza, rischia di offrire una visione parziale della sicurezza medesima, in un quadro mutato e complesso: lo Stato mantiene una funzione fondamentale, ma il suo monopolio nell'uso della forza non è più sinonimo di sicurezza e non può bastare per rendere le persone sicure. Certamente, l'impostazione dominante in Occidente rispetto alla sicurezza ha radici storiche e culturali antiche, ben più antiche di Hobbes e dell'idea di Stato-Nazione nata con la pace di Westfalia del 1648 e concretizzatosi passo dopo passo almeno fino alla pace di Utrecht (1713), attraverso le relazioni internazionali istituzionalizzate in ambasciate permanenti, congressi, protocolli regolari e quant'altro accomuna l'ambito diplomatico interstatale contemporaneo<sup>15</sup>. L'ordine politico è reso originariamente possibile dal disordine del conflitto, che è

<sup>13</sup> Cfr. I. L. Claude, *Swords into Plowshares. The Problem and Progress of International Organization*, Random House, New York 1956.

<sup>14</sup> Cfr. K. Schmitt, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 2014.

<sup>15</sup> Cfr. R. Menotti, *XXI secolo: fine della sicurezza?*, Editori Laterza, Bari 2003.



efficace e concreto solo se consapevolmente lo incorpora e lo esprime<sup>16</sup>. Con la sicurezza collettiva, la diplomazia assume un ruolo progressivamente sempre più importante come strumento opposto, ma anche complementare, alla guerra.

La comunità internazionale ha poi visto la sua espressione più alta e complessa in termini istituzionali nell'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) che dalle ceneri della Seconda Guerra Mondiale ha provato a regolare le relazioni internazionali. Questo percorso porta inevitabilmente a una domanda: tutto questo funziona? La sicurezza collettiva ha contribuito a ridurre i conflitti internazionali? Davanti alle guerre infinite a cui assistiamo oggi, al terrorismo internazionale, al protrarsi di decennali conflitti verrebbe da rispondere semplicemente di no. Prendiamo per esempio il Medio Oriente. L'Iraq rimane segnato da guerre che si susseguono in pratica dall'inizio degli anni Novanta; il conflitto israelo-palestinese non è mai stato risolto e sembra sempre più lacerante e profondo; la guerra in Siria è tra le più crudeli e complesse del nuovo millennio.

Oggi più che mai la società del rischio di Ulrich Beck<sup>17</sup> tende ad assumere i connotati dell'emergenza permanente, emergenza figlia di quella eccezione dipinta da Schmitt. Allo stesso tempo, però, ci sono e ci sono state guerre e discriminazioni che la comunità internazionale è riuscita a prevenire o a fermare. Certamente ricevono meno attenzione mediatica e sono poco conosciute. Si pensi all'accordo di pace in Repubblica Centrafricana raggiunto nel giugno del 2017 grazie alla mediazione della Comunità di Sant'Egidio, famosa soprattutto per l'accordo di pace in Mozambico degli anni Novanta. O ai risultati raggiunti da alcune missioni di *peacekeeping* dell'ONU, per esempio in Sierra Leone e in Liberia, o alla transizione riuscita di Timor Est. Le missioni di *peacekeeping* nel complesso rimangono molto problematiche e inefficaci, ma da quello che funziona si può partire per migliorare. O si pensi anche al recente processo di pace in Colombia che ha messo fine a oltre 50 anni di guerra tra il governo e le FARC.

Due punti appaiono ormai chiari. Lo Stato-nazione, come delineato dagli accordi di Westfalia e Utrecht, non c'è più. Non si vuole entrare qui nell'annoso dibattito sulla vera o presunta crisi dello Stato. Si vuole invece chiarire come la diversità etnica, culturale o religiosa all'interno degli Stati – quale Stato può considerarsi escluso? – sia un dato di fatto. Questa diversità ravvicinata può creare conflitti, così come i flussi sempre più globali delle migrazioni. Ed è proprio in queste dinamiche della società internazionale che i conflitti vanno gestiti in modo costruttivo. E qui si

<sup>16</sup> Cfr. C. Galli, *Il pensiero politico internazionalistico di Karl Schmitt e la guerra globale*, in A. Arienzo, D. Caruso (a cura di), *Conflitti, Controdiscorsi*, Libreria dante & Descartes, Napoli 2005.

<sup>17</sup> Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2013.

aggancia il secondo aspetto, la necessità di strumenti sempre più sensibili, articolati e su ampia scala per mediare, gestire o trasformare i conflitti.

### 3 | PREVENIRE, GESTIRE, RISOLVERE, TRASFORMARE

Chi si occupa di risoluzione di conflitti su larga scala insiste spesso sull'importanza della prevenzione. Prevenire i conflitti violenti infatti ha costi più bassi che provare a risolverli una volta innescati, sia in termini di sofferenza umana, ma anche di costi economici e sociali. Risulta quindi incoraggiante vedere come le Nazioni Unite e altre organizzazioni internazionali come l'Unione Europea stiano sempre più conformando le loro politiche a questo approccio, per quanto le risorse impiegate siano ancora limitate.

Nella prospettiva della prevenzione, è interessante riprendere Glasl e la sua percezione dei conflitti. A partire da quella definizione, infatti, Glasl mostra come anche solo questa percezione potrebbe portare a misure e contromisure generatrici di una *escalation* del conflitto e a una prevaricazione dell'aspetto competitivo a discapito di quello cooperativo. Il suo modello di *escalation* dei conflitti in nove fasi rappresenta in modo molto chiaro quello che succede quando si infiamma un conflitto su larga scala.

La prima fase è quella dell'*irrigidimento*: le differenti opinioni si cristallizzano in punti di vista contrapposti e la percezione si fa selettiva. Poi, si entra nel *dibattito* e nella *polarizzazione*: si rafforza la divisione tra i gruppi coinvolti ed inizia a costituirsi una suddivisione dei ruoli. A questo punto, subentra la *tattica del fatto compiuto*: se gli scambi verbali non portano alcun progresso, gli attori possono decidere di agire in maniera unilaterale e non si vuole più persuadere l'altro, ma perseguire autonomamente i propri fini. Subentra quindi la *preoccupazione per l'immagine* e la *ricerca di alleati* per vincere: le parti non hanno più motivazioni miste tra il cooperativo ed il competitivo, ma vi è la sola esclusiva tra la vittoria o la sconfitta. La fase successiva tocca un aspetto molto importante nella prospettiva di vincitori e vinti, la *perdita della faccia*: vengono intaccati i bisogni fondamentali della dignità e del riconoscimento e il problema diventa l'altra persona, non il suo comportamento. Ormai i fattori cognitivi e percettivi corrispondono a situazioni di elevato stress in cui i valori ed i bisogni fondamentali appaiono in pericolo e l'avversario diventa nemico attraverso la *strategia della minaccia*. Si entra così nello scontro finale, che parte dalla *distruzione limitata*: il punto focale si sposta dalle percezioni alle azioni compiute dalle parti; iniziano gli atti di sabotaggio, le parti mettono in conto di subire delle perdite pur di infliggere delle sofferenze

all'avversario. Poi la fase della *disintegrazione*: gli attori cercano vicendevolmente di distruggere la base del consenso, del potere e delle risorse dell'altro. Infine, insieme nell'abisso: le parti sono disposte a pagare qualsiasi prezzo, compresa la propria scomparsa a patto di ottenere l'annientamento dell'avversario (*distruzione reciproca*).

È possibile dividere queste nove fasi in tre grandi stadi nel processo di *escalation* del conflitto. Nei conflitti di intensità moderata, dalla prima alla terza fase, vi è la speranza che possa esistere una soluzione di mutuo beneficio. Prevale la cooperazione sullo scontro e rimane in primo piano l'insieme dei problemi concreti che dividono le parti, cioè le contraddizioni oggettive. Nello stadio intermedio dell'*escalation* (dalla quarta alla sesta fase) le parti hanno perso la fiducia nella possibilità del dialogo e rafforzano la percezione del carattere negativo dell'altro, della necessità di una contrapposizione. Infine, a livello più elevato di *escalation* (dalla settima alla nona fase), può subentrare la logica dello scontro aperto con l'uso della coercizione, dell'aggressione e della violenza, fino alla mutua distruzione<sup>18</sup>.

A partire dalla consapevolezza delle fasi d'*escalation* di un conflitto si possono sviluppare gli strumenti adeguati per evitare che diventino dinamiche violente e distruttive. Gli studi sulla pace e sui conflitti hanno contribuito in questo senso ad analisi e misure per la gestione dei conflitti, per la loro risoluzione e per la trasformazione degli attori coinvolti, dei gruppi e degli obiettivi. Un lavoro complesso, che ha certamente bisogno di un approccio multidimensionale che includa attori diversificati e a più livelli sociali e statali. Le società e i semplici individui non sono più quindi soltanto vittime delle guerre, ma attori che possono e devono contribuire a risolvere e trasformare i conflitti, mentre gli Stati e le organizzazioni internazionali devono fornire le infrastrutture adeguate per la pace.

Per trasformare i conflitti violenti occorre anche un ampio lavoro di composizione e di creatività. Ce ne fornisce un valido esempio Galtung, facendo riferimento alle principali religioni del pianeta e fornendo un quadro molto stimolante per aiutarci a capire come trasformare i conflitti possa andare oltre la logica di vincitori e vinti.

Prendendo spunto dal pensiero induista, possiamo vedere il conflitto come distruttore e come creatore; il conflitto come fonte di violenza, ma anche come fonte di sviluppo.

Seguendo il pensiero buddista, ritroviamo che l'origine è interdipendente, tutto cresce insieme in mutua relazione causale. I conflitti non hanno inizio né

---

<sup>18</sup> Cfr. F. Glasl, *Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater*.

fine, tutti ne siamo corresponsabili; nessun singolo attore ha tutta la responsabilità e nessun singolo attore porta tutta la colpa.

Nel pensiero cristiano ritroviamo che in ultima analisi la responsabilità della trasformazione dei conflitti sta negli individui, nelle loro personali responsabilità e decisioni di agire per la promozione della pace piuttosto che della violenza. Per Galtung, poi, persistono nelle Chiese cristiane meccanismi di violenza strutturale, sia interni, sia di giustificazione esterna, per quanto le Chiese tendono a percepirsi come pacifiche in quanto non commettono violenze dirette<sup>19</sup>.

Nel pensiero taoista, possiamo osservare come tutto è *yin* e *yang*, buono e cattivo; è quindi altamente probabile che l'azione scelta abbia anche conseguenze negative e che l'azione non scelta potesse avere conseguenze positive; di qui sorge la necessità della reversibilità. Può essere interessante anche una disciplina che è collegata all'approccio taoista, l'*Aikido* e il *Tai Chi*. In tali discipline il fine non è vincere, ma evitare di essere danneggiati, di danneggiare il prossimo e, sorprendentemente, anche di creare armonia attraverso il proprio agire e il proprio rifiuto della violenza.

Seguendo il pensiero islamico, Galtung nota come la forza proviene dal sottoporsi tutti/e a uno scopo comune, compresa la responsabilità concreta per il benessere di tutti/e. Infine, seguendo il pensiero giudaico, si nota come la verità stia meno in una formula verbale che nel dialogo volto a produrre tale formula, e questo dialogo non ha inizio né fine<sup>20</sup>.

Uno sforzo poliedrico che può davvero essere guida ed esempio per superare le dicotomie tra storici vincitori e vinti e per trascendere i conflitti. Come ha concluso Galtung, «non c'è alternative al dialogo senza arroganza, tra duro e morbido, tra donne e uomini che trasformano la durezza dei conflitti insieme»<sup>21</sup>.

#### 4 | COSA SIGNIFICA "VINCERE"

Nelle guerre, dove la violenza domina sovrana, non ci sono quasi mai né vincitori né vinti. Negli ultimi decenni, in poche guerre una parte è risultata sconfitta e l'altra vincitrice. E, anche quando è accaduto, la distruzione e la scia di morte è stata tale che, dal punto di vista delle persone e delle società, è difficile parlare di vittoria come progresso per l'umanità. Si pensi per esempio che nella secon-

<sup>19</sup> Cfr. G. Galtung, *Social Structure, Religion Structure, and the Fight for Peace*, in Id., *Peace: Research, Education Action*, Christian Ejlertsen, Copenhagen 1975.

<sup>20</sup> Cfr. G. Galtung, *Peace by Peaceful Means*, SAGE Publications Ltd, London 1996.

<sup>21</sup> G. Galtung, *Globalizing God - Religion, Spirituality and Peace*, Transcend University Press, Oslo 2008.

da guerra del Golfo, mentre il presidente Bush dichiarava la fine del conflitto e proclamava la vittoria, nel Paese gli scontri continuavano, e continuano in forme diverse ancora oggi. E, per la prima volta gli Stati Uniti hanno più morti tra i soldati veterani suicidati che tra quelli morti sul campo.

L'approccio della trasformazione dei conflitti va nel senso del superamento, dell'andare oltre, del trovare nuove possibilità e soluzioni. Il primo obiettivo è sempre trovare soluzioni *win-win*, vincenti, o almeno accettabili, per tutte le parti coinvolte. Spesso tra le prime vittime della violenza organizzata c'è proprio la fantasia, mentre per uscire dalla spirale della violenza occorre anche, tra l'altro, uno sforzo creativo. Sforzo che permetta di smascherare l'"inevitabilità" e il pensiero duale. Il mediatore in un conflitto è colui che vede strade e modalità che le parti coinvolte non riescono o non vogliono vedere. Il facilitatore, allo stesso modo, aiuta le parti a vedere e ad arrivare a una soluzione accettabile a partire dai loro bisogni e interessi, senza quindi avere in mente una soluzione preconfezionata.

La base di partenza è quindi quella dei bisogni umani fondamentali. Spesso partire dai bisogni profondi (accettazione, riconoscimento, sopravvivenza, ecc.) e non dalle posizioni dichiarate aiuta a trovare soluzioni che includano il bisogno di sicurezza (in risposta alla violenza diretta) e il bisogno di benessere (in risposta alla violenza strutturale e culturale). Questa capacità di ascolto dei bisogni profondi rappresenta la chiave di volta su cui, in molti casi, è stato possibile realizzare negoziazioni e facilitazioni.

Andare oltre la logica di vincitori e vinti, quindi, in uno sforzo intellettuale e pratico che parta dall'innovazione semantica e concettuale per arrivare alla formazione e agli strumenti adeguati perché tutte e tutti possano essere vincitrici e vincitori.

# IL (NON) CONFLITTO DEGLI "IO" E LA FATICA DI ESSERE (UN) "SÉ" SOCIAL NETWORK E DISORDINE DELLE IDENTITÀ

LUCA ALICI

Certamente colpisce con che velocità, negli ultimi anni, fette significative di vita dei giovani, in particolare dei più giovani – fino a dover includere oggi una fascia pre-adolescenziale che sta continuamente abbassando l’asticella anagrafica –, siano migrate dalla vita reale a quella *on line*, fino quasi a spostarvi l’intero bisogno di socializzazione che connota questa età decisiva della vita<sup>1</sup>. Il fenomeno è oramai così ampio che voci autorevoli e studi approfonditi hanno cercato di leggerne le molteplici declinazioni per quel che concerne, ad esempio, la relazione educativa tra genitori e figli, la questione della presenza o meno dei corpi nei legami decisivi per la costruzione di sé, il senso dell’amicizia e dell’affettività, il cambiamento cui vanno incontro stili di vita e persino il modo in cui “lavora” il nostro cervello tra livello emotivo e cognitivo. L’elenco potrebbe essere lungo.

Alla ricerca dei modi si accostano tutta una serie di interrogativi relativi al giudizio che occorre dare rispetto a queste novità. Si profila così un arco che oppone durezza critica a evidenze di progresso e che in mezzo si nutre di posizioni che cercano di portare alla luce interrogativi e non per questo operare condanne definitive. Senza entrare in merito, mi limito a rinviare a tre questioni aperte, che qualcuno ha già sollevato: con i *social media* siamo al cospetto di mezzi o ambienti? Sono indifferenti rispetto all’uso che se ne fa e neutri rispetto all’uso che se ne vuole fare? Reale e virtuale sono in contrapposizione, e soprattutto

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Pellai, *Iperconnessi e bisognosi di legami. Quali relazioni tra gli adolescenti di oggi?*, in “Aggiornamenti sociali”, dicembre 2016, pp. 806-816. Su tutti riporto questo passo: «Se nel 2000 solo il 5% degli adolescenti dichiarava di aver utilizzato almeno una volta Internet, nel 2004 la percentuale era già salita al 57%, per approdare al 100% nell’ultima indagine effettuata e resa disponibile, datata 2014. Se nel 2008 il 42% degli adolescenti utilizzava Internet tutti i giorni, nel 2014 questa percentuale è quasi raddoppiata, salendo all’81% [...]. Nel 2014, sempre in base alla ricerca della SIP, l’81% degli adolescenti aveva un proprio account su Whatsapp, il 42% era un membro attivo di Instagram» (*Ivi*, pp. 808-809).

costituiscono rispettivamente il bene dimenticato (il primo) e il male guadagnato (il secondo)<sup>2</sup>?

L'intento delle righe che seguiranno è costeggiare queste domande mantenendomi all'interno del territorio circoscritto da un volume esplicitamente dedicato al tema del conflitto. Il punto di vista col quale proverò a indagare il mondo dei *social* si concentrerà dunque sulle dinamiche conflittuali che caratterizzano i *new media*. Pur consapevole che non mancano autorevoli riflessioni sul tema, declinate, tra le altre, intorno ai discorsi di odio o al cyberbullismo<sup>3</sup>, ritengo utile dedicare un approfondimento specifico a questo argomento cercando di andare alle radici di quello che si configura come un conflitto di identità che c'è, ma non è vissuto come tale; in fondo, come se non ci fosse.

## 1 | TRA METODO E MERITO

Quel che segue si propone come una sorta di scommessa interpretativa attorno a due mondi – i giovani e i *social* – che frequento con occhio attento e cuore partecipe, ma rispetto ai quali non posso definirmi né con la cifra dell'appartenenza né con quella della competenza. Mi trovo infatti come davanti a una di quelle scrivanie piene e confuse, zeppa di libri e appunti, che domandano una cornice di senso. E allora cercherò di farlo, provocatoriamente, proprio “giocando” sulla coppia “ordine-disordine”, immaginando che si possa inquadrare il legame tra i giovani e i *social media* con la cifra del disordine di identità. Parto da tre nodi.

Il mondo dei *social media* si inserisce in maniera specifica nel solco di una più generale tendenza che affonda le radici nella modernità, di cui oggi vediamo manifestazioni radicali: trattasi della progressiva fluidità dell'identità umana, orfana della categoria di natura umana e vittima di una colonizzazione personalizzata. A ciò si aggiunge l'esigenza della trasparenza come forma di estroflessione ingovernata – e ai limiti della consapevolezza – del proprio intimo, che diventa unico principio di accreditamento pubblico, nella misura in cui non chiede più lo spazio e il tempo faticoso della costruzione della fiducia: “ciò che vedo di te mi basta”.

---

<sup>2</sup> Cfr. A. Grotti, *Il virtuale è reale*, in “Egeria”, 6, anno III, 2014, pp. 25-42.

<sup>3</sup> Nella impossibilità di suggerire una bibliografia minimamente introduttiva ad un tema oggi tanto vasto, mi limito ad indicare, nel caso dei discorsi di odio, la bella esperienza di Parole O\_Stili ([www.paroleostili.com](http://www.paroleostili.com)), e, per quanto concerne il cyberbullismo, due dei volumi più recenti: M. L. Genta, A. Brighi, A. Guarini (a cura di), *Cyberbullismo. Ricerche e strategie di intervento*, FrancoAngeli, Milano 2016; E. Menesini, A. Nocentini, B. E. Palladino (a cura di), *Prevenire e contrastare il bullismo e il cyberbullismo*, Il Mulino, Bologna 2017.

Primo nodo: i *social* sono un ambiente "ideale" per chi avverte la fatica di costruire una narrazione coerente dei propri vissuti e pensa di ridurre l'integralità di sé stesso esclusivamente alle esperienze che colleziona e all'esposizione di sé.

Il mondo dei *social* sta contribuendo poi a moltiplicare, e nel contempo a complicare, la relazione che i giovani hanno con la propria identità. Siamo al cospetto di un disordine delle identità, in un mix complesso di incapacità e disinteresse a darne una tessitura unitaria, così come di una mancanza di consapevolezza del conflitto latente che questa situazione porta con sé. Se devo cioè pensare alle storie che mi è capitato di incontrare, ai volti che ho incrociato, ad alcune esperienze vissute mi sembra che tutte siano accomunate da un fenomeno che non è ineluttabile, ma fortemente rischioso: si tratta di un disordine privo di consapevolezza. Un po' come se quell'*habitat* per eccellenza dell'adolescenza, che è la propria camera messa sottopra, abbia contagiato l'*habitus* con cui si vivono i mondi digitali.

Secondo nodo: non si tratta soltanto della scoperta di "poter essere tanti" (tante identità differenti), quanto piuttosto della possibilità di "esserli tutti" (giocando con le diverse identità a proprio piacimento), persino quando "i diversi che scegliamo d'essere" sono in contraddizione tra loro, senza avvertire la necessità di scegliere chi essere realmente.

Il sociologo francese Marcel Gauchet, in un testo in cui riflette sulla metamorfosi della concezione di identità – a cavallo tra religione e politica – analizza uno dei cambiamenti del nostro tempo che, a suo modo, accomuna fortemente piano intra-personale, inter-personale e civile. Lo sintetizza in questa formula: «bisogna riuscire a corrispondere interiormente a ciò che esteriormente ci è capitato di essere»<sup>4</sup>. Parole che descrivono in modo sapiente una delle pieghe della fretta, della velocità, della dissociazione che stanno condizionando il nostro modo di vivere: va tutto così rapidamente che finiamo per essere qualcosa – sarebbe meglio almeno qualcuno – senza che ciò possa essere considerato una scelta, o il frutto di un lavoro interiore di relazione con noi stessi. Ci troviamo a essere quel che non pensavamo saremmo stati e davanti a ciò l'alternativa diviene rapportarvi la nostra interiorità o "spegnerla", per evitare un lavoro – altrimenti e a questo punto – difficile e complesso. Forse questo è uno dei più grandi rischi dell'età adulta, che affonda le radici nell'età giovane: svegliarsi una mattina e avvertire questa distanza tragica.

Terzo nodo: credo che oggi i *social* siano divenuti un acceleratore ulteriore di tale dinamica, tanto da considerare le parole di Gauchet aggiornabili, se non

---

<sup>4</sup> M. Gauchet, *La religione nella democrazia*, tr. it. di D. Frontini, Dedalo, Bari 2009, p. 105.



superate: siamo finiti oltre quel quadro. Potrei allora azzardare di “riscriverlo” nel modo seguente, pensando alle giovani generazioni: “non interessa nemmeno più corrispondere interiormente a ciò che esteriormente ci capita contemporaneamente di essere”. La costruzione di un grandioso sistema di distrazione di massa, nel quale siamo immersi, e la cacofonia assordante che ci circonda, rendendoci stremati e stanchi<sup>5</sup>, non soltanto hanno rotto il bisogno di corrispondere fuori di noi a ciò che siamo dentro, ma hanno favorito un disinteresse radicale nei confronti persino del riconoscimento di tale necessità: forse perché si può contemporaneamente essere così tanti e diversi che l’idea di corrispondere interiormente ad ognuno di essi diventa fallace. Per questo è così difficile, soprattutto per gli adolescenti di oggi, essere realmente dove si è e quasi inevitabile vivere spogliati di attenzione e meraviglia.

## 2 | PRO-VOCAZIONI SPARSE

Se fino a questo momento ho cercato di “ambientarmi”, mettendo in luce tre nodi problematici, ora, grazie a una serie di rapide pro-vocazioni, che ho raccolto rileggendo alcune esperienze recenti, vorrei provare a restituirne la complessità e l’urgenza, dentro e fuori l’articolato mondo dei *social media*.

Tra i ricordi mi torna alla mente un incontro avuto con giovani adolescenti, dedicato al lato più oscuro di noi, all’analisi dei nostri pensieri più atroci, al rischio che essi alimentino azioni terribili che mai penseremmo di fare. Si era partiti dalla proiezione, in forma anonima, di alcune frasi di odio tratte dai profili *Facebook* dei partecipanti. Ognuno si era cioè trovato di fronte proprie e altrui espressioni, senza nome. La reazione? Inizialmente una sorta di ribellione e disapprovazione per un senso diffuso, e per noi adulti sorprendente, di violazione della loro intimità: come se si fosse rovistato nelle pagine nascoste dei loro diari segreti. E poi una naturalezza che colpisce, nel provare a spiegare la diversità tra i loro profili *on line* e la quotidianità “reale”. Al di là di quanto sia paradossale il modo in cui i ragazzi non percepiscono la “pubblicità” del loro essere cittadini “virtuali”, dietro a quel loro racconto c’era anche dell’altro, come stessero dicendo: «noi siamo tanti e siamo diversi; con i nostri genitori siamo in una determinata maniera, con i nostri amici siamo altri, su *Facebook* siamo ancora altri perché quello strumento ci consente di verificare le tenute dei nostri rapporti e quindi nei *social* mettiamo alla prova gli altri».

---

<sup>5</sup> Cfr. A. Sullivan, *Per tornare umani*, in “Internazionale”, 1183, 8-15 dicembre 2016, pp. 104-114.

In un angolo del *desktop* del pc conservo un ritaglio di giornale – sarebbe meglio dire il link di un articolo – datato 3 aprile 2017, tratto da *La Stampa*, il cui titolo emblematicamente recita: *Oltre i confini di maschio e femmina. Negli Usa ora i giovani sono "fluid"*<sup>6</sup>. Non è mia intenzione entrare nell'annosa, articolata e complessa questione del *gender*. C'è però un dato significativo, che vorrei mettere in evidenza: per due *millennials* su dieci la sessualità è un elemento fluttuante. L'articolazione delle espressioni dell'identità sessuale (*nonbinary, trans, gender fluid, agender, genderqueer, gender non conforming*), conseguenza di un vissuto che è andato molto più veloce del pensiero che avrebbe dovuto accompagnarlo, sta mutandosi in diritto delle persone di scegliere il proprio sesso, e magari cambiarlo a piacimento nel corso della vita. Questo secondo aspetto è quello su cui vorrei concentrare l'attenzione. Paolo Mastrolilli, che firma il pezzo, scrive che, secondo un sondaggio commissionato dall'organizzazione per i diritti degli omosessuali e trans GLAAD, il 20% dei *millennials* non si identifica strettamente con un genere. Vi è cioè un pezzo significativo dei giovani adolescenti di oggi che non si ritrova nella distinzione "maschio-femmina", non si accontenta più nemmeno di quella "omosessuale o transgender", ma pensa che la sessualità sia un elemento fluttuante della propria personalità, non definitivo e non vincolato alle caratteristiche fisiche con cui sono nati, e tanto meno a come la società li vede o vuole vederli. In tutto questo *Facebook*, scrive Mastrolilli, «che col suo miliardo di frequentatori è forse la principale piattaforma globale di connessione tra gli esseri umani, lo ha già capito, e infatti offre circa 60 opzioni diverse per identificare il genere dei propri utenti». Non basta: i giovani criticano anche i *gay* e i *trans* che hanno basato le loro lotte sul diritto di affermare l'omosessualità e il cambio di sesso, perché si tratta comunque di scelte definitive.

Infine, tra le mail messe da parte, trovo la *newsletter* di una bella rubrica del *Corriere della Sera*, intitolata *Futura*, e in particolare il bellissimo pezzo di Giuseppe Catozzella, intitolato *Di cosa è fatto il nostro desiderio digitale*. L'autore racconta del suo rapporto con gli oggetti digitali. In particolare mi soffermo su un passo:

«La tua anima diventerà sempre più 'volatile' e inconsistente, quanto più immateriale si farà il supporto su cui scriviamo», mi ha detto mentre preparavo la tesi il mio maestro Carlo Sini. Ricordo che al momento mi era sembrata una constatazione un po' rozza, oggi la capisco meglio: i professori non fanno che dirmi che la soglia d'atten-

---

<sup>6</sup> P. Mastrolilli, *Oltre i confini di maschio e femmina. Negli Usa ora i giovani sono "fluid"*, <http://www.lastampa.it/2017/04/03/esteri/oltre-i-confini-di-maschio-e-femmina-negli-usa-ora-i-giovani-sono-fluid-TvItGgVHTzif1d2atopcM/pagina.html>.

zione dei ragazzi è diminuita tantissimo, riescono a fare venti cose insieme a patto di non approfondirne nessuna».<sup>7</sup>

Mentre scrivo questo testo sta iniziando in Italia il dibattito sulla possibilità che gli *smartphone* entrino in classe. Ma al di là di questo, mi pare interessante portare alla luce la corrispondenza tra volatilità dell'anima e volatilità del supporto al quale l'anima affida la scrittura e la descrizione di sé: è così vero? La nostra "anima" ha davvero bisogno di un supporto consistente? A guardare il mondo dei *social* verrebbe da dire di sì.

Queste tre finestre sul mondo che ci circonda mi aiutano a riordinare gli spunti provocatori dai quali sono partito: poter essere tanti (molto facilmente, molto velocemente e senza pensare che questo possa essere problematico) crea un disordine di identità non ancorate ad un centro di mediazione, che rende incapaci di mediazione con gli altri e dentro se stessi. In tutte e tre queste fotografie emerge una metamorfosi radicale di relazione tra scelta, conflitto e identità, conseguenza senza dubbio inevitabile anche di un abbandono della nozione di natura umana (su cui però non intendo soffermarmi): non si sceglie più in base a chi siamo o vorremmo essere, ma è come se non si scegliesse nemmeno più chi essere, e "si fosse" semplicemente.

In questa sua dimensione facoltativa, la stessa identità sta diventando una opzione volatile e adattabile alle circostanze. Qui sta uno dei rischi più seri dei *social*, soprattutto per i più giovani. Siamo oltre la questione dei tanti "io" che ci abitano (grande tema del Novecento) e siamo finiti nel problema dei tanti "io" che abitiamo. Ne segue una sorta di doppio conflitto. Il primo, radicale e silenzioso, quasi un "non conflitto", si svolge *in interiore homine*: si tratta di un conflitto inconsapevole, implicito, nascosto, ma esplosivo; un conflitto che il singolo adolescente non avverte, ma nel quale è già immerso; un conflitto che non pensa di vivere, ma che sta già mettendo contro di sé parti di sé. Il secondo, difficile e plurale, riguarda chi ha con i più giovani una relazione di fiducia o comunque educativa, e quindi concerne il conflitto tra una regione della propria vita e tutte le altre: si tratta di un conflitto tra parzialità e integralità, tra la bontà di determinate pratiche educative riguardo alcune esperienze e alcuni momenti e la loro totale sterilità in esperienze e momenti che si succedono nel corso non semplicemente della stessa giornata, ma addirittura dei luoghi, reali e virtuali, che i più giovani vivono quasi nello stesso momento.

---

<sup>7</sup> G. Catozzella, *Di cosa è fatto il nostro desiderio digitale*, <http://www.corriere.it/futura/17-02-2017/guida-emoiva-digitale-traditore-9dd85e3c-f4ee-11e6-acae-b28574795707.shtml?item-num=2>.

### 3 | IMMEDIATEZZA, COMPLESSITÀ E STANCHEZZA

Quel che vorrei fare ora è provare ad incastonare queste istantanee in una lettura più articolata del nostro tempo (senza, ovviamente, alcuna pretesa di esaustività).

Ciò che stiamo vivendo è un cambiamento d'epoca all'inseguimento della cui definizione oramai fioccano parole molteplici (ciascuna delle quali possiede una sua dose di verità): stanchezza, distacco, anestetizzazione, alienazione, frustrazione. Per quanto mi riguarda vorrei aggiungere ad esse un ulteriore spunto, utile per cogliere la specificità dei *social media* e il loro essere espressione del tempo e del mondo in cui abitiamo. Quel che mi pare ci appartenga come non mai è il fatto che l'eccesso produce affaticamento, il potenziamento una intensificazione della vita nervosa. Siamo finiti dentro un rapporto difficile tra la complessità e la nostra capacità di "esserne all'altezza". Ciò genera tensioni, conflitti, accelerazioni che ricadono sui singoli individui senza luoghi e realtà di mediazione. Succede così che non si riesca a riconciliare più nemmeno i differenti orizzonti spaziali e temporali di vita, che si mescolano, si confondono<sup>8</sup>. Qualcuno è arrivato persino a sostenere che viviamo l'epoca della fine del tempo e dello spazio: il primo si è ridotto all'istantaneità e il secondo si è come saturato cercando nuovi lidi nel virtuale. L'unica possibilità, in entrambi i casi, di potersi rigenerare per "essere ancora", sembra essere la simultaneità, che oggi riscrive il tempo e lo spazio in nome del com-possibile, riassegnando ad entrambi un futuro oltre la loro fine. Ma l'essere umano è strutturalmente pronto, e prima ancora capace, di abbandonare una configurazione analogica dell'esistenza per divenire egli stesso digitale?

Qui credo si possa misurare l'impatto dei *social media*: sono stati prima strumenti di quella logica del potenziamento di possibilità e moltiplicazione di informazioni che sta affermandosi prepotentemente; e successivamente sono diventati luoghi abitabili in cui sentirsi arricchiti e potenziati di possibilità e informazioni. Ma siamo davvero capaci di sostenere sulle nostre spalle tutto il carico di ciò che ci siamo messi nelle condizioni di poter fare? Su questo sfondo, vorrei limitarmi a mettere in luce due fenomeni che reputo espressione di quanto indicato fin qui: una grandiosa intensificazione della nostra estroflessione e una massiccia distrazione dalla nostra interiorità.

In un testo recente, Isabella Guanzini compie una lettura di alcune dinamiche che connotano le nostre città dalle molte, continue, liquide e multiformi appartenenze, in cui persino i luoghi «scivolano continuamente l'uno nell'altro, l'uno sull'altro»<sup>9</sup>. Nella sua analisi riprende Simmel che, all'inizio del Secolo scorso, aveva intravisto gli albori di questi fenomeni, analizzando le vite delle grandi

<sup>8</sup>. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, tr. it. di E. Leonzio, Einaudi, Torino 2015, pp. 116-117.

<sup>9</sup>. I. Guanzini, *Tenerezza. La rivoluzione del potere gentile*, Ponte alle Grazie, Milano 2017, p. 26.

metropoli, per le quali aveva parlato di “intensificazione della vita nervosa”, «prodotta dal rapido e ininterrotto avvicinarsi di impressioni esteriori e interiori», e destinata a generare un *homme blasé*, la cui essenza «consiste nell’attutimento della sensibilità rispetto alla differenza fra le cose, non nel senso che queste non siano percepite – come sarebbe il caso per un idiota – ma nel senso che il significato e il valore delle differenze, e con ciò il significato e il valore delle cose stesse, sono avvertiti come irrilevanti»<sup>10</sup>. E con una penna letteraria Musil lo scriveva così:

«Se si potessero misurare i balzi dell’attenzione, il lavoro dei muscoli oculari, i moti pendolari dell’anima e tutti gli sforzi ai quali un individuo che cammina per la strada deve sottoporsi per non essere travolto, si otterrebbe probabilmente [...] una quantità in confronto alla quale la forza impiegata da Atlante per sostenere il mondo è poca cosa, e si potrebbe giudicare l’immane fatica compiuta oggi giorno anche da un uomo che non fa nulla»<sup>11</sup>.

Nel tempo dell’uomo senza tenerezza, viviamo sulla scia delle scariche nervose delle nostre prestazioni e delle molteplici, quasi contemporanee, appartenenze, rispetto alle quali finiamo per non avere criteri in virtù dei quali operare distinzioni di valore e di senso. E tutto ciò non avviene più semplicemente nelle città, ma grazie ai *social* è oggi un’esperienza che vive persino l’ultimo degli adolescenti del più piccolo paese sperduto ai piedi delle montagne o sulla curva dolce di una collina.

Per quanto riguarda invece il tema della distrazione, due sono gli aspetti che vorrei esplicitare.

Il primo è rappresentato dalla sensazione di vivere un tempo che predilige la superficie invece della profondità, facendo fatica ad accettare la mediazione. È questo uno spunto interessante tratto da quanto Alessandro Baricco scrive in un volume intitolato *I barbari*, nel quale sostiene che viviamo una sproporzione assurda tra il livello di profondità da attingere e il livello di senso raggiungibile: «Così i barbari si sono inventati l’uomo orizzontale [...]: ma se io invece impiegassi tutto quel tempo, quell’intelligenza, quell’applicazione a viaggiare in superficie, sulla pelle del mondo, invece di dannarmi a scendere in profondità?»<sup>12</sup>. Uomini veloci, che corrono leggeri in avanti, verso un futuro che “deve essere un piacere”. Siamo così spinti, dalla foga dell’accelerazione, a saltare ogni livello di mediazione, come lo stesso Baricco mette in luce: acquistare su *Google* biglietti on-line o organizzarsi

<sup>10</sup> G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma 2011, pp. 36 e 42-43.

<sup>11</sup> R. Musil, *L'uomo senza qualità*, tr. it. di A. Rho, Einaudi, Torino 1972, p. 8.

<sup>12</sup> A. Baricco, *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 125.

da soli una vacanza significa evitare la mediazione e/o il confronto con l'agenzia; l'uso di *Wikipedia* spinge a costruire il sapere da sé, lasciandolo correggere pubblicamente da altri – cosa in sé virtuosa –, che annulla però il confronto con alcune autorità di sapienza; si fanno libri senza passare per le case editrici, politica senza partiti, preghiere senza passare dai sacerdoti.

Si ha così l'illusione di fare tanto e tante cose, di essere istantaneamente in molti luoghi e di vivere molte identità senza tuttavia giungere in un centro di mediazione persino rispetto a se stessi. Il "surfare" sulla velocità della vita si "mangia" i tempi lunghi della discesa dentro di sé, nelle profondità del senso dell'esistenza, e rischia così alla lunga persino di far saltare le mediazioni fuori di noi, facendoci sperimentare una fatica quasi inaudita a stare insieme. Se l'interiorità è il luogo nel quale mettiamo ordine a noi stessi, il nostro tempo sembra non richiedere più questa opera.

Sempre a proposito del tema della distrazione, il secondo aspetto che vorrei mettere in luce è legato al fatto che la nostra società può poi essere descritta come il compimento del mito dell'indipendenza assoluta: viviamo sollecitati in continuazione dal mito dell'individuo che "si fa da sé". Tutto dipende da me e da ciò che voglio: questo imperativo mira ad eliminare ogni relazione con le dimensioni involontarie della nostra esistenza, e cioè con le relazioni che, di noi, non ci scegliamo. Ad esempio, il nostro corpo. O per dirla nel linguaggio dei *social*, "togliendo l'amicizia" a chi mi costringe a misurarmi con un pensiero diverso dal mio. Questa seconda dis-trazione spinge a pensare che possiamo fare tutto da soli, senza riconoscerci immediatamente in relazione, e, in ultimo, in relazione con qualcosa che non dipende da noi. Se l'interiorità è un luogo nel quale ci scopriamo intrinsecamente in relazione, in cui si dovrebbe imparare a vivere persino il rapporto così difficile con il limite e l'involontario, il nostro tempo sembra piuttosto ordinarci di mettere tutto sotto controllo in nome di un'onnipotenza autocentrata (che si rivela fallimentare). Ma proprio questa società sta finendo per consegnarci tante persone che, nell'accezione "tossica" del termine, "si fanno" e basta, così che l'esaltazione dell'indipendenza sta quindi paradossalmente coincidendo con la schiavitù di nuove dipendenze: «l'uomo che ha esaltato la sua indipendenza è finito affetto da malattie del sentimento e della vita, del senso della storia, della speranza in un futuro possibile»<sup>13</sup>, se non addirittura da nuove forme di dipendenza dal caso (chi gioca alla lotteria e al lotto e chi investe in borsa). L'ambizione del "tutto intorno a me", la presunzione dell'autonomia potenziata

---

<sup>13</sup> F. Stoppa, *La Restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 17.

si è rovesciata in un nuovo affidamento ai grandi mercati finanziari, e alle loro logiche non governabili da tutti, o ai giochi di azzardo.

#### 4 | DENTRO UNA SCHIZOFRENIA

Quel che ho provato ad evidenziare dice di una fatica dei legami nelle città anonime, in cui si riducono esperienze di contatto e di prossimità, ci si concentra in comunità identitarie refrattarie alla diversità, si vive nervosamente in molti luoghi e in molti modi e si fatica a ricondurre tutto ciò dentro ad un articolato lavoro di conoscenza e cucitura unitaria di se stessi. Ma questo fenomeno ha già colonizzato altri “spazi”, come se dopo la città ora i *social* siano divenuti il nuovo luogo che ripropone, accelerate e complessificate, tali dinamiche. Sergio Cotta anni fa ha descritto la vita urbana secondo tre processi: la separazione, l’isolamento e l’artificializzazione. Sono tre processi che generano violenza e «costituiscono le condizioni primarie perché si sviluppi un processo continuato che comincia dall’incomprensione (non ci si conosce, o ci si conosce a frammenti), si sviluppa nella mitizzazione schematica (gli “altri” sono sempre felici e potenti, o scontenti e ostili), si prolunga in invidia o paura, per culminare nel risentimento o nell’odio»<sup>14</sup>. Ma non è esattamente la questione che problematizza oggi la “vita” nei *social media*?

Benasayag, in una intervista in cui descrive la persona del nostro tempo come modulare, ha scritto:

«L’uomo modulare è un uomo senza interiorità, che esiste solo in forma di feedback. È un uomo che riceve miliardi di informazioni ma allo stesso tempo si sente impotente. Parallelamente a questa vertigine di impotenza l’uomo è messo di fronte alla tecnoscienza che non smette di dirgli che tutto è possibile [...]. L’uomo centrato, l’uomo che io definisco come “piegato”, ossia con una piega interiore, si è dispiegato, è diventato trasparente»<sup>15</sup>.

Stiamo cioè rischiando di diventare le informazioni che riceviamo e la quantità di dati disponibili sta anestetizzando il discernimento in nome di una ri-elaborazione. Per questo siamo persino oltre Pirandello, perché non si tratta più di

<sup>14</sup>. S. Cotta, *Perché la violenza. Un’interpretazione filosofica*, Japadre, L’Aquila 1978, pp. 41-42.

<sup>15</sup>. F. Comina, *Tutti noi vittime della tecnoscienza in quest’epoca fragile*, intervista a M. Benasayag, <http://www.generativita.it/it/workshop/2017/01/31/tutti-noi-vittime-della-tecnoscienza-in-questepoca-fragile--intervista/212/>

riflettere sui propri "io" e sui loro molteplici volti, ma di ridursi ad una funzione di riscontro, senza un luogo per pensarsi e senza un tempo per fare unità con se stessi. E questo ci ha fatto finire dentro una schizofrenia.

Da un lato vi è un «mancato o alterato funzionamento della coscienza intenzionale», per cui non si riconosce «l'intima struttura relazionale della realtà», a motivo di «una presenza eccessiva, quasi esclusiva del mondo (il contesto di vita, le necessità, la forzatura di relazioni dure o d'incuria), [...] un'incapacità del soggetto di situarvisi come donatore di senso e come origine di investimento di significato». La conseguenza è che

«la persona si rivela incapace, o in grave difficoltà, nel trasformare la realtà "in un modo che sia significativo", in relazione con i progetti e i valori degli altri. Un soggetto che non si riconosce "all'origine del proprio comportamento" e corresponsabile nella costruzione della propria esistenza e di quella altrui viene determinato dalle situazioni e dalle circostanze, esposto a pressioni, richiami alla soddisfazione immediata, alle presenze soverchianti, o allo sfruttamento. Gli esiti possibili di tutto questo sono ribellismo e dipendenza da sostanze e persone, con il rischio di evolvere nel teppismo (l'azione del gruppo è "non responsabile") o nell'autodistruzione»<sup>16</sup>.

Dall'altro lato succede che quando, invece, l'intenzionalità pare distorta da un "troppo di io" allora riduce l'altro e il mondo a strumento della rappresentazione di sé:

«una pratica di fagocitazione totale dell'oggetto, consumato da una soggettività che si ritiene onnipotente. Un'autonomia immaginaria, insofferente verso i vincoli rende sordi a ogni principio di realtà e porta a scatenare l'aggressività in modo irresponsabile. Nell'incapacità di camminare con l'altro le persone dalla intenzionalità distorta si mostrano incapaci di costruire campi di esperienza e di lavoro su di sé, si chiudono in mondi e comportamenti ripetitivi, a rischio di disperazione esistenziale e di comportamenti antisociali»<sup>17</sup>.

Nel mondo dei *social* queste dinamiche incontrano almeno due fattori di accelerazione. In primo luogo il fatto che se il sociale è per antonomasia il luogo del-

<sup>16</sup> I. Lizzola, *La risposta al reato. Oltre il diritto di punire: prospettive pedagogiche*, in L. Eusebi (a cura di), *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, Vita e Pensiero, Milano 2015, p. 46.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 46-47.



la mediazione possibile, il *social* è diventato lo spazio dell'autonomia; anzi, quasi l'istituzionalizzazione del rifiuto della mediazione. In seconda istanza, se il reale è rimasto analogico, il virtuale è divenuto l'ubiquità del digitale, e cioè l'incontro tra le tantissime possibilità del digitale vissute tutte insieme; in questo senso, aveva ragione Rigobello parlando del virtuale come dell'esperienza dell'evasione dell'istante, che noi oggi abbiamo potenziato<sup>18</sup>.

## 5 | PENSARE IL PROFONDO, AMARE IL PIÙ VIVO

Nel tempo in cui «nella vita quotidiana siamo liquidi e incerti, mentre nei centri di potere siamo algoritmici e inesorabilmente “profilati”»<sup>19</sup>, forse occorre ritornare alla convinzione che il soggetto inizia ad esistere come soggetto «non solo come mero ente esistente o semplice individuo vivente, nell'istante in cui si arresta, si chiama fuori dal flusso del vivere, trova un punto di appoggio e inizia a riflettere»<sup>20</sup>. Se, infatti, fino ad oggi la questione dell'identità è stata una questione di pluralità, i *social* ci affidano ora una contraddittorietà; e se nel primo caso si manifestava una conflittualità accettata, vissuta, attraversata, il rischio odierno è che tale conflittualità non esista più per chi in realtà la vive, mentre esiste ed è insormontabile per quanti “la assistono”. Questa sorta di ubiquità leggera ha tolto di mezzo sia l'indecisione (il problema non è più scegliere tra alternative insuperabili e neppure l'incertezza di alternative arbitrarie<sup>21</sup>) che la scelta (la quale non è più né l'atto esistenziale con il quale si fa propria una motivazione, né il mero scegliere senza motivazione)<sup>22</sup>. Si tratta esattamente del contrario: abbiamo motivazione senza scelta. Questo consentono facilmente i *social*, privando della libertà, dopo la stagione della rivendicazione della libertà assoluta.

---

<sup>18</sup>. «Non si tratta dell'attimo in cui il trascendimento diventa esaltante pienezza, oppure dell'“attimo vissuto nell'oscurità”, nella “camera gotica” del nostro io, secondo una significativa espressione di Ernst Bloch, ma di un consistere senza passato e senza futuro, un momento di vita sospesa, un'evasione dal tempo e dalle dinamiche dell'impegno. Il passato senza futuro è morto, il futuro senza passato è cieco. L'esperienza dell'istante è pura evasione nel virtuale; un presente, per l'appunto, senza passato e senza futuro». Luca Alici (a cura di), *Armando Rigobello. Vita e Ricerca*, La Scuola, Brescia 2010, p. 89.

<sup>19</sup>. S. Petrosino, *La “giusta distanza”: i social e le amicizie*, in “Vita e Pensiero”, 5, 2016, p. 120.

<sup>20</sup>. *Ibidem*.

<sup>21</sup>. Cfr. A. Rigobello, *Il futuro della libertà*, Studium, Roma 1978.

<sup>22</sup>. Cfr. P. Di Paolo, *Tempo senza scelte*, Einaudi, Torino 2016.

Rigobello evidenzia bene come siamo al cospetto di un tema classico dell'età giovanile:

«Questa tensione tra apertura e scelta costituisce il punto critico della coscienza giovanile, il punto in cui essa può aprirsi a chi abbia saputo acquistarsi un'autorità discreta, fatta di comprensione, di disponibilità, di coraggio nell'indagine rigorosa. Qui è l'occasione per l'esercizio di una "nuova" autorità e per promuovere un nuovo spazio per la libertà divenendo *guide nel conflitto delle interpretazioni*»<sup>23</sup>.

Ciò fa riapparire l'esigenza di nuove mediazioni, sofferte, «poiché la mediazione è la regola della vita stessa quando divenga riflessione, cioè umanità»<sup>24</sup>. Riflettere a partire da un punto di appoggio. Il problema è forse quello che da sempre riguarda l'accompagnamento dei giovani verso la vita adulta; ora si tratta piuttosto di immaginare modi nuovi per affrontarlo, senza pensare che sia scaduto, mutato, sorpassato: quale punto di appoggio e come riflettere nei tempi del (non) conflitto degli "io" e della fatica di essere (un) "sé" che i *social* rischiano di potenziare?

Vorrei chiudere indicando una strada possibile che non attinge paradossalmente ad un terreno che oggi ci pare antico, o meglio antiquato. Ma non è così. Farò cioè riferimento a una riflessione magistrale che Armando Rigobello conduce a partire da un verso di Hölderlin, tratto dalla sua poesia *Socrate e Alcibiade*, in cui, rispondendo alla domanda su cosa lo spinga ad un tale amore per Alcibiade, Socrate afferma: «Chi pensa il più profondo ama il più vivo». Rigobello ne trae un dialogo a distanza con Heidegger, che recupera questo testo per affrontare la relazione tra pensare e poetare; ma quel che in questa sede mi interessa è il modo in cui Rigobello lo piega sul terreno della costruzione di sé. Queste le sue parole:

«Colui che nel profondo è esso stesso ricco di intensa vitalità, tuttavia non si chiude in se stesso, ma si apre intenzionalmente all'altro ove questa vitalità diventa concreta espressione [...]. La relazione interpersonale non emerge dalla superficialità di ovvi rapporti pragmatici, ma da un incontro nel centro dell'interiorità ove il più vivo è anche il più profondo»<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> A. Rigobello, *Il futuro della libertà*, p. 121.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>25</sup> A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma 1989, pp. 136-137.

La vita diventa significativa se mediata da una coscienza e se questa coscienza oltrepassa i suoi propri momenti particolaristici per rivolgersi ad una pienezza.

«Il soggetto si riconosce come persona proprio quando prende coscienza dei piani in cui si articola e, in particolare, quando prende coscienza di sé nel momento stesso in cui avverte la propria particolarità e contingenza. Ciò avviene perché trascende la propria empiricità in qualcosa che trova costitutivo ed insieme estraneo alla sua mera soggettività, una *estraneità interiore* che lo costituisce nel profondo»<sup>26</sup>.

Una presenza interiore estranea alla propria empiricità e tuttavia costitutiva di sé. Ecco lo snodo: il più vivo si coglie solo attraverso un pensiero profondo. Pensare il profondo è allora amare il più vivo. Si tratta di consistere in una identità personale che trascende la propria empiricità. I *social* rischiano di farci essere qualcosa addirittura di peggio del mero attaccapanni dei ruoli: un attaccapanni di identità nemmeno più scelte, ma semplicemente motivate dagli ambienti e dai loro *like*.

Se non educheremo i più giovani a pensare il profondo – e quindi ad impegnarsi contemporaneamente ad un investimento che sia ulteriore semplicemente a “ciò che si sente” e che, soprattutto, accetti la riflessione dura e laboriosa su quanto di sé non si riduce alla propria evidenza e sfugge alla nuda esposizione – cosa essi saranno destinati ad amare, o a non amare più? Nel tempo in cui si rischia di voler essere solo la propria empiricità credo che questo possa essere un “metro” significativo con il quale giudicare e continuare a pensare i *social*: se saranno prevalentemente luoghi in cui intensità di vita significa simultaneità di vite saranno sempre più acceleratori di amori già morti e di superficialità rapidissime; se sapranno impegnarsi per essere luoghi per cercare ancora, senza stancarsi, quel più vicino a me che sono io, aiutando ad intrecciare profondità e vissuti, saranno strumenti preziosi per incontrare davvero il “più vivo”.

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 139.

# UNA FAGLIA NELL'ESISTENTE

## UN CAMMINO DI GIUSTIZIA RIPARATIVA E IL CINEMA DI JEAN-PIERRE E LUC DARDENNE

GUIDO BERTAGNA

Questa riflessione prova a mettere in dialogo tra loro un cammino di Giustizia Riparativa lungo anni e il cinema, in particolare un film, dei fratelli Jean-Pierre e Luc Dardenne. Due linguaggi diversi, il cui dialogo sembra tuttavia rivelarsi molto ricco e fecondo di spunti.

### 1 | RICONDURRE L'UOMO A SE STESSO

«Possono le immagini dei nostri film aprire una faglia, un'apertura nell'esistente? Possono far sentire la sonorità spirituale di uno sguardo, di un gesto, di una voce? Dei film la cui visione sia l'ascolto di una musica che riconduca l'uomo a se stesso»<sup>1</sup>. Le note che seguono sono il tentativo di ordinare pensieri e riflessioni sul cinema di Jean-Pierre e Luc Dardenne, in particolare su *Il Figlio*, lavoro del 2002: dalla semplice sottolineatura di alcuni passaggi del film mi pare emergano i richiami e il dialogo a distanza ravvicinata tra percorsi – quello artistico, cinematografico, e quello proposto dalla *Restorative Justice* – che potrebbero apparire a un primo sguardo così tanto diversi e perfino incomparabilmente lontani.

Il cinema dei fratelli Dardenne – con la sua capacità di lasciar emergere la «sonorità spirituale di uno sguardo, di un gesto, di una voce» – è, invece, singolarmente affine ai percorsi di *Restorative Justice*, a ciò che può accadere in un incontro, in una mediazione o in un *community circle*, quando la scoperta dell'altro, la capacità di dare un nome ai propri (e agli altrui) vissuti e di uscire

---

<sup>1</sup> L. Dardenne, *Dietro i nostri occhi. Un diario*, Milano 2009, p. 79.

dal chiuso dei propri mondi, apre davvero una faglia sull'esistente e lascia passare la luce.

È, questo, un percorso simile a quello su cui riflette Hanna Arendt quando indica le vie della profondità e della consapevolezza di sé, dei propri vissuti e dei propri limiti per far nascere la persona e, direbbe Luc Dardenne, ricondurre l'uomo a se stesso:

«Ciò che comunemente chiamiamo persona, in quanto diverso da ogni essere umano che può essere chiunque, è in realtà ciò che emerge da quel processo di radicamento che è il pensiero. Se qualcuno è un essere pensante, radicato nei propri pensieri e ricordi e per cui sa che deve vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che permetterà a se stesso di fare. E questi limiti non gli si imporranno dall'esterno ma saranno per così dire autoposti; questi limiti possono certo cambiare da persona a persona, da paese a paese, da secolo a secolo. Ma il male estremo e senza limiti è possibile soltanto dove queste radici sono completamente assenti. Ed esse sono assenti ovunque gli uomini scivolano sulla superficie degli eventi, dove consentono a loro stessi di volgere lo sguardo senza penetrare nella profondità di cui potrebbero essere capaci»<sup>2</sup>.

## 2 | LA SCOPERTA DELL'ALTRO

«Per quanto riguarda la tensione etica, è vero che fino ad oggi i nostri film hanno raccontato come un personaggio esce dalla sua solitudine, dal suo orgoglio, dalla sua chiusura e scopre l'altro. Raccontiamo anche il movimento della coscienza del personaggio che scopre qualcun altro [...]. Riuscirà a capire? Riuscirà a diventare un essere umano?»<sup>3</sup>.

Quello dei fratelli Dardenne è stato definito un cinema etico, di un'etica senza enfasi retoriche, che non sfoggia richiami ad ascendenti filosofici e religiosi (almeno, non esplicitamente, tanto meno con studiata costruzione), «un'etica proletaria, un'etica che viene dal senso delle cose e dal farsi di una relazione, al di là della colpa, al di là delle risposte da dare al male, al di là di questo stesso male»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup>. H. Arendt, *Some questions of moral philosophy* (1965), citazione tratta da S. Forti, *Le figure del male*, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni Comunità, Torino 1999, p. L (ora quel testo della Arendt è disponibile anche in italiano con il titolo: *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006).

<sup>3</sup>. L. Mosso (a cura di), *Scoprire l'altro. Conversazione con i fratelli Dardenne*, Milano 2006, p. 42.

<sup>4</sup>. D. Zonta, *Il figlio*, in "l'Unità" del 4 ottobre 2002.

Si tratti di seguire l'itinerario di Igor, nella sua graduale scoperta di una donna e di un bambino di cui ha promesso di aver cura (*La Promesse*), oppure di Bruno, nel suo progressivo e concitato smarrimento fino a imparare la responsabilità verso suo figlio (*L'Enfant*); si tratti di accompagnare Sandra (*Deux jours, une nuit*) nella sua "via crucis" per incontrare uno a uno i suoi colleghi di lavoro (ogni incontro costringe a una decisione e diventa, dunque, un appello alla coscienza) o di introdurci nel complesso senso di colpa di Jenny (*La fille inconnue*) e nella restituzione di un volto e di una verità alla ragazza a cui non ha aperto la porta, si tratta sempre della scoperta dell'altro, del suo riconoscimento: ogni loro film, citando il diario di lavoro di Luc Dardenne a proposito di *La Promesse*, «può essere visto come un tentativo di arrivare finalmente al faccia a faccia»<sup>5</sup>.

Di certo, cogliendo le suggestioni del pensiero di Hanna Arendt, l'occhio della cinepresa non scivola sulla superficie degli eventi ma vi entra in profondità: segue i protagonisti – soprattutto, nel film *Il Figlio*, Olivier – restando a pochi centimetri dalla figura, ne registra il movimento del corpo, i dettagli della figura attraverso frammenti mossi e, talvolta, nervosi, a scatti. Altre volte la figura riempie completamente l'inquadratura e occupa tutto lo spazio visivo.

*Quello raccontato nelle pagine di Il libro dell'incontro si potrebbe definire anche un cammino di scoperta dell'altro. Oltre la superficie immediata degli eventi, oltre quello che tutti sanno (o che tutti hanno dimenticato o, magari, rimosso), oltre l'immagine consueta di sé e dei passaggi di storia che hanno dolorosamente consegnato tante vite a una cronaca indelebile e sempre uguale a se stessa. Il gruppo nasce il 7 dicembre 2008. Ma il solco del cammino che ha preso inizio da quel primo momento condiviso è stato tracciato da un lungo tempo di ascolto delle storie e da incontri costruiti gradualmente, con il lavoro lento di un artigiano, un lavoro che ha permesso di porre basi profonde, di poterci avvicinare con rispetto gli uni agli altri, e, in tanti momenti, di poter ascoltare l'intimo dell'altro, seguire i movimenti profondi dei suoi pensieri, della sua memoria, della sua storia e del modo di raccontarla. Un cammino che ha restituito a diverse persone "una grande libertà". Nota Franco Bonisoli: «Trovare un dialogo umano con le vittime prodotte dalle nostre azioni passate è sempre stato, per me, uno dei punti fondamentali, anche se non avrei mai fatto nulla per forzare questo dialogo. Ho pensato: ci sarà un tempo, e il gruppo è stato questo tempo. Per me è stata un'iniziativa essenziale sul piano umano: ho coinvolto tutta la mia famiglia, compresi i miei figli, che hanno potuto dare una spiegazione diversa alla mia scelta passata.*

<sup>5</sup>. L. Dardenne, *Dietro i nostri occhi*, p. 41.

*Credo molto a questo percorso. Mi ha dato una grande libertà»<sup>6</sup>. Da parte sua Ernesto Balducci rilegge questo cammino come una tappa decisiva nella presa di coscienza delle proprie responsabilità: «Quando sono stato contattato e ho appreso dell'esistenza del gruppo, mi è sembrato subito di aver trovato qualcosa che mi mancava: la possibilità di dare un mio contributo ad attenuare, a lenire ferite che avevo contribuito ad aprire. Di poter completare l'assunzione di responsabilità sulla mia vicenda personale coerentemente con le scelte precedenti»<sup>7</sup>.*

### 3 | PERCHÉ LO FAI?

Anche la trama del film procede a scatti. Veniamo a conoscerla montando i pezzi del puzzle essenziale e sintetico dei movimenti dei protagonisti e dei dialoghi scarni e ruvidi, senza bisogno di aggiunte (tutto sarebbe di troppo) o di complicate spiegazioni.

Olivier è un padre. Di mestiere fa il falegname ed è responsabile di un centro per la formazione dei giovani. È stato sposato. Magali, la sua ex moglie, con cui conserva cordiali rapporti, sta per risposarsi e aspetta un figlio. Ma l'attenzione di Olivier, da poche ore, è focalizzata su altro: ha appena scoperto che nel suo centro di formazione è arrivato Francis, un giovane sedicenne appena uscito da cinque anni di carcere. Durante il furto di un'autoradio ha ucciso un bambino: quel bambino era il figlio di Olivier e di Magali.

Olivier accetta la proposta che gli è arrivata dalla segreteria del centro di formazione di prendere a lavorare con sé il ragazzo. Comincia a inserirlo nel gruppo e a insegnargli il mestiere, il delicato mestiere dell'artigiano che deve saper aver cura di tutti i dettagli e dei segreti del legno. Ma prende a interessarsi della sua vita fuori del lavoro, lo segue a casa fino a entrare nella stanza dell'appartamento dove vive.

Perché lo fa? Quali intenzioni lo animano? Sta maturando una vendetta o che altro? Quando Magali scopre che Olivier ha accolto Francis nella falegnameria non riesce a capire. È sconvolta dal dolore e dalla confusione: «Sei pazzo, ha ucciso nostro figlio», gli chiede «Perché lo fai? Nessun altro lo farebbe». Olivier non sa opporre altro che un «Non so perché lo faccio».

---

<sup>6</sup> G. Bertagna, A. Ceretti, C. Mazzucato, *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, IlSaggiatore, Milano, 2015, p. 135.

<sup>7</sup> *Ivi.*, p. 139.

*La domanda perché lo fai, perché lo faccio, è risuonata spesso nell'intimo delle persone del gruppo. È domanda a cui ognuno, in momenti diversi lungo il cammino, ha dovuto dare una sua propria risposta. Risposte diverse e diversificate, in parte, mano a mano che crescevano l'impegno e il coinvolgimento nel cammino. E a mano a mano, inoltre, che – proprio procedendo insieme – emergevano (o riemergevano) più chiaramente le differenze da altre persone vicine, familiari, persone che condividevano, da una parte o dall'altra, la stessa storia. Differenze di sensibilità e di modi di rileggere la storia. Differenze rispetto a un passato che, procedendo il cammino, trovava una diversa collocazione, iniziando, fondamentale, a essere passato e perdendo il potere di ipotecare e assediare il presente e il futuro. Ricorda Ernesto Balducci: «Ritrovarsi massicciamente in carcere ci ha dato la possibilità di avviare un confronto che è stato lungo e spesso drammatico. Discussioni infinite, liti, risse e persino agguati, con morti e feriti... Ma assumersi la responsabilità della nostra storia passava allora anche attraverso quelle prove, e proprio dal confronto-scontro interno ai prigionieri è uscita chiara e definitiva la rinuncia alla lotta armata.*

*Sarebbe stato preferibile un confronto meno drammatico, certo, ma quel dramma ci ha fatto toccare con mano la tragedia di tutta la nostra vicenda politica e personale»<sup>8</sup>.*

#### 4 | ELABORARE IL LUTTO, TROVARE UN PENSIERO

La sospensione sulle motivazioni e la gradualità con cui lo spettatore viene a conoscenza dell'articolazione dei fatti dà al film un sapore quasi da thriller, un'atmosfera "hitchcockiana". Ma resterebbe molto deluso chi cercasse i meccanismi consueti tipici del genere. Esistono certamente i colpi di scena e i vertici narrativi: come quando Francis chiede ad Olivier di fargli da tutore. Vede in lui la persona più adatta perché gli sta insegnando un mestiere. O quando vanno insieme al deposito della legna dove Olivier ha invitato Francis a seguirlo per imparare a riconoscere i vari tipi di legno: «Così sarai al livello degli altri» gli dice.

Durante il viaggio in auto – dovendo valutare se può accettare o no di fargli da tutore – Olivier riesce finalmente a sentire dalla viva voce di Francis il suo racconto dei fatti. Prova a fargli prendere coscienza della gravità del crimine commesso. Francis resiste. Esita. La sua memoria apparentemente non vede altro che i cinque anni di carcere che ha dovuto fare. Lo scambio non sembra avere ulteriori margini di profondità.

---

<sup>8</sup>. *Ivi.*, p. 121.



Finalmente, al deposito, nei pressi di una grande catasta di legno, Olivier rivela, meglio, *si* rivela: «Quel bambino che hai ucciso era mio figlio».

Lasciato il legno che ha tra le mani, Francis fugge, dapprima nascondendosi tra le cataste poi correndo nel bosco circostante. Olivier lo insegue cercando inutilmente di rassicurarlo sulle sue intenzioni. Infine, lo raggiunge. Una breve colluttazione, fino a che il collo di Francis è nelle sue mani: potrebbe strangolarlo come Francis ha fatto con suo figlio. Qualche attimo intenso. Sospeso. Poi Olivier molla la presa e, senza dire una parola, rialzatosi, rientra nel deposito a riprendere il lavoro. Dopo qualche minuto anche Francis rientra. Senza una parola, i due si guardano. Silenzio, solo rumori d'ambiente, movimento di assi. Ricominciano a lavorare insieme.

*Nel documento che mandammo alla fine dell'estate del 2007 ai responsabili e alle vittime che avevamo conosciuto ipotizzavamo la nascita di quello che allora chiamavamo uno "Spazio per la memoria condivisa": parlavamo di un lavoro della memoria e sulla memoria, una verità che deve essere costruita insieme e deve ospitare la polifonia delle voci.*

*«Sembra dunque necessario – scrivevamo – cercare un modo, oltre che per elaborare il lutto e il dolore, anche per costruire una memoria collettiva dando modo a tutto il Paese di trovare vie per il pensiero. «Questo Paese non solo non è stato capace di elaborare un lutto ma neanche un pensiero. Non ha voluto né potuto pensare al terrorismo. Non ha mai fatto i conti fino in fondo» scrive Carole Tarantelli e, recentemente, le ha fatto eco Mario Calabresi che ha scritto: «Ci vorrebbe una sensibilità diffusa, manca un sentire collettivo, e tutto questo non può essere una questione privata».*

*La mancanza di questi spazi fino ad oggi, la conseguente mancanza di ascolto reciproco e di occasioni per un racconto che percorra altre vie oltre a quelle della deposizione processuale o della motivazione di una sentenza, è forse una delle cause che sta all'origine del rigurgito di nuovi atti terroristici e del permanere della minaccia o del richiamo che la soluzione violenta ancora può esercitare sulle giovani generazioni. Ritornando sulla sua esperienza dolorosa testimonia Olga D'Antona: «Per me era fondamentale capire come si fosse potuto ideare e portare a compimento un delitto così assurdo che in nessun modo riuscivo a ricondurre a coordinate di senso minimamente comprensibili». E ancora: «La persona che ero stata non c'era più; era morta quel 20 maggio e bisognava costruirne una nuova a partire dall'assunzione di responsabilità per contrastare l'ideologia e la pratica della violenza, per contrapporre al miraggio di scorciatoie armate, i modi, la razionalità, la passione della democrazia»<sup>9</sup>.*

---

<sup>9</sup>. *Ivi*, p. 52.

## 5 | L'ELASTICO

Nota Luc Dardenne nel suo diario, il 27 marzo 2001:

«Ne *Il Figlio* dobbiamo trovare una lentezza assente nei due film precedenti, (*La Promesse* e *Rosetta*, n.d.s.). Un altro silenzio. Il silenzio dell'attesa. Un'attesa più profonda, più nascosta, più lontana di quella vissuta dal personaggio e dagli spettatori, un'attesa che cammina lentamente attraversando tutte le altre attese, tutte le altre aspettative, un'attesa che non attende niente, il cui oggetto si manifesterà a sorpresa, come un sovrappiù, e si impadronirà del personaggio e dello spettatore che non potranno evitare di sentire nel più profondo di se stessi: ecco cos'era, era questo, era proprio questo! Non ucciderlo! Non lo hai ucciso! Non lo ucciderai affatto!»<sup>10</sup>.

E ancora, l'11 aprile 2001:

«Il corpo di Olivier è in disequilibrio permanente. Riprendiamo Olivier di spalle. Spesso. Forse troppo spesso? Non so esattamente perché, ma io e Jean-Pierre sentiamo che dobbiamo riprenderlo proprio così. Non è una cosa premeditata. È nata durante le riprese della prima inquadratura del film, che è stata anche la prima inquadratura girata [...]. Quello che speriamo di fare con queste inquadrature di schiena, di nuca, con questi andirivieni fra la schiena e la nuca di Olivier nella costruzione delle inquadrature, è mettere lo spettatore di fronte al mistero, all'impossibilità di sapere, di vedere. Il volto, gli occhi, non devono cercare di esprimere la situazione, che è sufficiente a provocare la proiezione dello spettatore»<sup>11</sup>.

Spesso, dunque, Olivier riempie l'inquadratura. Spesso ci porta dentro la scena, dentro la storia, con il movimento ondeggiante e frenetico di un ciclista su una strada di montagna.

«Filmare qualcuno di spalle – nota Luc – crea un senso di minaccia incombente, ma al tempo stesso ci consente di vederlo mentre lui guarda il ragazzo e di capire che non lo guarda mai quando questi lo guarda»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Dardenne, *Dietro i nostri occhi*, p. 90.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 91-93.

<sup>12</sup> L. Mosso (a cura di), *Scoprire l'altro*, p. 39.

Tra gli strumenti da lavoro Olivier indossa una fascia elastica che gli cinge la vita, comprimendo la corporatura, quasi uno strumento da penitenza, di «autoflagellazione, una morsa che lo costringe a stare dritto, impettito, presente in quel mondo in cui deve continuare a vivere»<sup>13</sup>. La macchina da presa ce lo mostra alcune volte, tra le mura di casa, alle prese con una ginnastica nervosa, gesti rapidi scanditi dall'ansimare accelerato. Una successione di flessioni, più per scaricare la tensione accumulata nel giorno di lavoro che per mantenere la forma fisica. Un modo per darci un'idea del dolore che lo forza dall'interno, come le pareti di una pentola a pressione che non ha sfiato.

*Lo strumento della fascia da lavoro che cinge la vita di Olivier è anche metafora di quello che mantiene in tensione permanente le vittime come i responsabili. Agnese Moro lo ha ben descritto in un pensiero e un'immagine che ci hanno aiutato molto a comprendere i vissuti e le fatiche di storie pesanti, spesso impossibili da portare e altrettanto impossibili da lasciare: «È come avere dentro un elastico. Si va avanti, si cresce, si invecchia. Si ha una vita professionale, sociale, affettiva. Ma non si è interi. Qualcosa di importante di sé è fermo a quei fatti. L'elastico si è allungato e ci ha lasciato la possibilità di arrivare fino a oggi, ma a ogni istante un'immagine, un pensiero, un profumo, un luogo possono far scattare l'elastico e riportare istantaneamente indietro. Sono le porte girevoli del dolore e del rimorso.*

*Cosa farà questo elastico? Continuerà a tendersi all'infinito e non potremo mai più essere liberi dall'orrore e dalla morte? Bisogna sciogliere l'elastico, delicatamente, senza perdere nulla, né di ieri, né di oggi. Bisogna ricordare perché lo si vuole, per amore»<sup>14</sup>.*

## 6 | DISEQUILIBRIO COSTANTE

Se il corpo di Olivier è in costante disequilibrio, molto equilibrata e in costante esercizio è la sua capacità di cogliere le distanze tra gli oggetti e, soprattutto, la distanza tra le persone, tra di loro («4 metri e 11» tra i loro piedi). Il primo dialogo tra Olivier e Francis, al di fuori dell'ambiente di lavoro, lasciati da parte

<sup>13</sup> Cfr. F. Tassi, *Thriller etico per camera a mano*, in "Cineforum", dicembre 2002, numero 420, pp. 24-27. Nel seminario tenutosi a Milano al Centre Culturel Francais il 30 novembre 2005, Luc Dardenne ha rivelato: «La cintura è di nostro padre. L'abbiamo data a Olivier perché ci faceva pensare a nostro padre e anche perché rendeva strano il personaggio. C'è un potenziale di violenza nella cintura che al tempo stesso è un sostegno per la schiena». L. Mosso (a cura di), *Scoprire l'altro*, p. 41.

<sup>14</sup> Bertagna, Ceretti, Mazzucato, *Il libro dell'incontro*, p. 132.

i ruoli consueti, avviene di sera, in un parcheggio, fuori di una *brasserie* («Ha fame anche lei?... gli chiede Francis sorpendendo Olivier che, appoggiato alla sua auto, consuma un panino a larghi morsi»). È anche la prima volta che appaiono insieme, nella stessa inquadratura. L'abitudine di Olivier al dettaglio, l'attenzione alla distanza che li separa suscita la meraviglia di Francis («Lei è forte!»): proprio nel momento in cui questa distanza è messa in costante tensione e lo spettatore sa già quello che Francis ancora non sa né può sospettare: non solo non c'è più la distanza (incolmabile) del carcere e degli anni trascorsi lontano da tutti ma ora lui è lì, drammaticamente vicino a colui da cui non potrebbe essere più lontano.

*Il cammino del gruppo è diventato un incontro ravvicinato. Mentre non c'è stato un solo istante in cui le proprie storie siano state minimizzate o dimenticate, le memorie confuse o sfumate, l'incontro ha fatto prendere coscienza di distanze incolmabili che, paradossalmente, potevano essere ora assunte e vissute alla luce di una ritrovata, misteriosa ma solida, vicinanza.*

*«Prima di mettermi a scrivere la lettera per voi ex – scrive Agnese Moro – ho voluto ritornare per un momento all'origine di tutto questo. Volevo essere certa di non aver dimenticato, di non aver annacquato il passato e quello che è successo a mio padre. Così ho riletto il referto della sua autopsia, perché è quel corpo – sono quei corpi – l'unico fatto inequivocabile, e, in maniera scarna e definitiva, la nostra realtà. Ho riletto, e pensato tanto ai quindici minuti che gli sono rimasti da vivere dopo i vostri spari, o che gli sono serviti per morire.*

*Leggendo mi sono chiesta che cosa fosse successo in quei minuti; se avete aspettato che morisse per trasportarlo, o se è morto «cullato» dal movimento della macchina. Ho ricordato anche la feritina a mezza luna, lì dove gli mancava un pezzetto di pollice portato via da una pallottola, ma anche il suo volto assolutamente sereno. Ho pensato a qualche altra cosa che mi ha ferita, come l'inutile cattiveria di averci privato delle sue parole di addio per dodici anni, anni nei quali, nelle nostre vite è successo di tutto. Dopo queste letture e dopo questi ricordi sono stata davvero sicura di non aver annacquato nulla; che il mio cammino verso di voi – come il vostro verso di noi – è stato fatto senza semplificare, e senza mettere niente tra parentesi»<sup>15</sup>.*

---

<sup>15</sup> Bertagna, Ceretti, Mazzucato, *Il libro dell'incontro*, p. 161.

## 7 | ALTRE SCELTE POSSIBILI

Un'altra sequenza, decisiva nell'economia del racconto, è quella in cui Olivier insegna ai suoi ragazzi come si solleva e si porta una trave sulla scala. I suoi gesti, semplici e solenni allo stesso tempo, non possono non richiamare la famigliare iconografia del Cristo portacroce. Francis, inesperto e impreparato, è subito in difficoltà. È Olivier a cercare di sorreggerlo mentre si sforza di salire, instabile quanto mai, sulla scala. «Non ce la faccio... Il peso è troppo grande per me». sospira affannosamente Francis subito prima di cadere e di trascinare nella sua caduta anche Olivier. Come nelle questioni di distanza tra oggetti e corpi era ben altra la valenza profonda di quel dialogo (e di quella distanza), così qui, evidentemente, è *un altro* il peso insopportabile che Francis non riesce a portare.

*Il passato spesso è come una zavorra al nostro presente. Il lavoro sulla memoria che abbiamo deciso di intraprendere insieme si è tradotto in una via possibile di nuova libertà perché i pesi sono stati in qualche modo condivisi. Senza mai minimizzare i fatti o i vissuti ma vivendoli nel contesto di una ricerca di senso nuovo, ognuno ha compreso meglio il peso dell'altro (spesso, si può dire, lo ha scoperto), anche nelle dimensioni più personali e profonde.*

*«Il dubbio che mi ha accompagnata sempre in quegli anni, o la mia contrarietà in molti casi – nota Adriana Faranda – mi appaiono adesso non un'attenuante, bensì un'aggravante. Forse avrei potuto fare diversamente, avrei potuto fare di più, lasciare che il dubbio e il dolore incombenti scompaginassero fino in fondo le mie pedanti certezze e disarmassero la mia mente, prima che la mia mano.*

*E neppure il fatto che io credessi fermamente che la violenza fosse un male necessario, una conditio sine qua non per costruire sulle macerie del sistema un mondo migliore, può essere invocato come scusante.*

*Ci sono sempre altre scelte possibili, nonostante le strettoie del caso, i condizionamenti della cultura e della comunità in cui si vive, la fede nell'ideologia in cui si crede, la mancanza di dialogo, la brutalità della repressione, la forza della passione.*

*Anche in quelli che sembrano vicoli ciechi, c'è sempre una via d'uscita. Anche quando non si vede.*

*L'abbiamo imparato tardi, a fatica, ma l'abbiamo imparato. La strada che avevamo tracciato era senza ritorno, come un sentiero in montagna che frana dietro a ogni passo. E allora abbiamo dovuto percorrerne una nuova, inesplorata, piena di incognite, di incomprensioni e di rifiuti.*

*Passo dopo passo»<sup>16</sup>.*

## 8 | TRADIRE SE STESSI

A Magali che gli chiede perché lo fa, Olivier non sa rispondere o, meglio, risponde con un istintivo quanto laconico «Non lo so». Ma nel climax narrativo e di tensione della sequenza nel deposito di legname, quello di Olivier non è solo atto estremo di confessione, frutto maturo di una esternazione attesa (e temuta) fin dall'inizio del film. Proprio perché detta così, nella più assoluta e sconcertante naturalezza e nel contesto di gesti quotidiani di lavoro, assume il peso di una rivelazione. Passo decisivo verso il solo obiettivo che poteva esserci nel cuore di Olivier fin dall'inizio e di cui anche Francis ha estremo bisogno: la consapevolezza, la presa di coscienza definitiva del male compiuto e del male subito. Nel dialogo che li avvicina al deposito di legname, ancora non c'è o non appare questa consapevolezza, sembra dominare la paura di guardare dentro i fatti avvenuti: «Non ti sei pentito di quello che hai fatto?» insiste nel chiedere Olivier. «Cinque anni dentro, certo che ti dispiace. Vado a fare pipì» risponde Francis. «Paghi tu il tuo conto» aveva detto Olivier a Francis nel bar in una situazione in cui era lecito supporre che, dato il crescendo di confidenza tra i due, fosse ormai acquisito il ruolo di tutore che il ragazzo ha chiesto a Olivier e accollarsi la spesa fosse dunque un atto di attesa gentilezza.

Invece, la frase che ci coglie di sorpresa come un improvviso (seppur giustificato, evidentemente!) irrigidimento, rivela Olivier veramente come padre: un padre consapevole (ora) che *quel* figlio perduto non può essere ritrovato se non – in qualche modo – nella presa di coscienza che chiede responsabilità, lucidità e verità. Come ha notato R. Escobar, i Dardenne ci raccontano

«una verità profonda sulla paternità: qualcosa che sfugge a una prospettiva femminile, forse, e che invece è (o può essere) ben radicata in una prospettiva maschile. La disperazione di Magali, il suo rifiuto inorridito di qualunque prosimità con l'assassino, si possono descrivere con la metafora dell'essere: il figlio

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 134.

non è più, e l'essere della madre ne è mutilato, materialmente mutilato. Non così è il dolore di Olivier, non così è il suo lutto. La metafora che meglio li descrive è quella del fare, non dell'essere. Per tenere a bada la disperazione Olivier da anni insegna a ragazzi che potrebbero essere suoi figli. Il suo insegnamento consiste in un fare, appunto, e anzi in un trasmettere la sua propria abilità nel fare. Non a caso la macchina da presa si ferma sulle procedure di questo fare. Così, pur nel disorientamento e nel vuoto di senso, mostra la sapienza del progettare, del misurare, del tagliare, il piacere di costruire – un piacere anch'esso profondamente materiale peraltro. Se la paternità è questo piacere e questa sapienza trasmessa, o se almeno lo è anche, allora la storia di Olivier e di Francis ne è la scoperta»<sup>17</sup>.

*Nella sua semplicità – una semplicità vissuta sempre con grande intensità – il cammino di questo gruppo è stato attraversato da continue scoperte, talvolta da capovolgimenti di prospettiva verso alcune dimensioni costitutive della vita, come l'amicizia, la fraternità, la paternità. Recuperare il senso del vivere e trovare un posto giusto, liberante, per il passato, nell'esperienza di alcuni ha significato anche lasciare («tradire») ruoli e identità consolidate agli occhi della società e della cronaca, sempre troppo disposta a chiudere ciascuno in schemi rigidi e immediatamente riconoscibili. Nota a questo riguardo Manlio Milani: «Dobbiamo andare oltre la nostra soggettività, anche se questa è pesantemente segnata da quanto è accaduto. Dobbiamo uscire dalla prigionia del ricordo, che corre il rischio di trasformarsi in vittimismo, e recuperare invece il senso del vivere, recuperarlo attraverso un'attiva partecipazione e soprattutto un grande sforzo alla comprensione dei fatti. Anche, e direi soprattutto, in dialogo con chi quei fatti ha prodotto. Anche le vittime, io credo, debbono saper tradire»<sup>18</sup>.*

*Tradimento è anche verso se stessi, la propria storia, i propri desideri, il più doloroso e, forse, il più difficile da guarire, da rivisitare. Come confida una delle voci presenti nelle pagine di Il libro dell'incontro: «Volevi portare la vita e hai portato la morte. Volevi difendere la dignità della vita e sei finito a spalleggiare l'oscenità della morte. Volevi eliminare l'immiserimento dei sentimenti e pensieri quotidiani e hai portato quotidiana desolazione nei cuori. Allora il carico che devi affrontare non è solo quello di avere tradito la vita, ma anche quello ancora più pesante di avere tradito te stesso.*

*Nella troppo umana vigliaccheria o, nel migliore dei casi, nell'autoindulgenza necessaria a sopravvivere, è ancora possibile scendere a patti con il primo tradimento. Ancora vi si possono trovare spazi di razionalizzazione, cioè di oggettivazione che allontana da sé, di pietose circonvoluzioni delle parole. C'è una colpa e c'è una pena, c'è un rimorso.*

<sup>17</sup> R. Escobar, *Il figlio* in "Il Sole 24 Ore" del 13 ottobre 2002.

<sup>18</sup> Bertagna, Ceretti, Mazzucato, *Il libro dell'incontro*, p. 180.

*Ma, pur provando sincera con-passione per le persone che il tradimento della vita ha fatto soffrire, il dolore pieno e diretto, lo strappo della mancanza, tocca carne altrui.*

*Così non può essere con il tradimento di sé. Lì la con-passione non funziona perché da sentimento nobile diverrebbe vigliacco, essendo rivolto verso di sé. Ed è questa la condanna più grave. Non il carcere, e neanche la pena aggiuntiva dell'ostracismo sociale, cui si può opporre la propria dignità umana, non cancellabile dalla colpa. Ma la condanna all'impossibilità di con-passione, di lenimento alcuno per lo strappo della mancanza del sé che è stato tradito, soppresso<sup>19</sup>.*

## 9 | IL FILM SI CHIAMA IL FIGLIO. AVREBBE POTUTO CHIAMARSI IL PADRE

Dal punto di vista di Olivier e della sua (nuova) paternità, la scoperta della sapienza si esprime soprattutto nella rinuncia alla rappresaglia, nello squilibrio sempre più evidente e consapevole verso una giustizia che rinuncia alla vendetta e all'eliminazione del colpevole per farsi carico della sua vita. Una giustizia che assume e trova il modo e la forza di abitare quell'incomponibile squilibrio. Nell'epilogo, quando la verità con la sua forza di rivelazione sparglia e sconvolge definitivamente il loro rapporto rimasto sempre nella precarietà e ad alta tensione, Olivier – al termine di un inseguimento in cui avrebbe finalmente tra le mani il collo di colui che ha *dovuto* strangolare suo figlio perché gli impediva di portare via l'autoradio – lascia la presa consapevole, consapevoli entrambi ora, che in questo modo Francis ha capito, ha preso coscienza di quello che è avvenuto cinque anni prima, e la vita non gli è tolta per compensare un'irreparabile perdita ma gli è ora – *proprio per questo* – restituita.

«Questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» dice il padre misericordioso nella celebre parabola raccontata nel Vangelo di Luca. Anche in quella parabola c'è un inseguimento a distanza, un padre che attende il ritorno del figlio e, «quand'era ancora lontano, lo vide e commosso gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò» (Lc 15, 20). Nella rinuncia alla ritorsione, nella rinuncia a stringere quel collo che ha (finalmente) tra le mani, anche il padre della parabola fa sperimentare al figlio, attraverso la potenza dell'abbraccio, quanto grande sia il suo amore e perciò quanto grave sia stato l'allontanamento dalla casa. «Il film si chiama *Il figlio*. Avrebbe potuto chiamarsi *Il padre*», ha annotato Luc il 4 aprile 2002<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>20</sup> L. Dardenne, *Dietro i nostri occhi*, p. 97.



Così, per riprendere il pensiero di H. Arendt, nasce la persona, quando lo sguardo è finalmente entrato nella profondità di cui è capace e nasce anche una nuova paternità, nella risposta dell'amore all'abisso e allo scarto doloroso che il male ha reso più acuto e insopportabile: Olivier e Francis si guardano senza dire più una parola, riprendono a lavorare insieme. Il silenzio abita la distanza che li ha separati e rende con straordinaria capacità evocativa il piano di lavoro, un pensiero-guida che Luc ha segnato sul suo diario il 2 aprile 2001 e che, alla luce delle immagini, assume anche lo spessore di un profondo pensiero spirituale e segna in sintesi forte e straordinariamente eloquente i movimenti di un possibile percorso riparativo: «Due corpi separati da qualcosa che ignoriamo. Due corpi attirati da qualcosa che ignoriamo. Gestì, parole, sguardi che continuano a misurare la distanza che li separa e insieme la forza del segreto che li avvicina. È questo che dovremmo cercare di misurare con la nostra macchina da presa»<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup>. *Ivi*, p. 91.

## 3 | ESPERIENZE



# LA RADICALIZZAZIONE DI UN CONFLITTO URBANO E IL PROCESSO DI GUARIGIONE POSSIBILE

FIRENZO **DE MOLLI**, SILVIA **LANDRA**

*«Occorre avere amicizia per la città e una fondamentale prima manifestazione di questa amicizia è il non fuggire da essa. Non nel senso fisico, perché è tonificante fuggire talora verso i monti, i quali, almeno nei giorni in cui il cielo è limpido, fanno parte del panorama di Milano; ma nel senso di non rifuggire dai problemi della città, vivendovi quasi per forza. Bisogna invece prendersene cura, dire I care, me ne faccio carico. La città non è il luogo dove abitare il meno possibile, ma il luogo nel quale imparare a vivere»<sup>1</sup>.*

Carlo Maria Martini

Chissà se il Cardinale Martini, che si trovava ormai a Gerusalemme quando a Milano sono accaduti i fatti da cui questo articolo prende spunto, può aver avuto in cuor suo un moto d'orgoglio nell'apprendere che i suoi moniti profondi e accorati, pronunciati in moltissime varieguate occasioni nei 22 anni da Arcivescovo della diocesi ambrosiana, trovavano riscontro nelle pieghe profonde della sua Milano, città che anche grazie a lui imparava a vivere ad essere luogo con un limpido panorama interiore, dove l'amicizia prendeva strade impensate, attraversava la politica e le politiche, gli interventi per la sicurezza e quelli sociali, generando la risoluzione lenta ma profonda di un conflitto urbano decennale.

## 1 | I ROM DEL TRIBONIANO

Siamo alla fine degli anni '90. Tra il cimitero e la ferrovia, in via Triboniano a Milano, si stanno insediando abusivamente diverse famiglie rom provenienti

---

<sup>1</sup> C. M. Martini, intervento agli Stati generali della città di Milano pronunciato al Nuovo piccolo teatro Giorgio Strehler l'11 giugno 1998. Pubblicato con il titolo *L'amicizia per la città e nella città* in C. M. Martini, *Il padre di tutti. Lettere, discorsi e interventi 1998*, Bologna, EDB 1998, pp. 275-282.

dalla Macedonia, dal Kosovo, dalla Romania, dalla Bosnia e da alcune regioni italiane. È una porzione invisibile della metropoli, dove si vociferava addirittura che le Forze dell'Ordine indirizzassero le famiglie che subivano gli sgomberi in altre aree della città. C'è un'illusione collettiva, solo apparentemente confermata dai fatti, che non separando le famiglie rom e lasciando che si raggruppino in campi posticci in qualche remoto angolo metropolitano si possa tenere lontano ogni rischio di scontro e non si porti sui tavoli della politica un problema bollente, di quelli che mediamente fanno perdere le elezioni a chi cerca di occuparsene. Con il tempo, tuttavia, l'agglomerato di persone in via Triboniano si allarga fino a lambire un vicino gruppo di case. Il campo abusivo è ormai composto da diverse centinaia di teste e i cittadini milanesi che abitano davanti al campo vivono di riflesso i disagi del degrado urbano: le condizioni igieniche della zona lasciano a desiderare, si vive di economia informale, sommersa, spesso illecita, a volte anche illegale. Non stupisce che la malavita cerchi mano d'opera in quel contesto, trovando purtroppo numerose disponibilità: sono frequenti i modi per ottenere risposta ai bisogni primari che non attraversano le strade della legalità. È scontro.

Un primo intervento delle autorità comunali, attivate da *sit-in* e raccolte di firme dei cittadini del quartiere limitrofo che vedono deprezzati i loro stabili e oggettivamente minata la loro sicurezza quotidiana, consiste nell'operare la suddivisione tra soggetti rom di provenienza macedone e kosovara che vengono collocati in un nuovo campo in via Novara e soggetti rumeni e bosniaci che rimangono in viale Triboniano. I primi sono affidati ad un progetto di Caritas Ambrosiana, che aveva maturato molta esperienza nell'intervento con le popolazioni rom, mentre i secondi sono gestiti dall'Opera Nomadi, il cui nome dice bene l'obiettivo per cui è sorta. Due soggetti del privato-sociale mettono a disposizione esperienza e competenza, ma impattano con un problema di una tale complessità che non può essere risolto solo con un intervento di delega.

Particolarmente in via Triboniano, la sofferenza non si placa perché il campo, trasformato da abusivo ad autorizzato dal Comune, rimane tuttavia privo delle condizioni essenziali per essere definito tale: mancano i servizi igienici e gli allacciamenti di luce e acqua. Si è ai limiti della guerriglia urbana. Una parte di città cerca di saccheggiarne un'altra per ottenere almeno i servizi essenziali se non di più e la parte saccheggiata lotta e si difende, aumentando le conferme di giudizi già espressi e di pregiudizi radicati. Da un lato ci si convince che i milanesi non vogliono aprirsi agli immigrati e alle nuove culture, trovando per gli stranieri solo ghetti nei quali stabilirsi, dall'altro lato ci si conferma nella ferrea convinzione che i rom possano vivere solo ai margini, nei pressi delle discariche e che per vivere sappiano solo chiedere l'elemosina, o peggio rubare in quanto geneticamente inclini alla delinquenza.

Il contrasto è sordo e quotidiano, apparentemente silente o avvertito solo da chi osi avvicinarsi molto al quartiere che vanta la più alta concentrazione di persone rom al suo interno. Diventa cronaca nel 2006, quando divampano nel campo due incendi a distanza di pochi mesi, causati dalle scarse condizioni di sicurezza e cura. Da tempo l'Opera Nomadi aveva lasciato la gestione del campo; la Croce Rossa Italiana, interpellata, aveva rifiutato di farsi carico della gestione di un agglomerato di persone così complesso e scomposto. Privo di gestione sociale da parte di qualche ente del Terzo Settore il campo era gestito direttamente dall'Ufficio Nomadi del Comune. La Casa della carità era sorta da poco e il suo gruppo operativo rifletteva su come essere presenti nella città coniugando la riflessione con l'immediatezza di un intervento. Non aveva né più esperienza né più competenza degli altri. Non aveva nemmeno coraggio e spregiudicatezza per cercare di infilarsi senza un pensiero in situazioni a detta di tutti insalubri e pericolose. Tuttavia una serie di coincidenze ha portato gli operatori della Casa a rendersi presenti proprio in via Triboniano. Alcuni degli ospiti accolti nella Casa della carità infatti, erano diventati portavoce dei bisogni di una parte dei soggetti collocati nel campo di Triboniano. Inizialmente si è deciso di andare a vedere e poi di stabilirsi in mezzo a loro, con un presidio costante, a titolo volontario. Si rimane là per circa sei mesi in questa forma.

Rappresentano infatti un primo esempio tangibile ed emotivamente toccante di quella "sofferenza urbana" che si stava cercando di definire in teoria, come somma tragica di un vivere urbano duro e rifiutante, esito di un malessere che la città cova in sé quando non sviluppa a pieno la strada dei diritti e della cittadinanza, quando non ascolta le aree più emarginate, quando non interpreta un male che è anche collettivo e non solo individuale. I rom "del Triboniano" diventavano l'emblema di quella sofferenza di gruppo che si stava cercando di comprendere e studiare, erano la contraddizione più cocente che avevamo visto fino ad allora e che ben richiamava la necessità di dare risposte-reti ad una complessità di problemi che non poteva più tollerare risposte lineari e semplificatorie. Si comprendeva che uno sgombero da parte del Comune – peraltro operazione costosissima per impiego di tempo, mezzi e uomini – non avrebbe risolto nulla, tanto più che via Triboniano era proprio il luogo che derivava da tanti altri sgomberi cittadini.

## 2 | ENTRARE NEL PROBLEMA

"Stare in mezzo" da allora è diventato slogan dell'operare di Casa della carità, ma in un primo momento è stata solo la frase che esprimeva l'unica possibilità di agire: rimanere, ascoltare, intuire, cercare di capire dall'interno. L'ispirazione veniva nuo-

vamente dalle parole del Cardinale Martini, fondatore della Casa della carità, che aveva pronunciato la bellissima preghiera di intercessione all'indomani dello scoppio della guerra in Irak. Aveva definito l'atteggiamento del cristiano come fiducia nell'invocazione per la pace ma con la capacità di portarsi nel mezzo di uno scontro, tra i contendenti, non parteggiando se non per la risoluzione dialogante e non violenta del contrasto. Stare in mezzo agli abitanti di via Triboniano per gli operatori di Casa della carità ha significato cominciare a conoscere le famiglie, nome per nome, volto per volto. Quasi 600 nomi tutti divenuti familiari nel giro di poche settimane. Dei bambini e degli adolescenti si conoscevano le attitudini sportive e scolastiche, delle donne le capacità di tenere pulita una baracchina, di fare dell'ottimo pane, di sopportare le intemperanze del compagno. Dei maschi si conoscevano le capacità manuali, le fragilità e le risorse, le paure e il senso di responsabilità familiare. Si intuiva facilmente chi erano gli uomini e le donne che lavoravano stabilmente, chi aveva regolari contratti, chi lavorava in nero, chi "lavoricchiava", chi non era in grado di lavorare, chi guadagnava fior di soldi con attività illegali. Per tutti la scelta di vivere nel campo era dettata dalla possibilità di vivere gratis, o almeno a basso costo, così da risparmiare molte risorse per costruire la "casa bella" nel paese di origine. Un viaggio in Romania con il gruppo degli operatori sociali aveva consentito di vedere di persona nei loro paesi agricoli la stridente differenza tra le case di chi era migrato in Italia, in Francia, in Spagna, e le case di chi non ce l'aveva fatta. Si avvertivano le tensioni tra rom rumeni provenienti da regioni diverse della Romania: altri conflitti nel conflitto principale tra loro e il resto della città. Stando nel mezzo si conoscevano anche i nomi e i volti dei cittadini che abitavano vicino al campo: non uomini cattivi e razzisti, ma famiglie in cerca di serenità, cariche di problemi, desiderose da anni di una soluzione buona per tutti. Uomini e donne impauriti, accusati di essere ingiustamente intolleranti, sfiniti dal denunciare con caparbietà senza mai sentirsi né ascoltati né capiti.

Di quella vicenda umana collettiva colpivano le radicalizzazioni quasi palpabili del conflitto non risolto: da un lato i rom con diverse organizzazioni di sostenitori che ne esaltavano la cultura e le peculiarità, riconoscendone lo stato di pure vittime di un sistema crudele; dall'altro i cittadini vessati, derubati dai rom, con delle case ormai deprezzate, che dovevano essere aiutati ad eliminare un'orda di barbari sopravvenuta nel loro territorio come una furia di malvagità. Si intuiva che nessuna delle due radicalizzazioni sarebbe da sola bastata ad accendere dialogo e soluzioni possibili. Nel confronto divenuto fitto e costruttivo tra gli operatori di Casa della carità e l'istituzione comunale emergeva la possibilità di cominciare a finanziare il presidio sociale che aveva iniziato a conoscere gli abitanti del centro e i cittadini del quartiere, con l'obiettivo di rendere più stabile l'intervento e di svi-

luppate qualche linea di graduale integrazione nel contesto cittadino. Nel 2009, con l'insediamento del governo Berlusconi, a seguito dell'omicidio della signora Reggiani a Roma per mano di un rom rumeno, il Ministro dell'Interno Roberto Maroni, tra i suoi primi atti di governo, dichiara l'emergenza rom mediante il Pacchetto Sicurezza e nomina il Prefetto di Milano commissario straordinario per affrontare il grave problema. La presenza dei rom nelle grandi città viene dunque riconosciuta come emergenza: è decisamente singolare che la presenza di una porzione di esseri umani sia definita dal governo al pari di un terremoto, di un nubifragio o di un altro cataclisma naturale. Sta di fatto che tale singolare definizione ha permesso al progetto in via Triboniano a Milano di venire ulteriormente finanziato dal Ministero. Casa della carità, che aveva già vinto nel 2009 l'appalto per la gestione sociale del Triboniano, vince anche il bando per la gestione sociale del "piano Maroni", che prevedeva lo smantellamento completo delle aree abitative. Il finanziamento del progetto viene prorogato fino alla chiusura del campo, avvenuta nel 2011, dopo cinque anni di intenso lavoro. Per la prima volta, tra l'altro, il *Ministero degli interni* erogava fondi di natura sociale, coordinando anche la ristrutturazione di una serie di appartamenti straordinari da destinare allo scopo. Complice di quell'accelerazione fu anche il Decreto sicurezza del 2008, nel quale si disponevano alcune azioni urgenti in vista dell'evento Expo 2015, che già allora richiedeva all'Italia e alla città di Milano di prepararsi.

Diversi eventi contribuirono inaspettatamente alla chiusura di un campo che era abusivo, poi comunale senza gestione e servizi, quindi gestito da un presidio sociale. Il piano Maroni prevedeva contributi alle famiglie per l'acquisto o per l'affitto di una abitazione, oppure un finanziamento per costruire o ristrutturare la casa al paese di origine per chi sceglieva di rientrare in Romania o in Bosnia. Concretamente una cinquantina di famiglie ha scelto il rimpatrio, una famiglia si è impegnata in un mutuo trentennale in Italia decidendo così di comprare l'alloggio, venti famiglie hanno usufruito delle case di edilizia popolare ad affitto calmierato assegnate fuori ERP a Casa della carità che ha svolto ruolo di mediazione. Dieci famiglie si sono viste assegnare la casa popolare perché ne avevano a suo tempo fatto richiesta e ne avevano diritto. Altre venti famiglie hanno trovato un affitto nel mercato privato.

### 3 | UN PERCORSO TORTUOSO

Non si è certo trattato di un percorso lineare, soprattutto quando il processo è evoluto verso percorsi di vera autonomia abitativa. Il Comune di Milano ha chiesto alla Regione Lombardia di poter avere appartamenti di edilizia popolare "fuori



graduatoria” e da ristrutturare. La Regione ha deliberato secondo la richiesta e la Casa della carità ha sottoscritto i contratti d’affitto all’ente che si occupa della gestione delle case popolari, dando così il via alle ristrutturazioni e all’affidamento di un alloggio alle diverse famiglie. Proprio per la difesa di queste abitazioni la Casa della carità si è trovata al centro di una battaglia legale piuttosto contraddittoria. I consiglieri di maggioranza della Regione si sono successivamente opposti all’assegnazione. Lo stesso ministro Maroni, durante una conferenza stampa in Prefettura a Milano, aveva dichiarato che gli appartamenti in questione non sarebbero stati assegnati a famiglie rom. Contemporaneamente, proprio al piano terra della stessa sede prefettizia, stavano avvenendo le assegnazioni secondo un accordo sottoscritto da quattro soggetti: il Prefetto, il rappresentante del Comune, la famiglia assegnataria e un referente di Casa della carità in quanto ente che aveva in affitto l’appartamento. Di fronte al blocco delle assegnazioni, un semplice appellarsi al Tribunale Ordinario da parte delle famiglie rom, sostenute da Casa della carità nell’azione legale, ha permesso di vincere la causa in nome del fatto che i patti sottoscritti andavano rispettati.

C’è un aneddoto, tra i tanti che hanno segnato quel periodo di avvio dell’autonomia abitativa per le famiglie rom, diventato una sorta di fatto-simbolo di un cambiamento possibile. Una delle signore più scrupolose del campo aveva iniziato a fare la governante in una famiglia milanese, conquistandosi la fiducia dei suoi datori di lavoro. Nell’estate del 2010 la famiglia milanese ha consegnato le chiavi all’affidabile signora rom prima di partire per lunghe vacanze dicendo: “si occupi della casa, dei miei fiori, delle mie cose e, mi raccomando, sia molto prudente, perché dicono che in questa zona stiano aumentando gli zingari!”.

Altri aspetti che hanno determinato la tortuosità del percorso riguardano le fatiche educative. Non è stato facile motivare tutti all’importanza della scuola per i figli, della cura nell’alimentazione, del contenimento nel bere alcolici, del rispetto reciproco anche per quanto riguarda la sessualità e la decisione di mettere al mondo dei figli. È però vero che molti stili di vita familiare all’insegna dell’allegria, della mitezza e della responsabilità reciproca sono via via diventati evidenti in molte famiglie rom che in prima battuta si confondevano tra tutti, anche tra chi viveva di espedienti e non mirava davvero ad integrarsi nella città di Milano. Con il tempo la grande massa di persone che popolava il campo di via Triboniano si è differenziata in soggetti noti, diversi tra loro, tutti meritevoli di un percorso e un aiuto specifico, adatto alle proprie caratteristiche.

Rileggendo a posteriori la lunga esperienza in viale Triboniano, si può affermare che ci sono state quattro grandi micce che continuamente accendevano la

conflittualità bloccandone per anni ogni processo di soluzione: la non conoscenza, la visione pregiudiziale, il degrado e l'utilizzo della forza. Lo scontro urbano si nutre di ignoranza: gli uni non sanno chi sono veramente gli altri e li temono, vedono in loro cattive intenzioni, non colgono sufficienti elementi per identificarsi e trovare punti di contatto, di collaborazione e di fraternità. Si alimenta inoltre di pregiudizio, di convinzioni spesso rigide e spietate che costringono l'altro a fare sforzi notevoli per smentire ciò che già si pensa di lui. Il milanese "razzista" e il rom "ladro" sono marchi da sconfiggere per promuovere la risoluzione di un conflitto. Lo scontro urbano è favorito dalle condizioni di degrado. Privare una popolazione di dignitose condizioni igieniche e di normale accesso all'acqua e alla luce significa generare uno stato di desolazione rabbiosa, di invidia per chi ha possibilità e mezzi. È confermato da diversi studi promossi dall'OMS che, ad esempio, il tasso di suicidi e di gravi forme di sofferenza psichica non è alto nelle popolazioni povere del mondo, ma nelle aree molto povere circondate da aree ricche della popolazione. È cioè il *gap*, il gradiente, che induce insofferenza e rabbia, più che la condizione di indigenza in sé. In una città come Milano, le baraccopoli urbane sono sacche di povertà in un contesto dove mediamente la gente vive bene. Un ultimo grave nutrimento della conflittualità urbana non risolta è l'intervento delle Forze dell'Ordine in emergenza che, nel caso degli insediamenti di rom, prende la forma dello sgombero forzato. È disumano e violento assistere alla messa in scena che ha per protagonisti centinaia di agenti di polizia e carabinieri in assetto antisommossa con il loro elicottero che volteggia nel cielo, il tutto a protezione di ruspe che all'alba rumoreggiano e rivoltano il terreno inducendo tutti ad allontanarsi e disperdendo le poche cose che ciascuno si era accumulato. Simili atteggiamenti non favoriscono né la collaborazione delle persone, né alcuna forma di progettualità.

#### 4 | UNA LEZIONE PER IL FUTURO

Da una vicenda come quella dello smantellamento graduale dell'insediamento urbano milanese di via Triboniano è possibile apprendere soprattutto quali fattori incidano profondamente nel favorire una soluzione del conflitto non violenta, profonda e duratura. Proviamo ad esprimerli brevemente nella consapevolezza di operare una schematizzazione limitante e forse di non intravedere molti altri fattori che hanno influito sull'accelerazione del processo "di guarigione".

#### **4.1 | La conoscenza di ciascun soggetto interessato**

Quando gli operatori del presidio sociale sono stati in grado di chiamare per nome ogni abitante del campo, le reciproche percezioni sono cambiate. Sono emerse, come già accennato, le profonde differenze tra le famiglie, tra le loro motivazioni a stare in quel contesto, le loro capacità di adattamento e le loro risorse per costruire un percorso di vita diverso. Si sapeva chi aveva guai con la giustizia, chi era fragile da rischiare, chi aveva molta forza e creatività, chi poteva fare un certo lavoro, chi sarebbe stato di aiuto a tutta la collettività. Gli stessi rom hanno visto negli operatori figure di cittadini italiani ai quali è possibile raccontare, spiegare il perché di tanti comportamenti, con cui condividere le paure e manifestare i desideri. Gradualmente maturava anche l'idea del progetto specifico che con ogni famiglia sarebbe stato possibile condividere il percorso e così anche le soluzioni "di uscita" sono state proposte in modo personalizzato.

#### **4.2 | Stare dentro il contesto**

Gli operatori hanno vissuto attraverso la condivisione quotidiana lo stigma sociale che colpisce i rom. Sono riusciti anche a conoscere lo stile della loro vita comunitaria, ad esempio le modalità con le quali esercitano una giustizia interna per dirimere le controversie. Hanno però anche colto dall'interno le fragilità e i deficit, ad esempio i motivi che impediscono ai genitori di portare i figli a scuola (spesso la vergogna o la mancanza dei mezzi necessari) o alle coppie di occuparsi più responsabilmente della propria relazione sessuale. Stando accanto a loro hanno guadagnato la fiducia necessaria per condividere riflessioni su come sono visti dai cittadini e su come possono meglio porsi nei diversi contesti della vita quotidiana per entrare in dialogo.

#### **4.3 | Ascoltare e far parlare tutte le parti coinvolte**

Nella vicenda di via Triboniano una parte essenziale del contesto era rappresentata dai cittadini scontenti e resistenti che abitavano il quartiere nel quale il campo si era insediato. Da anni denunciavano la situazione di degrado, si erano organizzati come comitato e costantemente richiamavano presso gli uffici comunali la drammatica situazione. Dopo gli incendi del 2006 si era riaccesa in loro la speranza che il Comune sgomberasse in pochi giorni il campo e risanasse la zona. In realtà si era scelto di sistemare parzialmente le aree coinvolte, lasciandovi ad abitare quasi 600 persone. Con loro gli operatori di Casa della carità e quindi del Comune hanno avuto numerosi incontri di ascolto e confronto. Gradualmente si

è arrivati a organizzare una assemblea pubblica che ha permesso alle due parti di parlarsi e ascoltarsi e successivamente si sono proposti incontri tra rom e abitanti del quartiere, a cadenza trimestrale, fino ad arrivare a possibilità inizialmente insperate di confronto e condivisione. Grazie alla presenza del presidio sociale, il campo aveva stabilizzato i suoi abitanti e non era più possibile che ne arrivassero altri in forma del tutto casuale. Gli abitanti del quartiere venivano costantemente informati delle scelte e dei cambiamenti. Si cercava anche di rispondere alle loro istanze tutte le volte che le condizioni lo permettevano. L'ascolto aveva permesso di comprendere le esigenze delle parti e di rispondervi, proteggendo tutti, per quanto possibile.

#### **4.5 | Promuovere tavoli di confronto**

Se da un lato i rom tendono a raggrupparsi tra loro e chiudersi verso il resto della società radicalizzando un conflitto, dall'altra le istituzioni, i partiti e le forze sociali rischiano di fare altrettanto, parteggiando con forza per gli uni o per gli altri. Solo tavoli di confronto nei quali si sa partire dalla concretezza delle questioni permettono di stemperare le posizioni estreme. Tra chi mitizza i rom e chi li denigra deve farsi strada la visione di chi ne parla famiglia per famiglia, persona per persona. Gli operatori di Casa della carità hanno trovato una particolare sintonia con gli operatori del Comune capaci di percorrere la strada della personalizzazione dei progetti e non della generalizzazione. Solo dai tavoli del confronto sono potute emergere le differenti soluzioni politiche che hanno animato il progetto del Triboniano.

#### **4.6 | Esprimere una forte vocazione pubblica**

Soggetti diversi della società civile concorrono all'attraversamento proficuo di un conflitto se contribuiscono con opere e riflessioni a disegnare una visione comune di città, nella quale vi siano diritti uguali per tutti, istituzioni al servizio di tutti, percorsi omogenei e non opportunità "a macchia di leopardo". Il presidio sociale in via Triboniano ha espresso una forte vocazione pubblica alleandosi con il Comune e con le Forze dell'Ordine tutte le volte che è stato necessario. Non di rado gli operatori hanno sofferto una posizione apparentemente ambivalente e insostenibile: essere accanto ma essere anche pronti a denunciare l'illecito, a fermare un traffico clandestino, a non permettere alcuna forma di strumentalizzazione degli esseri umani, anche a costo di diventare "delatori". Da un lato appassionati

“tifosi” di una casa bella per tutti e dall’altro pronti a stimolare il pagamento delle quote pattuite, secondo le possibilità di ciascuno.

#### **4.7 | Patti di cittadinanza e assemblee come strumenti educativi**

Nella dinamica conflittuale che si genera in un campo abusivo, hanno grande valore i processi di negoziazione. Con i singoli e con le famiglie intere spesso gli operatori e i referenti delle istituzioni comunali, collaborando tra loro, hanno messo a punto dei veri e propri accordi scritti, con degli impegni reciproci. Un patto scritto è uno strumento semplice che sancisce un impegno e una promessa. Su di esso si può tornare, si possono fare verifiche e revisioni. Non di rado gli operatori di Casa della carità hanno ricevuto critiche per l’uso di questi strumenti, sia da chi idealizzava i rom e dunque avvertiva i patti scritti come strumenti per favorire e certificare un comportamento differenziale rispetto al resto della cittadinanza, sia da parte di chi, ritenendo le persone rom inette e ineducabili, riteneva lo strumento della negoziazione una concessione buonista e inefficace. Grande efficacia hanno avuto le assemblee all’interno del campo, occasioni per esprimersi allenandosi tuttavia a “sentire” le esigenze degli altri e ad esercitarsi su processi di mediazione e intesa. La conduzione delle assemblee richiedeva molta competenza e determinazione da parte degli operatori, che dovevano conoscere bene la vita del campo, le situazioni delle persone e le soluzioni possibili per accompagnare il gruppo verso l’accordo e la condivisione. Di fatto, ci si educava dall’interno a processi di partecipazione sociale e di responsabilità collettiva che rendevano meno difficile l’impatto con la città all’esterno del campo.

#### **4.8 | Accompagnamento e non assistenzialismo**

Il presidio sociale ha svolto in collaborazione con il Comune un ruolo di mediazione tra i rom e gli abitanti del quartiere. È stato fin da subito consapevole di doversi rapportare, in entrambi i casi con degli adulti, portatori di diritti e di doveri. Le relazioni tra adulti non prevedono l’assistenzialismo, ma l’accompagnamento. Ci si affianca e si favoriscono sguardi positivi sulla realtà, si rispettano le scelte e si promuovono cambiamenti. L’avventura del Triboniano ha insegnato agli operatori a relazionarsi con famiglie intere, piccole comunità di cui rispettare usi, costumi e norme interne. Tra mogli e mariti o nelle relazioni educative si entra con delicatezza e premura, anche quando si intravedono disfunzionalità e ingiustizie. Non si è mai stati timidi nel denunciare il maltrattamento e la violenza, nelle poche volte che è stato necessario, così come accade nella quotidianità

di ogni servizio sociale cittadino che può impattare in mariti maltrattanti, bimbi abusati, negligenze educative gravi. Talvolta gli operatori hanno lavorato su di sé per non porsi da petulanti insegnanti di vita, con il rischio di imporsi e di rompere delicati equilibri. Altre volte si sono sforzati di non risultare punti di riferimento indispensabili, accorgendosi che molte persone volentieri si appoggiavano su di loro per moltissime questioni della vita quotidiana. La mediazione è un'arte che si apprende con la pazienza dell'ascolto e con la continua rilettura del proprio modo di sentire e di stare in relazione con l'altro.

#### 4.9 | Agire nel territorio e non generare il "ghetto"

La grande sorpresa nell'osservare il rapporto tra gli abitanti del campo e quelli del territorio circostante non è arrivata solo cogliendo la maggiore serenità di giudizio reciproco che via via stava maturando, ma favorendo creativamente alcune azioni condivise dentro il quartiere che promuovevano cittadinanza per tutti al di là delle differenze. Almeno due di esse meritano una menzione particolare per l'impulso che hanno dato alla risoluzione del conflitto. La prima, a giugno 2008, è stata la festa di fine anno della società sportiva *San Romano*, una delle realtà vivaci del territorio. Tale festa esprimeva il lavoro di integrazione dei ragazzi rom e dei loro genitori nelle squadre sportive "senza alcuna distinzione". Dirigenti sportivi e operatori sociali nell'ultimo anno avevano infatti concentrato molte energie nel far superare a tutti il linguaggio della separazione. Non esisteva più l'atleta rom e l'atleta "gagio" (il modo con il quale i rom chiamano i non rom), così come i loro genitori non si distinguevano per una appartenenza ad un gruppo, ma si sentivano accomunati dall'essere di "razza umana". Tali parole sono state volutamente utilizzate e continuamente ripetute negli incontri che precedevano o seguivano le partite. Pochissimi genitori non hanno iscritto i figli rifiutandosi di contribuire a questa proposta di integrazione. La seconda proposta si è concretizzata con *Radio Popolare* che realizzava una trasmissione quotidiana per raccontare in pochi minuti come si viveva nel Triboniano, come i bambini si preparavano ad andare a scuola, come le mamme allestivano il pranzo, come gli adolescenti studiavano nel pomeriggio o si trovavano con gli amici, come si predisponavano al matrimonio o andavano al lavoro. Il tutto lasciava immaginare fotogrammi di normalità della vita delle famiglie rom, nelle quali tutti gli ascoltatori potevano identificarsi. Un fatto ha riempito di commozione e di gioia, convincendo gli operatori, dopo ormai tre anni di permanenza nel Triboniano, che qualcosa dentro il territorio stava veramente cambiando: sempre con l'ausilio della radio si è pensato di organizzare un incontro per vedere insieme la partita Italia-Romania disputata in occasione

degli Europei di calcio. Settanta famiglie della città hanno aderito all'iniziativa portando provviste e recandosi ciascuna in una famiglia rom per assistere alla partita trasmessa in televisione. Non si è installato uno schermo gigante ma in ogni casetta c'era un televisore acceso con due famiglie che condividevano grida, battute e assaggi di cibo. Si commentava in italiano e in romeno. I due gol delle due squadre e la parata del rigore da parte di Buffon hanno generato boati indimenticabili. Dopo la partita, capannelli di persone nel Triboniano hanno continuato a chiacchierare fino a notte inoltrata. Chi ricorda quella serata rivive con brivido molte emozioni intense e positive. Una porzione di territorio urbano si stava ricomponendo. Da quella giornata molte distanze si sono accorciate e molti rom hanno trovato lavoro tramite le famiglie italiane che li avevano conosciuti. In un crescendo di familiarità, molte altre occasioni hanno permesso di scambiare e condividere ancora.

#### **4.10 | Promuovere eventi di risonanza mediatica**

Nelle scelte di Casa della carità ci sono anche molti eventi fortemente voluti per parlare a tutta la cittadinanza attraverso gli strumenti principali della comunicazione. Hanno indubbiamente influito come acceleratori di un processo di risoluzione del conflitto che richiedeva il coinvolgimento di tutta la cittadinanza per essere significativo e duraturo. Il percorso del Triboniano andava raccontato a tutti nel modo giusto, per evitare che taluni giornalisti indulgessero troppo facilmente nella radicalizzazione sui rom di cui già abbiamo accennato. Il rapporto costante con la radio locale, si è detto, ha svolto un ruolo determinante nel raccontare, coinvolgendo personalmente anche molti rom e molti abitanti del quartiere a portare il loro racconto, uscendo così dall'anonimato e dal silenzio rabbioso. Valorizzare la visita presso il campo dell'Arcivescovo Tettamanzi, ad esempio, è stata un'occasione che ha contribuito alla svolta positiva di tutta la vicenda. Soprattutto il Triboniano è stato oggetto di una attenzione particolare da parte del cardinale Dionigi Tettamanzi che, nel Natale del 2010, ha scelto di venire di persona a fare gli auguri agli abitanti del campo. La chiesa di Milano nel suo massimo esponente è venuta a testimoniare la sua vicinanza in una giornata memorabile, sotto una pioggia scrosciante. Ha ascoltato gli abitanti del Triboniano, ha parlato con loro ed è entrato nei container delle famiglie più in difficoltà, dando abbraccio e conforto. Nuovamente i milanesi hanno sentito parlare del Triboniano ma non per un fatto di cronaca nera o di protesta. Gli stessi abitanti del quartiere si sono sentiti coinvolti e partecipi in occasione della visita del cardinale.

## 5 | CONCLUSIONE

Il 29 aprile 2011 ha messo fine alla storia del Triboniano. A distanza di sei anni tantissimi fra “quelli del Triboniano” vivono ancora a Milano, mischiati fra gli abitanti della città di oggi, milanesi fra i milanesi e nessuno se ne accorge.





# RIPARAZIONE, DISABILITÀ E COMUNITÀ UN TRINOMIO POSSIBILE?

LUIGI VITTORIO BERLIRI

«Mi chiamo Paola Paolucci e *questa è la storia di come tre anni fa la mia vita è cambiata per sempre.*

Mia figlia Valeria ha un deficit cognitivo causato da una sofferenza durante il parto.

Scuola, affetto, assistenza: io e mio marito non le abbiamo mai fatto mancare nulla, eppure c'è sempre stato qualcosa che mancava. Faticava a trovare i suoi spazi, la sua dimensione. Crescendo stava sempre peggio. Pianti, attacchi di panico, continui ricoveri in ospedale: Valeria non voleva stare a casa, non ce la faceva più. Non avevo mai pensato al “Dopo di Noi”, forse egoisticamente non riuscivo a pensare di separarmi da lei. Poi un giorno Valeria conobbe “Casablu”. Era il periodo più buio e ci affidammo a questa speranza.

Dopo un breve periodo di adattamento il 14 febbraio 2013 Valeria entrò in casa-famiglia. Per me è come se si fosse sposata perché *quel giorno iniziò il suo matrimonio con la vita.* Da allora tutto è cambiato. Valeria ha perso 34 chili, è una persona solare e felice. In casa-famiglia si sente utile, apprezzata e riconosciuta.

Mi rendo conto solo ora che *prima Valeria non aveva una sua identità*, a casa non si guardava nemmeno allo specchio. Oggi invece... beh è irriconoscibile! Tutte le sue qualità erano sopite ma *adesso è rinata: è una persona nuova!*

Sento spesso Valeria, ma non vado sempre in casa-famiglia: è il suo spazio e io devo essere cauta. A volte però mi fermo con la mia auto lì davanti senza farmi vedere. Guardo la sua finestra al secondo piano e penso a quanta sofferenza abbiamo vissuto, a quanta è stata dura per me e mio marito, ma so che ce l'abbiamo fatta! La mia vita tre anni fa è cambiata *perché a “Casablu” abbiamo trovato un angolo di paradiso*»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Testo tratto da una lunga intervista rilasciata da Paola Paolucci (mamma di Valeria) nell'agosto 2017 a Stefano Salvi, operatore di “Spes contra spem” (cooperativa sociale di cui parlerò nei paragrafi conclusivi di questo mio saggio). “Casablu” è una casa-famiglia per persone con disabilità complessa, gestita da Spes contra spem.

In questa storia possiamo riconoscere almeno quattro forme di conflitto: il conflitto di una mamma con la figlia, il conflitto interiore della mamma, il conflitto con la società e, infine, il conflitto interiore di Valeria. Per comprendere meglio come questi conflitti siano stati attraversati e vissuti e per scorgere alcune piste di riflessione, è utile raccontare la storia dall'inizio, analizzando poi da vicino punti critici e risorse messe in campo sia a livello personale che comunitario.

Valeria è una donna con grave disabilità. Le sue continue richieste di aiuto fin da bambina, le crisi psicotiche, scombussolano la famiglia, la sorella non riesce a studiare e la mamma va in tilt. Valeria cresce, le relazioni familiari si assottigliano, compie quarant'anni e la mamma va in crisi, in una crisi molto seria. Intervengo i servizi sociali, proponendo per Valeria una casa-famiglia.

La casa-famiglia non è un allontanamento forzoso o coatto dalla madre, bensì una soluzione desiderata da entrambe. Un figlio, infatti, sia che abbia una fragilità, una disabilità, o che non abbia alcuna difficoltà, è giusto, è sano che in età adulta lasci la casa dei propri genitori e inizi un percorso di autonomia. È invece un problema, che può trasformarsi in patologia, se questo non avviene. L'attaccamento con i genitori, superata una certa età, va allentato e trasformato; e l'uscita di casa è un passaggio necessario.

## 1 | RESPONSABILITÀ

È responsabilità del genitore favorire la soluzione dei processi di attaccamento propri dell'età infantile e consentire al figlio l'ingresso nella vita adulta. È una responsabilità che richiede fatica e consapevolezza. Ed è una responsabilità che di fronte a condizioni di vulnerabilità e fragilità, quale la disabilità, non può essere più solo del genitore. Un figlio con disabilità ha, infatti, difficoltà oggettive ad uscire dalla famiglia e queste difficoltà chiamano in causa la responsabilità dell'azione della Comunità, dello Stato, dei Servizi Pubblici.

Facile a dirsi, difficile a farsi! I Servizi Pubblici spesso non hanno risorse economiche, e hanno poca attenzione per questi temi. I genitori non vogliono separarsi dai figli, i sensi di colpa sono enormi: macigni che pesano sulla vita di una mamma e un papà che hanno un figlio con disabilità. Compito della comunità è, dunque, quello di condividere il peso di quel macigno e aiutare ciascun genitore, ciascuna famiglia a suddividerlo in parti più piccole e poggiarle sulle spalle di dirigenti, politici, funzionari pubblici, operatori del sociale, volontari, e di facilitare questa suddivisione del peso sulle spalle di tutti. Responsabilità infatti non significa delega. Significa "farsi carico". Tutti. Compito della comunità è dire alla

mamma di un figlio con disabilità: “non hai nulla di sbagliato”<sup>2</sup>. È dire al papà: “adesso non ti lasciamo solo, non vi lasciamo soli, anzi, avrete il doppio di quel che hanno gli altri in termini di relazioni umanizzanti, di risorse economiche...”.

Invece questo non accade e il nodo della matassa si stringe, l'alibi per non lasciare andare un figlio viene confermato dalla mancanza di tutto quel che sarebbe necessario (luoghi accoglienti, risorse economiche). E allora la matassa si imbroglia, e trovarne il bandolo diventa sempre più complesso.

Di chi è la responsabilità di affrontare, gestire e risolvere questa complessità? Lévinas risponderebbe: “tua”. Tua che stai leggendo queste righe, mia che le sto scrivendo. Facciamo entrambi parte di quella comunità che ha il dovere etico di *spostare il macigno*. Attraverso il racconto entrambi abbiamo incontrato una storia, un volto. Il *volto di Valeria*. Questo incontro, come ogni incontro, non lascia indifferenti. Ogni incontro entra nella nostra vita e ci trasforma. Di nuovo Lévinas direbbe: «Il fatto originario della fraternità è costituito dalla mia responsabilità di fronte ad un volto che mi guarda come assolutamente estraneo — e l'epifania del volto coincide con questi due momenti»<sup>3</sup>.

Chiunque si trovi a leggere questa storia, o ad incontrare Valeria, si fa delle domande. Probabilmente la prima domanda è: “ma io che c'entro?” ed è una domanda legittima, di cui non so fornire la risposta. Un antico racconto chassidico diceva:

«Quando io ero bambino, lessi una vecchia leggenda ebraica che allora non potevo capire. Raccontava nient'altro che questo: “dinanzi alle porte di Roma sta seduto un mendicante lebbroso ed aspetta. È il Messia”. Mi recai allora da un vecchio e gli chiesi: “che cosa aspetta?” e il vecchio mi dette la risposta ch'io allora non capii e che ho imparato a capire molto più tardi. Egli mi disse: “Te”»<sup>4</sup>.

Ma questa responsabilità, di preciso, in cosa consiste? Un primo movimento necessario è “vedere”. Ignazio Punzi nel suo ultimo libro scrive:

«Vedere è un'azione complessa, è un verbo denso di significati. Vedere non è guardare, osservare superficialmente. Vedere implica riuscire a cogliere cosa si cela

<sup>2</sup>. «Non ha peccato né lui né i suoi genitori» rispose Gesù ai discepoli che lo interrogavano a proposito del nato cieco (cfr. Gv 9, 1-7).

<sup>3</sup>. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. (1961); tr. it.: *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka Book, Milano 2016, p. 219.

<sup>4</sup>. M. Buber, *Reden über das Judentum*, Rütten (1923); tr. it.: *Discorsi sull'ebraismo*, Gribaudi, Milano 1996, p. 20.

sotto gli strati più esterni, riuscire a sintonizzarsi con quei movimenti profondi che ancora non trovano parola. È stabilire una connessione, quasi un dialogo direi, tra le profondità silenziose dell'altro e il cuore di chi guarda. Gli occhi guardano, ma a vedere è sempre il cuore. Vedere è dire all'altro: "tu per me esisti"; in questo senso "vederlo" significa rivestirlo di dignità. Perché ciò accada è necessario accogliere l'altro dentro di sé, fargli spazio. Io vedo l'altro nel momento in cui mi faccio sua dimora. La prova certa dell'esperienza di vedere l'altro è che dopo io non sono più lo stesso, qualcosa mi ha intaccato, mi ha ferito, mi ha fecondato»<sup>5</sup>.

A proposito dell'importanza del "vedere" racconto un'altra parte di storia. Alla fine del racconto ogni tassello di questo complicato puzzle occuperà il suo posto, ne uscirà una immagine più chiara, pur sempre frammentata, perché la vita è intessuta di conflitti e di storie complesse, ma il disegno sarà meglio delineato e ci indicherà una possibile pista di riflessione.

Valeria entra in casa-famiglia, dove trova un ambiente accogliente, uno spazio dove è "vista", riconosciuta come persona, esattamente per come è. Una donna adulta amata e accolta, non da una coppia di genitori, ma da una *equipe* di educatori e operatori sociali che si turnano mattina, pomeriggio, notte tutti i giorni dell'anno. "Casablu", la casa che oggi accoglie Valeria, non è un anonimo istituto, bensì una casa in un condominio, normalissima, in cui l'identità di ciascuno non è normalizzata ma valorizzata. Una casa in cui il mito di Procuste è tenuto lontano.

Nella mitologia classica, infatti, Procuste era un brigante che offriva ospitalità ai viandanti che andavano verso Atene, sul monte Coridallo: a una cena generosa seguiva il riposo su un letto che egli desiderava perfettamente conforme alla struttura del viandante: e poiché non poteva cambiare la dimensione del letto, egli cambiava quelle della vittima, che veniva stirata fino alla lunghezza desiderata o amputata se sporgeva dal letto.

Procuste voleva uniformare tutte le persone a uno standard. Ma normalizzare, standardizzare può avere senso se si trasportano container su navi e treni, se si devono montare bulloni, costruire prese USB per ricaricare i telefonini. In una comunità, invece, bisogna valorizzare la eccellenza, la singolare e unica identità di ciascuno (facendo attenzione a non mitizzarla!)

La storia di Valeria mostra altresì che in un gruppo l'identità muta, anche quella fisica – "Valeria ha perso 30 chili!" –, proprio perché non è un dato fissato, ma è in divenire: una lenta costruzione dialogica ed è relazione con l'altro ("con il

---

<sup>5</sup>. I. Punzi, *I quattro codici della vita umana. Filialità, maternità, paternità, fraternità*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, pp. 125-126.

tu” direbbe Martin Buber)<sup>6</sup>. Quando le diverse identità sanno dialogare, quando l’altro è visto come il “tu” verso cui volgere lo sguardo, quando ci si accorge che solo dalla relazione è possibile costruire identità, è allora che la matassa si allenta, le persone si rilassano ed è possibile districare nodi imbrogliati e complessi. Certo occorrono relazioni autentiche, dentro alle quali il dolore possa farsi parola, e quella parola possa essere considerata sacra, sottratta cioè alla sfera profana, protetta e custodita come cosa preziosa. Occorrono “le condizioni al contorno”, si direbbe in matematica<sup>7</sup>.

Ma torniamo ai quattro conflitti iniziali e vediamo come sono stati affrontati e trasformati.

## 2 | IL CONFLITTO DELLA MAMMA DI VALERIA

Il primo conflitto, come si diceva, è quello della mamma di Valeria con se stessa, abitata dal senso di colpa, di inadeguatezza, rafforzato dalla solitudine di una rete amicale e familiare che negli anni si impoverisce. Per comprendere meglio questo conflitto è utile ripercorrere il vissuto emotivo e l’esperienza della nascita e dell’accoglienza di un figlio con disabilità.

Cosa accade a un genitore cui nasce un figlio con disabilità? Anche in questo caso invece di teorie astratte preferisco proporre storie vere. Questa che segue è una lettera scritta dalla mamma di una bambina con la sindrome di Down.

«Mi chiamo Milena, ho 33 anni e sono la mamma di due bambine: Giorgia e Francesca. Giorgia (9 anni) mi è venuta bene e Francesca (15 mesi) mi è venuta “male”. È nata con una malformazione al volto chiamata labiopalatoschisi (in parole povere labbro leporino e completa assenza di palato sia molle che duro) e come se non bastasse è affetta da sindrome di Down. Il primo pensiero che ho avuto quando l’ho vista è stato: “Ma che razza di donna sono, non sono neppure capace di fare un figlio! Perché mi è venuta così male?”. Scrivendo queste parole, oggi, rabbrivisco e me ne vergogno. Però penso che, di fronte a qualcosa di così sconvolgente per una madre, questo sia un pensiero umano. Noi tutti abbiamo

<sup>6</sup> Martin Buber, vissuto tra il 1878 e il 1965, fu un filosofo e pensatore ebraico. La frase citata è tratta da *Ich und Du, Io e tu*, nel quale Buber sostiene che l’identità è data esclusivamente dalla relazione autentica con l’altro. Non esiste un “io” a priori, ma esiste la relazione tra un “io” e un “tu”. Cfr. M. Buber, *Io e tu* (1923) in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993

<sup>7</sup> Le condizioni al contorno di una equazione differenziale che di per sé potrebbe avere infinite soluzioni, ne determinano in modo univoco la soluzione.

cominciato ad amare questa bambina indifesa da subito e non possiamo immaginarla diversa da come lei è. Lei non è venuta male, lei è perfetta così com'è. È Francesca e basta»<sup>8</sup>.

Quindici mesi prima sempre Milena scriveva:

«Cara Francesca,

mentre ti scrivo tu sei in ospedale fra le fredde mura di una nursery, vicina ad altri neonati che, come te, se ne dormono tranquilli tranquilli con quella beatitudine che solo i neonati hanno. Chissà se e cosa sogna un neonato!

Caro amore mio, mi si stringe il cuore a saperti sola, lontana dalla tua mamma e mi si stringe ancor più il cuore a vederti dentro quella scatola, l'incubatrice, dove non posso toccarti, non posso stringerti, abbracciarti e baciarti. Dicono che devi starci almeno qualche giorno perché tu possa raggiungere una stabilità di temperatura: eri diventata tutta blu!

[...] Sai che mi ha detto l'infermiera per incoraggiarmi, quando ti ho vista per la prima volta? “Coraggio signora, la natura, a volte, fa questi scherzi”. Ti ha chiamata scherzo, scherzo della natura. “Comunque, dovete consolarvi, perché i bambini down sono bambini dolcissimi e affettuosi”. Carina, eh?

Oh, amore mio, sapessi quanto ti voglio bene! Ti proteggerò da questa gente, te lo prometto!

Sai, il primario quando ci ha convocati nel suo studio per informarci delle tue condizioni, ci ha detto che sospetta (vuol fare il buonista) la sindrome di Down al 90%, non ci lascia molte speranze, ma che comunque dobbiamo aspettare il risultato del cariotipo. Che non lo preoccupa la labiopalatoschisi perché è una cosa che si corregge (capito, no? Lui non si preoccupa!), mentre la sindrome di Down lo preoccupa moltissimo! “Mi auguro che non sia sindrome di Down”. Lui si augura. E ha iniziato a elencarci, oltre al ritardo mentale, tutte le malattie che sono legate a questa sindrome: problemi cardiaci, disturbi epatici, intestinali, problemi alla vista, all'udito, diabete, alopecia, ipotiroidismo, celiachia e chissà quanti altri! Mi ha quasi terrorizzata! Sto male, ora sono qui a rodermi e a pensare: cos'altro ha? Non ne hai già abbastanza di problemi, piccola mia? Abbiamo già tanti pensieri, perché darcene altri? Perché elencarci gratuitamente tutte queste patologie? Per prepararci al peggio, o per farci sentire ancor più impotenti?

Quello che mi dà forza è tuo padre e il vederti serena mentre dormi nella tua “scatola”. A cosa pensi, piccola Francesca? Cosa sogni? Ogni tanto mentre ti

---

<sup>8</sup>. M. Portolani, L. V. Berliri, *È Francesc@ e basta*, la Meridiana, Molfetta 1998, p. 11.

guardo abbozzi un sorriso: anche se è interrotto dalla fenditura che hai sul labbro è pur sempre un sorriso!

[...] Io ti trovo bella comunque, piccola Francesca. Hai quell'odore che hanno tutti i neonati, la pelle liscia e vellutata come un'albicocca. Sei la mia cocca. Oh piccola mia, perché a te? Ti ricordi quand'eri dentro di me, come stavamo bene? E i sogni e i progetti e tutto. Cancellati. In un attimo. Come farò ad accettarlo? Ci riuscirò? [...] Come ti ho presa fra le braccia e ti ho annusata mi è tornato in mente lo stesso odore che aveva Giorgia, la tua sorellina. Lo avevo dimenticato quell'odore e tu me lo hai fatto riscoprire. È stato molto diverso quando sono diventata mamma per la prima volta: è stata una cosa grande, straordinaria e per il momento purtroppo unica. Diventare tua madre è stato diverso.

Perdonami piccola mia, se non ho gioito, se ho sperato che tu morissi. Ma non ti avevo vista. Ti avevano portato via da me, e quando tuo padre mi ha detto quello che avevi, ho avuto questi brutti pensieri di morte. Sai, non avevo il coraggio di venire nella nursery a conoscerti, perché anch'io come tutti avevo paura della diversità, della tua diversità. Non riesco a immaginarti e se ti immaginavo pensavo tu fossi una sorta di mostro. Avevo paura di te, paura di non accettarti, di odiarti. Ma sei mia figlia: nel bene e nel male, così ho raccolto le mie forze e con tuo padre, sono venuta a vederti. E come ti ho vista, così piccola dentro quei grandi abiti eri tu, la mia bambina. Eri Francesca, sei Francesca. E allora perché negarti l'amore? Ho sentito immediato il bisogno di abbracciarti, di stringerti forte e di sussurrarti in un orecchio che ti voglio bene.

[...] Se un giorno mi chiederai: "Perché a me, mamma?" cosa potrò dirti, dal momento che non ho risposte neanche per me? Potrai mai perdonarmi, Francesca? Mi vuoi almeno un po' di bene?»<sup>9</sup>.

Ecco la domanda. Una domanda che esige un ascolto rispettoso, autentico. Parole preziose. Impossibile dare delle formule magiche o matematiche. Da quella domanda è seguito un fittissimo scambio epistolare, fatto di ascolto senza risposte preconfezionate, di dialogo, della possibilità di "mettere parola" cioè di trasformare in parole, in discorsi, un dolore che altrimenti sarebbe stato soverchiante. E quelle parole, una dietro l'altra, hanno fatto poi la differenza, dentro Milena, per cercare una strada possibile.

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 182. lettera dell'ottobre 1996.



Ecco di nuovo le parole di Milena, 50 lettere dopo:

«Cara Francesca,

ti scrivo questa lettera perché devo chiederti perdono per aver perso tanto tempo a commiserarmi, a piangere e a leccarmi le ferite: tempo che ho rubato a te e al nostro rapporto d'amore.

Sai, da qualche parte ho letto che non bisogna guardare solo la superficie del mare e non credere che il mare sia solo ciò che vediamo: una distesa di acqua blu, profonda e sconosciuta.

È vero, il mare da sopra può sembrare tutto uguale e a tanti può far paura. Il mare può essere minaccioso e avere una forza distruttiva e devastante: come la tua diversità poteva esserlo per il mio cuore. Non mi sono arresa, mi sono immersa nelle sue acque profonde e ho scoperto che il mondo sommerso è meraviglioso, immenso, pullulante di vita e ricco di risorse di ogni genere: branchi di pesci di straordinaria bellezza, meduse delicate e trasparenti come cristallo pulsante, macchie colorate di indaffarati pesci pagliaccio, rosse gorgone ondegianti. Una spettacolare esibizione di vitalità e bellezza.

Tu rappresenti tutto questo: non sei “solo” Francesca down, ma una Francesca infinita, espandibile alla massima potenza, che vuole emergere per farsi conoscere e amare. È vero, il tuo aspetto esteriore, i tuoi occhi a mandorla possono ingannare e far pensare, alle persone egoiste e distratte, che i “down” sono solo dei diversi, ma nella loro diversità tutti uguali. Io so che non è così, perché conosco il tuo mondo sommerso. Amo il tuo modo di sorridere, di abbracciare, di baciare e di comunicare. Amo la tua delicatezza, la tua dolcezza, la tua testardaggine e i tuoi rifiuti. Amo tutto questo e tutto quello che riuscirai o non riuscirai a fare. Amo tutto di te, perché sei mia figlia, perché ho capito che puoi dare più amore e solo amore e che non mi appartieni, come nulla è mio in questa vita. Ciò che mi appartiene sono le emozioni e le sensazioni che la vita dona a ognuno di noi. Ho capito il vero significato di “amore materno”, amore unico e incondizionato. Ho capito che tutto va amato per “ciò che è” e non “nonostante quello che è”. Per quello che sei, e non per quello che avresti potuto essere. Ho capito che non bisogna aver paura di ciò che non si conosce, che non bisogna giudicare, ma solo essere disponibili a capire per conoscere, imparare e sapere.

In tutto questo mio cercare, alla fine, ho scoperto il significato di valori come la dignità, la serenità, la fede, la speranza, la gioia, la verità. Valori che senza di te, non avrei conosciuto. Questi sono doni che ho ricevuto da te.

Sai Francesca, aveva ragione Luigi Vittorio, quando diceva che sei “un regalo prezioso”. Sei il mio piccolo regalo prezioso, la perla rara che ho trovato racchiusa

in un’ostrica, pescata in quel mare sommerso, profondo e sconosciuto che tanto mi spaventava.

Ti ricordi quanta paura avevo di non riuscire ad amarti? Sembra passato tanto di quel tempo che quasi mi sembra impossibile, mi sembra di non essere più la stessa persona e in realtà è così perché sono diversa dentro, e questo grazie a te. La tua mamma»<sup>10</sup>.

### 3 | TRAMA E ORDITO

Ho incontrato tantissimi genitori di persone con disabilità, e tutti, tutti, con lo stesso sguardo, con la stessa ricerca di risposte che non arrivano, con un dolore indicibile nel viso. Lo stesso dolore di cui racconta la mamma di Valeria all’inizio di questo testo. Il dolore di Paola, non detto per oltre 40 anni, ha bisogno di risposte concrete, servono opportunità. Altrimenti quel dolore diventa straziante e lacerante. Quel dolore ha lacerato l’anima di quella mamma, la relazione con sua figlia e ha lacerato la stessa Valeria.

Quando c’è una lacerazione occorre ricostruire trama e ordito. Occorre saper “rammendare”. Il rammendo è una arte antica, non si tratta di rabberciare alla meno peggio, o di riunire i lembi scuciti, ma di saper ritessere da capo trama e ordito, rimettere insieme i pezzi frammentati di una tela e ricondurre ad unità.

Rammendo etimologicamente viene da *re-ad-menda*, ritornare più volte su un danno (per ripararlo). È una parola che deriva dal sanscrito “*sandhā*”, termine composto da *San* (con) e *dhā* (porre sistemare).

Lo stesso accade con le persone, con ciascuno di noi. Abbiamo bisogno di ritrovare unità nei frammenti. Nasciamo frammentati, molteplici, scissi. E ci strutturiamo, crescendo, cercando unità. Unità necessaria a maggior ragione se si vivono lacerazioni profonde. Come nella storia di Valeria, di sua mamma, di Milena disperata e impreparata alla nascita della figlia Francesca, con la sindrome di Down.

Per questa ricerca di unità, che poi è una ricerca di identità, per comprendere chi siamo realmente, quale è la nostra anima, unica e irripetibile, è necessario fare discernimento. La pratica del discernimento non è un esercizio intellettuale, ma una riflessione su di sé, un ritrovarsi nei propri conflitti e nei propri dubbi. Essa esige uno sguardo umile su se stessi, sui propri limiti e sui propri difetti. Fintanto che “giuriamo” di andare bene come siamo e di non volere cambiare nulla di

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 189. Lettera del giugno 1998.

noi, la nostra capacità di discernimento è compromessa. Per iniziare un percorso di discernimento occorre che ci addestriamo a metterci in contatto con le nostre emozioni, con i nostri sentimenti, con i nostri valori, con i nostri difetti, occorre che diventiamo capaci di sbugiardare il “nemico interno” che ci vuole perfetti ed incrollabili. Occorre che impariamo ad amare e a denunciare le nostre possibilità e i nostri limiti, pur senza colpevolizzarci troppo, poiché quando ci colpevolizziamo stiamo peccando di superbia; vogliamo una perfezione che non possiamo ottenere e così ci crogioliamo inutilmente nel culto della disfatta.

Senza questo viaggio interiore, questo “ritorno a noi stessi”, il nostro vero “io” (che poi “vero” lo è solo se lo consideriamo in cammino), rischiamo di ritrovarci come lo Straniero di Camus, che si aggirava senza sentimenti, in un mondo cui sentiva di non appartenere. E a rileggere con attenzione, è questo il percorso fatto nei racconti che ho citato all’inizio.

Solo dopo essersi profondamente accettati si può rischiare di trovarsi diversi. Il vero cambiamento allora non è un atto di infedeltà a se stessi, ma un ritrovarsi nella propria autenticità. Il cambiamento non è un viaggio senza ritorno, una fuoriuscita da sé, ma un procedere tra stabile ed aleatorio, continuità e discontinuità, per riconquistare, attraverso nuove conoscenze, se stessi, o meglio, come affermava in modo lapidario Nietzsche per «diventare (sempre più) se stessi»<sup>11</sup>.

Umberto Regina scriveva che «L'uomo cresce nell'interiorità non per autoaffermazione ma davanti all'alterità»<sup>12</sup>.

È impossibile fare da soli questo percorso. Serve aiuto, serve il “tu”, serve una comunità. E occorre richiamare la comunità alla sua responsabilità. La responsabilità della pace dei suoi membri.

---

<sup>11</sup> F. Nanetti, *Counseling ad orientamento umanistico-esistenziale*, Pendragon, Bologna 2008, p. 72. Nietzsche affermava che bisogna avere un caos dentro di sé, per generare una stella danzante: «*Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können*». F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it.: *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1972, *Prologo*. Questa frase di Nietzsche la troviamo ovunque: sulle tazze per la colazione, stampata su magliette, nelle raccolte aforismi, sui poster, sulle cover dei cellulari. Sì, è un po' abusata, ormai, ma è piena di significato, perché riguarda domande e riflessioni care a Nietzsche e fondamentali per vivere: come trovare la forza di governare il caos che portiamo dentro? E come usarlo per diventare se stessi? Secondo Nietzsche è necessario abbracciare tutte le difficoltà. Questo è il presupposto per una vita completa e appagante. Perché il viaggio alla scoperta di sé è pieno di insidie, può essere spaventoso, ma bisogna compierlo, senza evitare gli ostacoli. La via che porta alla conoscenza di sé è la via che porta a diventare se stessi, questo sembra un paradosso – non c'è bisogno di diventare qualcosa che si è già – ma non è così. C'è un potenziale, dentro di noi, alle volte caotico, e passo dopo passo, giorno dopo giorno, tutta la vita diventa il tentativo di realizzarsi. Di generare quella stella danzante.

<sup>12</sup> U. Regina, *Ontologia e interiorità*, saggio disponibile on line all'indirizzo: [www.umbertoregina.it](http://www.umbertoregina.it).

La ricerca dell'identità, e quindi dell'unità, non è affatto semplice, è la tensione di tutta una vita, e alle volte non basta nemmeno.

«Ma significherebbe fraintendere completamente il significato di “unificazione dell'anima” il tradurre il termine “anima” diversamente da “l'uomo intero”, corpo e spirito fusi insieme. L'anima è realmente unificata solo a condizione che tutte le forze, tutte le membra del corpo lo siano anch'esse»<sup>13</sup>.

Nel testo citato Martin Buber racconta dell'importanza di avere un'*anima unificata*. In tedesco egli scrive *Arbeit aus einem Guß*. Ovvero “lavoro fatto di un sol getto”. Ma *Guß* in tedesco significa anche “colata”, “getto”, “fusione”. Ed è proprio “fusione, colata” l'immagine che ci aiuta a capire.

#### 4 | IN ASCOLTO DELLA SAGGEZZA ORIENTALE

Fare una statua “tutta di un pezzo” era una impresa difficilissima, se non impossibile.

Quando gli scultori facevano grandi statue, nella maggior parte dei casi, realizzavano i singoli pezzi, e poi li univano tra loro.

Un raro esempio di una scultura fatta “di un sol getto” è la statua di Perseo (1554), di Benvenuto Cellini, che si trova in piazza della Signoria a Firenze. Lo stesso autore scriveva raccontando dell'opera: “l'energia dell'anima, accoppiandosi alla felicità dell'ingegno della scultura [ha prodotto tanta bellezza]”. Ma come è possibile, con l'anima rattoppata, lacerata, (come ciascuno di noi ha e come hanno persone ferite nel profondo), arrivare ad un'anima unificata? Non esiste una risposta uguale per tutti, Milena, la mamma di Francesca, ha fatto un suo percorso e si è servita moltissimo della parola, per assomigliare alla statua di Perseo. La mamma di Valeria ha avuto bisogno di un aiuto ancora più sostanziale e doveroso, da parte della comunità, per “unificare” quel che sembrava irreparabilmente danneggiato.

È possibile però indicare alcune piste, valide per tutti. Come arrivare a questa necessaria “unificazione”? Per prima cosa “facendo pace con i nostri rammendi” che sono anche belli e parte di noi. Quando il rammendo non è più un brutto rattoppo, ma una bella cicatrice, è possibile diventare “un tutt'uno”, arrivare ad avere un'*anima unificata*. Abbiamo bisogno di perdonare le nostre indecisioni, i

<sup>13</sup> M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (1948); tr. it.: *Il cammino dell'Uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI), p. 39

nostri tentennamenti, di rimettere insieme le parti di noi più profonde e in conflitto tra loro, e riprendere il cammino. Per non trovarci prigionieri di un pezzo di noi, come il padre dei sei personaggi in cerca d'autore, di Pirandello, che si ritrova schiavo del suo personaggio.

Lo stesso rischio, e ben più pesanti schiavitù, rischia un genitore di una persona con disabilità. Occorrono allora strumenti riparativi, che accompagnino fuori dalla schiavitù quel genitore. E questi strumenti deve offrirli la comunità. Comunità che deve essere inclusiva e deve saper valorizzare ferite e cicatrici, come racconta l'antica saggezza orientale del *Kintsugi*.

«Quando i giapponesi riparano un oggetto rotto, valorizzano la crepa riempiendo la spaccatura con dell'oro. Essi credono che quando qualcosa ha subito una ferita ed ha una storia, diventa più bello. Questa tecnica è chiamata "Kintsugi".

Oro al posto della colla. Metallo pregiato invece di una sostanza adesiva trasparente.

E la differenza è tutta qui: occultare l'integrità perduta o esaltare la storia della ricomposizione?

Chi vive in Occidente fa fatica a fare pace con le crepe.

"Spaccatura, frattura, ferita" sono percepiti come l'effetto meccanicistico di una colpa, perché il pensiero digitale ci ha addestrati a percorrere sempre e solo una delle biforcazioni: o è intatto, o è rotto. Se è rotto, è colpa di qualcuno.

Il pensiero analogico – arcaico, mitico, simbolico – invece, rifiuta le dicotomie e ci riporta alla compresenza degli opposti, che smettono di essere tali nel continuo osmotico fluire della vita.

La vita è integrità e rottura insieme, perché è ri-composizione costante ed eterna. Rendere belle e preziose le "persone" che hanno sofferto... questa tecnica si chiama "amore".

Il dolore è parte della vita. A volte è una parte grande, e a volte no, ma in entrambi i casi, è una parte del grande puzzle, della musica profonda, del grande gioco. Il dolore fa due cose: ti insegna, ti dice che sei vivo. Poi passa e ti lascia cambiato. E ti lascia più saggio, a volte. In alcuni casi ti lascia più forte. In entrambe le circostanze, il dolore lascia il segno, e tutto ciò che di importante potrà mai accadere nella tua vita lo comporterà in un modo o nell'altro.

I giapponesi che hanno inventato il Kintsugi, l'hanno capito più di sei secoli fa – e ce lo ricordano sottolineandolo in oro»<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Citazione che ricorre spesso on line, attribuita a Jim Butcher, giornalista NYT.

## 5 | IL RITORNO A SE STESSI. IL DISCERNIMENTO

Tornando al caso di Valeria e di sua mamma, è solo la comunità che può dipanare la matassa intricata di cui parlavo all'inizio. Quella matassa fatta di una relazione madre/figlia che era diventata morbosa e dolorosa. La comunità è la città. La comunità è la Politica. La comunità è la giustizia di cui parlava Lévinas: «se noi fossimo stati in due, nella storia del mondo ci saremmo fermati all'idea di responsabilità, ma dal momento in cui ci si trova in tre, si pone il problema del rapporto tra il secondo ed il terzo. Alla carità iniziale si aggiunge una preoccupazione di giustizia e quindi l'esigenza dello Stato, della politica. La giustizia è una carità più completa»<sup>15</sup>.

Casablu, la casa-famiglia in cui oggi vive Valeria è un progetto del Comune di Roma, gestito dalla cooperativa sociale "Spes contra spem". E la matassa si è dipanata grazie a una comunità (la città), la Politica, che ha deciso e finanziato il progetto e una comunità più piccola (la cooperativa) che a nome e per conto della città gestisce la casa. Senza la casa-famiglia quel bandolo della matassa sarebbe rimasto incastrato, forse per sempre, chissà.

La casa-famiglia non è un ghetto, non è un luogo in cui la città emargina e relega chi è diverso, chi dà fastidio, chi fa paura. No. È una casa aperta nel quartiere, è un luogo capace di riempirsi di amici, di persone, è un luogo che esige dalla comunità circostante una continua apertura, uno scambio osmotico. Nel quale sia possibile custodire e alimentare la trama di relazioni essenziali per la vita di ciascuno. Oltre al cartesiano *Cogito ergo sum* possiamo proporre *sumus ergo sum*, "siamo, dunque sono". Io sono solo in virtù della relazione possibile con l'altro. Con il buberiano "tu".<sup>16</sup>

## 6 | IL CONFLITTO DI VALERIA

La riparazione di una ferita è possibile. Resta la cicatrice, certo, ma il racconto della ferita della mamma di Valeria è la storia di una riparazione possibile, quella trama e quell'ordito del necessario rammendo.

Le nostre nonne passavano moltissimo tempo a rammendare, riparare, ricucire. È una arte antica che richiede dedizione e pazienza. Occhi, mani abili, in-

<sup>15</sup> E. Lévinas, *La violenza del volto*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 31.

<sup>16</sup> Questo è uno dei concetti portanti che l'Associazione "L'Aratro e la stella" ([www.laratroelastella.it](http://www.laratroelastella.it)) propone nei suoi incontri di crescita e formazione.

tuizione e tempo. Il conflitto interiore di Valeria si è trasformato perché si sono trasformate le sue relazioni significative con chi aveva intorno (il “tu” di Martin Buber di cui ho raccontato nel precedente paragrafo) e la matassa si è dipanata: è stato possibile riparare, cercando giustizia. Così anche gli altri conflitti, di cui ho accennato all’inizio di questa mia, altro non sono che la riproposizione di un profondissimo conflitto interiore. Il conflitto tra Valeria e la mamma, con il resto della famiglia e con la piccola comunità di persone che gravitavano intorno a loro. Quella matassa che si era intrecciata in maniera apparentemente irrisolvibile.

Con la pazienza con cui i pescatori ripongono le reti, districando ogni nodo, è stato possibile riparare quel che poteva sembrare irreparabile. “Quel giorno iniziò il suo matrimonio con la vita” racconta la mamma di Valeria. E riparare è possibile: in una epoca dell’usa e getta, poter dimostrare che la riparazione è possibile è un compito arduo, direi eticamente doveroso.

È stato dunque necessario un intervento esterno, per permettere la “riparazione”. Così come la mamma di Valeria ha risolto il suo conflitto interiore, lo stesso è successo a Valeria. Lo dice la mamma stessa nelle prime parole della sua lettera citata all’inizio di questo scritto: «Valeria ha perso 34 chili, è una persona solare e felice. In casa-famiglia si sente utile, apprezzata e riconosciuta».

Questo risultato è stato possibile con un lungo e faticoso (e bellissimo) lavoro. Il lavoro educativo. Un lavoro molto lontano e diverso da quello che accade nei collegi o nelle accademie militari, dove si insegnano precetti, regole, comportamenti. Lì l’insegnamento avviene dall’esterno verso l’interno. Dai superiori ai subalterni. Nel lavoro educativo il lavoro è diverso, si tratta di un lavoro maieutico in cui per ciascuna persona si cerca di tirare fuori il meglio che ha dentro. Anzi, di creare le condizioni affinché ciascuno possa fiorire. Un educatore è come un giardiniere: sa essere premuroso, sa quando annaffiare e quando aspettare. Ma poi è la rosa a fiorire...

Nel 1974 Gerda Klein, una donna appassionata della vita, sopravvissuta all’Olocausto, parlando di una bambina con disabilità scriveva questa bellissima poesia:

## LA ROSA BLU

*Francesca è una bambina...  
 un'adorabile bambina.  
 I suoi occhi sono nocciola,  
 i capelli un po' più scuri.  
 Se i capelli  
 le cadono sugli occhi,  
 li scosta.  
 Ma la mano  
 non va dritta alla fronte.  
 Prima  
 si curva come un fiore  
 al primo schiudersi  
 dei petali.  
 Poi  
 scosta  
 i capelli dagli occhi.  
 Francesca è diversa.  
 Per me, Francesca è come una rosa blu.  
 Una rosa blu?  
 Avete mai visto una rosa blu?  
 Ci sono rose bianche,  
 e rose rosa  
 e rose gialle,  
 e un'infinità di rose rosse.  
 Ma blu?  
 Un giardiniere sarebbe felice  
 di avere una rosa blu.  
 La gente verrebbe da lontano per vederla.  
 Sarebbe rara,  
 diversa, bella.  
 Anche Francesca è diversa.  
 Ecco perché, in qualche modo,  
 è come una rosa blu. [...] <sup>17</sup>.*

---

17. G. W. Klein, *The Blue Rose. Photographs by Norma Holt*, New York: L. Hill, 1974 (riporto qui una mia traduzione già utilizzata in Portolani, Berliri, *È Francesc@ e basta*, p. 61; segnalo che ho modificato il nome originario, Jenny, con Francesca in “onore” di Francesca, che è la protagonista di quel libro).



Quando una persona riesce a esprimere il meglio di sé e a “fiorire” essa risolve il proprio conflitto interiore. E siccome tutti i conflitti si generano da un conflitto interiore, essa genera meno conflitti anche con l’ambiente circostante.

## 7 | IL CONFLITTO TRA VALERIA E LA MAMMA

Parimenti è successo per il conflitto tra Valeria e la mamma, che aveva reso l’ambiente familiare e sociale sempre più impraticabile e aveva deteriorato completamente la relazione tra loro. Valeria ha fatto un percorso di scoperta della propria identità, facilitata dal lavoro degli educatori che si sono presi cura di lei e dell’ambiente nuovo in cui poteva essere protagonista, “padrona di casa”. La mamma, lontana dalla figlia (alla giusta distanza, direi), ha ritrovato una relazione nuova e diversa con Valeria, fatta di rispetto, attesa, consapevolezza e scoperta. Essa ha avuto la straordinaria capacità di ri-conoscere la figlia, nel senso letterale del termine: conoscere di nuovo. Conoscere una persona nuova, diversa. È un lavoro difficilissimo da fare per qualsiasi genitore, che vorrebbe il proprio figlio sempre uguale e la cui crescita mina le certezze e la abitudine di una relazione impostata allo stesso modo.

I sistemi rigidi sono i più fragili. In caso di terremoto le case senza giunti flessibili, senza punti di ancoraggio capaci di modificarsi, vengono giù. Nelle relazioni tra persone è lo stesso, occorre la disponibilità al cambiamento, che non a caso si chiama “flessibilità”. Riparazione, fioritura, flessibilità sono le condizioni che hanno risolto il conflitto tra la mamma e la figlia.

## 8 | IL CONFLITTO CON LA SOCIETÀ

E con il resto della società? Come un sasso in uno stagno crea cerchi concentrici sempre più grandi lo stesso crea un conflitto: allarga i suoi cerchi. E la sua soluzione ha l’effetto opposto: smorzare i cerchi concentrici e risolvere a catena il resto dei conflitti.

Nella realtà la cosa non è così semplice e così geometrica, e anche l’individuazione della causa e dell’effetto è stata complicata. Di certo c’è stato un effetto a catena, che ha smorzato tutti i conflitti. Nel caso di Valeria, a mio parere, la responsabilità di questo conflitto era altrove, non dentro al conflitto, e per questo è stato necessario che questo “altrove” aiutasse la riparazione. Mi riferisco alla comunità, allo Stato. Perché se l’origine più recondita del conflitto è nell’animo

dei protagonisti, la responsabilità della sua soluzione è della comunità. A maggior ragione se si tratta di una persona fragile. Nasciamo fragili e abbiamo bisogno di cure e di relazioni. È impossibile immaginare dunque una vita senza relazioni, senza “l’altro”.

Questa relazione di cura, anzi, direi meglio relazione che di per sé, anche senza intenzione, “cura”, è la responsabilità di una comunità adulta, nei confronti dei suoi membri più fragili.

“Spes contra spem” lavora a nome e per conto di una comunità più ampia: è una città che si prende cura dei suoi concittadini più belli e più fragili. Relazione, speranza, cura. E quando si spera “contro ogni speranza” si ha la forza di quel colpo di reni, che sembrerebbe impossibile, ma che la vita rende possibile.

La vita di una persona con disabilità viene spesso associata all’idea di sfortuna, di povertà, “questi poverini, meno fortunati”. Quasi che la vita sia un fatto di fortuna, di quello che gli eventi ci portano (che è poi il significato etimologico di fortuna: *fero*, “portare” in latino). La vita invece è l’esatto contrario. È la nostra capacità di stare negli eventi, in quello che accade.

Francesco Ferrari, richiamando le parole di Martin Buber, così scrive:

«La dimensione dell’incontro poggia dunque su un cosmo che implica necessariamente il senso: laddove questo si eclissi, l’arbitrio prende il sopravvento, e si sviluppa una fallace credenza nel fato, che altro non è che superstizione: “dove prima s’inarcava un cielo legislatore di senso, dalla cui volta splendente pendeva il fuso della necessità, domina adesso insensato e asservitore il potere delle stelle vaganti; un tempo bastava identificarsi con *dike*, il ‘corso’ celeste, con cui si intende anche il nostro, per abitare a cuor sereno nella piena dimensione della sorte” (IeT, pp. 97, 98). In questa accezione, il mondo dell’Io privato dell’apertura alla grazia è anche privo della possibilità di un orizzonte di senso: caracolla nell’arbitrio e nella fatalità, nel pullulare di scopi e mezzi che vengono freneticamente emessi stante l’avvenuta incapacità di recepire: “chi vive nell’arbitrio, incredulo fino al midollo, non riesce a percepire null’altro che incredulità e arbitrarietà, scopi da porre e mezzi da escogitare. Il suo mondo, senza sacrificio e senza grazia, senza incontro e senza presenza, è un mondo ridotto a scopi e mezzi; non può essere diverso; e si chiama fatalità” (IeT, p. 102). In modo opposto, “i liberi decidono e scelgono senza arbitrarietà. Essi credono nel destino e sanno che questo ha bisogno di loro. Stanno a guardarlo e ascoltarlo” (P. Vermes, *Martin Buber*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1990)». <sup>18</sup>

<sup>18</sup> F. Ferrari, *Presenza e Relazione nel pensiero di Martin Buber*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2012, p. 196.

La disponibilità ad accogliere gli “eventi imprevisi”, la “completa accettazione” di ciò che si incontra, nella misura in cui il suo emergere si colloca lungo un cammino, che è di per sé pieno di cose “non-scelte” ma che rimanda allo stupore, quello che Buber chiama “entusiasmo oggettivo”:

«Nessun *incontro* – con una persona o una cosa – che facciamo nel corso della nostra vita è privo di un *significato* segreto. Gli uomini con i quali viviamo o che incrociamo in ogni momento, gli animali che ci aiutano nel lavoro, il terreno che coltiviamo, i prodotti della natura che trasformiamo, gli attrezzi di cui ci serviamo, tutto racchiude un’essenza spirituale segreta che ha bisogno di noi per raggiungere la sua forma perfetta, il suo compimento. Se non teniamo conto di questa essenza spirituale inviata sul nostro *cammino*, se – trascurando di stabilire un rapporto autentico con gli esseri e le cose alla cui vita siamo tenuti a partecipare come essi partecipano alla nostra – pensiamo solo agli scopi che noi ci prefiggiamo, allora anche noi ci lasciamo sfuggire l’esistenza autentica, compiuta»<sup>19</sup>.

Valeria non è meno o più fortunata di altri. Ma ha trovato un suo modo di stare negli eventi, di vivere la propria vita appieno. Ed è una donna felice, appagata, realizzata. Di certo non “povera”, ovvero non una persona cui manca qualcosa. La sua vita è piena. Piena di cose che ad altri sembrano poco: poter apparecchiare da sola, festeggiare un compleanno, abbracciare una persona. Il poco e il molto sono una misura del tutto soggettiva.

Se la vita di Valeria è (e lo è) una vita degna di essere vissuta e vissuta appieno, se la vita di Valeria è (e lo è) una vita felice, abbiamo la responsabilità di renderla possibile. La sfortuna non è come sei nato, ma come il mondo, la comunità in cui vivi, ti rende possibile o impossibile la vita. Abbiamo la responsabilità della felicità altrui! Ed è una responsabilità che va esercitata, ponendoci domande e cercando risposte, in modo autentico e profondo. Dire che Valeria è “sfigata” o dire “poverina” è un modo per non farci la domanda giusta (“cosa posso fare? Qual è la mia responsabilità?”), è un modo per trovare la risposta più veloce possibile a una domanda scomoda che esige invece un ascolto attento. È la domanda sulla vita, sul suo significato più profondo, sul suo senso. Le persone come Valeria ci interrogano su questo. Altro che “poverina”. Per non fuggire più da questa domanda occorre silenzio. Ascolto. Entrare in contatto con il mistero, e accettare di non conoscere le risposte, piuttosto che affrettarsi a dare la prima che viene, e che sembra appagarci l’ansia di dare risposte. Occorrono “pratiche di fraternità”:

---

<sup>19</sup>. Buber, *Il cammino dell’Uomo*, p. 39.

«Quando si avverte che l'altro è affidato alla nostra custodia, alla nostra responsabilità e alla nostra cura, ci si apre alla fraternità. Si fa l'entusiasmante esperienza che sono le pratiche di fraternità a produrre un cambiamento. L'apertura, l'uscita da sé, l'accoglienza, l'ascolto, il costituirsi dimora per la fragilità dell'altro ritornano indietro come cura a loro volta, come guarigione, come energia feconda e innescano processi generativi, di rinascita»<sup>20</sup>.

All'inizio del 2018, il primo giorno dell'anno, Papa Francesco ha detto:

«Perché la fede non si riduca solo a idea o dottrina, abbiamo bisogno tutti di un cuore di madre, che sappia custodire la tenerezza di Dio e ascoltare i palpiti dell'uomo. Ogni vita, da quella nel grembo della madre a quella anziana, sofferente e malata, a quella scomoda e persino ripugnante, va accolta, amata e aiutata»<sup>21</sup>.

Ciò che rende la vita degna di essere vissuta non è la fortuna, ma il modo di affrontare la vita, di saperne assaporare ogni istante, in profondità. E la storia di Valeria ci dice esattamente questo. E ci rimanda a quella responsabilità di cui parlava Lévinas: la responsabilità del Volto.

---

<sup>20</sup> Punzi, *I quattro codici della vita umana*, p. 129.

<sup>21</sup> Omelia di papa Francesco tenuta in occasione della solennità di Maria SS. Madre di Dio (Roma, 1° Gennaio 2018). Il testo integrale dell'omelia è disponibile on line all'indirizzo: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2018/documents/papa-francesco\\_20180101\\_omelia-giornata-mondiale-pace.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180101_omelia-giornata-mondiale-pace.html).



# L'APPROCCIO AL CONFLITTO NELLA *WORLD HOUSE* DI RONDINE CITTADELLA DELLA PACE

FRANCO VACCARI

«È significativo che Nelson Mandela imposti tutta la questione in termini pragmatici, come un problema di far fare all'altro ciò che tu vorresti. Poi egli dimostra che questo compito è molto più agevole se si convince l'altro a lavorare con te anziché contro di te. I progressi sono impediti dalla diffidenza dell'altro, dalla sua paranoia difensiva. *La rabbia non può far nulla per migliorare le cose: può solo aumentare l'ansia e la paranoia dell'altro.* Un metodo affabile e gentile, invece, riesce gradualmente a indebolire le diffidenze fino a superare del tutto l'idea di rimanere sulla difensiva»<sup>1</sup>.

Martha C. Nussbaum

Un piccolo borgo nel cuore della Toscana, Rondine, sulle rive dell'Arno, a dieci chilometri da Arezzo – è abitato da giovani uomini e donne di culture diverse, provenienti da Paesi dove i conflitti sono degenerati in forme varie di violenza o di guerra. Tali giovani hanno scelto una convivenza particolare: ognuno di loro accetta la presenza di un altro coetaneo ritenuto reciprocamente nemico del proprio Paese.

Da vent'anni la *mission* di “Rondine Cittadella della Pace” promuove la risoluzione del conflitto attraverso l'esperienza di giovani che scoprono *la persona nel proprio nemico*. Una scoperta che si attua durante una biennale quotidiana convivenza. Piano piano in ognuno di loro qualcosa si trasforma: stereotipi, visione della storia e concetto di verità. Di conseguenza cambiano le relazioni, si forma una coscienza alternativa al loro *background* personale e professionale, si rovescia il modo in cui gli uni gli altri si percepiscono e si collocano nel mondo.

---

<sup>1</sup> Martha C. Nussbaum, *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, il Mulino, Bologna 2017, p. 338 (nostro il corsivo).

Dopo aver completato a Rondine il percorso educativo-formativo e nelle università gli studi di perfezionamento, i giovani tornano nei loro Paesi di origine e affrontano la fase di transizione e di reinserimento nelle loro rispettive società. A sostegno della loro attività in patria, il 9 giugno 2017 è nata l'Associazione delle Rondine d'Oro (*Rondine International Peace Lab*), formata dagli ex studenti di Rondine, la cui *governance* si basa sui pilastri della fiducia e della competenza, e non sui “dosaggi” classici della rappresentanza geopolitica.

## 1 | LA MISSION DI RONDINE CITTADELLA DELLA PACE

Da vent'anni, nel borgo di Rondine, sono ospitati non dei giovani profughi, ma studenti e studentesse che rischiavano di restare soffocati dal clima di guerra (o post-bellico) dei loro Paesi dell'area balcanica, caucasica, mediorientale, centro-africana.

Hanno accettato di vivere per due anni nello stesso spazio con uno di *quelli là* – del gruppo nemico (fazione, popolo, nazione) – con un “lui” o con una “lei”, anzi di *stare a tavola* al termine di una giornata-tipo di studio e impegno civile. Il primo passo è stato dunque uscire dalla spirale della risposta violenta per convivere col nemico; il primo passo di un processo che chiamiamo *trasformazione creativa del conflitto*<sup>2</sup>.

Qual è la *mission* della Cittadella della Pace? Tutti – loro, i giovani, e noi, gli adulti ospiti-mediatori – compiamo la fatica di leggere insieme le tragiche vicissitudini belliche che gravano sulle loro esistenze fin dalla prima infanzia (quasi tutti). L'Associazione si è caricata di un inedito impegno educativo: quello di far riconoscere ai giovani le loro potenzialità di crescita, che la guerra nasconde o

---

<sup>2</sup> Cfr. J. Galtung, *Affrontare il conflitto. Trascendere e trasformare*, Plus, Pisa 2008. Cito questo libro perché è un manuale di sintesi delle precedenti opere, con esercizi pratici dalla vita quotidiana agli Stati in guerra, per apprendere l'arte di trascendere con metodo rigoroso quei conflitti che generano contraddizioni e sofferenze. Mi sembra il testo più recente consultabile in italiano, con cui ho potuto confrontarmi anche grazie a un incontro pubblico a Rondine nel 2012 con l'ottuagenario sociologo norvegese (classe 1930). Da una recensione di A. L'Abate, vengo a sapere che è uscita una nuova riproposta dei saggi di Galtung, di cui è auspicata una traduzione in italiano, soprattutto per l'ottima introduzione del curatore (da poco scomparso): D. Fischer, *Johan Galtung: Pioneer in Peace Research*, Transcend University Press-Springer Science, Berlin 2013 (cfr. A. L'Abate, *Il contributo di Johan Galtung alla teoria e alla pratica della pace e della nonviolenza*, in “Il Dialogo”, novembre 2013, disponibile on line all'indirizzo: <http://serenoregis.org/2013/11/27/il-contributo-di-johan-galtung-alla-teoria-cd-alla-pratica-della-pace-e-della-nonviolenza-alberto-labate/>). Su questi temi si può vedere utilmente anche il fascicolo della rivista “Servitium” (fondata nel 1967 da p. David M. Turollo) dal titolo *Dinamiche del conflitto* (n. 222, novembre-dicembre 2015). Il quaderno raccoglie contributi di diverso taglio disciplinare.

devia. Giovani che sono stati invitati a Rondine nell'età in cui una persona, da vittima per il fallimento della generazione precedente, può scegliere se diventare collusa o libera dai condizionamenti ambientali. In altri termini, Rondine ha voluto non solo curare le ferite dell'odio, ma anche, e soprattutto, *trasformare le macerie collettive della guerra in mattoni preziosi per il loro ritorno in patria*<sup>3</sup>.

La riflessione continua sulla nostra storia e sul nostro Metodo – un vero lavoro di ricerca-azione – si basa sulle testimonianze dei giovani che, benché violati nelle loro persone e nelle loro relazioni concrete, si sono aperti ad un cambiamento di mentalità. Il succo della *mission* si ritrova nella testimonianza di una studentessa proveniente dall'area balcanica: «Non ci viene insegnato a rinunciare alla nostra identità, anzi. Ma quando cominci a parlare del dolore che ti provoca il conflitto e ascolti il dolore degli altri, questa prospettiva finisce per offendere la sensibilità dell'altro. E allora tutto comincia a cambiare».

La linea-guida, ricavata da una vicenda ventennale, è la *decostruzione dell'immagine ingannevole del nemico*. Quando due gruppi, due popoli, due Stati sono in guerra, ne deriva che, per il solo fatto di esistere e di appartenere all'altra parte, ciascun membro è nemico e, non solo, che lo voglia o no, si autopercepisce come nemico ed è percepito come nemico, cioè ostacolo alla felicità, alla propria esistenza, alla propria famiglia, alle appartenenze sociali, al proprio popolo. Un nemico dapprima si tenta di escluderlo togliendogli potere (discriminazione), poi lo si mette nelle condizioni di non nuocere perseguitandolo, e infine si giunge ad ucciderlo e/o annientarlo<sup>4</sup>.

I reciproci sentimenti d'inimicizia, quando sono inveterati, spiegano molti comportamenti individuali e collettivi. I più innocui si chiamano difesa, i più distruttivi ruotano attorno alla guerra: preventiva, persino di "legittima" difesa, appunto, legata al sospetto, alla diffidenza, all'allarme permanente. C'è sempre un nemico minaccioso che «può sopraffarci perché vuole eliminarci». Nemico è sempre qualcuno che si vuole far sparire dall'orizzonte della propria vita.

La guerra è sbandierata come una spiacevole necessità che nessuno vorrebbe, una sorta di "figlia di nessuno". Così è giustificata con alcuni aggettivi che sanciscono il combattimento armato per neutralizzare il nemico: guerra giusta, guerra

---

<sup>3</sup>. Ho rielaborato liberamente spunti provenienti da E. Camino e A. Dogliotti Marasso (a cura di), *Il conflitto: rischio e opportunità*, Qualevita, Torre de' Nolfi (Aquila) 2003. Nel testo si mettono in evidenza modalità differenti nell'accettare il disagio del conflitto di cui, in contributi successivi, una delle due curatrici, Angela Dogliotti Marasso, riconosce la prospettiva di una "trasformazione" sulla scorta del diagramma di Galtung.

<sup>4</sup>. Galtung si avvicina all'obiettivo di dissolvere l'accanita polarizzazione amico/nemico, documentata nelle innumerevoli esperienze di mediazione compiute sul campo, dove elabora la sua teoria della "violenza strutturale": una condizione che blocca in modo coercitivo, impedendo ad una persona o ad un gruppo di vivere una vita degna di questo nome.



santa... Qualcosa dell'animo umano deve essere esaltato per far aderire alla guerra, cosicché questa, per così dire, è sempre "preventiva": nasce perché del nemico, più o meno reale, si fabbrica un'immagine ingannevole<sup>5</sup>.

Anche le più spudorate guerre di conquista hanno dovuto ingigantire il pericoloso nemico per attivare sentimenti funzionali allo scopo (o «inventarsi il nemico», direbbe Umberto Eco<sup>6</sup>). In un secondo momento, avviene l'abbandono inarrestabile "dell'umano" fino a inoltrarsi, purtroppo, sui sentieri di atti atroci. In un circolo perverso il volto del nemico e di chi si percepisce nemico s'indurisce, nel dolore, per effetto della *rabbia* che manifesta esclusivamente il desiderio di ferire, come già Aristotele aveva riconosciuto<sup>7</sup>.

## 2 | IL VOLTO DELLO STUDENTATO INTERNAZIONALE *WORLD HOUSE*

Lo Studentato internazionale *World House* di "Rondine Cittadella della Pace" si basa su un presupposto molto semplice: da una relazione "vera" tra due giovani persone che la storia ha reso nemiche può aprirsi un significativo cambiamento anche tra i due rispettivi gruppi di appartenenza. Dall'ostilità si passa a una collaborazione eventuale, se non addirittura ad instaurare relazioni di amicizia.

Ogni anno 15-18 studenti e studentesse si uniscono al gruppo già presente dall'anno prima, mentre esce chi ha finito il percorso biennale. Così, con una turnazione in cui i "vecchi" e i "nuovi" condividono solo un anno (tra loro si sono chiamati *generazioni*), la comunità della *World House* giunge a un massimo di 30-

---

<sup>5</sup> Devo alcune intuizioni a V. Bartolucci e G. Gallo, *Capire il conflitto, costruire la pace*, Mondadori, Milano 2017. In effetti, il testo analizza l'adeguatezza della terminologia – risoluzione o trasformazione – evidenziando la diversità di ruolo del mediatore e delle parti nelle due prospettive, che potrebbero diventare complementari. La questione non è nominalistica secondo gli autori, anzi potrebbe far compiere alla cultura quel balzo in avanti richiesto dalla pressione di nuove questioni, come i diversi terrorismi e i conflitti legati alla sostenibilità ambientale (fame, sete, sbalzi climatici). Così la pace può essere inventata giorno dopo giorno per sostituirsi alla mentalità guerrafondaia.

<sup>6</sup> Cfr. U. Eco, *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Bompiani, Milano 2011. Il testo, in cui l'autore affronta il tema del nemico solo nel primo saggio (con accurati *excursus* storici) documenta l'esigenza, più o meno inconscia, della costruzione del nemico, o d'inventarsi un nemico all'interno di alcune dinamiche di massa tra odi ancestrali e false rappresentazioni contingenti della diversità dell'altro, ritenuto a priori una «minaccia della propria identità».

<sup>7</sup> Cfr. Nussbaum, *Rabbia e perdono*, pp. 35-43 e pp. 87-92. Nel corso di questo ponderoso volume di 410 pagine, la filosofa di Chicago spiega perché, nel dolore per una qualsiasi separazione interpersonale o segregazione sociale o secessione politica, il volto del nemico subisce un reciproco indurimento, e lo fa adottando categorie – mi pare – convergenti con la nostra scoperta del *cuore refrattario* avvenuta anno dopo anno nella seconda metà della ventennale esperienza di Rondine. In questa sede, centrata sull'approccio al conflitto, solo verso la fine accenneremo ai risultati conseguiti nella decostruzione dell'immagine ingannevole del nemico.

35 giovani, formata dalle coppie dei diversi popoli, o Stati, dove la guerra, ancora in atto o recente, blocca le relazioni tra le persone, e non solo tra le parti in lotta.

“Rondine Cittadella della Pace” presenta la *World House* con un bando attraverso vari canali. Dopo la presentazione dell’offerta formativa, viene poi condotta la selezione di colui o di colei che è orientato a uscire “da” quelle zone belliche “per” venire in Italia (andata), sapendo già, all’atto di sottoscrivere gli accordi, che poi dovrà – vorrà! – rientrare nel suo Paese dopo circa due anni (ritorno).

La proposta di Rondine è accolta dal giovane che, avvertendo il peso insopportabile della propria situazione individuale, sociale e politica, ha fiducia di scoprire una via alternativa. Si riconosce in un percorso di formazione nel quale dovrà subordinare la competenza professionale a quella umano-sociale; infatti sarà decisivo il cambiamento di mentalità derivante dalla convivenza col proprio nemico.

È indubbiamente una fiducia particolare da investire sia su se stessi sia sui mediatori terzi: su di sé, perché il proprio futuro professionale sarà effettivo solo se includerà questo “altro” nemico con cui condivide una nuova appartenenza; sui mediatori terzi, i quali – stando al di là e al di sopra delle questioni internazionali ma non neutrali nell’accezione classica – collaborano attivamente con ogni studente per la decostruzione del nemico. Teniamo dunque presente che la mediazione di Rondine è atipica e si esercita ogni giorno resistendo alla tentazione politica di «schierarsi a tutti i costi», come dice l’ultranovantenne Thicht Nhat Hanh, il noto monaco zen vietnamita attivista per la pace<sup>8</sup>.

La *World House* è il luogo in cui prende forma l’esperienza di una *reciprocità asimmetrica*: reciprocità, perché la relazione tra Rondine e gli studenti è orientata alla parità; asimmetrica, perché tra lo staff (più i volontari) e gli studenti sono definiti i rispettivi ruoli con diritti e doveri. Così, mentre Rondine è libera nel garantire l’offerta educativo-formativa, ogni studente l’arricchisce col suo apporto di “cittadino attivo”. La *World House* è dunque concepita come casa della libertà e della responsabilità, due valori sempre ben accolti da tutti, nonostante non siano intesi alla stessa maniera nelle diverse culture di provenienza<sup>9</sup>.

All’interno della *World House* per ogni studente si profila l’orizzonte della *ridefinizione di sé*. Senza addentrarci nella questione psicologica legata al “concetto

<sup>8</sup>. Cfr. Thicht Nhat Hanh, *La pace è ogni passo*, Ubaldini, Roma 1991. In piena guerra il monaco coniuga meditazione e azione per radicare la sua instancabile opera di mediazione tra i suoi connazionali e gli americani. La serenità di chi coltiva l’interiorità porta alla classica “compassione” buddhista: ci si batte per la pace nel rispetto delle ragioni dell’avversario, anche quando si comportasse da nemico invasore.

<sup>9</sup>. Cfr. E. Arielli, G. Scotto, *Conflitti e mediazione. Introduzione a una teoria generale*, Bruno Mondadori, Milano 2003<sup>2</sup> (ampia revisione del testo della prima edizione del 1998). Interessante la scoperta che conduce alla revisione del compito dei mediatori: ogni processo di mediazione può innestarsi sul fondamento del reciproco riconoscimento delle esigenze profonde e della dignità di ciascuna parte coinvolta. Non più neutralità,

di sé”, l’evoluzione della personalità, nelle sue componenti affettive, cognitive e sociali, è sempre soggetta a forti sollecitazioni. Queste possono raggiungere sedimentazioni infantili, addirittura riaprendo le zone vulnerabili di quel periodo in cui un bambino dovrebbe svilupparsi sereno, in modo coerente e organico.

Nella *World House* l’identità, unita o meno al nuovo “senso di sé” (forse un nuovo “sé ideale”), è acquisita grazie alla progressiva presa di coscienza del vissuto in spazi piccoli, poco dispersivi – «Rondine è un monastero», come ebbe a dire Mary Joe, studentessa libanese – scanditi dall’alternanza di tempi calmi e frettolosi – «Rondine è abitare costantemente nella *stress zone*», confermò Agha, azerbaijano (altro studente). Ciò permette l’ingresso nella solitudine (per qualcuno fino alla noia), dove il vissuto è rielaborato in forme originali per essere condiviso.

La nuova identità si matura intrecciata all’appartenenza a una realtà, che, come detto, è in continuo mutamento essendoci un gruppo di studenti in arrivo e un altro in partenza ogni anno. Nella *World House*, che è pur simile a tante altre comunità – interazione e interdipendenza fra i suoi membri, obiettivi condivisi, organizzazione interna con ruoli definiti –, il senso di appartenenza si struttura in modo particolare (forse unico!) per la scelta della forte polarità inimicizia-amicizia<sup>10</sup>.

La *World House* matura secondo un processo d’individuazione psicosociale (personale e comunitaria), differenziandosi in sotto-gruppi (staff, volontari), ma il processo è assai complesso, intrecciandosi con le dinamiche personali della ridefinizione di sé. In questo contesto “bipolare”, quindi, sono sollecitati tutti i registri della comunicazione nella relazione ospitale sia all’interno della *World House* sia con lo staff. C’è dunque una duplice opera di traduzione culturale, a cui molti studiosi delle società multiethniche oggi guardano con stupore “scientifico”. Possiamo tratteggiare il volto della *World House* con quattro caratteristiche: *transitorietà, comune umanità, condizione di vittima, condizione di nemici*.

*Transitorietà*. Una comunità dove si vive un’appartenenza provvisoria attiva la dinamica tipica della “fase finale”: far tesoro dell’esperienza unica e preziosa. In questo si accentua l’essere “umanità in divenire”, perché, in fondo, siamo un po’ tutti nomadi e stranieri... Così gli studenti, proprio assimilando questi valori, li trasformano in obiettivi forti che si radicano nell’animo per affrontare l’esistenza futura.

---

quindi, ma *facilitazione partecipe* da cui non deve uscire “per forza” un vincitore e un vinto.

<sup>10</sup> Cfr. P. Consorti, *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, University Press, Pisa 2013. Di particolare interesse l’analisi dello slittamento della figura del mediatore – e della dinamica della mediazione – verso la relazione tra le due parti in conflitto, passando attraverso l’innesco della dinamica di reciprocità e la forza della comunità caratterizzata da forti differenze culturali come *risorsa nei processi di dis-identificazione*.

*Comune umanità.* Sentirsi membri del genere umano feconda ogni altra appartenenza, vaccinandola, per così dire, dal divenire esclusiva ed escludente. Rispetto alla transitorietà, questo è il fattore relazionale che pone l'accento su ciò che è stabile prima e dopo l'esperienza biennale, pur coltivando una "identità dinamica".

*Condizione di vittima* dei suoi membri. Rappresenta una sfida, perché una vittima può essere risucchiata dal vittimismo, o invece prendere il largo verso una condizione di libertà senza replicare all'ingiustizia subita. Fin dal primo periodo la piccola comunità è avvertita del rischio di cadere nella trappola del vittimismo che favorirebbe negli studenti un'auto-percezione sbagliata, tipica di chi non sa reagire positivamente agli errori altrui.

*Condizione di nemici.* La storia ha consegnato a ciascuno dei membri di questa comunità una siffatta etichetta in quanto appartenenti a popoli (o gruppi o Stati) divenuti nemici in seguito a un conflitto degenerato in guerra. Il bando che riporta la *mission* di Rondine ricorda ai giovani la scelta quotidiana di «cercare la persona nel nemico».

Con queste caratteristiche, in parte universali e in parte specifiche, al termine del periodo di prova ogni studente della *World House* è chiamato a *riconoscere e accettare il conflitto*, che è sempre, per tutti, esperienza ordinaria, rischiosa, foriera di dolore (poco o tanto). Ma proprio qui, in questa esperienza, essendo massima la polarità inimicizia-amicitia tra gli studenti, il discorso ci porta nel cuore del Metodo Rondine.

### 3 | LA PRATICA DEL CONFLITTO VIRTUOSO

Grazie alla presenza ventennale nella *World House* di generazioni di studenti, chi scrive e lo staff nel suo insieme hanno acuito la sensibilità al conflitto per i motivi che andremo esponendo, soprattutto per l'abitudine a distinguere il conflitto virtuoso dalla degenerazione violenta. Il Metodo, infatti, fornisce agli studenti consapevolezza, parole nuove per affrontare il/i conflitto/i degenerato/i e quindi per consentire loro di apportarvi una forza trasformatrice<sup>11</sup>.

Qualsiasi relazione interpersonale porta già in se stessa una dinamica conflittuale su due versanti inscindibili, antropologico e culturale. Sul versante antro-

---

<sup>11</sup> Cfr. D. Novara, *La grammatica dei conflitti. L'arte maieutica di trasformare le contrarietà in risorse*, Sonda, Casale Monferrato (Alessandria) 2011. Partendo da una critica serrata all'equivalenza semantica tra conflitto e guerra – critica non ancora scontata nemmeno tra gli "addetti ai lavori" – l'autore, che ha fondato a Piacenza nel 1989 il "Centro psicopedagogico per la pace e la gestione dei conflitti", perviene alla distinzione

pologico, ognuno affronta dilemmi drammatici: l'esigenza di avanzare nella vita sociale e la scelta delle persone sono segnate dall'alternanza di fiducia e delusione. È normale che tali dilemmi non siano sempre affrontati positivamente, in quanto la necessità di alcune rinunce può far crescere il dolore, che, tuttavia, se accettato, fa da spinta alla soluzione.

Sul versante culturale, ogni persona deve riconoscere la sua irriducibile diversità dall'altro che proprio il dono della parola cerca di mediare per far nascere una vera relazione interpersonale. Ma solo la pratica assidua del dialogo (non basta invocarlo!) consente di andare oltre una qualsiasi interazione o "connessione". Altrimenti si può usare la stessa lingua materna senza capirsi!

Ma c'è di più: in ogni relazione è decisivo lo spazio entro cui si sviluppa la distanza tra i poli "vicino" e "lontano", entrambi portatori di due significati che si intrecciano tra loro: fisico e psicologico. Per intenderci, una persona accanto a noi può essere percepita distante anni-luce o, viceversa, una persona che sentiamo vicina e intima può vivere in un altro continente. Così il fattore "distanza" alimenta la dinamica conflittuale dal momento che funziona come un pendolo, cioè i poli "vicino" e "lontano" mutano di continuo. L'altro può essere avvertito lontano quando lo si desidererebbe vicino, oppure essere vicino quando lo si vorrebbe lontano, a volte troppo lontano fino al sentimento d'indifferenza e d'abbandono, o troppo vicino fino all'invasione.

Ora, grazie all'articolata relazione ospitale, proposta dal Metodo e accettata dagli studenti della *World House*, la dinamica conflittuale si concentra proprio sul nodo cruciale della "regolazione della distanza", per il semplice fatto che i due giovani nemici si trovano a vivere in uno spazio piccolo e questo in poche ore, mentre avevano vissuto lontani nei loro Paesi confinanti; la distanza fisica era stata subita da entrambi (ovviamente, non c'era alcuna distanza psicologica, non essendoci relazione, anche se, in via pregiudiziale, era ritenuta enorme e invalicabile).

Nella convivenza scelta, a poco a poco i due giovani scoprono una vicinanza anche nel vissuto psicologico, ben diversa dal "prendere confidenza". Come avviene? Se ognuno può decidere come regolare la distanza tra "vicino" e "lontano", allora *finalmente* la relazione "nemico-nemico" non si basa più su un rapporto immaginario di incontro-scontro con *il* nemico. Lo stupore infatti di essere in relazione con *un* lui o *una* lei porta alla scoperta di una persona concreta *in* "quel" nemico che la storia ha loro consegnato reciprocamente.

---

tra conflitto relazionale e violenza distruttiva, sulla base dell'evidenza che *solo nel conflitto il danno è reversibile*. E persino nell'eventuale scontro iniziale, questo non "viola" la persona, sempre che resti in un ambito non lesivo della dignità altrui.

Quando la relazione comincia a farsi stabile, gli studenti, praticando il conflitto ordinario, acquisiscono la capacità di regolare in modo condiviso la distanza. Durante la vita quotidiana (esempio: mancanza di puntualità, dimenticanza nei turni di pulizia, amicizie nuove, innamoramenti, piccoli successi, ecc...) avvengono piccoli cambiamenti che richiedono la costruzione di una lingua nuova. Tuttavia, non è facile in poco tempo: i giovani sperimentano *il rischio di quella generazione ostile che incombe in ogni conflitto*, per cui il movimento pendolare “vicino-lontano” va regolato con delicatezza. Qui interviene il dialogo: a differenza di ogni urto fra oggetti inanimati o vegetali e di ogni lotta tra animali, nell’umano confliggere le parole trasformano le forze in campo in una storia sempre nuova<sup>12</sup>.

Inevitabile diventa il confronto con i conflitti degenerati (e i conseguenti “perché”) il cui esito ultimo è la guerra. Per gli studenti, alternativamente nemici/quasi ex nemici, ogni parola suscita eco emotive e affettive così intime che la persona accanto stenta a udire. Se già in tutti giace un residuo di sofferenza quando il conflitto non è elaborato, a maggior ragione i giovani sono rimasti nella rete del dolore derivato dalla violenza. Per questo motivo, subito dopo il trasloco fisico, il Metodo suggerisce agli studenti di “trasferirsi” in una nuova lingua che possa cucire le polarità sopra descritte.

In sintesi, accettando nella pratica l’ordinarietà del conflitto, i giovani possono maturare l’arte di accordarsi nelle dissonanze quotidiane e in questo superare ciò che nella relazione è percepito fastidioso o doloroso per tener lontana la violenza. Un’arte che si apprende per esperienza, e questa è sempre in cerca di parole per essere comunicata: non c’è altro modo, specie per il dolore, che fa più male da muto che urlato<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. F. Perls, R. F. Hefferline, P. Goodman, *Teoria e pratica della Gestalt*, Astrolabio, Roma 1997. La scuola psicologica della Gestalt, nota per aver individuato nell’esperienza la *percezione flessibile di sé nel mondo*, denominata “figura-sfondo”, è molto utile nel contesto di uno staff psicopedagogico, perché l’interscambio tra polarità opposte consente, caso per caso, di farle accettare senza temere un insuccesso parziale.

<sup>13</sup> Cfr. M. Benasayag, A. del Rey, *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano 2008. In un’ottica psicoanalitica, molto aggiornata, gli autori sostengono che è l’intolleranza verso il conflitto a generare violenza, perché il conflitto è una pura espressione vitale di molteplicità in divenire, mentre lo scontro dipende da un *blocco identitario* che si ha quando in tale molteplicità prevale il confronto manicheo. Nemmeno la violenza, se non è distruttiva, va interpretata in modo catastrofico, perché la vera guarigione dalle ferite avviene facendo luce sui nemici interni, talora con cesure necessarie.

#### 4 | LA PAROLA DELLA TRASFORMAZIONE CREATIVA

Senza pretesa di un rigore scientifico che, auspico, sarà oggetto di future ricerche da parte di psicologi del linguaggio in dialogo con le neuroscienze, offro un breve estratto di come alcuni studenti hanno depositato nelle parole il loro cambiamento di mentalità sul conflitto.

Non oso commentare le quattro testimonianze riportate, scritte quasi tutte in occasione dello “spettacolo non-spettacolo” *Dissonanze in accordo*, che dopo il 2010-2012 ha segnato una svolta nel percorso educativo di Rondine. Tuttavia, per la peculiarità delle loro provenienze, c'è bisogno di un minimo di presentazione, almeno per riconoscere i lineamenti del loro volto “geopolitico”, in quanto il contesto, come si sa, non è un accidente. Alcune parole possono dirle “quei” giovani e soltanto loro e, direi, con quella *loro* incisività!

Le prime due citazioni sono estratte dalle testimonianze di studenti azerbaijani di generazioni diverse sebbene vicine: lui, Agha<sup>14</sup>, presente a Rondine dal 2013 al 2015, lei, Ulviyya, presente invece dal 2015 al 2017. A prescindere dalla contesa sanguinosa degli anni Novanta del Novecento, che esiste tuttora non risolta tra Armenia e Azerbaijan a proposito della regione del Nagorno Karabakh, va ricordato che la Repubblica dell'Azerbaijan, di lingua turcofona e di religione islamica, è uno Stato di confine tra Europa e Asia. L'attenzione quindi al linguaggio con cui esprimersi c'era già, ma la cura di trovare oggi le parole giuste “per dirsi” nel cambiamento è una sensibilità maturata a Rondine, per superare il conflitto tra due culture che i giovani hanno respirato fin dalla nascita e, per giunta, in mezzo a tragiche vicende.

Parlando di come comunicano tra loro i ragazzi dello Studentato, Agha afferma:

«Molti di noi non conoscono bene neanche l'inglese e i primi tempi ci troviamo regrediti come bambini, che hanno bisogno di tutto e devono spiegarsi, chiedere, capire. È una condizione favorevole perché abbandoniamo le certezze delle nostre lingue, con le sonorità emotive reciprocamente disturbanti, e insieme succhiamo una nuova lingua che favorisce un nuovo rapporto, per così dire pulito»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup>. Agha Poladov è stato eletto primo presidente dell'Associazione delle Rondini d'Oro (la già citata *Rondine International Peace Lab*; Associazione che tiene in contatto gli studenti una volta rientrati nei rispettivi Paesi, favorendo relazioni importanti per continuare una presenza efficace nella trasformazione dei conflitti anche al di fuori dei loro territori).

<sup>15</sup>. Agha Poladov, *Corrispondenza personale*.

Gli fa eco Ulviyya quando dichiara:

«Quando sono riuscita finalmente a scrivere la mia testimonianza per *Dissonanze in accordo*, mi sono resa conto di aver dato voce a cose mai dette. A nessuno. Quando mia madre mi ha chiesto di raccontarle, è accaduta una cosa incredibile: non glielo sapevo dire in lingua azera. Non gliel'ho saputo dire neanche in russo e neppure in inglese. Lo so dire solo in italiano»<sup>16</sup>.

Da queste testimonianze emerge con forza il valore della lingua quale strumento per dar voce a ciò che ci “passa dentro”, al tempo stesso, dalle prossime due si ricava come l'israeliana Yahel e il palestinese Ibrahim sentano in forma lacinante l'uso delle parole. “Sbagliare” qualche parola può costare caro: lo sanno bene perché sono cresciuti dopo il 1990 quando gli attentati da una parte e le incursioni militari dall'altra si sono fatti più sanguinosi di prima. Eppure, non è facile cogliere il motivo per cui, una volta arrivati a Rondine, quasi brancolavano nel buio nel trovare parole gentili verso il nemico. Anche per lo staff, che vede la cosa in parte da fuori e in parte da dentro, sono esperienze che restano incomparabili rispetto al nostro vissuto, pensando al cambiamento avvenuto e soprattutto al viaggio che nel 2013 sotto la loro rispettiva guida alcuni di noi hanno compiuto in quelle terre, a zig-zag di qua e di là dal muro.

Scriva Yahel, israeliana:

«Rondine ci insegna una nuova lingua, oltre all'italiano: ci insegna la lingua che ci permette di dialogare e collaborare. Per creare la nostra terra che non ha confini, dove il nostro gruppo crea ogni giorno “accordi” nell'ascolto, rispetto e speranza»<sup>17</sup>.

La parola passa ora a Ibrahim, palestinese:

«Come se non bastasse c'era da imparare una nuova lingua. Era come tornare bambino. Dovevo imparare a parlare di nuovo. Dovevo imparare a comportarmi con persone molto diverse da me. Dovevo imparare a rispettare le abitudini diverse delle persone con cui vivo, soprattutto dei miei nemici»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Ulviyya Afet, *Corrispondenza personale*.

<sup>17</sup> Yahel Halfon, *La fiducia che mi mancava all'inizio, a un certo punto viene fuori*, in AA.VV., *Testimonianze degli studenti*, Rondine 2017, pp. 38-39 (stampato in proprio).

<sup>18</sup> Ibrahim Esawi, *Se non ci sentiamo di persona, non possiamo avere né comprensione né fiducia*, in AA.VV., *Testimonianze degli studenti*, p. 17.



Ancora Ulviyya ci fa penetrare in una profondità stupefacente, testimoniando questa sofferta levigazione della lingua commentando il mito della caverna di Platone. Poiché s'identifica con l'ex schiavo liberato che deve tornare a liberare gli altri compagni rimasti in catene, Ulviyya si pone il problema di come liberare la madre azerbaijana che ha avuto il figlio morto in guerra contro gli armeni, cristallizzata «madre di un eroe» per sempre. La immagina con lo sguardo fisso sulla parete di fondo della caverna, dove è attaccata la divisa del figlio consegnata dalle autorità, Come liberarla? Quale lingua usare per non procurarle una nuova ferita, una nuova ingiustizia? Quando le parole sembrano finite, c'è sempre una lingua nuova in cui trasbordare, trasformare e spengere l'eco della violenza...

«Da noi un soldato che non torna a casa dalla sua famiglia e dai suoi amici si chiama un *eroe*. Al funerale la madre di un caduto non piange perché “deve” sempre ricordare che suo figlio ha dato il sangue per la nazione, per la terra, per il futuro di tutti. Con una cerimonia solenne lo accompagna nel suo ultimo viaggio. Così rimarrà ancora madre con i ricordi di lui eroe, costretta a guardare solo verso la parete con le foto di lui e l'uniforme di lui pure appesa alla parete. Si trova a vivere nella sua caverna con le spalle al mondo, con il muro dietro.

Io non posso entrare nella sua caverna e dirle che suo figlio non è un eroe, ma una vittima. Potrei offenderla, farla arrabbiare verso di me. Potrei arrivare ad ucciderla con le mie parole, perché la morte di un figlio è la prova più dura che un genitore può affrontare nella vita. Però... posso farle vedere un'altra madre, quella armena in un vestito nero come il suo, con gli occhi gonfi e arrossati dalle lacrime, con i capelli bianchi come i suoi, con la foto del figlio suo con il nastro nero in angolo.

Posso farle vedere l'altra realtà, farle capire che in guerra tutti soffriamo allo stesso modo. Dobbiamo cominciare a capire che il nostro dolore è uguale a quello degli altri e che nella guerra non ci sono vincitori o vinti, ma c'è l'umanità che va contro se stessa.

La guerra non ha, in sé, un potere risolutivo, ma solo aggiunge vendetta a vendetta, odio a odio, distruzione a distruzione, morte a morte. Dobbiamo capire che tutti noi siamo come i prigionieri della caverna: ci fanno vedere solo le ombre, e non siamo capaci di liberarci»<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Ulviyya Afet, *L'uscita dalla caverna verso la luce*, in AA.VV., *Testimonianze degli studenti*, pp. 6-7.

## 5 | LÀ DOVE CRESCE LA VITA: LA PROSPETTIVA

Giorno dopo giorno il conflitto scandisce la crescita della persona, della relazione e della comunità. Quando è praticato nella molteplicità delle relazioni vere, ospitali, riprende la sua ordinarietà e viene sperimentato come crisi benefica. Non diversamente da quello che è, o dovrebbe essere in verità, per ogni persona: fin dal concepimento (l'urto tra spermatozoo e ovulo è "virtuoso"!), il conflitto è il momento della vita in cui si varcano i "crinali", cioè le soglie critiche dove fiorisce la vita interiore, la solitudine (non l'isolamento!) e, con essa, la libertà.

Longitudinalmente, si succedono le varie fasi dell'esistenza: dal feto silente al bimbo strillante, dall'allattamento allo svezzamento, dalla famiglia alle prime socializzazioni al nido o a scuola, dai giocattoli all'adolescenza, dalla giovinezza all'età adulta, dalla paternità e maternità alle ultime età, fino al saluto definitivo verso mete che ciascuno ipotizza o presagisce nel proprio cuore. D'altra parte, orizzontalmente, parecchie relazioni si aprono e si chiudono: a volte si trasformano in ricordo, altre volte (poche) durano tutta la vita. Anche queste, però, resistono ed evolvono attraverso continue ridefinizioni: inizi e chiusure, attaccamenti e abbandoni, con relative emozioni euforiche e tragiche. Dall'interno infatti di ogni conflitto può sempre svilupparsi inimicizia e amicizia, violenza e tenerezza.

Il dolore è onnipresente e, se minimo, si comunica con semplici parole di fastidio o disagio, mentre, se prende consistenza drammatica o tragica, può essere espresso ferendo l'altro. Pertanto, non è immediato distinguere nel conflitto la dinamica virtuosa da quella degenerativa, come pure non è netto il confine tra aggressività e violenza. Tra l'altro, possono verificarsi momenti di arresto o addirittura di regressione in forme diverse.

Ora, proprio un'attenzione supplementare a tali momenti ha permesso di arrivare in quel territorio intimo e rischioso della persona, laddove si costruisce "il nemico". Le varie fasi di questa costruzione e successiva decostruzione – in vista della scoperta che anche nel conflitto degenerato in violenza distruttiva resta un potenziale creativo – sono oggetto di una pubblicazione in corso, di cui è possibile anticipare le conclusioni (già palpabili dai successi e... dalle sconfitte).

Come una reciprocità relazionale degenera fino a dissolversi? Ovvero, specularmente, che cosa impedisce il processo di decostruzione del nemico? Si comincia con la sistematica demonizzazione dell'avversario per mancanza di fiducia, si prosegue innalzando un muro di presenze nemiche immaginarie, per finire nell'indurimento progressivo del volto che imprigiona nella parete della insensibilità tombale. Una parete *refrattaria* che blocca qualsiasi contatto. Perché avviene?

Abbiamo scoperto una stratificazione emotiva che avvolge sempre i due membri appartenenti a Paesi in guerra, ma che è possibile ritrovare – con qualche variante – nei sentimenti d’inimicizia che incombono nelle relazioni normali, cioè in conflitti non armati. La degenerazione inizia quando due persone non riescono a rendere virtuoso un conflitto per la paura di affrontare il dolore che affiora sempre in una crisi. L’esito conduce a un volto indurito, paragonabile a una parete refrattaria perché è “senza reazione”: si blocca qualsiasi contatto con le persone del fronte opposto, specie in contesti roventi di tensione sociale e internazionale. Ed è un blocco che avviene anche nell’altro, a sua insaputa, in quanto la parete refrattaria è la tomba ove è seppellita la reciprocità. Il processo è sancito dalla negazione, più o meno sistematica, di essere «nemico *di* qualcuno» o «nemico *per* qualcuno»: identificarsi, o essere identificato come nemico, è sempre un tabù che crediamo transculturale e metaculturale<sup>20</sup>.

In questo “fondo”, toccato per crisi improvvise o per latenti mutismi, si radica il progetto di una trasformazione creativa del conflitto, chiamato Metodo Rondine, resa possibile dall’inedita presenza di uno staff di mediatori, che operano coinvolgendosi in modo discreto per facilitare la comunicazione tra ex-nemici non ancora in pace. Si tratta di una terzietà non *super partes*, ma *intus partes*: s’inserisce dentro ciascuna parte, chiedendo di farsi accogliere nell’una e nell’altra per proteggerle in modo che la fiducia nella persona dell’altro sia ritrovata stabilmente da parte di ognuno. Come?

Se i mediatori rimanessero totalmente neutrali, dovrebbero a priori evitare di partire solo dalle ragioni e dai torti, mentre invece, col Metodo Rondine, la protezione consiste, in pratica, nello svelare l’inganno del “nemico interiore”. Se al centro dell’esperienza biennale, fin dall’inizio, è stata proposta l’accoglienza della persona ritenuta nemica, allora l’azione mediatrice consiste nel favorire in ognuno la nascita dentro di sé dell’altro nemico con l’*imprinting* dei connotati opposti dell’amico. Un fantasma, *il nemico* “dentro”, è stato sostituito da una realtà forte, *l’amico* “dentro”: una mutazione dello spazio, paragonabile al potenziale creativo

---

<sup>20</sup> Il processo si può anche interpretare come introiezione del nemico, al punto tale che guardare con disprezzo gli altri, da parte di chi è convinto di essere sempre dalla parte del giusto, diventa una bandiera della propria identità, personale e statale: «Se non ci fossero i nemici, bisognerebbe inventarli». Qui si annida la logica perversa del fanatismo, il «gene del male» secondo lo scrittore israeliano Amos Oz, che oggi, a 78 anni, ringrazia una ad una le tante persone che l’hanno aiutato a rielaborare un suo vecchio *pamphlet* dal titolo *Contro il fanatismo* (Feltrinelli, Milano 2002-2004) all’atto di licenziare il nuovo saggio *Cari fanatici* (Feltrinelli, Milano 2017). Si vede bene la differenza del titolo odierno, dove nell’originale ebraico c’è anche la parola *shalom*.

delle cellule staminali, nel senso specifico di essere sorgive e totipotenti, innestabili cioè in qualsiasi ambito professionale, sociale e politico.

Dove non si è ancora cambiata la storia, le relazioni tra questi ex nemici sono un evento, un avvenimento cioè da segnare sul civico calendario. I risultati sono tangibili e duraturi, nonostante il rumore assordante di una cultura planetaria ancora schiava di un'identità schierata accanitamente "contro" altre identità. Parole sarcastiche e gesti inconsulti e cinici possono ridurre tutto a "caricatura", ma, come testimoniano quanti di loro si stanno imbarcando in progetti creativi – lo ripetiamo, sono lo scopo ultimo della *mission* di Rondine – è sempre valido il motto paolino «*spes contra spem*», fatto proprio da Giorgio La Pira nei più vari contesti internazionali («Osare l'inosabile [...] fu anche la "divisa avventurosa" del patriarca Abramo»<sup>21</sup>).

---

<sup>21</sup> Con queste parole di Giorgio La Pira comunico il debito personale verso un testimone di pace nei conflitti in occasione del quarantesimo anniversario della sua morte, avvenuta a Firenze il 5 novembre 1977. In questa sede mi limito a citare la più recente edizione dei suoi noti *Scritti e discorsi 1965-1977*, che vanno sotto il titolo *Il sentiero di Isaia* (il testo, interamente riveduto a cura di Gianni e Giorgio Giovannoni, è stato ripubblicato dalle Paoline nel 2004).



# EDUCAZIONE, GIOCO E CONFLITTO

## L'ESPERIENZA DELLA FONDAZIONE LAVOROPERLAPERSONA

GIORGIO TINTINO

### 1 | INTRODUZIONE

Come spesso accade ai saggi dedicati al gioco, è uso dire che del gioco si parla spesso in modo poco serio, relegandolo ad un aspetto marginale e per niente influente della vita umana. In realtà, ultimamente intorno al concetto di gioco si stanno accendendo molteplici interessi, non solo pedagogici, in quanto esso sembra essere uno strumento non solo per l'evasione, ma anche per il business, il marketing e, soprattutto, per l'educazione<sup>1</sup>.

Il gioco viene trattato sempre più seriamente e ha perso quella caratteristica che, fino a pochi anni fa, lo relegava ad un aspetto poco importante della vita dell'uomo. Nel gioco e attraverso il gioco, invece, è possibile esplorare aspetti molteplici delle relazioni umane, rendendo così ciò che chiamiamo, tecnicamente, il *Mondo di Gioco* un vero e proprio *ambiente didattico*.

La domanda che, di conseguenza, ci poniamo in questo intervento può essere così riassunta: *il gioco può essere uno strumento educativo utile per comprendere il conflitto?*. Una domanda che richiede, in primo luogo, una definizione di cosa si voglia intendere con "gioco" e, in secondo luogo, quale possa essere, tra le molteplici tipologie di gioco, quella più adatta per esplorare il conflitto. Come sarà chiaro nel corso di questo breve intervento, è il *gioco di ruolo* lo strumento più utile ed interessante attraverso il quale giocare *nel e con* il conflitto.

L'intento di questo intervento, di conseguenza, sarà quello di offrire una panoramica teorica sull'utilità del gioco di ruolo nell'educazione alla comprensione dei conflitti e un esempio pratico di tale possibilità. L'idea, dunque, è quella di

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Maestri, P. Polsinelli, J. Sassoon, *Giocchi da prendere sul serio. Gamification, storytelling e game design per progetti innovativi*, FrancoAngeli, Milano 2015.

mostrare – parlando di una specifica esperienza dal titolo *Oltre il Muro*<sup>2</sup> – come il gioco di ruolo possa effettivamente essere uno strumento per evidenziare le meccaniche che portano alla generazione del conflitto e alla costruzione – sociale, culturale e antropologica – del nemico, al fine di decostruirle e attivare processi utili alla loro attenuazione e modificazione.

## 2 | IL GIOCO: DEFINIZIONE E CLASSIFICAZIONE

La natura del gioco è un elemento ineffabile ma che pure sentiamo come estremamente solido e vicino. Le sue definizioni possibili sono molte e molto varie, poiché vario ed estremamente complesso è lo stesso fenomeno del gioco. Con “gioco”, infatti, descriviamo uno spettro molto ampio di situazioni che partono dalle attività infantili dei neonati fino a manifestazioni molto più complesse e strutturate, come un campionato di calcio, un torneo di scacchi, il teatro o gli sport estremi.

Una varietà che può certo disorientare e che, a prima vista, scoraggia ad una analisi che possa solo presumere di avvicinarsi alla sua essenza. Nello stesso tempo, però, sono molteplici gli autori che sono riusciti ad estrapolare alcuni caratteri comuni, alcuni elementi indispensabili affinché si possa dire “questo è un gioco”. In questo paragrafo, dunque, cercheremo di riferirci a questi autori per avere un’ipotesi di lavoro dalla quale partire, senza indugiare in una semplice rendicontazione delle varie posizioni in campo. La domanda che ci spinge, infatti, non sarà che cosa è il gioco ma se i giochi, e quali giochi, possano essere fruttuosamente utilizzati per esplorare il conflitto.

Tentando subito di offrire una definizione, possiamo rivolgerci ad Huizinga il quale nel celebre saggio *Homo Ludens* afferma:

«È possibile chiamare il gioco un’azione libera: conscia di non essere presa “sul serio” e situata al di fuori della vita consueta, che nondimeno può impossessarsi totalmente del giocatore; azione a cui in sé non è congiunto un interesse materiale, da cui non proviene vantaggio, che si compie dentro un tempo e uno

---

<sup>2</sup> *Oltre il Muro* è un’attività realizzata dalla Fondazione *Lavoroperlapersona* per il *Quarto Anno di Eccellenza di Rondine* (maggiori informazioni sulla Fondazione sono disponibili on line al sito: <http://www.lavoroperlapersona.it>). Il *Quarto Anno di Eccellenza* rappresenta un’opportunità educativa, formativa e di studio rivolta a giovani provenienti da tutta Italia, che frequenteranno la classe quarta dei Licei Classico, Scientifico e delle Scienze Umane. Tale percorso, promosso dall’Associazione *Rondine Cittadella della Pace* di Arezzo, è riconosciuto dal Ministero dell’Istruzione, dell’Università e della Ricerca come percorso di sperimentazione per l’innovazione didattica (cfr. <http://quartoanno.rondine.org>).

spazio definiti di proposito, che si svolge con ordine secondo date regole, e suscita rapporti sociali che facilmente si circondano di mistero o accentuano mediante travestimento la loro diversità dal mondo»<sup>3</sup>.

La definizione di Huizinga colpisce nella sua fecondità, perché individua e sintetizza i caratteri fondamentali di ogni attività ludica. In primo luogo, il carattere di libertà che caratterizza questa attività umana, la quale viene praticata per il puro piacere insito nel suo stesso svolgersi e a cui non si può mai obbligare nessuno. Nondimeno, però, questa libertà deve essere inserita all'interno di regole, deve essere limitata e normata, proprio perché la libera attività umana trae piacere dall'atto del giocare se vissuta come *sfida*. Infatti, «il giocatore non gioca con le regole, ma sulla base delle regole: non le discute, non le ripensa – esse sono le condizioni di una realtà ipotetica ma definitivamente costruita»<sup>4</sup>.

Il rapporto tra regola e libertà nella pratica effettiva del giocare rappresenta, forse, una delle caratteristiche principali del gioco: *il gioco vuole la regola e la regola suscita il gioco*. Ecco perché, allora, «la limitazione nel tempo e nello spazio, definita in anticipo, crea ordine, diventa ordine necessario per l'esercizio della libertà dei partecipanti, perché dove non c'è ordine non c'è neppure libertà. I giochi finiti hanno regole che non comandano un comportamento specifico ma si limitano a restringere la libertà dei giocatori, consentendo libertà all'interno di quelle restrizioni»<sup>5</sup>.

Le regole, insomma, creano uno spazio delimitato e ben definito, un vero e proprio *mondo* che ne delimita le possibilità di azione per sé e per gli altri. In generale, dunque, il gioco è la «creazione di una realtà sostitutiva nella quale gli elementi di indeterminazione sono posti direttamente o indirettamente sotto controllo»<sup>6</sup>.

Si crea, dunque, come evidenziato da Fink, un vero e proprio *Mondo di Gioco*, con una sua realtà estremamente concreta, talmente concreta da assorbire l'intero della persona, catapultandola nello spazio e nel tempo delimitato dalle regole del gioco. Il gioco costituisce un'*oasi di libertà* all'interno della vita umana, in quanto, al contrario di tutte le altre cose con cui l'uomo è quotidianamente occupato, «l'azione del gioco ha solo degli scopi interni a sé, che non rimandano ad altro. E quando giochiamo “con lo scopo” di rinvigorire il corpo, di addestrare alla guerra,

<sup>3</sup>. J. Huizinga, *Homo Ludens* (1938); tr. it. Einaudi, Torino 2002, p. 17.

<sup>4</sup>. C. Mongardini, *Saggio sul gioco*, FrancoAngeli, Milano 1998, p. 20.

<sup>5</sup>. R. Borgato, *Un'arancia per due. Giochi di aula ed esercitazioni per formare alla negoziazione*, FrancoAngeli, Milano 2004, p. 18.

<sup>6</sup>. Mongardini, *Saggio sul gioco*, p. 93.



o per raggiungere la buona salute, il gioco viene subito falsato e trasformato in un esercizio per qualcos'altro. [...] Il gioco regala il presente»<sup>7</sup>. Giocare, insomma, ci spinge ad abitare un mondo nel mondo, che ricrea e modifica alcune peculiarità della vita reale.

Evidenziato, dunque, il carattere essenziale del giocare, cioè la dialettica tra regola e libertà all'interno del *Mondo di Gioco* che nasce proprio dalla loro relazione, dobbiamo chiederci, a questo punto, quali e quante siano le tipologie di gioco possibili, al fine di individuare quella congeniale all'analisi del conflitto. Per rispondere a questa domanda, non possiamo fare altro che rivolgerci alla insuperata classificazione offerta da Callois il quale, nel saggio *I giochi e gli uomini*, propone di distinguere 4 tipologie di gioco fondamentali<sup>8</sup>:

- *agon*: sono i giochi competitivi in cui la vittoria è legata alle capacità e alla bravura dei giocatori, i quali sono posti in un'identica situazione di partenza. Fanno parte di questa tipologia di giochi sia le sfide fisiche, come gli incontri sportivi, sia le sfide intellettuali, come il gioco degli scacchi;

- *alea*: sono i giochi in cui la vittoria dipende principalmente dal caso e in cui il giocatore tenta di addomesticare la sorte a proprio vantaggio. Fanno parte di questa categoria i giochi di azzardo, dal lancio di una moneta alla roulette;

- *mimicry*: sono i giochi in cui il giocatore assume un ruolo e lo interpreta, delimitando in questo modo il campo di azione della sua libertà espressiva. Fanno parte di questi giochi i bambini che giocano al dottore, così come gli adulti che praticano il teatro;

- *ilinx*: sono i giochi in cui il giocatore si procura uno stato organico di smarrimento e di perdita della coscienza che provoca piacere. Fanno parte di questa categoria sia il giro giro tondo vorticoso dei bambini sia gli sport estremi degli adulti.

Secondo il filosofo francese, ognuna di queste tipologie copre uno spettro piuttosto ampio di giochi possibili, caratterizzati da una complessità differente; in questo caso, si può parlare di *paidia* quando il gioco è più libero, immediato e istintuale, e di vero e proprio *ludus* quando l'attività si fa più strutturata e istituzionalizzata<sup>9</sup>. Ovviamente, non esistono barriere rigide tra una tipologia di gioco

<sup>7</sup> E. Fink, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels* (1957); tr. it.: *L'oasi del gioco*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, pp. 18-19.

<sup>8</sup> Cfr. R. Caillois, *Les Jeux et les Hommes* (1958); tr. it.: *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*. Bompiani, Milano 2016.

<sup>9</sup> I termini *paidia* e *ludus* sono essenzialmente sovrapponibili ai termini inglesi *play* e *game*. Cfr. U. Eco, *Homo Ludens Oggi*, introduzione a J. Huizinga, *Homo Ludens*, cit., p. XVII

e un'altra, in quanto ogni attività ludica è sempre il risultato, più o meno marcato, della combinazione di queste quattro caratteristiche<sup>10</sup>.

### 3 | IL GIOCO ED IL CONFLITTO: UN RAPPORTO STRUTTURALE

Dopo questa breve disamina sulla natura del gioco e delle sue possibili classificazioni, appare evidente come ogni gioco abbia bisogno di “qualcuno” o di “qualcosa” *con cui* – o *contro cui* – giocare: nei giochi di *agon*, infatti, si gioca sempre con un altro partecipante o cercando di superare i propri limiti; nei giochi di *alea* si gioca con la fortuna, cercando di piegarla alla propria volontà; nei giochi di *mimicry* si gioca con sé stessi, per superare la propria identità ed impersonare al meglio il ruolo scelto o assegnato; nei giochi di *ilinx* si gioca con la propria vita, provando piacere della vertigine che si ottiene mettendo a rischio la propria incolumità.

Il gioco, quindi, serba naturalmente e strutturalmente in sé una *tensione* poiché colui che gioca trae piacere dall'accettare liberamente una *sftda* all'interno di un contesto di regole delimitato e condiviso. Tale evidenza è stata perfettamente colta dal sociologo Mongardini secondo cui «rispetto alle forme manifeste o latenti di conflitto, il gioco appare come la sua traduzione culturale. Il gioco appare così come la forma più complessa e sofisticata di conflitto che traduce in senso culturale e poi astratto le cariche aggressive presenti in natura. Non è perciò il conflitto che è modellato sul gioco, è il gioco che può essere visto come una forma sublimata di conflitto»<sup>11</sup>. Il gioco, simbolizzando il conflitto e inserendolo in un contesto normativo e spazio-temporale accettato da tutti i partecipanti, non solo ne depotenzia la carica aggressiva, ma produce piacere in colui che lo sperimenta e che può mettersi alla prova in modo “controllato” e “protetto”.

In questo contesto, tra le tipologie di gioco proposte da Caillois, è la *mimicry* il terreno adatto per poter riflettere sui dispositivi di creazione del nemico in quanto, come abbiamo visto, *obbliga il giocatore a giocare con sé stesso*, mettendo

<sup>10</sup> Una partita agonistica di calcio, pur essendo appositamente “costruita” per mettere alla prova esclusivamente le abilità ed il merito dei giocatori, è sempre segnata da una *alea* più o meno evidente: il lancio della monetina iniziale, la posizione del sole sul campo da gioco e la qualità del terreno nelle varie aree del campo. Così, nello stesso modo, anche nei giochi in cui predomina la fortuna sono possibili strategie ben ponderate, come accade nel poker ed altri giochi simili, le quali possono essere mascherate o dissimulate ricorrendo al bluff (*mimicry*).

<sup>11</sup> Mongardini, *Saggio sul gioco*, p. 25

in questione la propria identità e le relazioni che intreccia con gli altri soggetti. Come evidenziato da Fink, infatti,

«colui che gioca, colui che si dedica al gioco, nel mondo reale compie un'azione ben determinata, ben conosciuta nella sua tipicità, mentre all'interno del senso del gioco egli assume un ruolo. E ora dobbiamo distinguere tra l'uomo reale che "gioca", e l'uomo nel suo ruolo all'interno del gioco. Il giocatore si "nasconde" dietro al suo "ruolo", si cala per così dire in esso. Con una intensità di tipo particolare egli vive *nel* ruolo»<sup>12</sup>.

Il giocatore, vivendo il proprio ruolo attraverso la *mimicry*, si rende capace di esplorare non solo la propria identità da un punto di vista diverso, ma anche di vivere relazioni diverse con coloro che partecipano al gioco e che, a loro volta, stanno impersonando ruoli diversi. Se, dunque, è vero che «attraverso il gioco l'attore, riaffermando la propria libertà, *costruisce sé stesso come tale*, al di là delle identità e delle appartenenze che lo fissano nelle dimensioni spazio-temporali»<sup>13</sup>, tale costruzione implica una costante messa in questione dei propri valori, dei propri desideri e dei propri pregiudizi.

Ciò evidenzia come il gioco, ed in particolare il gioco di ruolo, abbia una vera e propria capacità *decentrante* in quanto «la realtà del gioco non è la conferma o la ripetizione della propria identità acquisita, ma consiste ogni volta in uno smottamento di questa identità, per così dire, acquisita. Perdersi nel gioco, che è quanto accade poco o tanto, ma sempre, nel gioco reale, non significa affatto perdersi, ma sfidare almeno un poco la propria identità esponendosi all'esterno di sé»<sup>14</sup>.

I giocatori, giocando, si decentrano dalla propria identità e, nella rete di relazioni che si costituisce nel gioco stesso, hanno la possibilità di fare luce su di sé grazie alla distanza permessa dall'interpretazione del ruolo. Una possibilità facilitata ancora di più dall'ambiente "protetto" del *Mondo di Gioco*, in quanto «il contesto dichiaratamente ludico permette di fare un'esperienza in un ambito di simulazione, in condizione di rischio limitato e quindi in situazione meno ansiogena. Ciò consente di disinnescare la tensione emotiva e i meccanismi di difesa»<sup>15</sup>.

Il *Mondo di Gioco* così costituito «permette di semplificare strutture sociali complesse, mantenendo però una caratteristica di analogia in cui cambiano le

<sup>12</sup> Fink, *L'oasi del gioco*, p. 27.

<sup>13</sup> Mongardini, *Saggio sul gioco*, p. 27.

<sup>14</sup> P. A. Rovatti, D. Zoletto, *La scuola dei giochi*, Bompiani, Milano 2005, pp. 17-18.

<sup>15</sup> Borgato, *Un'arancia per due*, p. 25.

parti accessorie, ma rimangono identiche le parti fondamentali»<sup>16</sup>. Ogni gioco, infatti, pur catapultando il soggetto all'interno di un ambiente fittizio, non annulla il mondo del giocatore e, proprio per questo, gli permette un confronto reale e concreto con esso.

Queste considerazioni ci permettono di affermare, dunque, che il gioco di ruolo, come attività particolare nella categoria del *mimicry*, possa senza dubbio rappresentare uno strumento adeguato per riflettere sulla costruzione sociale e culturale del nemico nell'ambito dei conflitti, poiché il gioco, in quanto sua forma sublimata e astratta, spinge il soggetto a giocare con sé stesso, dandogli la capacità di svelarne le dinamiche inespresse. Una volta compiuto tale decentramento, però, è anche necessario accompagnare l'attività ludica verso una fase in cui, comprendendo in modo manifesto le dinamiche nascoste messe alla prova durante il gioco, i partecipanti coinvolti possano riflettere e prendere consapevolezza di esse.

Questa ultima avvertenza non risulta accessoria: se, infatti, si vuole costruire un gioco educativo, non può passare in secondo piano l'aspetto prettamente ludico dell'attività. Il gioco deve rimanere, appunto, un gioco, poiché se lo si piega ad altri scopi, se ne perde l'incisività. Quindi, per poter utilizzare in modo fruttuoso il gioco di ruolo come una risorsa educativa, dobbiamo in primo luogo pensarlo come un *ambiente didattico* in cui la «narrazione condivisa costruisce un ambiente di relazioni e di saperi comuni, dentro cui possono prendere corpo le scoperte e le esplorazioni dei partecipanti»<sup>17</sup>. L'ambiente didattico del gioco è davvero funzionale solo quando ha come obiettivo primario il suo essere giocato per puro divertimento e non già costruito come una sorta di “esercitazione” educativa eseguita in modo “ludico”.

L'esperienza educante del gioco si manifesta a posteriori, quando coloro che ne sono coinvolti possono riflettere liberamente sulle loro azioni per capirne le motivazioni e svelarne le dinamiche relazionali coinvolte. Se si costruisce un gioco “per educare”, si perde il meccanismo decentrante che ne esalta la valenza educativa; se si costruisce un gioco “per divertire”, si può liberamente riflettere – in una fase guidata di *debriefing* – sul decentramento appena avvenuto.

Compresa in questo modo la portata educativa del gioco di ruolo, la sua relazione essenziale con il conflitto e di come esso possa essere una risorsa preziosa per portare a manifestazione i dispositivi di costruzione sociale e culturale del nemico, ci accingiamo ora alla descrizione di una pratica concreta di utilizzo di questa

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> B. Sidoti, *Mondi al congiuntivo. Come e perché il gioco di ruolo* in A. Angioino, L. Giuliano, B. Sidoti, *Inventare destini. I giochi di ruolo per l'educazione*, La Meridiana, Molfetta 2003, p. 19.

modalità educativa, non prima di aver meglio definito cosa si intende quando si parla di “gioco di ruolo”.

#### 4 | UNA ESPERIENZA CONCRETA: IL GIOCO DI RUOLO OLTRE IL MURO DELLA FONDAZIONE LAVOROPERLAPERSONA

Il gioco di ruolo, spesso abbreviato in GdR, è una narrazione condivisa come gioco, in cui alcuni giocatori impersonano dei personaggi calati in un mondo fittizio, creato e gestito da un “master”, il quale ha il compito di descrivere le situazioni di gioco e le interazioni con gli altri personaggi non giocanti. Esistono giochi di ruolo dalle ambientazioni più disparate, come quelli ambientati in mondi fantasy medievali – il più noto, senza dubbio, è *Dungeon & Dragons* – o in un futuro tecno-distopico, come *Cyberpunk 2020*; altri giochi di ruolo, invece, prendono le mosse da specifici universi letterari, come *Il Richiamo di Cthulhu* ispirato ai romanzi di H. P. Lovecraft, oppure in precisi periodi storici riletti in modo “alternativo”, come *Ars Magica*, in cui si impersona un mago dotato di poteri sovranaturali nell’Europa del XIII secolo<sup>18</sup>.

Il gioco di ruolo ha delle assonanze molto marcate con la rappresentazione teatrale: il *master*-regista dirige e mette in scena una storia che costituisce il *Mondo di Gioco* degli attori-personaggi, ognuno con le sue specifiche caratteristiche ed abilità. Lo scopo dei giocatori è quello di portare a compimento la missione che viene affidata loro dalla trama predisposta dal *master*, interpretando con coerenza ed efficacia il ruolo che hanno deciso di assumere costruendo il loro personaggio.

Il gioco di ruolo viene principalmente giocato intorno ad un tavolo, utilizzando carta e matita, per tenere traccia dei progressi del personaggio, e una serie di dadi per decidere l’esito degli avvenimenti che coinvolgono i giocatori. Ogni gioco di ruolo ha uno specifico *sistema di regole* che, in ultima analisi, decide quando e in che modo i giocatori debbano tirare i dadi per sapere se l’azione che vogliono intraprendere sarà un successo o un fallimento.

Negli ultimi anni, però, si sta diffondendo sempre di più il gioco di ruolo *live*, in cui i giocatori non sono seduti intorno ad un tavolo, ma impersonano “dal vivo” il proprio personaggio. Questa ultima modalità, ovviamente, è la più immersiva, in quanto il giocatore, oltre a travestirsi così come descritto nella scheda del personaggio, ne deve interpretare a tutto tondo l’identità, inventandone

---

<sup>18</sup> Per un esaustivo catalogo di giochi di ruolo nati nel corso degli ultimi 30 anni, rimandiamo all’ottimo A. Angiolino, L. Giuliano, B. Sidoti, *Inventare destini. I giochi di ruolo per l’educazione*, La Meridiana, Molfetta 2003.

fattezze, gestualità e impressioni. Insomma, una vera e propria interpretazione, in cui i giocatori si muovono all'interno del canovaccio generale predisposto dal *master*. Il *live* può essere giocato praticamente ovunque e, di solito, si predilige utilizzare una *location* capace di assicurare la maggiore immersività possibile.

La Fondazione *Lavoroperlapersona*, al fine di utilizzare la ricchezza e le potenzialità del gioco presentate in questo intervento, ha attivato da alcuni anni il progetto *EllePi EduGame* in cui vengono progettati e realizzati grandi giochi educativi per ragazzi e per adulti. *EllePi EduGame* ha realizzato giochi per scuole secondarie di primo grado della città di Offida, per la *Summer School in Antropologia Applicata* del *Centro Studi J. Maritain* di Portogruaro e per la propria *Summer School sui Beni Relazionali* attivando percorsi appositamente progettati – sia nei linguaggi che nei contenuti – in base alle esigenze educative e formative richieste.

La Fondazione *Lavoroperlapersona*, proprio per questo, ha deciso di utilizzare la modalità del *gioco di ruolo dal vivo* per costruire un'attività educativa dal titolo *Oltre il Muro*, progettata e realizzata per il *Quarto Anno di Eccellenza* di Rondine nel 2016 e nel 2017. Il gioco, ambientato a Berlino la notte dell'8 Novembre 1989, ha ricreato una lotta intestina tra i servizi segreti delle due Germanie per il controllo di alcune importantissime informazioni capaci di minare politicamente la stabilità della DDR e mettere in pericolo l'esistenza del Muro. L'attività educativa si è composta di tre "sessioni" spalmate su due giornate di lavoro: il *briefing* iniziale, il gioco vero e proprio e la fase finale di *debriefing*.

L'attività proposta, oltre alla volontà di sfidare i ragazzi ad una progettualità condivisa attraverso il *teamwork* e la gestione della *leadership*, aveva come obiettivo la messa in questione di alcune dinamiche peculiari che riguardano i dispositivi di creazione del nemico attraverso il carattere decentrante del gioco di ruolo all'interno di un contesto ludico ma, nello stesso tempo, concreto e ben riconoscibile.

Nella prima sessione gli studenti sono stati coinvolti in una lezione in cui hanno preso confidenza con il mondo e la storia dei giochi di ruolo e, successivamente, si è proceduto ad illustrare il sistema di gioco che avrebbero dovuto utilizzare per *Oltre il Muro*. Nei giochi di ruolo dal vivo, infatti, non è pratico utilizzare il lancio dei dadi per la gestione delle interazioni tra i personaggi e, quindi, si utilizzano dei sistemi alternativi di regole. Si è deciso di utilizzare per questa attività il regolamento del *Mondo di Tenebra* (il gioco di ruolo *live* più giocato in Italia), opportunamente snellito per semplificare la risoluzione delle interazioni tra i personaggi<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Una versione stampabile del manuale di gioco può essere reperita all'indirizzo <http://www.valmneira>.

La prima sessione, infine, si è conclusa con l'assegnazione dei ruoli e del rispettivo *background* narrativo, in cui venivano illustrate le aspettative, i valori, i dubbi e i desideri di ciascun personaggio. Il gioco è stato strutturato in modo che ogni giocatore, oltre a dover perseguire gli interessi della propria fazione, fosse al centro di una fitta rete di sotto-trame di spionaggio e di controspionaggio per il raggiungimento di determinati obiettivi personali, spesso apertamente in contrasto con l'interesse generale. Insomma, i personaggi sarebbero stati costretti a mettere in gioco la propria fedeltà (cercando di negoziare in segreto con il nemico), a provare la loro lealtà (cercando di stanare gli infiltrati all'interno del proprio gruppo) e a comprendere come investire la propria fiducia (se verso i propri ideali o le proprie esigenze).

Il gioco vero e proprio si è poi svolto nella serata per le vie di Arezzo la quale, per l'occasione, si è "trasformata" nella Berlino del 1989: i ragazzi avevano a disposizione una cartina della città debitamente modificata in cui erano indicate le varie zone di gioco, i *checkpoint* che dovevano utilizzare per passare dall'altra parte del Muro – situato metaforicamente nel Corso principale della città – e l'ubicazione dei propri Quartier Generali. Il gioco ha visto anche la partecipazione dei ragazzi dello *Studentato Internazionale di Rondine*<sup>20</sup>, nel ruolo di informatori speciali dai quali poter avere accesso alle informazioni da recuperare per portare la propria fazione alla vittoria.

Le due fazioni erano costruite in maniera molto differente: se la fazione di Berlino Est – rappresentata dalla STASI e dal KGB – partiva da una situazione di vantaggio iniziale a causa di una rigida e precisa organizzazione generale, proprio l'insofferenza verso questa struttura verticistica e monolitica faceva maturare nei personaggi l'idea di dover ripensare la propria fedeltà ad essa; nello stesso tempo, la fazione di Berlino Ovest, assai disomogenea a causa della presenza della CIA, del Mi5 del MSGE e del servizio segreto polacco, ognuna con obiettivi differenti, sviluppava via via una progettualità sempre più armonica e condivisa, compatendosi intorno all'obiettivo comune. A valle di tutte queste complicazioni, come abbiamo detto, ogni personaggio avrebbe dovuto, infine, fare i conti con quello

---

com/pagine/downloadVampiri/repository/MANUALE\_VAMPIRI\_LIVE\_VALM\_NEIRA.pdf a cura dell'Associazione Culturale Valm Neira di Ancona (ottobre 2017).

<sup>20</sup>. Lo studentato Internazionale, situato all'interno del borgo medievale di Rondine (Arezzo), accoglie studenti provenienti da sedici Paesi che, per due anni, compiono percorsi formativi condividendo "col nemico" spazi e vita quotidiana. Questi ragazzi, provenienti da Paesi in conflitto dei Balcani, del Caucaso, del Medio Oriente e dell'Africa, sperimentano a Rondine una vita di convivenza, di formazione e di studio e, una volta completato il ciclo di studi (corso di laurea o master), rientrano nel Paese di origine per testimoniare, nei luoghi del proprio impegno professionale e civile, la concreta possibilità del dialogo e della pacifica convivenza. Info: <http://www.rondine.org>.

che fino a poco prima aveva considerato il nemico, costringendolo a rivedere le proprie convinzioni anche in funzione dei propri obiettivi e delle negoziazioni in cui erano implicati.

Questa struttura di gioco rende evidente la necessità di lavorare efficacemente in gruppo, di coordinarsi per raggiungere l'obiettivo comune contro le varie istanze di disgregazione sviluppate dagli interessi personali e di gestire la *leadership* in modo adeguato per evitare lo sfaldarsi della fiducia. Questa dissonanza di progettualità, in aggiunta al decentramento compiuto dall'interpretazione del ruolo, ha inoltre permesso una serie di "smottamenti" identitari, per cui i giocatori hanno dovuto mettere in questione il *Mondo di Gioco* in cui erano immersi. Spesso i ragazzi hanno dovuto prendere decisioni che non dividevano, ma resesi necessarie per la fedeltà al proprio personaggio e per l'immedesimazione nel proprio ruolo.

È questa, in ultima analisi, la conseguenza più feconda del decentramento permesso dal gioco di ruolo, la sua ricchezza principale come strumento educativo: *la distanza che si crea tra il ruolo ed il giocatore, infatti, permette di creare quello spazio in cui riflettere sulla propria identità e sulle dinamiche relazionali in cui spesso, senza accorgersi, siamo implicati*. A tal proposito Rovatti afferma che giocando di ruolo si ottiene una «deliberata esposizione all'alterità e dunque ai suoi effetti [...]. L'esperienza resta quella di una messa a repentaglio della propria identità attraverso uno scarto, uno sbilanciamento, uno spaesamento, per quanto leggero»<sup>21</sup>. Una possibilità che si fa ancora più efficace perché esperita nella pratica ludica, quindi nel contesto "protetto" del gioco, in cui i meccanismi di difesa, come abbiamo visto, si fanno meno stringenti. Il soggetto, all'interno del sistema di regole condiviso, può dunque liberamente sperimentare decisioni e relazioni "altre", esponendosi e impersonando molteplici alterità.

Mettere in luce questi processi e farli maturare consapevolmente, come abbiamo già accennato, è proprio il compito della terza sessione dell'attività, cioè l'ampia fase di *debriefing*, sviluppata il giorno successivo. Oltre a svelare le scelte compiute in sede di *game design*, i ragazzi hanno potuto ampiamente riflettere e dibattere sul decentramento che hanno sperimentato nel corso della partita, sulle decisioni che hanno dovuto prendere anche in contrasto con la propria identità e sull'impatto che queste hanno avuto sul gruppo. La discussione, condotta affinché potessero emergere tutte queste criticità, ha quindi permesso ai ragazzi di fare maggiore chiarezza su quanto effettivamente sperimentato e vissuto, portandoli

---

<sup>21</sup> P. A. Rovatti, *Prefazione* a R. Caillois, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*. Bompiani, Milano 2016, p. XVI.



ad interrogarsi su quanto e come quello che hanno sperimentato nel gioco abbia un’ analogia più o meno marcata con le relazioni che compiono nel mondo reale.

La sessione di *debriefing*, infine, si è conclusa con una piccola lezione sul *game design*, sulle modalità di costruzione dei GdR e sul gioco da tavola moderno, affinché potessero cimentarsi nella realizzazione di un loro gioco di ruolo e prendere maggiore confidenza verso questo mondo che, sempre di più, sta generando attenzione e attirando consensi.

In conclusione, l’esperienza della Fondazione *Lavoroperlapersona* ha rappresentato un esercizio fruttuoso in cui il carattere decentrante del gioco di ruolo ha permesso una decostruzione fruttuosa delle meccaniche relazionali che portano alla costruzione del nemico. Grazie alla frattura concessa dal ruolo, i ragazzi del Quarto Anno hanno potuto intavolare una riflessione sul concetto di identità vissuta e percepita, hanno potuto scorgere nelle loro dinamiche quotidiane i dispositivi che soggiacciono alle dinamiche relazionali che impediscono davvero l’incontro con l’altro, ma già sempre con il “nemico”.

L’*oasi di libertà* che si costituisce nel *Mondo di Gioco*, pur essendo un mondo fittizio, ha mostrato loro in che modo debbano compiere un *surplus* di esercizio critico per andare oltre il canovaccio con cui la propria cultura ha filtrato l’incontro con l’alterità, una messa in questione che, appunto, richiede in primo luogo l’esplorazione di sé stessi e, in secondo luogo, una revisione dei legami abituali che intrecciamo con le cose e con le persone. Obiettivi molto importanti, ottenuti paradossalmente con uno strumento relativamente “semplice” ma che, se vuole essere fruttuoso, lo si deve lasciare libero di esprimere il suo carattere vitale, strutturandolo in partenza come esercitazione didattica. Il gioco, quando non è un “esercizio per qualcos’altro”, mostra che nel rapporto tra libertà e regole si disciude una dimensione umana peculiare che permette di mettere a fuoco il nostro essere sociale e culturale. Equilibri non semplici ed assai complessi, che, probabilmente, solo negli ultimi decenni abbiamo incominciato a considerare in modo “serio”.

## 1 | RIFLESSIONI DI CORNICE

### DALLA PARTE DI CHI NON HA PAROLA UNA RIFLESSIONE SUL NASCERE TRA NATURA E ARTIFICIO GIOVANNI **GRANDI** | pp. 19-56

Il conflitto tra parti proiettato verso una degenerazione violenta rappresenta un'esperienza a cui la riflessione contemporanea riserva sempre maggiore attenzione. Ne è la prova la diffusione di speciali categorie interpretative coniate per spiegare il fenomeno, come ad esempio quelle di "radicalizzazione" o di "polarizzazione", adottate non solo dai media ma anche da documenti istituzionali. Tuttavia l'adozione di nuove categorie esplicative per l'inquadramento delle dinamiche del confliggere rappresenta davvero un guadagno in termini di comprensione, di capacità diagnostica e di progettazione di interventi? A partire da una critica dell'idea di "radicalizzazione" il saggio richiama la possibilità di adottare altre categorie concettuali per la comprensione dell'escalation violenta del conflitto, mostrandone la maggiore portata analitica e, al contempo, il maggiore radicamento nei set concettuali classici del pensiero antropologico e morale. In particolare viene richiamato il caso dell'analisi del confliggere sviluppato nell'ambito della Restorative Justice, mettendone in evidenza le categorie concettuali portanti – tra cui la nozione di "male" – e i risvolti del loro impiego nello sviluppo di strategie di fronteggiamento e nel consolidamento di "buone pratiche". Si argomenta infine l'opportunità di un approccio interdisciplinare alle evenienze riconducibili al tema del "conflitto", che consenta: a) di avvicinare i fenomeni emergenti valorizzando il sapere già acquisito e già efficacemente tradotto in chiavi di lettura; b) di evitare la dispersione di risorse e l'indebolimento analitico che, in ambito antropologico e morale, inevitabilmente accompagna ogni tentativo di produrre teorie e set concettuali ex novo.

The study of conflict that leads to violent outcomes for the opposing parties represents an issue that is increasingly covered by the contemporary debate. Evidence of this can be found in the diffusion of dedicated terminology provided in order to explain this phenomenon. It is often the case that in the media (but also in institutional documentation) we find terms like "radica-

lization" or "polarization" in conflict development. However, it is worth asking: is the adoption of new terminologies in order to explain conflict dynamics the sign of an increased and actual comprehension of these phenomena? Moving from a critique of the idea of "radicalization of conflict", this essay tries to open up to the possibility of using different conceptual categories for the comprehension of the rising spiral of violence. Accordingly, I will show the deeper anthropological and moral connections of these categories with some classic concepts in the history of thought. Specifically, I will refer to the way of dealing with conflicts as outlined by Restorative Justice, highlighting the grounding conceptual categories (including the notion of evil) and their involvement in the development of best practices for dealing with these events. Finally, I will argue in favor of an interdisciplinary approach to the instances of conflict, in order to: a) addressing emerging social issues through classic and well-established conceptual keys; b) avoiding any inefficient use of conceptual resources and, furthermore, from an anthropological and moral philosophical point of view, avoiding any analytical weakening that inevitably occurs with any attempt to produce brand new theories and conceptual background.

## IN CERCA DI UN NEMICO LA DIMENSIONE MORALE DEL CONFLITTO

SIMONE GRIGOLETTO | pp. 57-71

In questo articolo si cercherà di analizzare le diverse tipologie di conflitto (intrapersonale e interpersonale) dal punto di vista filosofico-morale. Verrà data una definizione generica di conflitto dalla quale prenderà avvio un tentativo di delineare un percorso che faccia venir meno il conflitto. Questa ricerca si pone come obiettivo, infatti, quello di evidenziare alcuni degli elementi morali che caratterizzano i contrasti tra gruppi ed individui ai fini del superamento della dinamica conflittuale. Tale dinamica è qui definita come avente origine nel processo di costruzione/identificazione dell'altro come nemico. A questo proposito saranno di particolare interesse le tematiche che riguardano il soggetto moralmente inteso, la responsabilità, le obbligazioni ed il punto di vista morale. Tutte le pratiche che si fanno carico di questi elementi, alla luce del paradigma della Giustizia Riparativa, verranno definite come pratiche riparative.

*This article focuses on different kinds of conflict (be it intrapersonal or interpersonal) from a moral philosophical point of view. A general definition of what a conflict is will set up the attempt of outlining the process that undermines a conflict. This research will highlight some of the moral elements that characterize contrasts between groups and individuals aiming at the overcoming of the conflictual dynamics. Such dynamics is here defined as originated by the process of construction/identification of the other as the enemy. In these regards, it will of particular interest to consider topics such as the moral subject, responsibility, obligations and moral point of view. All those practices that deal with such elements, in light of the Restorative Justice paradigm, will be defined as restorative practices.*

## SOCRATE, QUANDO IL CONFLITTO DIVENTA VIA DI SAPIENZA

FRANCESCA SIMEONI | pp. 73-85

Il saggio intende sviluppare alcuni aspetti della trasformazione del conflitto e dell'istanza del nemico attraverso l'analisi della dialettica antica e della figura di Socrate. Assumendo il conflitto dialettico come frutto dello spostamento della ricerca di senso dal dialogo col divino verso il colloquio interno alla comunità umana, si intende cercare di comprendere come l'esperienza della confutazione dialogica possa essere produttrice di sapienza. Prendendo in considerazione nello specifico la pratica socratica, vengono analizzate le varie fasi della relazione dialettica: l'esperienza dell'aporia, la sofferenza della contraddizione, la perdita della certezza iniziale, l'apertura della possibilità della meraviglia come consapevolezza della propria ignoranza e del proprio desiderio. L'avversario, considerato come figura del nemico, viene così ricompreso quale potenziale innesco di un percorso di sapienza e quale stimolo alla cura dell'anima, entrambi offerti a colui che viene confutato, qualora non abbandoni la relazione e porti a maturazione il conflitto avviatosi.

*This essay aims at developing some aspects of the transformation of conflict and of the instance of the enemy through the analysis of the ancient dialectics and the figure of Socrates. I assume the dialectical conflict as the result of the shift on the search for meaning from the dialogue with the divine to the conversation within the human community. In these regards I will try to show how the experience of dialogical confutation will lead to knowledge. Taking into specific consideration the Socratic practice, it will be possible to analyze the different phases of the dialectic relation: the experience of aporia, the suffering of contradictions, the loss of initial certainty, the possibility of wonder as awareness of one's own ignorance and desire. The rival, considered as the enemy, is then intended as the trigger of a possible path towards knowledge and as an incentive for the nourishment of the soul. Both these possibilities are offered to those who are confuted, whenever they do not abandon the relation so as to lead to the development of the conflict.*

## IL DIALOGO DIVERSO

### QUANDO "RIPARATIVO" EQUIVALE A "GENERATIVO"

GIAN PIERO TURCHI, CHIARA MAGGIORE | pp. 87-102

Nella fitta trama di discorsi che quotidianamente costruiscono e caratterizzano ciò che narriamo, possiamo osservare una quota ineliminabile di incertezza. Il contributo della Scienza "Dialogica" è quello di focalizzarsi sulle modalità interattive dei membri della Comunità Umana che consente di poter misurare il grado di divergenza delle regole utilizzate dagli interagenti nell'uso del linguaggio ordinario dando luogo a conflitti e/o controversie. Qui entra in gioco la proposta della Mediazione Dialogica, applicazione che consente di non basarsi più sulle caratteristiche personologiche di chi confligge ma, piuttosto, di descrivere le modalità d'uso del linguaggio

tra le parti che contraggono conflitto/controversia. Tale proposta si inserisce nella prospettiva promossa dai Paradigmi di Giustizia Riparativa, generando alternative narrative volte a promuovere la coesione della Comunità Umana.

*We cannot but identify the unavoidable uncertainty that is present in the discourse that we articulate in our everyday life. The contribution of dialogical science is the ability to focus on the interactive modalities of the members of Human Community. It is then possible to analyze the divergences on the rules of the usage of ordinary language by those who interact. This is what originates conflicts and controversies. This is the sphere of application of Dialogical Mediation, which allows to focus on the different modalities of usage of language rather than on the peculiarities of those who enter in conflict. This scenario is consistent with the paradigm of Restorative Justice, generating alternative narratives that promote the cohesion of Human Community.*

## 2 | APPROFONDIMENTI ANALITICI

### IL CONFLITTO TRA GENITORI E FIGLI

ALBERTO PELLAI | pp. 105-116

Il conflitto tra genitori e figli, pur non rappresentando una novità all'interno delle dinamiche familiari, nel corso dell'ultima generazione si è connotato per alcuni caratteri particolari. L'incapacità a "lasciar andare" i figli, da un lato, e l'inadeguatezza di questi ultimi ad individuare gli autentici margini di autonomia da rivendicare, di concerto con l'attuale pervasività delle nuove tecnologie, hanno dilatato sempre più il momento della reale autonomia, sostituita con il soddisfacimento di beni di consumo anziché con esperienze di crescita. La scelta dei genitori di rinunciare al conflitto in realtà non lo risolve, ma ne distanzia, complicandola, la necessaria soluzione. Tanto più che il conflitto si genera comunque perché non ci sono limiti quantitativi e qualitativi rispetto all'approccio alle tecnologie e più in generale al consumo. Si evidenzia perciò l'utilità educativa di un particolare tipo di conflitto, capace di innescare quell'evoluzione dialettica che sola permette al figlio di elaborare la propria autentica individualità.

*The conflict between parents and children, while not being a news in family dynamics, has been characterized by some peculiarities in the last generation. The incapability of letting children go their way, on the one hand, faces, on the other, the children's incompetence of outlining one's own autonomy. Additionally, the advent and pervasiveness of new technologies has made more difficult the achievement of real autonomy, which has been substituted by the possibility to purchase consumer goods rather than experiences of actual growth. The parent's choice of avoiding to face the conflict does not resolve it, but rather it complicates its possible resolution. Conflict arises anyway, since there is no quantitative and qualitative limits to the influence of technologies and, more generally, of consumption. I will highlight the educational utility of a particular kind of conflict, which is able to originate that dialectic evolution that allows the development of authentic individuality of the child.*

### I CONFLITTI TRA CAPI E COLLABORATORI

#### LA RICERCA DI NUOVI PERCORSI ORGANIZZATIVI PER GESTIRLI

GABRIELE GABRIELLI | pp. 117-137

Il conflitto alberga da sempre nella vita organizzativa. L'impresa da questo angolo di osservazione rappresenta un incubatore di conflitti di diversa natura: con noi stessi, dentro o fuori il team in cui lavoriamo, fra gruppi, cordate e culture. I conflitti, infatti, nascono e si sviluppano a

diversi livelli (micro, meso, macro), potendosi distinguere per dimensioni, intensità e durata. Le organizzazioni sono interessate a comprendere come i conflitti si originano per renderli "funzionali" al benessere e alla performance. Negli ultimi decenni, così, si è diffuso un approccio realista verso il conflitto; organizzazioni e management sono impegnate a costruire un'adeguata cultura organizzativa di "gestione del conflitto" (conflict management), convinti che i conflitti (in particolare quelli interpersonali) siano naturali, inevitabili e positivi in quanto momento importante di apprendimento individuale e collettivo. L'idea di fondo è che se leader e manager conoscono bene gli "antecedenti" dei conflitti saranno meglio in grado di anticiparli e gestirli quando dovessero insorgere. La pratica più diffusa si basa sulla previsione sistematica di programmi strutturati di formazione per accrescere consapevolezza sul conflitto, costruire competenze di risoluzione e stimolare comportamenti adeguati a superarli. Una via che si sta sperimentando è anche quella che valorizza la disposizione dei molteplici attori a cooperare nell'intento di mettere una pietra sopra il passato. Si scopre che perdonare fa bene sia alle persone coinvolte sia all'organizzazione. Dalla cultura del perdono e da un forgiveness climate, così, nascono progettualità, energia e comportamenti di cittadinanza organizzativa extra-role, cooperativi ed altruistici, cui si associano elevati livelli di engagement e performance superiori.

*Conflict has always been present in the organizational sphere. From this perspective, companies represent an incubator for different kinds of conflict: within ourselves, within or without our teamwork, between different groups and cultures. Conflicts, hence, arise at different levels (micro, meso, macro), and with different dimensions, intensity and duration. Organizations are interested in understanding how conflicts arise to make them functional to well-being and to performance. In the last decades, then, it has become popular a realist approach towards conflict; organizations and managers are engaged in the developing an adequate organizational culture of conflict management, given that conflicts (especially interpersonal ones) appear to be natural, inevitable and positive as an important occasion of individual and collective learning. The grounding idea is that if leaders and managers better know what generates conflict, they will be better suited to predict and manage them whenever they might arise. The most spread practice is based on the systematic establishment of formative programs in order to increase the awareness of conflicts, develop conflict resolution skills and inspire conduct apt at overcome conflicts. Another possible way that has been tested is the one that appreciate the disposition of those involved to cooperate with the aim of letting bygones to be bygones. It turns out that forgiving benefits to those involved and to the organization. From a culture of forgiving and from a forgiveness climate, then, arise long-term vision, energy and behaviors of extra-role organized citizenship, connected to an elevated level of engagement and a higher performance.*

## CONFLITTO E UMANIZZAZIONE

FRANCESCO STOPPA | pp. 139-154

Il conflitto rappresenta un passaggio decisivo nel processo di umanizzazione. Scandisce i modi coi quali il soggetto prende partito, si dichiara agli occhi del mondo. Un atto inaugurale al quale dovrà seguire – ma solo in seguito all'attraversamento di uno stato di crisi – il tempo del patto e dell'intesa. Muovendo dall'insegnamento della psicoanalisi nella sua declinazione lacaniana, l'articolo interroga la funzione, strutturante per l'individuo e civile per la comunità, di ogni forma di dialettica interumana in cui le asimmetrie, le discrasie e più in generale le differenze vengono ad animare l'esistenza del singolo e del collettivo. Dalla nascita allo sviluppo della relazione primaria (la comunità madre-bambino) fino al passaggio intergenerazionale, la presenza del conflitto ha il potere di produrre il risveglio del soggetto a se stesso, al senso dei suoi legami. Allo stesso modo, sul piano sociale e - cosa su cui insiste Basaglia - per quanto concerne le dinamiche interistituzionali, il conflitto rappresenta la conditio sine qua dell'umanizzazione della polis.

*Conflict represents a decisive step of the humanization process. It outlines the ways in which the subject defines and discloses himself/herself to the world. This is an inaugural step that will be followed - through a state of crisis - by a time of agreement and understanding. According to the teachings of Lacan's psychoanalysis, this article consults the function (structural for the individual and civil for the community) of any form of inter-human dialectics where asymmetries, discrepancies and, generally, differences characterize the existence of the individual and the community. From the birth to the development of the primary relation (the mother-child community) up to the intergenerational passage, the presence of conflict has the power to produce the awakening of the subject to himself/herself, in virtue of his/her bonds. Similarly, on the social domain - as Basaglia insists - in regards to inter-institutional dynamics, conflict represents the prerequisite of the humanization of the polis.*

## I CONFLITTI GLOBALI TRA VINCITORI E VINTI

BERNARDO VENTURI | pp. 155-164

L'articolo fornisce alcuni spunti sulle attuali sfide relative ai conflitti globali. In primo luogo, presenta le differenze tra conflitto e violenza attraverso esempi teorici e pratici. In questa cornice, l'autore discute su come il ruolo della comunità internazionale sia cambiato durante il XX secolo, mostrando anche il persistente declino dello stato-nazione. Il ruolo chiave della prevenzione dei conflitti e della trasformazione dei conflitti è poi illustrato a partire da diverse prospettive. Infine, l'articolo analizza cosa significa "vincere" nell'attuale scenario internazionale. L'assenza di veri vincitori emerge come una costante nelle guerre contemporanee nelle quali la violenza domina la scena per anni o decenni.



*The article provides some insights on the current challenges related to global conflicts. It firstly presents the differences between conflict and violence through theoretical and practical examples. Against this background, the author discusses how the role of the international community is changed during the XX century, also showing the persistent decline of the nation-State. Then, the pivotal role of conflict prevention and conflict transformation are illustrated from different perspectives. Finally, the article analyses what does "to win" mean in the present international scenario. The absence of real winners emerges as a constant in the contemporary wars where violence dominates the scene for years or decades.*

## **IL (NON) CONFLITTO DEGLI "IO" E LA FATICA DI ESSERE (UN) "SÉ"**

### **SOCIAL NETWORK E DISORDINE DELLE IDENTITÀ**

LUCA **AUCI** | pp. 165-178

Immersi in quello che pare configurarsi sempre più come un grandioso sistema di distrazione di massa, dalla cacofonia assordante, che ci rende stremati, tristi e aggressivi, i social media offrono un ambiente "ideale" per chi avverte la fatica di costruire una narrazione coerente dei propri vissuti e pensa di ridurre l'integralità di se stesso esclusivamente all'esposizione di sé. Ciò non consente soltanto l'esperienza di poter essere "tanti", quanto la possibilità di esserli "tutti", senza avvertire la necessità di scegliere chi essere realmente. Succede così che non ci interessa nemmeno più corrispondere interiormente a ciò che esteriormente ci capita di essere. Tra le pieghe di questo fenomeno, che inevitabilmente coinvolge in modo particolare i giovani, si sta annidando un conflitto che rischia persino di non essere più percepito come tale, costringendoci ad aggiornare il tema pirandelliano del nostro essere "uno, nessuno, centomila".

*Dipped in a great system of mass distraction, that makes us exhausted, sad and aggressive, social media offer a trouble place for building a narration of our lives and identities, because they really are generative of a conflict about the identity, a conflict that risks not to be warned as such. It is possible, in social media, to be so many different identities, also, to be them all at the same time, without warning the necessity to choose who to really be: the challenge for the future is to live this new digital place with responsibility.*

## UNA FAGLIA NELL'ESISTENTE

### UN CAMMINO DI GIUSTIZIA RIPARATIVA E IL CINEMA DI JEAN-PIERRE E LUC DARDENNE

GUIDO BERTAGNA | pp. 179-192

Nel film *Il figlio* (2002) Jean-Pierre e Luc Dardenne raccontano il rapporto estremo, impensabile, tra Olivier e Francis. Olivier, un falegname. Francis, un ragazzo che ha appena concluso un periodo di detenzione per aver commesso un delitto nelle circostanze di un furto: ha ucciso un bambino, il figlio di Olivier. Un cammino delicato e tutto da costruire, passo a passo. Come delicato e lungo è il cammino dell'incontro tra alcune vittime e alcuni responsabili dei gruppi armati degli anni '70. Un cammino raccontato ne *Il libro dell'incontro* (2015). Questa riflessione prova a mettere in dialogo tra loro questo cammino di Giustizia Riparativa che prosegue da diversi anni con un film dei fratelli Dardenne (e con tutto il loro cinema, caratterizzato da una forte tensione etica e da una grande capacità narrativa dell'umano profondo). Due linguaggi diversi, il cui dialogo sembra tuttavia rivelarsi molto ricco e capace di illuminare le pieghe più intime della storia di una relazione difficile.

*In the movie *The Son* (2002) Jean-Pierre and Luc Dardenne tell the extreme and inconceivable relationship between Oliver and Francis. Oliver is a woodworker. Francis is a young man who has just finished a retention period for committing a crime during an act of robbery: he killed a child, Oliver's son. Their relationship is a delicate path, an ongoing process to be built step by step. Similarly fragile and challenging is the path toward the encounter between some of the victims and some perpetrators of terrorist acts that took place in Seventies. This path is described in *Il libro dell'incontro* (*The Book of Encounter*). This essay offers a comparison of this application of Restorative Justice and the movie by the Dardenne brothers (and generally, with all their production, which is characterized by a deep ethical tension and a remarkable narration of deep humanity). The comparison will highlight two different languages, whose dialogue, however, seems to be rich and able to show the most intimate aspects of difficult relationships.*

### LA RADICALIZZAZIONE DI UN CONFLITTO URBANO E IL PROCESSO DI GUARIGIONE POSSIBILE

FIRENZO **DE MOLLI** e SILVIA **LANDRA** | pp. 195-207

Prendendo spunto dalla vicenda di via Triboniano dove alla fine degli anni Novanta venne a crearsi un vasto insediamento abusivo di famiglie rom, il saggio si concentra su un caso concreto di conflitto urbano cercando su un esempio riuscito di risoluzione del problema. La Fondazione "Casa della carità", attiva nel sociale e voluta dal cardinal Martini, si fa carico del problema abitandolo e mediando tra residenti, istituzioni e "nuovi arrivati", avvicinandosi così alle ragioni di ciascuna delle parti coinvolte, senza però l'imbarazzo di schierarsi, ma con l'opportunità di generare soluzioni condivise. Nonostante le difficoltà, il progetto approda ad una risoluzione condivisa e quindi efficace, proponendo un set di strumenti utili nella risoluzione di situazioni conflittuali: la conoscenza e il coinvolgimento di tutti i soggetti coinvolti, la presenza attiva e attivante delle Istituzioni, l'"incarnazione" sul territorio e la promozione delle energie positive della comunità.

*This essay focuses on urban conflict taking into consideration the example of possible resolution as provided by the case of Triboniano Street where at the end of the Nineties a large abusive Gypsies settlement took place. The Foundation "House of Charity", promoted by Cardinal Martini, deals with these problems, mediating between residents, institutions and "newcomers", trying to take into considerations the reasons of all the parties involved, embracing them and taking sides, hoping to generate shared solutions. Despite the difficulties, the project reaches a shared resolution and thus effective, offering a set of useful tools for the resolution of conflicts: understanding and involvement of all the affected subjects, the active presence of institutions, the embodiment on the territory and the promotion of positive energies by the community.*

### RIPARAZIONE, DISABILITÀ E COMUNITÀ UN TRINOMIO POSSIBILE?

LUIGI VITTORIO **BERLIRI** | pp. 209-227

Una persona con disabilità. La sua famiglia. La città. Il conflitto interiore e esteriore: cosa lo ha generato e cosa potrebbe risolverlo? Una riflessione su un caso concreto offre spunti di riflessio-

ne sulle responsabilità politiche e sociali di una comunità nei confronti dei suoi cittadini. Indicando una pista di soluzione dei conflitti: dal particolare (una storia) all'universale (la risposta della comunità, adatta a molte situazioni simili). Il testo prova ad analizzare il caso e a proporre una pista di riflessione sul tema della responsabilità e della identità, offrendo un "lieto fine": non di una favola, ma di una storia vera e replicabile. Come trovare il bandolo di matasse così complicate e sbrogliarle? Occorrono relazioni autentiche, dentro alle quali il dolore possa farsi parola, e quella parola possa essere considerata sacra, sottratta cioè alla sfera profana, protetta e custodita come cosa preziosa.

*A person with disabilities. His or her family. The city. Internal and external conflict: what does generate it and what could solve it? A reflection upon a concrete case offers observations on the community's political and social responsibilities towards its citizens. Trying to highlight a way of solving conflicts: from particular (a story) to universal (the answer of the community, suitable for similar situations). This essay tries to analyze the case and offer a reflection on the issues of responsibility and identity, approaching a "happy ending", not to a tale, but to a real and replicable story. How to get to the bottom of the causes in such complicated matters? Genuine relationships are needed, where sorrow will emerge and will be addressed as sacred, taken from the profane sphere and protected as something precious.*

## L'APPROCCIO AL CONFLITTO NELLA WORLD HOUSE DI RONDINE CITTADELLA DELLA PACE

FRANCO VACCARI | pp. 229-243

Nel conflitto si varcano i "crinali", cioè le soglie critiche dove fiorisce la vita interiore e, con essa, la libertà. Per molti che entrano in contatto con i travagli esistenziali o con le ferite subite dalle vittime di tragedie, la visione positiva del conflitto è stata una conquista, ben oltre i confini del senso comune che lo identifica solo come pericolo. L'Autore traccia una panoramica dell'approccio tipico nello Studentato Internazionale - World House di Rondine, che trae il nome dal borgo in provincia di Arezzo, dove convergono coppie di giovani provenienti da Paesi in guerra tra loro. Questo approccio consiste nella scoperta della persona nel proprio nemico, ed è radicata nell'esperienza di quegli studenti che per un biennio accettano di praticare la convivenza quotidiana "stando a tavola col nemico" dopo le ore di studio nelle università. L'articolo inquadra le loro testimonianze sui conflitti che degenerano in violenza e in guerra, e sui cambiamenti che avvengono nelle relazioni.

*In any conflict, we cross the "ridges", that is the crucial thresholds where the inner life of people - and with it their freedom - blossoms. For many who come into contact with existential anguish or with the wounds inflicted on the victims of tragedies, viewing conflict with positivity has been an accomplishment that goes far beyond the limits of common sense, which identifies it as nothing*

*but a danger. The Author of this essay strives to offer an overview of the typical approach adopted in the World House - International Hall of Residence in Rondine, whose name is inspired by the name of the medieval village in the Province of Arezzo (Italy) that hosts couples of young students coming from two countries in conflict. This approach consists in the attempt of discovering the real person within the enemy, and is rooted in the experience of those students who agree to live their daily life for a period of two years "dining with the enemy" when they return from their studies in Italian universities. This article frames their testimonies on conflicts that degenerate into violence and war, and on the changes that take place in relationships.*

## **EDUCAZIONE, GIOCO E CONFLITTO**

### **L'ESPERIENZA DELLA FONDAZIONE LAVOROPERLAPERSONA**

**GIORGIO TINTINO** | pp. 245-256

L'intervento Educazione, gioco e conflitto vuole mostrare come il gioco possa essere un'utile strumento educativo per comprendere il conflitto. Un obiettivo che, a livello preliminare, dovrà indagare cosa si voglia intendere con "gioco" e, secondariamente, quale possa essere, tra le molteplici tipologie di gioco, quella più adatta allo scopo. Analizzando l'esperienza ludico-educativa Oltre il Muro della Fondazione Lavoroperlapersona, l'intervento vuole offrire una panoramica teorica sull'utilità del gioco di ruolo per evidenziare le meccaniche che portano alla generazione del conflitto e alla costruzione – sociale, culturale e antropologica – del nemico, al fine di decostruirli e attivare processi utili alla loro attenuazione e modificazione.

*The essay, Education, Game and Conflict wants to show how game can be a useful educational tool in order to understand a conflict. This goal entails a preliminary definition of what "game" means and then, secondarily, which among the different typologies of games would be the most appropriate to serve this purpose. Analyzing the recreational-educational experience of Beyond the Wall of the Lavoroperlapersona foundation, this article wants to offer a theoretical framework of the usefulness of role-playing game in order to highlight the dynamics that lead to the development of conflict and of construction of the enemy – be it social, cultural and anthropological – in order to deconstruct them and activate processes that will lead to their attenuation and modification.*

**LUCA ALICI** | è professore associato di Filosofia Politica presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, umane e della formazione dell'Università degli Studi di Perugia.

Fa parte del comitato di direzione dell'annuario di studi filosofici *Anthropologica*, del comitato scientifico della rivista internazionale *Critical hermeneutics*, del comitato di redazione del sito della Società Italiana di Filosofia Politica (*sifp.it*) e della rivista *Cosmopolis*. È Project Leader della Fondazione Lavoroperlapersona.

Tra le sue pubblicazioni: *Patire e potere. Politica e questione antropologica*, Morlacchi 2018; *Il paradosso dell'educatore*, La Scuola 2014; *Fidarsi*, Meudon 2012; *Il diritto di punire*, Morcelliana 2012. Per la Collana "Spille" della Fondazione Lavoroperlapersona ha curato presso FrancoAngeli, insieme a Silvia Pierosara, la pubblicazione dei volumi: *Coltivare inter-esse* (2016), *Tessere reciprocità* (2015), *Generare fiducia* (2014).

**LUIGI VITTORIO BERLIRI** | è presidente di "Spes contra spem", cooperativa sociale che, a Roma, gestisce quattro case famiglia per persone con disabilità e per ragazzi adolescenti; è membro del direttivo dell'associazione "L'aratro e la Stella"; è presidente di "Casa al plurale", associazione che riunisce le case famiglia di Roma e Lazio; è vicepresidente di Confcooperative Roma Capitale; è stato consigliere comunale a Roma; è padre di due figli, che adora.

Ha pubblicato *È Francesc@ e basta* (1998); *Volere volare, il coraggio di scegliere* (2010); *Persone con Disabilità e ospedale* (2014).

**GUIDO BERTAGNA** | è nato a Chieri (TO) nel 1961. Gesuita, è stato Direttore del Centro Culturale San Fedele di Milano dal 2002 al 2010. Ha svolto esperienze come operatore volontario nel carcere minorile di Nisida (Napoli) dal 1992 al 1995. A Milano dal 1997 al 2008 è stato aiuto cappellano volontario nel Carcere di San Vittore. Dal 2011 al 2013 ha collaborato attivamente con l'Ufficio di Giustizia Riparativa della Caritas di Bergamo. Dal marzo 2013 vive e lavora a Padova; inoltre collabora a itinerari di Giustizia Riparativa e Mediazione Penale. Nel 2015 insieme a Adolfo Ceretti e Claudia Mazzucato ha curato *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto* (IlSaggiatore). Cura programmi e cicli di *lectio* biblica e prosegue nell'attività artistica.

**FIorenzo De Molli** | è laureato in Teologia e Scienza dell'Educazione. Dal 1982 al 1999 ha lavorato in quattro parrocchie della Diocesi di Milano. Dal 1999 al 2004 ha lavorato presso la Cooperativa "Farsi Prossimo" in qualità di coordinatore dei centri d'accoglienza per donne e famiglie richiedenti asilo e del campo comunale per famiglie rom di via Novara. Dal 2004 lavora presso la "Casa della Carità" di Milano, rivestendo nel tempo diversi ruoli: responsabile dell'accoglienza, del centro d'ascolto, dell'equipe educativa di via Triboniano; direttore operativo dal 2012 al 2014, attualmente è responsabile dell'area accoglienza.

**GABRIELE GABRIELLI** | Adjunct Professor di Organizzazione e Gestione delle Risorse Umane alla LUISS Guido Carli e alla LUISS Business School è Professor of Practice in People Management, HRM and Organisation, Organisational Behaviour, oltre che Direttore del People Management Competence Centre & Lab e del Master di Primo Livello in Gestione Risorse Umane e Organizzazione. Consulente ed Executive Coach, accreditato presso l'ICF, è Amministratore Unico di People Management Lab Srl Società Benefit, Consigliere delegato di Studio Gabrielli Associati Srl e Strategic Advisor di Generativa Srl Società Benefit. Ha maturato un'esperienza manageriale di oltre venticinque anni in grandi imprese e gruppi privati e pubblici in differenti settori ricoprendo il ruolo di Direttore Risorse Umane e Organizzazione. È Presidente della Fondazione Lavoroperlapersona, organizzazione no profit con personalità giuridica attiva nei campi della ricerca, educazione e promozione culturale. Autore di numerosi volumi, pubblicazioni scientifiche e divulgative sulla leadership e sullo *human resource management*, il suo ultimo libro è *Leadership sottosopra*, FrancoAngeli, 2016.

**GIOVANNI GRANDI** | è professore associato di Filosofia Morale presso il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università degli Studi di Padova; insegna Fondamenti Teorici e Storici di Antropologia filosofica e Antropologia applicata presso i Corsi di Laurea Triennale in Servizio Sociale e Magistrale in Scienze del Servizio Sociale del medesimo Ateneo. È stato Presidente del Centro Studi Jacques Maritain (Portogruaro, VE) e dell'Istituto Jacques Maritain (Trieste). È membro del Consiglio Scientifico dell'Istituto Internazionale Jacques Maritain, del Consiglio Scientifico del Centro Studi sulla Sofferenza Urbana - SOUQ di Milano e del Consiglio Direttivo del CIRFIM (Centro Interdipartimentale di Ricerca di Filosofia Medievale) dell'Università di Padova. Dirige la Scuola di Antropologia applicata dell'Istituto Jacques Maritain. È direttore, insieme a Luca Grion, dell'annuario di filosofia "Anthropologica" (Edizioni Meudon) e membro della Direzione della rivista "Dialoghi", trimestrale dell'Azione Cattolica Italiana. Dal 1996 è in organico del Corpo Nazionale di Soccorso Alpino e Speleologico nella Delegazione del Friuli-Venezia Giulia.

**SIMONE GRIGOLETTO** | è attualmente ricercatore Post-Doc presso Area Science Park (Trieste), nell'ambito dell'Innovazione Sociale. È stato ricercatore Post-Doc in Filosofia Morale presso l'Università di Padova. Il suo lavoro di ricerca, caratterizzato da alcune esperienze di studio e ricerca negli Stati Uniti (UCLA e Brown University), si è focalizzato su questioni del dibattito contemporaneo come il concetto di *supererogatorio*, il *pluralismo*, la *complessità morale* e il *giudizio morale*. I recenti lavori di ricerca hanno avuto a che fare con le categorie teoriche della *Giustizia Riparativa*.

**SILVIA LANDRA** | è psichiatra e psicoterapeuta. Dal 2011 al 2014 è stata direttrice della Fondazione "Casa della Carità" di Milano dove, attualmente, è responsabile per le strategie culturali. Per dieci anni è stata consulente dell'Area salute mentale di Caritas Ambrosiana occupandosi di sensibilizzazione della cittadinanza e promozione di progetti sperimentali di "psichiatria di strada". Nel 2008 ha conseguito un master in criminologia e da undici anni è psichiatra penitenziario (prima nella Casa Circondariale di Busto Arsizio, ora nella Casa Circondariale di Bollate). È stata Direttore sanitario per le comunità terapeutiche delle Cooperative Novo Millennio di Monza e Filo di Arianna di Milano. Attualmente è Presidente dell'Azione Cattolica ambrosiana.

**CHIARA MAGGIORE** | è borsista di ricerca dell'Università degli Studi di Padova e Psicologa esperta di Dialogica presso il servizio "InOltre" (Regione Veneto) per imprenditori e risparmiatori colpiti dalla crisi economica. Ha studiato Scienze Politiche e Relazioni Internazionali, laureandosi con una tesi in Filosofia Politica. Dopo una breve esperienza giornalistica presso Radio Vaticana e l'organizzazione di laboratori di comunicazione, è approdata nel mondo della psicologia conseguendo una qualifica in psicologia giuridica. Attualmente svolge un master universitario presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, volto a sviluppare competenze manageriali per il Terzo Settore. Ha pubblicato con i colleghi padovani: *Il ruolo dello psicologo come consulente strategico e globale*, all'interno del sistema dei Servizi e delle Politiche Pubbliche (2015), il poster scientifico *La consulenza nel Servizio InOltre* (2017) e *La gestione dell'Emergenza "Flussi Migratori" quale occasione di generazione di Comunità* (2017).

**ALBERTO PELLAI** | è medico e psicoterapeuta dell'età evolutiva. È ricercatore presso il Dipartimento di Scienze BioMediche dell'Università degli Studi di Milano, dove si occupa di prevenzione in età evolutiva. Nel 2004 il Ministero della Salute gli ha conferito la medaglia d'argento al merito della Sanità pubblica. È autore di molti best-seller per genitori, educatori e ragazzi, tra i quali *Questa casa non è un albergo* (2009), ispirato alla fortunata trasmissione che per anni ha condotto su Radio24 insieme a Nicoletta Carbone; *Tutto troppo presto* (2015); *Girl R-evolution* (2016); *Letà dello tsunami* (2017), *Il metodo famiglia felice. Come allenare i figli alla vita* (con Barbara Tamborini, 2018).



**FRANCESCA SIMEONI** | ha completato gli studi di Filosofia presso l'Università di Padova, dove ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca con una tesi sul rapporto tra metafisica e antropologia in Filone di Alessandria. Dopo essersi occupata del pensiero antico e di età imperiale, continua ora i suoi studi presso l'Università LUMSA di Roma, all'interno del Dottorato internazionale "Contemporary Humanism", con un progetto di ricerca sul pensiero di Simone Weil.

**FRANCESCO STOPPA** | analista. Lavora presso il Dipartimento di Salute mentale di Pordenone, città dove coordina il progetto di comunità "Genius loci". È membro della Scuola di psicoanalisi dei Forum del Campo laciano e docente dell'Istituto ICLeS per la formazione degli psicoterapeuti. Svolge attività di supervisione presso servizi pubblici e cooperative sociali ed è redattore della rivista *L'ippogrifo. La terra vista dalla luna*. Ha pubblicato *L'offerta al dio oscuro. Il secolo dell'olocausto e la psicoanalisi* (2002), *La prima curva dopo il paradiso* (2007); *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni* (2011); *Istituire la vita. Come riconsegnare le istituzioni alla comunità* (2014); *La costola perduta. Le risorse del femminile e la costruzione dell'umano* (2017).

**GIORGIO TINTINO** | è Dottore di Ricerca in *Filosofia e teorie delle scienze umane* presso l'Università degli studi di Macerata. Ha pubblicato *Tra umano e Postumano. Disintegrazione e riscatto della persona: dalla questione della tecnica alla tecnica come questione* in cui affronta lo studio delle ibridazioni tra persona e tecnologia sotto il profilo biologico, indagandone sia gli aspetti etici ed esistenziali sia il rapporto uomo-animale nella costruzione di mondo. Inoltre, è *project leader* della *Fondazione Lavoroperlapersona* dove ne coordina le attività di ricerca, educazione e promozione culturale, oltre ad essere responsabile del progetto educativo *EllePi EduGame*.

**GIAN PIERO TURCHI** | dal 2004 è Professore associato presso il Dipartimento FISPPA dell'Università di Padova dove insegna Psicologia Clinica e Psicologia delle differenze culturali e Clinica della devianza. Fondatore della Scienza Dialogica, ricercatore, autore di pubblicazioni scientifiche che trattano di Salute e Coesione Sociale (*Metodologia per l'analisi dei dati informatizzati testuali*, 2014; *De Rerum Salute*, 2016; *Flussi migratori*, 2014). Attivo nel campo della mediazione (*La mediazione dialogica*, 2014): ricopre il ruolo di Presidente del World Mediation Forum ed è Direttore del Master in "La Mediazione come strumento operativo all'interno degli ambiti familiare, penale, comunitario, civile e commerciale" dell'Università di Padova. Responsabile scientifico di numerosi progetti per la comunità tra i quali: la Cooperativa Dialogica operante in ambito scolastico e la disabilità e il Servizio InOltre (dal 2012) rivolto alle situazioni di crisi in riferimento agli imprenditori e risparmiatori del Veneto.

**FRANCO VACCARI** | psicologo, fondatore e presidente dell'Associazione Rondine-Cittadella della Pace, vive ad Arezzo, dove dirige il Nuovo Laboratorio di psicologia ed è stato docente al Liceo Socio-psico-pedagogico. Nel 2008 è stato responsabile del Progetto *Ventidipacesucaucaso*, in virtù del quale riceve la laurea *honoris causa* in Risoluzione dei Conflitti dalla David Guramishvili Georgian International University di Tbilisi. *Ventidipacesucaucaso* nasce come risposta al conflitto tra Russia e Georgia, e convoca la *prima Conferenza Internazionale dei Popoli del Caucaso*, tenutasi a La Verna nel 2009, che approva all'unanimità una proposta di risoluzione dei conflitti: i "14 Punti per la pace nel Caucaso". Questo documento viene presentato al Parlamento Europeo e, tramite i rappresentanti dell'OSCE e dell'Unione Europea, consegnato alle istituzioni politiche, accademiche e religiose di quei territori. Editorialista di *Avvenire* e *Toscana Oggi*, ha all'attivo anche alcune pubblicazioni, tra cui *Amicizia Monti e Città* (Camaldoli, 2001) e *Portici. Politica vecchia, nuova passione* (Editrice Ave, 2007).

**BERNARDO VENTURI** | si occupa di ricerca, formazione e advocacy su processi di pace e risoluzione dei conflitti. Ha conseguito il dottorato nel 2009 presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna, dove ha svolto anche attività di ricerca post-dottorato. Periodi di ricerca l'hanno portato alla Chulalongkorn University a Bangkok, alla Moldova State University, al Peace Research Institute, Oslo (PRIO) e all'United States Institute of Peace (USIP). È stato docente, tra l'altro, presso il Marist College (NY), Campus di Firenze e ha un'ampia esperienza di insegnamento in corsi di laurea e master a livello nazionale e internazionale. Ha pubblicato ampiamente su temi relativi a conflitti, cooperazione e processi di pace.



# INDICE DEI NOMI

Agostino di Ippona (sant')	46, 52n, 156	Cloke, K.	132n
Alici, L.	176n	Colli, G.	74
Angiolino, A.	252n	Colombo, G.	96n, 136
Arendt, H.	80n, 180-181, 192	Colucci, M.	149n
Arielli, E.	156n, 233n	Comina, F.	174n
Aristotele	54, 57, 63n, 77, 156, 232	Consorti, P.	234n
Averincev, S.	20	Cotta, S.	174
Balducci, E.	182-183	Curi, U.	80n, 83n
Baricco, A.	172	D'Antona, O.	184
Bartolucci, V.	232	Dardenne, J.-P.	179
Basaglia, F.	143, 147-148, 149n, 150-152	Dardenne, L.	179-181, 185, 186n, 191n
Bauman, Z.	23n, 24n, 56	De Dreu, C. K. W.	133n
Beck, U.	160	del Rey, A.	237n
Benasayag, M.	174, 237n	Di Paolo, P.	176n
Benjamin, W.	85	Di Vittorio, P.	149n
Berlin, I.	61n, 230n	Dogliotti Marasso, A.	231n
Berliri, L. V.	214n, 223n	Eatough, E. M.	122n
Bertagna, G.	27n, 68n, 182n, 186n, 187n, 190n	Eco, U.	232, 248n
Berti, E.	75, 82n	Ehrhart, M. G.	135n
Bloch, E.	176n	Eraclito	9-10, 150, 156
Bobbio, N.	155	Escobar, R.	189, 190n
Bonisoli, F.	181	Esposito, R.	147n
Borgato, R.	247n, 250n	Eusebi, L.	37-38, 45, 136n, 175n
Bowlby, J.	106n	Faranda, A.	188
Brandsma, B.	29, 40-41, 46n	Fehr, R.	133n, 135
Brighi, A.	166n	Fink, E.	247, 248n, 250
Buber, M.	211n, 213, 219, 222, 225-226	Fischer, D.	230n
Butcher, J.	220n	Fogliani, M.	107n
Butterfield, K. D.	135n	Fox, S.	122n
Caillois, R.	248n, 249, 255n	Freud, S.	142
Calabresi, M.	184	Gabrielli, G.	121n, 131n
Callister, R. R.	117n	Galilei, G.	88
Camino, E.	231n	Galli, C.	160n
Cartesio	54	Gallo, G.	232n
Catozzella, G.	169, 170n	Galtung, G.	156n, 162, 163
Ceretti, A.	13, 27n, 53n, 68n, 182n, 186n, 187n, 190n	Galtung, J.	158, 230n, 231n
Claude, I. L.	159n	Gauchet, M.	167
		Gelfand, M. J.	133n, 135n
		Genta, M. L.	166n

Gherardini, V.	89n, 91n, 92n, 100n, 101n	Lévinas, E.	211, 221, 227
Giovannoni, Gianni	243n	Lizzola, I.	175n
Giovannoni, Giorgio	243n	Lolli, F.	139n
Giuliano, L.	251n, 252n	Lovecraft, H. P.	252
Glasl, F.	157-158, 161, 162n	Machiavelli, N.	156
Goldsmith, J.	132n	Macey, W. H.	135n
Goodman, P.	237n	Maestri, A.	245n
Goodstein, J.	135n	Maggiore, C.	93n, 94n
Grigoletto, S.	64n	Mandela, N.	22959n
Grotti, A.	166n	Maritain, J.	99n
Guanzini, I.	171	Martini, C. M.	70, 195, 198
Guarini, A.	166n	Mastrolilli, P.	169
Hampshire, S.	61n	Mazzucato, C.	27n, 68n, 182n, 186, 187n, 190n
Han, B. C.	85	Menesini, E.	166n
Haski, P.	156n	Menotti, R.	159n
Hefferline, R. F.	237n	Milani, M.	190
Hegel, G. W. F.	156	Minois, G.	156n
Heidegger, M.	177	Mongardini, C.	247n, 249, 250n
Heisenberg, W.	89-90	Morelli, U.	155, 156n, 157
Hobbes, T.	156, 159	Morineau, J.	36n, 41-42, 44
Hölderlin, F.	177	Moro, A.	186-187
Huizinga, J.	246-247, 248n	Mosso, L.	180n, 185n, 186n
Ignazio di Loyola (sant')	12	Musil, R.	172
Jehn, K. A.	125n	Nagel, T.	61
Judge, T. A.	119n, 124, 130	Nancy, J.-L.	147
Kabanoff, B.	122n	Nanetti, F.	218n
Kafka, F.	115-116	Napolitano, L.	76-77, 81n, 83n
Katz, D.	121n, 122	Natali, L.	53n
Kaur, J.	122n	Natoli, S.	47n
Kets de Vries, M.	133	Nietzsche, F.	218
Khun, T.	100n	Nocentini, A.	166n
Kinicki, A.	120n, 123n	Novara, D.	235n
Klein, G. W.	222, 223n	Nozick, R.	61n
Klein, M.	143n	Nussbaum, M. C.	229, 232n
Koehler, D.	45, 52n	Orrù, L.	92n, 101n
Kolbert, E.	157n	Oz, A.	242n
Kreitner, R.	120n, 123n	Palladino, B. E.	166n
L'Abate, A.	230n	Paolucci, P.	209
La Pira, G.	243	Pellai, A.	100n, 107n, 109n, 111n, 114n, 116n, 165n
Lacan, J.	140n, 144n, 146n, 150, 154n	Pellizzari, G.	106n
Larmore, C.	64, 66, 71	Perls, F.	237n
Lazzarini, A.	153n		
Leibniz, G. W.	46		

Petrosino, S.	176n	Sini, C.	169
Pilati, M.	117n, 119n, 120n, 123n, 124, 129n, 130	Socrate	74-84, 177
Pinker, S.	157n	Sofocle	80
Piotti, A.	109n	Spector, P. E.	122n
Pirandello, L.	174, 220	Spitzer, M.	112n
Platone	74, 75n, 76n, 77, 78n, 79n, 80n, 81n, 82n, 84n, 156, 240	Stoppa, F.	145n, 151n, 173n
Polsinelli, P.	245n	Strawson, P. F.	63n
Portolani, M.	214n, 223n	Sullivan, A.	168n
Profili, S.	131n	Tamborini, B.	106n
Pulcini, E.	118n	Tarantelli, C.	184
Punzi, I.	211, 212n, 227n	Tassi, F.	186n
Reggiani, G.	199	Tettamanzi, D.	206
Regina, U.	218	Thich Nhat Hanh	233
Ricoeur, P.	20	Thomas, K. W.	61, 130n
Rigobello, A.	176-177	Tjosvold, D.	120n
Rilke, R. M.	154	Tocci, M.	97n, 99n
Robbins, S.	119n, 124, 130n	Todorov, T.	39-40, 45
Romanelli, M.	97n, 99n	Tommaso d'Aquino (san)	48-50, 51n, 52, 53
Rosa, H.	171n	Tosi, H. L.	117n, 119n, 120n, 123n, 124, 129n, 130
Rosci, E.	113	Turchi, G. P.	89n, 91n, 92n, 93n, 94n, 97n, 98n, 99n, 100n, 101n, 102n
Rovatti, P. A.	250n, 255	Turoldo, D. M.	230n
Sartre, J.-P.	60	Wall, J. A.	117
Sassoon, J.	245n	Weil, S.85	
Schmid, A.	25-28, 30, 32n, 45	Williams, B.	61n
Schmitt, K.	159, 160	Winnicott, D. W.	146
Schneider, B.	135n	Zalta, E. N.	62n
Scotto, G.	156n, 233n	Zambrano, M.	77
Semerano, G.	78n	Zehr, H.	36, 37n, 67n, 68n
Sidoti, B.	251n, 252n	Zoletto, D.	250n
Simmel, G.	171, 172n	Zonta, D.	180n



ANTHROPOLOGICA  
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI

“Anthropologica” è un annuario di filosofia legato alle attività di ricerca dell’Istituto Jacques Maritain che si propone un duplice obiettivo: da una parte, la comprensione dei molteplici aspetti che attengono alla cosiddetta “questione antropologica”, che mostra oggi una rinnovata attualità e rappresenta in modo sempre più evidente una decisiva sfida storico-epocale. Dall’altra, una riflessione teorica che, superando la frammentazione disciplinare dei saperi, metta in luce il significato e il valore dell’umanesimo occidentale e delle radici culturali che lo sostengono.

INDICE DELLE USCITE

- *Cose o persone? Sull’esser figli al tempo dell’eterologa* (a cura di Luca Grion), Edizioni Meudon, Trieste 2016.
- *Questione antropologica. Gli ostacoli sulla via di un nuovo umanesimo* (a cura di Luca Grion), Edizioni Meudon, Trieste 2015.
- *Identità tradotte. Senso e possibilità di un ethos europeo* (a cura di Carla Canullo e Luca Grion), Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2014.
- *La generazione dell’umano. Snodi per una filosofia dell’educazione* (a cura di Mino Conte, Giovanni Grandi e Gian Paolo Terravecchia), Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2013.
- *Chi dice io? Riflessioni sull’identità personale* (a cura di Luca Grion), La Scuola, Brescia 2012.
- *La vita in questione. Potenziamiento o compimento dell’essere umano?* (a cura di Andrea Aguti), La Scuola, Brescia 2011.
- *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione* (a cura di Leopoldo Sandonà), La Scuola, Brescia 2010.
- *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo* (a cura di Luca Grion), La Scuola, Brescia 2009.





**anthropologica** è un annuario di filosofia legato alle attività di ricerca del Centro Studi Jacques Maritain che si propone un duplice obiettivo: da una parte, la comprensione dei molteplici aspetti che attengono alla cosiddetta "questione antropologica", che mostra oggi una rinnovata attualità e rappresenta in modo sempre più evidente una decisiva sfida storico-epocale. Dall'altra, una riflessione teorica che, superando la frammentazione disciplinare dei saperi, metta in luce il significato e il valore dell'umanesimo occidentale e delle radici culturali che lo sostengono.

Il **Centro Studi Jacques Maritain** è un'associazione culturale senza fine di lucro che, in collegamento con realtà accademiche nazionali ed internazionali, promuove attività di studio e ricerca attorno ai temi dell'uomo, della cultura e della società contemporanea.

## ANNUARIO 2017

Il conflitto rappresenta un'esperienza ineliminabile nelle relazioni interpersonali e sociali, aperta a esiti molto diversi: dai contrasti possono sorgere nuovi assetti, nuove forme inclusive di cooperazione ma possono derivare anche maggiori lacerazioni, aumento delle distanze e dell'ostilità, persino escalation violente. Contrastare la radicalizzazione delle parti in conflitto significa attivare percorsi di incontro e di mediazione, in grado di accompagnare un'evoluzione generativa del conflitto o, dove il caso, di riparare ciò che è stato infranto.

Il volume esplora a tutto campo il "paradigma riparativo", discutendone i presupposti antropologici e morali e sondando esperienze e pratiche che lo declinano in diversi ambiti, dai percorsi di giustizia agli interventi terapeutici, dalle iniziative educative alle relazioni internazionali e ai contesti di lavoro.

## INTERVENTI DI

LUCA ALICI  
 LUIGI VITTORIO BERLINI  
 GUIDO BERTAGNA  
 FIORENZO DE MOLLÌ  
 GABRIELE GABRIELLI  
 GIOVANNI GRANDI  
 SIMONE GRIGOLETTO  
 SILVIA LANDRA

CHIARA MAGGIORE  
 ALBERTO PELLAI  
 FRANCESCA SIMEONI  
 FRANCESCO STOPPA  
 GIORGIO TINTINO  
 GIAN PIERO TURCHI  
 FRANCO VACCARI  
 BERNARDO VENTURI

ISBN: 978-889-749-72-4-0



9 788897 497240

€ 25,00