

Felice Accame

Nota ulteriore sui processi di ibridazione dei dispositivi

Supplemento al capitolo ottavo de **Il dispositivo estetico e la funzione politica della gerarchia in cui è evoluto** (Mimesis, Sesto san Giovanni 2017)

1.

Nelle sue **Note azzurre** (Adelphi, Milano 1964), Carlo Dossi (1849-1910) trova più volte l'occasione per scatenarsi contro la filosofia. La sua storia sarebbe un "romanzo comico" (nota n. 2530) e "i sistemi filosofici non sono che vane ingegnosità, che giochetti da majuscoli bimbi. Tutto ciò che si vuole, in filosofia si trova. I sistemi in filosofia non sono che conforti alla poltroneria. Per essi, i misteri si spiegano con misteri (nota n. 2460). Se quando rileva che "dicono che la filosofia è la medicina dell'anima. Ammettiamolo. Ma, insieme, ammettendone anche le sue conseguenze, diremo che la filosofia come la medicina è pei malati e non per i sani. Come la medicina poi è un veleno - e ogni veleno, se in breve quantità, giova, in grande uccide" (nota n. 1194) non va oltre il fascino di un'analogia peraltro molto sfruttata, altrove sa anche essere più aguzzo. Per esempio, laddove afferma che "Il peggiore di tutti i gerghi è quello dei filosofi, che hanno la scienza nella sola memoria, che non fanno mai libri ma sempre commenti (nota n. 2235) o laddove ritiene "degno di nota come la maggior parte dei filosofi, essendo in fondo del medesimo parre sul bene e sul male, non s'accordassero mai per l'incertezza del significato delle parole da essi usato" (nota n. 14). Scrittore di grandissimo rilievo - ben affezionato all'autonomia del proprio pensiero e delle proprie soluzioni espressive e, pertanto, autoesclusi dalle patrie lettere e pompe relative -, Dossi, tuttavia, assume nei confronti della filosofia una posizione piuttosto tipica degli irregolari par suo. Il fatto che si lamenti per il tanto "spreco d'intelligenza per capir cose che non meritano d'esser capite" (nota n. 2420) ne evidenzia l'ambito sostanzialmente scetticcheggiante dall'interno del quale non può scappare; manda tutto a carte quarantotto osservando che "continuamente nascono i fatti a confusione delle teorie", ma - non potendosi avvalere di una definizione operativa né dei "fatti" né delle "teorie"(nota n. 3161) - si deve accontentare del paradosso nonché della sua capacità di "épater les bourgeois".

Come spesso accade anche ai migliori - dei quali il Dossi merita di far parte -, questi suoi limiti diventano ancora più evidenti allorché comincia a scorrazzare sul patinoire dell'estetica. Nella nota n. 2555, infatti - laddove se la prende con le molestie della pubblica via nella Milano del suo tempo -, asserisce che "l'organetto è la placca di mendicizia - anzi è la mendicizia unita all'ipocrisia", perché "pregiudica all'altrui libertà come il grido di chi gira vendendo roba per le contrade", concludendo che "meglio dunque varrebbe, che non l'abolirli, **accordarli**" e, pertanto, "un maestro di musica dovrebbe essere deputato a ciò, col diritto insieme di escludere tutte le sonate **artisticamente** immorali".

Capisco benissimo che possano essere individuate condizioni in cui la conclusione può trovare un suo senso - per esempio, ipotizzando una morale del tutto "interna" e subordinata all'estetica -, ma in quanto di esplicito è detto l'ibridazione resta: etico ed estetico non possono essere ricondotti ad un unico dispositivo - e così come

risulterebbe metaforico l'“immoralmente artistico”, risulta metaforico l'“artisticamente immorale”.

Introiettato inconsapevolmente il carico filosofico dell'estetica, Dossi, insomma, sta iniziando a percorrere una strada che, volendo, potrebbe portarlo lontano - e fin a mete magari non messe in conto. Come quella cui giunge, per esempio, Daniel Miller (**Cose che parlano di noi**, Il Mulino, Bologna 2014, pagg. 26 e 193), il quale considerando l'estetica un principio organizzativo di ordine “superiore” e cercando di svincolarsi dagli impegni semantici relativi - “non uso questo termine per riferirmi all'arte. Piuttosto, esso si riferisce a un modello, o a volte a un principio organizzativo superiore, che può includere equilibrio, contraddizione e la ripetizione di certi temi in generi e ambiti totalmente diversi” - giunge all'allegria e spensierata conclusione che il fascismo “fu in sé un esperimento estetico”.

2.

Nelle sue **Lezioni di eloquenza** (in rete), Ugo Foscolo (1778-1827) riesce a fare di peggio. Il quadro dei valori letterari che disegna è il risultato di una minestra di presupposti fra i più eterogenei. Prende le mosse dalla gerarchia sociale - che sarebbe un “dato” di fatto, perché “ogni società è un aggregato di pochi che comandano per mezzo della spada, e delle opinioni; e di molti che servono” - e stabilisce subito quella sorta di dipendenza in ragione della quale “occorre un uso “equilibrato” della parola ai fini di mantenere un equilibrio fra chi comanda e chi ubbidisce o, meglio, “tra il potere di chi comanda, e le opinioni di chi obbidisce”. Quest'avveduto utente della parola letteraria, poi, ha da esser ben conscio che la guerra è un altro esito “naturale” dell'organizzazione sociale e, pertanto, dovrà anche contraddistinguersi per l'“amor di patria”. “Chi non ama la sua patria”, scrive Foscolo, “non può essere utile letterato” - “le distinzioni di stato, di natura, e di società sono fantasmi platonici da lasciarsi a Rousseau ed a' suoi partigiani”, noti sostenitori della tesi secondo la quale “le lettere essendo frutto delle società corrompono la natura dell'uomo”. La sua ricetta per colui che può ambire alla “vera gloria in letteratura” - e qui si capisce quanto la teoria venga in soccorso alla giustificazione dell'autobiografia - comprende le doti naturali della “memoria”, del “desiderio” e della “fantasia”, ma anche, ovviamente, la “conoscenza del mondo”. Costui dovrà, poi, dedicarsi a tre tipi di studi: quello dei “grandi modelli” (senza farsi troppe domande su chi li stabilisce come tali), quello del “cuore umano” e quello della “natura vivente”. Con l'avvertenza, però, che “gli uomini romiti claustrali, legati a qualunque setta accademica o religiosa, che prescriva le facoltà dell'uomo nelle imprese degli ingegni, e specialmente i letterati da tavolino senza sperienza di mondo non possono riuscire letterati” - “niun letterato sarà utile e glorioso, se non conosce le istituzioni sociali, se non vede molti paesi e costumi (...), se finalmente non attende all'indipendenza e all'onore della sua patria”. Ma tutto ciò - che è già tanto - non gli basta e così s'inabissa in questioni di ordine epistemologico.

Questo letterato in cerca di gloria dovrà cimentarsi nell'enunciazione di verità eterne, perché “la verità sola vive eterna tra gli uomini, e le opinioni passano coi tempi, onde il letterato che tace la verità, e non lusinga che le sole opinioni, morrà col suo secolo o poco dopo”. Si tratterà, pertanto, di “vestire con le opinioni ed i fantasmi del proprio secolo e della propria nazione le verità eterne” - nonostante, ahinoi - e qui l'aristocraticità viene ad occupare tutto l'orizzonte disponibile - “pochi ragionano, tutti gli altri sentono”. Il criterio di “verità” - che, effimera od eterna che sia questa

“verità”, non viene esplicitato – spetta dunque anche alla “parola”, il cui “valore” consiste nel suo “significato primitivo ed originale, nel conflato dei significati minimi ed accessori provenienti dal tempo nel suono meccanico della parola”. E qui, stendendo un velo pietoso sul misterioso rapporto che legherebbe il “conflato” dei significati al “suono meccanico della parola” – un suono meccanico che “o ha qualche analogia con l’oggetto che rappresenta (...) o produce armonia” - , Foscolo s’impastaccia nel problema del cosa debba intendersi per “primitivo ed originale”. Occhio e croce, saremmo nel pieno di un dilemma metafisico, ma lui se la cava con poco, perché “il significato primitivo d’ogni vocabolo è da desumersi dai primi ed originali scrittori della lingua, e delle lingue che ne furono madri” – dove la primitività e l’originalità vengono ribadite come se, nel frattempo – semplicemente usandone -, fossero state definite. Ovviamente, il conflato delle idee accessorie è da desumersi dagli scrittori e poeti “maggiori” – ci mancherebbe -, perché, meno ovviamente, “più degli altri si valsero di significati metaforici nei vocaboli” - e questo costituirebbe un criterio di giudizio letterario davvero “originale”. Al colmo della sua pretenziosa ingenuità, Foscolo arriva poi a garantire – come se ce ne fosse bisogno – che tutto questo suo sapere lo deve ad esser sempre stato “istruito dai fatti, e non mai guidato dalle teorie”.

3.

In **Vedere con gli occhi del cuore** (Laterza, Roma-Bari 2011, pagg. 25 e 26), Ottavia Niccoli porta un esempio di come le cose, in fatto di priorità – e di stipulazione sociale di questa priorità – possano risultare piuttosto complicate – e ambigue. Racconta di come ci sia stato un tempo in cui le immagini “sacre” erano arredi comuni, in quanto “non erano considerate ‘opere d’arte’ ma ‘immagini oggetto di devozione’ e trattate come tali”. In conseguenza di ciò, nel 1754, allorché, la Madonna Sistina di Raffaello, “prelevata dall’altare di una chiesa di Piacenza”, venne messa in mostra alla Gemaldegalerie di Dresda, i visitatori “provarono sconcerto”. Analogamente a quanto accadde molti anni dopo – nel 1966 -, allorché “sembrò necessario proibire di pregare nel Museo diocesano di Colonia, dove una contadina andava a inginocchiarsi davanti ad una statua della Vergine che fino allora era stata conservata nella Cattedrale”.

Nessuno può pretendere che la gerarchia dei dispositivi mentali rispecchi l’evoluzione naturale che, comunque, li ha prodotti – perché l’evoluzione culturale scandisce tempi e modi diversi -, ma che priorità debbano essere negoziate ai fini di una decente convivenza è indubbio. Che, poi, questa negoziazione muti caratteristiche ed esiti a seconda dei contesti va da sé. Complicando però non poco le relazioni sociali, gli esperimenti più e meno consapevoli di conseguire ibridazioni (estetica/etica, estetica/politica, estetica/epistemologia, etc. fino all’estetica/turismo di foscoliana memoria) sembrano destinati a fornire categorie con cui sbrigarsela alla svelta nello storicizzare.

Ernesto Arturi (arturi.ernesto@gmail.com)

OSSERVAZIONI IN MERITO AI PROLEGOMENI DI VACCARINO (Parte quarta)

L'esperienza morale (o etica)

Dopo l'atteggiamento scientifico e quello estetico, occupiamoci ora dell'**atteggiamento morale**. Analizzare l'esperienza etica, o morale (vedremo la differenza), per noi vuol dire partire dallo studio delle operazioni mentali che costituiscono questo atteggiamento, per poi definire i **criteri** in base ai quali questo atteggiamento viene applicato all'esperienza vissuta per poi definirla buona o cattiva, considerarla cioè un bene o un male, mentre, nello stesso tempo, viene giudicata giusta o ingiusta. E qui sorge spontanea una triste considerazione: da noi è concetto comune che la morale, mentre non ha nulla a che fare con il diritto e la politica, abbia invece il diritto di giudicare, ma in modo negativo, l'economia, almeno teoricamente.

Quest'ultima convinzione nasce dal giudizio morale negativo, ampiamente diffuso, che l'**economia** è un male, che abbia a che fare con lo "sporco guadagno", con il "profitto" e con il "denaro". Questo, lo sappiamo, è un retaggio della cultura cattolica ("lo sterco del diavolo") che, a causa della Controriforma, ha continuato una tradizione medioevale. Una tradizione che nei paesi nordici è stata infranta da Lutero con il suo concetto di "sacerdozio di tutti i credenti" che fanno la volontà di Dio quando svolgono al meglio la loro professione.

Ora, è facile dimostrare come le operazioni mentali dell'**atteggiamento morale** non abbiano niente a che fare con le operazioni mentali dell'**atteggiamento economico**. Più difficile, come vedremo, è dire che l'atteggiamento morale non abbia niente a che fare con l'**atteggiamento politico e giuridico**. Tutto ciò non vuol dire che non si possa assumere un atteggiamento morale nei confronti di qualsiasi esperienza, sia essa economicamente vantaggiosa o svantaggiosa, sia essa, dal punto di vista sociale, conforme o difforme rispetto alle norme stabilite da quella società, tutt'altro.

a) l'atteggiamento economico

Per capire la differenza tra l'atteggiamento morale e gli altri tre atteggiamenti di cui si è detto (economico, politico e giuridico) è bene prima analizzare le operazioni mentali dell'atteggiamento economico e richiamare i concetti fondamentali dell'atteggiamento giuridico e politico. Discostandomi leggermente da Vaccarino, e dalla definizione che ne dà nei suoi *Prolegomeni*, definisco l'atteggiamento economico, da cui si ricava il tema corrispondente al significato di **economia** (come esperienza vissuta), la **misura** del confronto tra due **prezzi** (di beni e servizi, compreso il lavoro) assunto il primo come "campione" e il secondo come "grandezza":

"prezzo₁"[^][QLOQN]&"prezzo₂" = "prezzo₁"[^]/misura/&"prezzo₂" = /economia/ (come esperienza)

Il tema corrispondente al significato di **economia** sarà dato dal suo **collettivo**:

/economia/[^]PL ="economia"

Dal concetto di **prezzo**, che per Vaccarino corrisponde al "valore di un'opera" Vaccarino ricava i significati di "costo" e "ricavo" [N.B.: Vaccarino, penso per un errore di battitura - immaginate cosa vuol dire scrivere le mille e più pagine di formule dei *Prolegomeni* - ha scritto che l'"opera" si metamorfizza ("^") nel "valore", violando così la regola dei livelli la quale impone che la forma sia di un livello inferiore rispetto al contenuto. In realtà si inseriscono ("&")]:

$$\text{"prezzo"} = \text{/opera/}\&\text{"valore"} = \text{OP}\&\text{(AC}\&\text{CR)}$$

Dal significato di "prezzo", Vaccarino ricava quelli di **costo** e di **ricavo** servendosi, come abbiamo visto, di un confronto "standard", e precisamente del confronto tra categorie del sistema elementare, da cui nasce il concetto di **misura**:

$$\text{/campione/} = \text{QL}^{\text{UN}} \quad \leq \text{/misura/} = \text{[QL}\&\text{QN]} = \text{QL}^{\text{UN}}\&\text{QN} \quad \Rightarrow \text{UN}\&\text{QN} = \text{/grandezza/}$$

Il **costo** e il **ricavo** non saranno altro quindi che il "prezzo" assunto come "campione" e come "grandezza":

$$\text{/costo/} = \text{"prezzo"}^{\text{/campione/}} \quad \text{/grandezza/}\&\text{"prezzo"} = \text{/ricavo/}$$

Questo confronto è considerato "economico", come si intende comunemente, quando si presenta come **vantaggioso**, cioè a favore ("pro"), o **svantaggioso**, e quindi "contro" [N.B.: anche qui mi discosto da Vaccarino che, violando la regola dei livelli, metamorfizza - invece di inserire - il morfema "-aggio" in "pro" e "contro"]:

$$\text{"vantaggio"} = \text{"pro"}\&\text{"-aggio"} = \text{(g}\&\text{OP)}\&\text{(QL}^{\text{SU}})$$

$$\text{"svantaggio"} = \text{"contro"}\&\text{"-aggio"} = \text{(g}\&\text{CN)}\&\text{(QL}^{\text{SU}})$$

L'atteggiamento economico si completa quindi prendendo in considerazione il "vantaggio economico", considerato un **profitto**, e lo "svantaggio economico", considerata una **perdita**.

$$\text{"economia"}^{\text{"vantaggio"}} = \text{profitto}$$

$$\text{"economia"}^{\text{"svantaggio"}} = \text{perdita}$$

Quindi di fronte alla medesima esperienza si può assumere un atteggiamento economico e considerarla vantaggiosa o svantaggiosa. Come si può assumere un atteggiamento politico, e giudicarla giusta o ingiusta; di equità o di dispotismo. In conclusione, nessuno ci proibisce di giudicare moralmente qualsiasi esperienza. Occorre naturalmente conoscere le operazioni mentali dell'atteggiamento morale.

b) l'atteggiamento giuridico e politico

Come cittadini quindi nessuno ci proibisce di giudicare la politica e il diritto. Ed è importante capire quale sia il rapporto tra etica e politica perché, come abbiamo detto, è convinzione di molti che la politica sia al di fuori della morale, che non possa essere giudicata moralmente. Ma non è vero. Però per capire i legami tra etica e politica è necessario rinfrescarsi le idee ricordando come nascono i concetti fondamentali dell'atteggiamento giuridico e di quello politico.

Come abbiamo visto nella prima parte di queste osservazioni, possiamo così sintetizzare i concetti fondamentali dell'**atteggiamento giuridico** [la "-i-" che sta in mezzo significa che i due concetti sono inversi, cioè uno presuppone l'altro: la legge giuridica presuppone una società civile; come il giudizio presuppone un reato e la sentenza una pena]:

/giudizio/ = [/colpa/◇/sancire/] -i- [/sancire/◇/colpa/] = **/reato/**
/legge giuridica/ = [/colpa/◇/condanna/] -i- [/condanna/◇/colpa/] = **/(società) civile/**
/sentenza/ = [/condanna/◇/sancire/] -i- [/sancire/◇/condanna/] = **/pena/**

Questi concetti sono alla base di ogni **società** che si vuole considerare **civile**: essa, con una serie di **leggi sociali**, cerca di garantire a ciascuno dei suoi membri un modo di vivere ordinato. Poiché però le **leggi sociali** non vengono sempre osservate occorrono delle **leggi giuridiche** che minaccino con una **pena** chi non le rispetta (*Ubi societas, ibi ius*). Ma prima di emettere una **sentenza** di condanna ad una **pena**, occorre che colui che è imputato di un **reato**, cioè di una violazione della legge giuridica, (legge giuridica che, prevedendo la possibilità di una "pena", viene definita una "legge penale) occorre, dicevamo, che il reo venga sottoposto ad un **giudizio** la cui procedura, detta comunemente **processo**, sia garantita da una serie di leggi giuridiche.

Ma chi stabilisce le leggi giuridiche? La **politica** che, appunto, è tale perché "fa le leggi". La natura di queste norme varia molto da una società all'altra, ma alla fine lo scopo sociale è sempre lo stesso: far sì che tutti vivano **cooperando** gli uni con gli altri. E per garantire questa cooperazione, occorre che la **politica** abbia, come scopo principale, quello di fare le **leggi giuridiche**, che vengono raccolte in appositi **codici** che le sanciscono. Possiamo quindi definire anche i concetti fondamentali dell'**atteggiamento politico**, così sintetizzabili:

/regime (politico)/ = [/Costituzione/◇/sancire/] -i- [/sancire/◇/Costituzione/] = **/codice/**
/politica (che fa le leggi) = [/Costituzione/◇/Stato/] -i- [/Stato/◇/Costituzione/] = **/Governo/**
/sovranità/ = [/Stato/◇/sancire/] -i- [/sancire/◇/Stato/] = **/autorità/**

La politica (che fa le leggi) presuppone un **Governo**. Ma la politica (e il Governo) sono influenzati dal **regime** (politico), che, in fondo, dopo Montesquieu, non è che il modo in cui la Costituzione "sancisce" i rapporti tra i tre poteri dello Stato (legislativo, esecutivo e giudiziario). Il **codice** invece è il modo con cui la politica (e il Governo) cerca di attuare (sancire) la Costituzione. In uno Stato, quindi, se il potere di fare le leggi giuridiche appartiene alla **politica**, il potere di farle rispettare appartiene al **Governo** che afferma (sancisce, soprattutto all'esterno, ma non solo) l'esistenza dello **Stato** per mezzo della **sovranità**, e con la sua **autorità** garantisce (sancisce) l'osservanza della legge. Concetti che si manifestano, negli Stati moderni, come "monopolio della forza".

E' opinione comune che la paura della pena è solo uno dei motivi per cui la gente si conforma alle leggi giuridiche. In realtà ci si può sentire vincolati anche da semplici convenzioni - perfino da quelle di poco conto - e temere per questo il ridicolo o la disapprovazione del prossimo. Il motivo è che in ultima analisi sono gli **imperativi morali** che, pur non avendo dietro di sé l'apparato coercitivo dello Stato, possono vincolare quanto le leggi giuridiche.

c) l'atteggiamento morale (o etico)

L'atteggiamento morale nasce quando ad un'esperienza vissuta diamo la forma di un **imperativo** che trova nel **bene** e nel **giusto** i suoi contenuti: non basta

comportarsi "bene" occorre anche che il nostro comportamento sia quello "giusto" per realizzare il "bene". Queste due caratteristiche, ripetiamolo, diventano un atteggiamento etico quando si manifestano come un imperativo": ad esempio, "non uccidere!".

("bene"^(imperativo/&"giusto")&esperienza vissuta = "atteggiamento etico")

In questa formula il **bene**, come propone Vaccarino, corrisponde al **dovere** (etico) che si "congiunge" (^g&) con un **dovere** (disciplinare). Se diciamo che "è bene non uccidere" vogliamo dire che non solo non "dobbiamo", dal punto di vista etico, uccidere, ma dobbiamo assumere questo comportamento come una "disciplina" che regola la nostra vita.

/bene/ = dovere (etico)^g&dovere (disciplinare) => s&/bene/ = "bene"

L'**imperativo**, come operazione mentale, è un **duplice soggetto** (=SBxDL): un soggetto che impartisce l'ordine ed un soggetto, **subordinato** al primo, che riceve l'ordine e, si spera, ubbidisca ("Studia!"). Nella morale, naturalmente, i due soggetti coincidono: "Non si deve uccidere!" perché "è bene non uccidere", ma anche perché "è giusto non uccidere".

/imperativo/ = SBxDL

Si può comprendere questa operazione mentale solo se se ne mettono in luce le due componenti nell'ordine di **subordinazione** [la parola "correlatore" viene abbreviata in "correl.", "subordinante" in "sub.te", e "subordinato" in "sub.to"]:

(SBxDL = correl. sub.te xg) -sub-| (correl. sub.to xg = sx/reale/) -sub-| (sx/iterum/)

Cosa vogliono dire queste due subordinazioni? Che ci sono **due soggetti** nella mente della stessa persona (=SBxDL). C'è innanzitutto il **soggetto** che dà l'ordine. Questo "soggetto" [che è il "(soggetto) subordinante"] si aspetta che l'imperativo venga **realmente** eseguito (**iterato**) dal **soggetto** che lo riceve [che è il "(soggetto) subordinato"]. Naturalmente quando si parla di atteggiamento morale il soggetto che ordina è la cosiddetta "voce della coscienza" e il soggetto che deve obbedire siamo sempre "noi".

L'imperativo, essendo un **subordinatore**, può subordinare il "giusto" al "bene", ma può anche subordinare il "bene" al "giusto".

"bene"^(imperativo/&"giusto")

"giusto"^(imperativo/&"bene")

Qual'è la differenza tra queste due subordinazioni? E' semplice è quella tra morale ed etica. Nella morale il giusto è subordinato al bene, mentre nell'etica il bene è subordinato al giusto. Nella **morale** sono le nostre concezioni del bene che ci guidano a decidere se un certo modo di comportarci è quello giusto.

"bene"^(imperativo/&"giusto") = (esperienza) morale

Nell'**etica** invece sono le nostre concezioni su ciò che è giusto (si pensi a Platone alla sua *Repubblica*) che decidono su ciò che è bene fare:

"giusto"^(imperativo/&"bene") = (esperienza) etica

Vaccarino infatti definisce la morale e l'etica invertendo il bene e il giusto. E' ovvio che nel costituire il semplice significato di morale ed etica la mente salti l'imperativo che invece rende il significato un atteggiamento mentale applicato ad

un'esperienza vissuta.

"bene" ^ "giusto" = /morale/

"giusto" ^ "bene" = /etica/

Così come nel definire il **bello** si è ridotta l'esperienza estetica che, come atteggiamento estetico, è composta dalla fantasia, dalla figura e dal ritmo, al solo "ritmo" che ci dà "piacere".

/ritmo/ ^ /fantasia/ & /figura/ = "atteggiamento estetico"

"ritmo" ^ /piacere/ = /bello/

La **fantasia**, che coincide con l'**aver agito**, subordina a sé l'**aver iniziato** in un modo **statico**. Ciò comporta che la "figura statica" sia subordinata al "ritmo" così come è stato "agito".

/ritmo/ ^ [/fantasia/ = SB ^ OB = "aver agito" xg -sub- | "aver iniziato" xg = sx /statico/] & /figura/

[Ogni tanto, lo ammetto, ci sono significati più semplici, come ad esempio questo che vede nella figura una "staticità", che mi lasciamo perplesso. Ma molto probabilmente sono io che non riesco a capire. Forse qualcosa mi sfugge.]

Abbiamo definito il bene, ma non abbiamo definito il "giusto". Il **giusto** invece non è altro che l'aggettivo del significato corrispondente alla parola **giustizia** che, lo abbiamo visto nella prima parte, corrisponde al confronto tra "condanna" e "Costituzione":

giusto = /giustizia/ ^ g dove: /giustizia/ = [/Costituzione/ ◊ /condanna/]

Nasce qui un dilemma. Questo significato di giustizia, subordinato o subordinante il bene, è lo stesso della giustizia come si presenta nell'ambito giuridico-politico: e cioè come un tentativo (sicuramente metaforico, come ritiene Vaccarino) di collegare il "giuridico" con il "politico"? A mio giudizio, non c'è omonimia, il significato è sempre lo **stesso**. Nel caso dell'atteggiamento giuridico-politico, con il significato di **giustizia**, che si ottiene riferendo la "condanna" alla "Costituzione", non si fa altro che esprimere la "necessità" che la condanna sia giusta, cioè **conforme alla legge**, rappresentata dalla sua massima espressione: la Costituzione, il massimo "programma sociale" che contraddistingue uno Stato, il massimo scopo sociale di una collettività.

Ma anche nel caso dell'atteggiamento morale, dicendo che si deve, oltre che perseguire il bene essere **giusti**, non si fa altro che esprimere la "necessità" che l'eventuale "condanna morale", conseguenza della violazione dell'imperativo morale, confuso con una "norma morale", debba essere giusta, cioè "conforme al bene che si vuole perseguire". Lo aveva capito molto bene Kant quando propone (nella *Metafisica dei costumi*) di distinguere tra **legalità**, intesa come "conformità alla legge giuridica", e **moralità**, che nasce quando la "conformità alla legge" è sentita come un "dovere", quando è sentita come ciò che ci spinge (ci motiva) a fare il bene. Quando poi si cerca di teorizzare moralmente su quale sia "concretamente" questa giustizia allora nasce il concetto di **giustizia distributiva** (*suum cuique tribuere*, dare a ciascuno il suo) e giustizia correttiva, cioè come devono essere corrette le ingiustizie (*neminem ledere*). (vedi Aristotele: *Etica Nicomachea*).

Se la giustizia soddisfa la relazione tra diritto e politica, vista dal punto di vista

della politica, il **diritto naturale** invece soddisfa la relazione tra diritto e politica, vista dal punto di vista del diritto. E' chiaro che è da questo atteggiamento morale nei confronti del diritto che nasce la concezione della **morale** come fondamento del diritto naturale, e del diritto come una forma ridotta o imperfetta di moralità. Secondo una tradizione antichissima questa morale si può riassumere in queste **tre massime**: "dare a ciascuno il suo" (rendergli ciò che gli spetta), "non recare danno ad alcuno" e soprattutto "vivere onestamente" che (non ridete) sono scritte a caratteri cubitali sul frontone del Tribunale di Milano.

Naturalmente Vaccarino ci consente di fare chiarezza e ci aiuta a non confondere le pere con le mele. Il **diritto naturale**, come il **diritto positivo**, nascono dal confronto tra lo "Stato" e la "colpa". Se il diritto positivo è lo Stato che determina le fattispecie la cui violazione è considerata una colpa, il diritto naturale invece consente di considerare "colpevole" il comportamento dello Stato. Le violazioni che lo Stato può compiere sono naturalmente i **principi morali** a cui si crede debba adeguarsi qualsiasi società.

/diritto naturale/ = [/colpa/◇/Stato/] [/Stato/◇/colpa/] = /diritto positivo/

Nella prima parte però non ci eravamo limitati a definire il diritto naturale e quello positivo. Avevamo visto, dal confronto tra i due significati, nascere altri due significati fondamentali che corrispondono, a mio giudizio, a ciò che intendiamo per **diritti fondamentali** e **inalienabili** e per **ragion di Stato**. Significati che possono essere pienamente compresi solo se messi in relazione con i due significati di "regime" e "codice", che sanciscono la Costituzione, e di "sovranità" e "autorità", che sanciscono lo Stato. Relazione che dimostra la validità della proposta operativa di Vaccarino.

[/diritto naturale/◇/diritto positivo/] = "diritti fondamentali"

[/diritto positivo/◇/diritto naturale/] = "ragion di Stato"

Qualsiasi dichiarazione di questi **diritti fondamentali**, come, ad esempio, fa la nostra Costituzione all'art. 2, dove afferma di "riconoscere e garantire i diritti inviolabili dell'uomo", fa nascere il problema del suo rapporto con la Costituzione stessa, cioè il problema della relazione fra l'enunciazione di grandi principi di diritto naturale, che si presentano come evidenti alla ragione, e la concreta organizzazione del potere per mezzo del diritto positivo, che impone agli organi dello Stato precisi comandi e divieti. Chi deve "tutelare" questi diritti inviolabili? Lo Stato con il suo diritto positivo? Ma allora questi diritti possono anche essere tali da poter sovvertire l'ordinamento costituzionale?

Scopriamo che ha ragione Vaccarino: sono concetti che hanno qualcosa di **metaforico** e quindi non possono risolvere i problemi della violazione della legge sociale, come la legge giuridica e la politica che fa le leggi. Nel caso dei diritti naturali si finisce quindi con il pensare alla battuta di Ennio Flaiano sulla pretesa degli italiani di fare la rivoluzione, ma con il permesso dei Carabinieri. In definitiva, lo Stato, nel momento che ammette questi diritti inviolabili, è costretto ad ammettere che esiste un **limite** alla sua sovranità e alla sua autorità.

Ai diritti naturali si contrappone la **ragion di Stato**, alla quale i governanti si appellano per poter usare mezzi più o meno leciti, per garantire la sicurezza dello

Stato e la conferma del diritto in atto. Non se ne esce se non definendo con le operazioni mentali di Vaccarino, i due concetti di "diritto naturale" e "ragion di Stato".

Torniamo ora al concetto di **giusto** che serve a definire l'atteggiamento morale che possiamo assumere nei confronti della politica e del diritto. Naturalmente anche qui è possibile definire il contrario della giustizia che è l'**arbitrio**, dove chi lo esercita si appronta un suo "programma sociale", cioè una sua "Costituzione", o piega quella esistente alle sue esigenze come, ad esempio, fece il regime fascista, per giustificare una "condanna".

/giustizia/ = [/Costituzione/◊/condanna/] [/condanna/◊/Costituzione/] = /arbitrio/

Possiamo naturalmente proseguire nel gioco dei confronti per ricavare i due concetti di **equità**, dove il giudice tenta di contemperare la giustizia con l'arbitrio, e di dispotismo dove invece domina l'arbitrio fatto passare per giustizia.

[/giustizia/◊/arbitrio/] = /equità/ [/arbitrio/◊/giustizia/] = /dispotismo/

Possiamo ora comprendere cosa vuol dire assumere un atteggiamento morale nei confronti del diritto e della politica. Non è vero che non è possibile giudicare la **politica**. L'opinione contraria, che molti fanno risalire a Machiavelli, da noi significa che chi fa politica dovrebbe essere giudicato con criteri diversi rispetto a quelli con cui viene giudicato chi non è politico. Lo stesso vale per il **diritto**. La morale anziché costituire un criterio di giudizio su ciò che è giusto o ingiusto, su ciò che è bene o male, è confinata al settore della solidarietà, dell'amore, dell'altruismo che come vedremo sono il risultato degli automatismi che nascono dai subordinatori emotivi. E questo perché la morale non è mai applicata avendo consapevolezza, non solo delle operazioni mentali da cui nasce l'atteggiamento morale, ma soprattutto non avendo la minima consapevolezza delle operazioni mentali da cui nasce l'atteggiamento politico e quello giuridico.

Arriviamo alla conclusione che sia la politica che il diritto possono essere subordinate all'atteggiamento morale e quindi giudicate moralmente. Nel caso del **diritto**, la morale ha il compito di stabilire quando è bene ed è giusto considerare una **colpa** la violazione, da parte dello Stato, di certe presunte "norme sociali". E questo giudizio lo si considera un "diritto naturale". Nel caso della politica, la morale ha il compito di stabilire quando una **condanna** è civile. Ma soprattutto quale programma sociale è necessario per realizzare certi scopi sociali. In altre parole quale Costituzione dobbiamo approntare per organizzare uno Stato che cerchi di realizzare quello che consideriamo il **bene comune**. E questo giudizio lo chiamiamo **giustizia** sociale. Prendere sul serio la morale, indagandone le operazioni mentali, significa andare contro la tradizione secolare della nostra cultura che vuole la politica e il diritto separati dalla morale.

Che il concetto di **giustizia** sia un **surrogato** (o, come dice Vaccarino, una metafora) della legge giuridica e della politica che sanano la violazione della legge sociale, lo dimostra il fatto che il significato equivalente nell'ambito deterministico-finalistico, è il **destino** che, analizzato nei suoi componenti fondamentali, da un lato ci dà l'illusione di riuscire a sanare la differenza confermando il **normale**, cioè ci dà l'illusione di un "fenomeno" corrispondente ad

una "legge". Se esaminate bene le operazioni mentali di cui si compone il "destino" scoprite che nel "destino", all'"accidente (=AC) finale", non corrisponde una "sostanza (=SU) iniziale", che lo renderebbe una "legge deterministica". E, men che meno, al "mezzo" (=IS) iniziale" corrisponde un "modo (=MO) finale" che lo renderebbe una "legge finalistica". In definitiva, al "programma" non corrisponde nessuno "scopo" ed all'"effetto" non corrisponde nessuna "causa".

/destino/ = [/programma/◇/effetto/] = [IS&/normale/AC] = [g^IN◇FI&g]

Il concetto di "giustizia" soffre quindi delle stesse limitazioni del "destino". Può essere vista come un "effetto sociale", cioè come una "condanna", ma priva di un riferimento preciso ad una "colpa". E' così che nasce il concetto di **giustizia** come **efficienza** della norma giuridica, come la capacità di una norma giuridica, tramite le **condanne** che stabilisce, di rendere, in generale, possibili i rapporti sociali. Gli alferi di questo modo di ragionare sono coloro che sono convinti che solo inasprendo le pene si possa garantire la pace sociale.

Ma può essere vista anche come un "programma sociale", ma senza uno "scopo sociale", cioè come una Costituzione ma senza prendere in considerazione lo Stato che la attua. In questo caso la giustizia dovrebbe semplicemente garantire la **conformità del comportamento alle norme fondamentali** che possono essere indifferentemente quelle "naturali", quelle "divine" o, se fa comodo a qualcuno, quelle "positive". Che è poi la definizione del Kelsen per il quale la giustizia è semplicemente il mantenimento di un ordinamento positivo mediante la sua coscienziosa applicazione, cioè attraverso l'attuazione della sua Costituzione. Ma se poi nella Costituzione mettiamo che "la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo", allora i guai cominciano a profilarsi: addio certezza del diritto!

Possiamo dire in definitiva che la **giustizia**, come il **destino**, non è né pesce né carne, non è né giuridica, né politica. Semmai è più politica che giuridica. E il suo significato resta sempre e soltanto, secondo la definizione di Vaccarino, semplicemente quello di una "condanna" che ci si auspica sia conforme ai principi fondamentali espressi dalla Costituzione.

/giustizia/ = [/Costituzione/◇/condanna/]

Ci rivolge allora al **diritto naturale** pensando di risolvere così il problema coinvolgendo i due elementi che mancano alla Giustizia, la colpa e lo Stato. Ma anche qui, ingannati dalla **normalità**, ci si affida ad un **surrogato**. L'equivalente del "diritto naturale", nell'ambito deterministico-finalistico, è il concetto aristotelico di **potenza**: il diritto naturale è un diritto in potenza, mentre il diritto positivo è un diritto in atto. Anche qui nasce l'illusione che con la "potenza" venga confermato il "normale", ma alla "sostanza" non corrisponde alcun "accidente", e al "modo" non corrisponde il "mezzo".

/potenza/ = [/causa/◇/scopo/] = [SU&/normale/^MO] = [s^IN◇FI&s]

/diritto naturale/ = [/colpa/◇/Stato/]

Se passiamo all'ambito giuridico-politico vediamo che nel "diritto naturale" non c'è una "condanna" che sani la "colpa" e non c'è una Costituzione che programmi uno Stato. Il diritto naturale è infatti costantemente identificato con ciò che è

"bene e giusto" nelle relazioni umane e quindi con un atteggiamento morale.

Un'ultima osservazione prima di passare al concetto di "società" e quindi ai pronomi personali. La metaforicità, particolarmente evidente, ricorda Vaccarino, nei significati di diritto e giustizia ha scatenato i filosofi e fatto nascere la "filosofia del diritto" a caccia della **natura** dell'etica razionale.

A questo proposito, Salvatore Veca nel suo *Etica e Politica* (Garzanti, pag. 21 e segg.) ci ricorda che l'**etica** ha due **radici**. «**Il primo modo, che fa capo alla tradizione dell'utilitarismo**, si basa sull'idea che ciò che è moralmente importante, quando assumiamo un punto di vista impersonale sulle nostre vite di persone, è il nostro avere **scopi**, desideri, preferenze. Come dicono i filosofi, si tratta di una prospettiva **teleologica**, nel senso che importante è il nostro avere un *telos*, un fine o - meglio - una serie di fini. L'etica razionale è, in questo caso, centrata su considerazioni relative e rispondenti al nostro benessere e quest'ultimo è strettamente connesso al nostro conseguire o meno scopi. Il bene, per le persone, è definito indipendentemente dal giusto e giusto risulterà ciò che consente di massimizzare il bene. Ingiustizia è, in altri termini, spreco di "utilità" o "felicità" possibile.»

«Il secondo modo, che fa capo alla **tradizione kantiana**, si basa sull'idea che ciò che è moralmente importante, quando assumiamo un punto di vista "oggettivo" sulle nostre prospettive "soggettive", è il nostro avere **diritti** e, correlativamente, **doveri**. Come dicono i filosofi si tratta di una prospettiva **deontologica**. L'etica razionale è, in questo caso centrata su considerazioni relative a regole e criteri o **principi** per i nostri reciproci trattamenti e per la nostra condotta, che siano coerenti, sensibili e rispondenti al nostro avere diritti. Il giusto, per le persone, è definito indipendentemente dal bene e l'accordo su ciò che ci impegniamo a ritenere giusto vincola e esclude quelle concezioni del bene che con i criteri o i principi di giustizia si rivelano incoerenti o incompatibili.»

Il filosofo ha scoperto che vi è una tensione fra un'etica centrata sull'utilità e un'etica centrata sui diritti. E comprende che adottare l'una o l'altra prospettiva è importante per formulare le risposte morali che diamo alle nostre esperienze vissute. Non si accorge che ha compiuto delle ben precise **operazioni mentali** che si rifanno alla definizione di atteggiamento morale (o di atteggiamento etico) che abbiamo appena esaminato. Se gli **imperativi** della morale vengono considerate delle **norme sociali**, ecco che la loro violazione può essere sanata in due modi che ormai conosciamo molto bene. La soluzione "politica" (che è finalistica), è quella proposta dagli **utilitaristi**, soluzione che ha come "programma" l'**utile collettivo** e si propone lo "scopo" di **massimizzare il bene**. E quella "giuridica", che propongono i **kantiani**, che vogliono "determinare", con le loro massime, i **diritti inviolabili** di *ciascuno* e al limite di *chiunque*. In altre parole, occorre prendere atto che ci sono diritti che valgono per tutti.

Naturalmente, non si accorgono che per i primi (gli **utilitaristi**) il bene, inteso come benessere collettivo, prevale sul giusto. L'utilitarismo quindi è una forma di morale. Infatti, come abbiamo visto, a causa dell'imperativo, nella morale **il giusto è subordinato al bene**. Per i secondi (i **kantiani**) invece il giusto prevale

sul bene: **il bene è subordinato al giusto**. Ciò che è giusto lo è indipendentemente dalle ragioni particolari che i singoli individui possono avere. Rivendicare dei diritti è una forma di etica: e in questo caso il bene è subordinato al giusto.

L'ambito di applicazione dei pronomi personali

Reputo sia ora opportuno indagare a fondo le operazioni mentali dell'atteggiamento morale, applicato naturalmente ad un'esperienza vissuta, partendo dalla convinzione che il **doppio soggetto** dell'imperativo (=SBxDL) si personalizzi in un **VOI**, che rappresenta la "voce della coscienza", e in un **IO** che rappresenta il **soggetto** che vive l'esperienza morale.

(atteggiamento morale^VOI)x(IO&esperienza vissuta)

Ma per farlo occorre indagare il mondo dei **pronomi personali**. Pronomi personali che concorrono a definire il concetto di **sociale**. Ma se parliamo di sociale allora occorre partire dal fatto che le "leggi", come ci spiega Vaccarino nei suoi *Prolegomeni*, hanno una duplice fisionomia: quella **naturale** e quella **sociale**. Le operazioni mentali che ci fanno passare dalle leggi dell'ambito "naturale" alle leggi "sociali", cioè dall'ambito "deterministico-finalistico" a quello "giuridico-politico", è il concetto di **sociale**. Da cui si generano i quattro significati di "colpa", "condanna", Costituzione e Stato. Una precisazione: quando parliamo di ambiti vogliamo naturalmente parlare di *ambiti logici*.

**/causa/^/sociale/ = /colpa/ /effetto sociale/ = /condanna/
/programma/^/sociale/ = /Costituzione/ /scopo sociale/ = /Stato/**

Abbiamo parlato tanto del sociale, forse troppo, ma dobbiamo ammettere che alla fine non abbiamo definito cosa è il **sociale**. E per farlo, come ci insegna Vaccarino, occorre prendere confidenza con i pronomi, ed in particolare con i pronomi personali, cioè quelli che stanno al posto della **persona che parla (l'IO)** o della **persona a cui si parla (il TU)**, o infine della **persona di cui si sta parlando con qualcuno (l'EGLI)**.

Secondo Vaccarino, quando parliamo della **società** in cui viviamo intendiamo **parlare** non solo di noi stessi (ed allora usiamo il pronome IO), ma anche di tutti gli altri, riassumibili con i pronomi TU ed EGLI. Ma allora per definire i pronomi personali dobbiamo partire dal **linguaggio**. Possiamo allora definire il pronome **IO** come il **soggetto** che parla, reso **unico**, unicità che in genere definisce i pronomi (che quindi sono categorie - in genere elementari - che si combinano con la categoria di **/uno/ = vxv = UN**). Con il pronome **TU** intendiamo la persona a cui si parla, cioè la persona verso cui si **opera** con il linguaggio, reso, anche questo, **unico**. Il pronome **EGLI** invece è **uno della pluralità**, è uno di cui si parla (con un TU). Un EGLI reso naturalmente anch'esso "unico".

IO = SBxUN TU = OPxUN EGLI = PLxUN

Ho sempre trovato geniale la definizione di "sociale" che propone Vaccarino. Possiamo dire che il "sociale" è la somma di un IO, di un TU e di un EGLI, il tutto reso semplicemente "unico". Si forma così il concetto "astratto" di "società".

/sociale/ = (SBxOPxPL)xUN

/sociale/^IS = "società"

Per riferirci ad alcune caratteristiche del "sociale", ma in modo più determinato, usiamo anche altri pronomi: il NOI, il VOI e l'ESSI. In questo momento ci interessano in particolare il NOI e il VOI. Il pronome NOI viene usato con due significati molto diversi. C'è un **NOI**, che i linguisti definiscono **inclusivo**: il NOI che **include** l'**IO** e il **TU**:

NOI (inclusivo) = IO + TU = (SBxOP)xUN

Come si vede, non c'è l'**EGLI**. Quando l'**EGLI** compare (nella nostra mente) assieme al NOI inclusivo, si ricompono il gruppo "sociale" [(IO+TU)+EGLI = NOI inclusivo+EGLI]. Ma allora questo EGLI associato al NOI (inclusivo) è visto semplicemente come un **estraneo**:

/estraneo/ = NOI inclusivo + EGLI = [(SBxOP)xUN]x(PLxUN)

Quando l'**EGLI** viene invece **avversato** rispetto alla cultura che qualifica il gruppo sociale, e soprattutto rispetto alla **appartenenza** al gruppo sociale, che viene comunemente definita "cittadinanza", allora lo consideriamo uno **straniero**:

/straniero/ = CN&/estraneo/ = [(SBxOP)xUN]x[CN&(PLxUN)]

La **cittadinanza** non è altro che il "noi inclusivo" a cui si unisce il morfema "-anza", che è proprio il morfema *speculare* del "contrario" (=CN=gxv) e cioè del significato di **opera** (=OP=vxs), che in questo caso significa proprio "appartenenza al NOI (inclusivo) che costituisce l'insieme degli abitanti di una città", città che oggi è, in genere, uno Stato.

"cittadinanza" = OP&(NOI inclusivo) = OP&[(SBxOP)xUN]

Occorre invece approfondire come dal concetto di "contrario", applicato alla parola "estraneo", nasca il concetto di "straniero", per il semplice motivo che questa operazione mentale è molto importante per molte delle cose che diremo in seguito in merito all'atteggiamento morale. E per farlo occorre rifarsi a quelle due "forme" dei nomi che le grammatiche chiamano **forma privativa** e **forma avversativa**. Lo si capisce bene se, ad esempio, si parte proprio dal concetto dalla parola "*forma*": la sua forma privativa sarà la parola "*in-forme*". Quella avversativa sarà la parola "*dif-forme*".

(privativo) **"informe" = /forma/^CN**

(avversativo) **"difforme" = CN&/forma/**

L'operazione mentale che consente alla mente la "costruzione" di queste due forme è la categoria elementare di "contrario" (gxv=CN). Si avrà la forma privativa quando il tema (la "radice") della parola "forma" (/forma/) si metamorfizza ("^"), cioè acquista la forma del "contrario" (K^CN). Si avrà invece la forma avversativa quando il "contrario" (CN&K) dà la forma, cioè precede la parola "forma" che si inserisce ("&").

(privativo) **/forma/^CN = "informe"**

(avversativo) **CN&/forma/ = "difforme"**

Dal significato di **estraneo**, applicando la forma privativa e quella avversativa, nasceranno quindi altri due significati. Uno, privativo, dove l'estraneo diventa l'**apolide**, ed uno avversativo, che gli conferisce il significato di **straniero**:

(privativo) **/estraneo/^CN = "apolide"**

(avversativo) **CN&/estraneo/ = "straniero"**

Se verso lo "straniero" si provano anche sentimenti di **odio**, si parla allora di **xenofobia**:

(/odio/^g&"straniero")^IS = "xenofobia"

Ma c'è anche un altro **NOI**, un NOI che i linguisti chiamano **esclusivo**: è il NOI che, oltre all'IO include l'EGLI. Ed ignora il TU:

NOI (esclusivo) = IO + EGLI = [(SBxPL)xUN]

Quando compare il TU, che è stato "escluso" per il momento dal gruppo sociale, si ha il "diverso" in senso "sociale":

/diverso (sociale)/ = NOI esclusivo + TU = [(SBxPL)xUN]x(OPxUN)

Quando il TU, escluso dal gruppo, è visto come qualcosa da "avversare", si hanno allora significati che implicano la diversità di "sesso" (generalmente la donna), di "razza" (l'ebreo, il negro, ecc.), di "lingua", di "religione", di "opinioni politiche", di "condizioni personali e sociali". Come si vede chiaramente abbiamo elencato le **diversità** dell'art. 3, primo comma, della nostra Costituzione, diversità che negano la pari dignità sociale. E' ovvio che partendo dal NOI esclusivo il termine più appropriato per definire questa diversità è quello di **casta**, di un NOI (esclusivo) che, come nella cittadinanza, si considerano "privilegiati", si considerano un gruppo sociale chiuso, nei confronti di altri gruppi che invece vengono "avversati socialmente", che si riproduce al suo interno, e i cui membri si considerano socialmente "diversi". All'origine delle caste vi sono spesso differenze considerate razziali. Si hanno quindi due definizioni di casta: una dove il diverso (sociale) sente di appartenere ad una casta, sente di essere un "privilegiato":

OP&/diverso (sociale)/ = "casta (privilegiata socialmente)"

E uno dove invece le altre caste vengono "avversate socialmente", vengono considerate delle caste inferiori. L'India è l'esempio più lampante.

CN&/diverso (sociale)/ = "casta (avversata socialmente)"

Quando il TU viene escluso dal gruppo con la forma "privativa", allora assume il significato di "anormale" in senso sociale (il contenuto è il più vario: l'omosessuale, la zingaro, ecc.):

/diverso/^CN = "anormale (sociale)"

Veniamo ora al VOI. Vaccarino, sempre grazie ai pronomi, ci consente di definire il VOI come un TU più un EGLI:

VOI = (TU + EGLI) = (PLxOP)xUN

Quando assieme al VOI compare l'IO, ma rimangono distinti, allora si ha il significato di "capo", di un VOI che si distingue dagli IO che compongono il gruppo sociale, senza essere ancora definito, come vuole Max Weber, come burocratico, tradizionale o carismatico (che comporta altre categorizzazioni):

/capo/ = IO + VOI = (SBxUN)x[(OPxPL)xUN]

Il tentativo di "privare" il gruppo sociale di un capo (il VOI) fa nascere il significato di "democrazia", cioè di un VOI, che rappresenta il **potere** (la "-crazia"), "privato" però del potere stesso, che viene attribuito alla **collettività degli IO** (il "demo-"), cioè al **NOI collettivo** [devo lo spunto per questa definizione a Vaccarino, molto

probabilmente a seguito di una delle tante telefonate con cui disturbavo i suoi studi: ma lui stoicamente sopportava!]:

/democrazia/ = NOI collettivox(/capo/^CN)

Con le formule di Vaccarino la "democrazia" può essere così definita:

/democrazia/ = [(SBxOPxPL)x(UNxUN)]x{[(SBxUN)x[(OPxPL)xUN]]^CN}

Dal (NOI) sociale al NOI collettivo

La presenza, nella definizione di democrazia, del **NOI collettivo**, ci dice che la democrazia (come forse anche il significato di cittadinanza) non nasce in presenza del "NOI sociale", ma necessita di qualcosa di più complesso: necessita del "NOI collettivo" appunto, che è un particolare **atteggiamento etico** che spinge i singoli componenti di un gruppo, come vedremo dettagliatamente, a sentirsi **solidali** tra di loro, abbandonando il "NOI esclusivo", accantonando cioè le differenze, e sentendosi quindi tutti **uguali**. Ma la nascita del NOI collettivo, come vedremo, comporta anche l'abbandono del "NOI inclusivo": nel gruppo divenuto un NOI collettivo non ci sente degli estranei, non ci sono stranieri, ma ci si sente tutti **affratellati**. Il NOI collettivo, infine, spinge il gruppo ad abbandonare, almeno provvisoriamente, il concetto di "capo", cercando di realizzare nelle decisioni **l'unanimità**. Questo nuovo modo di sentire comporta, come si vede, l'eliminazione del VOI (del capo) a vantaggio del NOI collettivo, attraverso la **democrazia**.

Per capire le cose che diremo in seguito, mi vedo costretto ad anticipare definizioni che esporremo in modo dettagliato. L'atteggiamento etico del NOI collettivo nasce nei componenti di un gruppo quando costituiscono un **movimento**, e si riconoscono per il medesimo atteggiamento etico di **solidarietà**, che nasce, come vedremo, dal fatto che ognuno di loro si sente moralmente partecipe di questo NOI collettivo. Purtroppo questo atteggiamento è di breve durata, e si trasforma ben presto in un (NOI) sociale, che è poi un **(NOI)** che possiamo definire anche **istituzionale**: il movimento se non si estingue, si trasforma in **istituzione**. Molto spesso si estingue dopo una breve fiammata. Altre volte viene soppresso dalle istituzioni esistenti. Oppure muore sul nascere perché non ci sono le condizioni per una sua espansione.

Il NOI collettivo, ritornato un "(NOI) sociale", cerca di conservare qualcosa, dal punto di vista etico, del momento magico del NOI collettivo, che consentiva facilmente di prendere le decisioni all'**unanimità**. Dalla Gloriosa Rivoluzione (1688) in poi, questa unanimità (o quasi) si manifesta, dal punto di vista **politico**, nell'approvazione delle cosiddette "regole del gioco" (che è poi la Costituzione, scritta o non scritta, che racchiude i valori morali del gruppo).

In Grecia duemila e quattrocento anni fa un movimento rivoluzionario fondò la **sovranità** della *polis*, su una nuova Costituzione che prevedeva per la prima volta l'"eliminazione del capo" che non deve più essere un "monarca fondatore", ma un **legislatore**. Scopri, come abbiamo visto nella prima parte, la "politica che fa le leggi", ed in particolare le "leggi giuridiche", e per conservare il senso di **solidarietà**, di **uguaglianza**, di **fratellanza** e di **unanimità** del NOI collettivo,

stabilirono una Costituzione **democratica**. Una Costituzione democratica è quindi una Costituzione in cui tutti devono essere d'accordo sulle **regole del gioco**, in modo da tutelare il **dissenso**. Ma anche dove tutti i "risultati" (scopi) vengano confrontati di volta in volta con le "promesse" (programmi) che erano state manifestate quando tutti erano ancora guidati dal NOI collettivo.

Bisogna però prendere atto, purtroppo, che il passaggio dal "NOI collettivo" (dal movimento) al "NOI sociale" (all'istituzione) può portare non solo alla **democrazia**, cioè alla convivenza e alla reciprocità dei diritti e dei doveri, ma anche al **dispotismo**. Quando si presenta questo sbocco, l'individuo viene **schacciato moralmente** dalla collettività, e finisce in balia di un "capo" onnipotente e infallibile. L'ultimo prodotto di questo tipo di istituzionalizzazione ha condotto alle più cupe forme di **totalitarismo**.

E' proprio il timore del dispotismo, in cui regna l'arbitrio, che, a partire dall'avvento della democrazia in Atene, con la parola **democrazia** si vuole attuare un'altra promessa del "NOI collettivo", che avremo modo di indagare: confermare l'**uguaglianza** dei cittadini. Uguaglianza che non si può che ottenere, come abbiamo detto, che con la democrazia, cioè **privando** il capo del suo potere.

$$/democrazia/ = (NOI\ collettivo)x(/capo/^CN)$$

Alla luce di queste considerazioni possiamo allora definire il concetto di **tiranno** che scaturisce dall'eliminazione del "capo", ma nella sua forma "avversativa".

$$/tirannia/ = (NOI\ collettivo)x(CN\&/capo/)$$

Con le formule di Vaccarino:

$$/tirannia/ = [(SBxOPxPL)x(UNxUN)]x{[CN\&(OPxPL)]xUN}$$

Continuiamo a parlare di NOI collettivo, ma abbiamo commesso l'imperdonabile errore di non definirlo. Per capire il **NOI collettivo** occorre partire dal (NOI) **sociale** che ci ha consentito di distinguere l'aspetto "naturale" delle leggi (le cosiddette leggi naturali) dal suo aspetto "sociale" (le leggi sociali). Questo (NOI) **sociale**, ripetiamolo, è dato dalla combinazione dei tre pronomi IO, TU ed EGLI, ma **in modo semplice**, privo di un qualsiasi atteggiamento positivo o negativo.

$$(NOI)\ sociale = (IO+TU+EGLI)\ semplice = (SBxOPxPL)xUN$$

Come si vede, il (NOI) sociale è semplicemente un **NOI** reso **unico** mediante la combinazione con la **uno** (= UN) che lo **determina**, ma in modo **semplice**. Il **NOI collettivo**, invece, quando diventa "esperienza vissuta", è un momento di **discontinuità sociale**, che nasce, quando le condizioni sociali lo permettono, dalla **fusione** dell'**IO** dell'esperienza vissuta, con tutta la sua emotività, con il **VOI** dell'esperienza etica, ed è quindi una categoria **complessa**: è un **NOI** reso due volte "unico" (=UNxUN).

$$IO\&esperienza\ vissuta\ (= stato\ psichico^emozioni\&oggetto\ fisico) => IO = SBxUN \square$$

$$fusione\ di\ IO\ e\ VOI = NOI\ (collettivo) = (SBxOPxPL)x(UNxUN)$$

$$(bene^imperativo\&giusto=) atteggiamento\ morale^VOI => VOI = (OPxPL)xUN \square$$

La complessità è manifestata dalla combinazione dei due UN: "UNxUN", che

Vaccarino chiama **plurisingolarizzazione**. Secondo me, è un "sociale" **iperdeterminato**. Forse è meglio dire che è un **superpronome**. Per capire queste definizioni occorre analizzare le operazioni mentali presenti nel "plurisingolarizzatore":

indeterminatoxv -sub-| **determinatoxv** -sub-| **UNxUN** -sub-| **vxindeterminato** -sub-| **vxdeterminato**

La determinazione [l'"articolo determinativo" (vxUN = il, lo, la) non è che un'applicazione del tema "determinato"] non solo è *subordinata* all'indeterminazione [l'"articolo indeterminativo" (UNxv = un, uno, una), è solo un'applicazione del concetto di indeterminato] ma sono anche nella relazione logica di *inversione*, cioè una presuppone l'altra:

articolo indeterminativo = UNxv (-sub-| + -i-) **vxUN = articolo determinativo**

La presenza di queste due *relazioni logiche*, la *subordinazione* ("-sub-|") e l'*inversione* ("-i-"), che si sommano dal punto di vista logico ["-sub-|" + "-i-"], comporta che i due significati siano **equivalenti** pur essendo diversi come significato. Proprio come "2+1" (=DLxg) è *equivalente* a "1+2" (=gxDL): entrambe le somme infatti sono oltre che *subordinate* anche nella relazione di *inversione* e danno come risultato "3", e quindi sono *equivalenti*. Il tre come numero è una sua applicazione:

triale diretto = DLxg (-sub-| + -i-) **gxDL = triale indiretto**

Quindi, nel nostro caso, l'"indeterminato" [l'articolo "indeterminativo"] è **equivalente** alla "determinazione" [all'articolo "determinativo"]. In conclusione, la categoria UNxUN *richiama* e *rimanda*, nello stesso tempo, ad una "indeterminazione" che però equivale ad una "determinazione". **Il NOI collettivo è una indeterminazione che si determina due volte**. Il NOI collettivo richiama e rimanda a questa "determinazione": possiamo definirla senza timore una **autodeterminazione**. Ecco perché definisco la categoria: UNxUN, *iperdeterminata*. E' ovvio che quando questa iperdeterminazione si applica ad un pronome (il NOI) lo faccia diventare una specie di **superpronome**.

NOI (collettivo) = (SBxOPxPL)x(UNxUN)

Lo spunto, per questo modo di ragionare con i pronomi, me lo ha, come al solito, fornito Vaccarino stesso che, nei *Prolegomeni*, precisa come, partendo dalla definizione stessa di "sociale", si possa spiegare come esso possa **spezzarsi** e **ricostituirsi** dando luogo a situazioni particolari. Vaccarino si limita ad accennare a tre possibilità principali che noi abbiamo già, in parte, analizzato: i due NOI inclusivo ed esclusivo ed il significato di "capo". Vediamole:

1) Il sociale si disgrega in un NOI inclusivo (inclusivo del TU che viene associato con l'IO) e in un EGLI. In tal modo l'EGLI viene estromesso e si ha lo **straniero**. Quando il sociale si ricostituisce assorbendo l'EGLI si ha l'**internazionalismo**.

[(SBxOP)xUN]x(PLxUN) = NOI inclusivo x EGLI = /straniero/

2) Il sociale si disgrega in un NOI esclusivo (esclusivo del TU e quindi corrispondente alla combinazione di IO ed EGLI) ed un TU. Si ha allora la **casta** o **classe sociale** nel senso che il TU a cui ci si rivolge viene posto ad un livello inferiore o superiore. Per sopprimere la classe e restaurare il "sociale" deve essere

riassorbito il TU e si ha allora il **socialismo**.

$$[(\text{SBxPL})\text{xUN}]\text{x}(\text{OPxUN}) = \text{NOI esclusivo x TU} = \text{/classe sociale/}$$

3) Il sociale si disgrega in un VOI (dato dalla fusione di TU ed EGLI) ed un IO. Allora l'IO si estranea e diventa il **capo** (ereditario, carismatico, burocratico). Per togliere all'IO questa funzione privilegiata la democrazia vuole **sopprimere il capo** inventando un "autogoverno" del popolo attraverso l'elezione dei suoi rappresentanti.

$$[(\text{OPxPL})\text{xUN}]\text{x}(\text{SBxUN}) = \text{VOI x IO} = \text{/capo carismatico/}$$

Come si vede, sono partito da queste considerazioni di Vaccarino, cercando di dargli uno sviluppo operativo più preciso, ottenuto grazie all'applicazione alla formula che esclude il TU, l'EGLI o l'IO, della forma *privativa* e *avversativa*. Conosco dai tempi dell'università il libro di Francesco Alberoni, *Movimento e Istituzione*, (ultima edizione, Sonzogno, 2014). Il suo studio mi ha fatto comprendere che il suo concetto di **stato nascente** corrisponde, grosso modo, al concetto di **NOI collettivo**. La definizione operativa di quest'ultimo (un "sociale plurisingolarizzato") la si trova sempre nei *Prolegomeni* di Vaccarino. Ho dovuto invece, per i motivi che però si capiranno meglio in seguito, mettere nella definizione di democrazia, al posto del "(NOI) sociale" che propone Vaccarino, il "NOI (collettivo)".

Per comprendere, per sommi capi, questa sostituzione occorre prima capire come nasca il NOI (collettivo), come nasca improvvisamente dalla **fusione** dell'**atteggiamento etico**, che coinvolge il VOI, con quello **emotivo**, che coinvolge l'IO. E diventi infine **altruismo**, facendo scomparire, nello stesso tempo, non solo l'"egoismo" (che nelle condizioni normali è sempre presente assieme all'altruismo), ma anche lo "straniero", l'"anormale" e il "capo", realizzando, anche se per un breve periodo la l'eguaglianza la fratellanza e la libertà.

Il NOI collettivo, come dimostra l'esperienza dei movimenti collettivi, è di breve durata. Come spiega Vaccarino, si spezza e si ricompone, ma, questo lo aggiungo io, istituzionalizzato, rimanendo, come categoria pura, in concetti come "democrazia" e, forse, "cittadinanza". Spezzandosi, dal NOI collettivo rinasce il "NOI inclusivo", che isola l'EGLI, ripristina l'"estraneo" (che contrastato diventa lo "straniero"). Naturalmente rinasce anche il "NOI esclusivo", che isola il TU, che isola il "diverso", considerato "anormale". Infine, si spezza in un IO che, isolando il VOI, accetta la necessità di un "capo" che democraticamente o dispoticamente guida il gruppo (come si vede, soprattutto in quest'ultima definizione divergo da Vaccarino).

Queste insufficienti considerazioni, su cui torneremo per approfondirle, ci dicono che per poter comprendere come il NOI (collettivo) si distingue dal "(NOI) sociale", che può essere utilmente definito anche (**NOI**) **istituzionale**, occorre approfondire l'**atteggiamento etico** (o morale) ed esaminare i collegamenti che questo atteggiamento ha con i **pronomi**.

L'atteggiamento morale nasce quando, come ci ha insegnato Kant, vediamo in questa "esperienza" un "imperativo". Ma l'imperativo non basta. Può essere un imperativo anche la semplice frase: "studia, se vuoi essere promosso!". Diventa

morale se chi la dice sottintende che è giusto ed è bene studiare. L'operazione mentale che contraddistingue l'**imperativo**, lo abbiamo visto, è un "soggetto duale" (=SBxDL) con il quale si vuole sottintendere che c'è un "soggetto" che ordina ed uno che deve obbedire. Quello che deve obbedire è **subordinato** al soggetto che comanda. Solo che, come abbiamo detto, per avere l'atteggiamento morale (o etico) all'"imperativo" si devono accompagnare altre due operazioni: la convinzione che l'imperativo serva a realizzare il **bene**; 2) l'ulteriore convinzione che la realizzazione del "bene" sia una cosa **giusta**. Possiamo dire che nell'atteggiamento morale l'imperativo, in un certo senso, "correla" il "bene" con il "giusto". In realtà subordina il bene al giusto e viceversa da cui, come abbiamo visto, i due significati di etica e di morale:

bene^/imperativo/&giusto = att. **morale** **giusto^/imperativo/&bene** = att. **etico**

L'etica del dovere e l'etica delle intenzioni

Tutta questa premessa, che è partita dai **pronomi**, è servita da un lato per ricordarci come viene definito da Vaccarino il concetto di "bene" e di "giusto", e dall'altro per cercare di comprendere come si manifestino, nell'atteggiamento etico, i **due soggetti** (=SBxDL) dell'imperativo. Ed è qui che, abbiamo visto, intervengono i **pronomi**. Il doppio soggetto dell'imperativo si manifesta, nell'atteggiamento etico, da un lato come un **VOI**, che diventa la **voce della coscienza**, ed dall'altro come un **IO** che **vive** l'esperienza a cui si applica l'atteggiamento morale, facendola diventare un'**esperienza morale**.

[(bene^imperativo&giusto)^VOI]x(IO&esperienza vissuta)

Il VOI come "voce della coscienza" si manifesta, più o meno, come il VOI nel linguaggio arcaico (il *vossia*) e dialettale, commerciale o aulico: si usa rivolgendosi ad una singola persona in segno di deferenza oppure sottolineando il distacco di grado sociale o di rango. Abbiamo inoltre visto che il "bene" e il "giusto" a seconda del prevalere dell'uno o dell'altro si manifesta come **benessere collettivo** (l'utilitarismo), dove prevale appunto il bene; o come **diritto naturale** (i kantiani fautori di un'etica razionale e del contratto sociale come riconoscimento dei diritti naturali) dove prevale la giustizia: l'uomo giusto è l'uomo che osserva le leggi, "anche quelle non scritte".

Questo avviene, abbiamo visto, perché i filosofi (ed i moralisti) cercano di dare della morale proprio i due tipi di spiegazione che confermano il "normale": quella **deterministica** (giuridica) e quella **finalistica** (politica). Queste due spiegazioni sono invece la inevitabile conseguenza dell'aver assunto gli imperativi etici come "leggi sociali" la cui trasgressione, come sappiamo, può essere **sanata** in questi due modi. Con una **legge giuridica** che "condanna" le trasgressioni considerandole delle "colpe". E' da questo "determinismo" che nasce la "legge del dovere" che Kant considera l'unica e vera "legge morale": solo così un'azione è morale, qualunque conseguenza ne possa derivare. La condanna della colpa sarà **morale**: e quindi si manifesterà con la riprovazione del gruppo a cui si appartiene, che può arrivare sino all'ostracismo.

[/colpa (morale)/◇/condanna (morale)/] = /norma (morale)/

E' evidente che l'**etica del dovere** sia indispensabile quando si assume un atteggiamento morale. Ma se si considera l'imperativo una "legge morale", nasce un problema di non facile soluzione. Questo modo di ragionare sembra "giustificare" alcune azioni assurde, che sicuramente non realizzano il bene, come dover dire ad un pazzo con in mano un coltello dove si trova un nostro amico piuttosto che metterlo fuori strada con una menzogna che sarebbe, secondo Kant, in ogni caso da condannare.

L'inosservanza della norma morale può essere sanata anche con la **politica** che, facendo le leggi, ci spinge a "programmare" delle azioni sociali che cerchino di realizzare degli scopi morali ben precisi. Ad esempio, "la massima felicità del maggior numero di persone possibili". Questa è, grosso modo, la teoria sostenuta dagli **utilitaristi** (Bentham, Stuart Mill).

[/programma (morale)/∅/scopo (morale)/] = /politica (morale)/

Naturalmente i problemi, per gli utilitaristi, nascono quando si vogliono definire i "programmi" dettagliatamente. E' molto difficile "misurare" la felicità e "confrontare" la felicità di persone diverse. Si può finire con il giustificare molte azioni che normalmente sono considerate immorali. Non possiamo, ad esempio, accettare la condanna a morte di un innocente, anche se si dimostrasse che farebbe diminuire il crimine. Non solo, noi, ad esempio, non accettiamo la pena di morte anche per chi è stato ritenuto colpevole con un regolare processo. Conclusione: il motivo per cui non accettiamo la pena capitale è solo e soltanto un **imperativo morale**. Non l'accettiamo perché a nostro giudizio è un "imperativo" che non realizza il "bene" in modo "giusto".

Max Weber, molto probabilmente, si rende conto dei due modi di sanare la violazione delle norme sociali (che lui considera morali): giuridico e politico. E distingue un'**etica delle intenzioni**: siamo "determinati" a volere il bene, perché è "giusto" volere il bene: troviamo così che il giusto è subordinato al bene, che, lo abbiamo visto, è il modo di definire la morale; da un'**etica della responsabilità**: un'azione è giusta se è "finalizzata" a realizzare il bene, dove il bene è subordinato al giusto, che coincide con la definizione di etica, che si può anche riassumere così: ciascuno è responsabile delle **conseguenze** delle proprie azioni.

I due criteri, come si vede, sono logicamente diversi. Diversità nella subordinazione del bene al giusto o del giusto al bene che ci aiuta a spiegare la massima attribuita a Machiavelli che nel Principe (cap. XVIII) sembra affermare che in politica "il fine giustifica i mezzi". Il giudizio dell'azione politica come buona o cattiva è **subordinata** al giudizio se quell'azione sia giusta o ingiusta. E' all'opera la differenza logica tra etica e morale. Più che di immoralità della politica o di impoliticità della morale si dovrebbe parlare di due atteggiamenti che si manifestano con operazioni diverse: ma nessuno ci proibisce di giudicare eticamente la politica.

L'atteggiamento emotivo e la morale

L'etica del dovere, lo sappiamo tutti, funziona quando chiediamo, ad esempio, ad un professionista di svolgere con "etica professionale" il suo compito. Ma è evidente a chiunque che l'atteggiamento morale si esplica nel migliore dei modi

quando **si accompagna ad emozioni** come, ad esempio, la compassione, la simpatia, la pietà, l'altruismo. Quando è, come si dice con altre parole, motivato. Separare tali emozioni dalla morale, come Kant ha tentato di fare, significa, a mio giudizio, ignorare un aspetto centrale del comportamento morale stesso.

Infatti, c'è un **terzo modo** di spiegare come sanare la trasgressione alle norme sociali, che non è né finalistico né deterministico, ed è quello, teorizzato a suo tempo da Aristotele, che parte dal presupposto che si abbiano nella stessa persona sentimenti contrastanti. Per **sanare** il contrasto non si può che fare appello ai sentimenti stessi: Aristotele infatti consiglia di **essere virtuosi**. In altre parole, propone di **coltivare le virtù**, ritenendo che provare le **giuste emozioni** sia importante per fare il **bene** e vivere una **vita** all'insegna della **bontà**.

Una virtù non è un'abitudine inconsapevole, ma piuttosto comporta un giudizio consapevole su quali emozioni (o sentimenti) coltivare per avere la **reazione emotiva giusta** nella situazione in cui ci si trova. Come abbiamo detto, vive in modo "giusto" chi coltiva le virtù. Vivere in modo virtuoso non è solo un sentimento è un modo di vivere la propria vita. A mio giudizio, ma in parte mi rifaccio alla definizione di Vaccarino, il concetto di "virtù" non è altro che la "bontà" che dà una forma al "bene" e al "giusto".

/virtù/ = bene^buono&giusto

Ad esempio, "possiede" la virtù della generosità chi, trovandosi in certe situazioni, proverà un sentimento di generosità nei confronti degli altri e agirà di conseguenza. E' il caso della parabola del Buon Samaritano: una persona virtuosa proverà compassione per l'uomo abbandonato lungo il ciglio della strada, e agirà in modo caritatevole senza badare ai vantaggi che ne può ricavare. La conclusione è quella che auspicava Aristotele: la persona virtuosa è quella che ha **armonizzato tutte le virtù**, che ha armonizzato le **emozioni** e le ha intrecciate nella trama della propria vita. Il pericolo che corre chi sostiene questa teoria, è quello di arrivare a considerare "virtuoso" solo il modo di vivere che realizza quelli che sono i suoi **pregiudizi** o che si conforma il più possibile alle sue **illusioni**, e "vizioso" il modo di vivere opposto.

Sia l'**utilitarismo**, che la kantiana **etica del dovere**, sono alla base della civiltà occidentale, perché sono stati entrambi dei tentativi di dare all'etica un **fondamento razionale** senza subordinarla alle "leggi divine" o al potere di una "autorità", sia essa divina o umana, o ad una presunta "razionalità" insita nella "natura umana". L'utilitarismo ci ricorda che sono gli individui, con i loro **diritti naturali**, i destinatari del **benessere collettivo**. L'etica del dovere ci spinge ad affermare la **dignità** di ciascun individuo (attraverso la **giustizia**), e a cercare un **accordo razionale** tra gli esseri umani (attraverso la **democrazia**).

/diritto naturale/ = [/colpa/◇/Stato/]

/dignità/ = /onore/^/forte/

a) l'altruismo

L'etica che consiglia di coltivare le virtù, invece, ci ha insegnato che quando la gente agisce moralmente non lo fa solo perché è guidata dall'etica del dovere o dal principio di utilità collettiva, non lo fa solo perché ritiene, come un **imperativo**,

giusto realizzare ciò che reputa un **bene** per tutti. Lo fa anche perché spinto da un sentimento, da una emozione che chiamiamo **altruismo**. Lo fa non solo per **dovere**, ma anche per **amore** e perché così si sente **buono**. La morale, in un certo senso, è completa quando allo **sforzo** del dovere si unisce la **spinta** dell'altruismo. Quando siamo motivati dall'altruismo.

In conclusione, quando si sceglie l'**altruismo** al posto dell'**egoismo**, è perché all'atteggiamento etico si è unito l'**atteggiamento emotivo**. E mentre l'atteggiamento morale (o etico), come abbiamo visto, si applica al VOI, l'atteggiamento emotivo (che può essere sia altruistico che egoistico) si applica all'IO che vive quella particolare esperienza.

(atteggiamento morale^VOI)x[(IO^atteggiamento emotivo)&esperienza vissuta]

Le operazioni mentali che ci **spingono** ad agire **emotivamente**, le abbiamo già esaminate. Sono quelle tre operazioni mentali che Vaccarino definisce "subordinatori oggettivi" (conativo-persuasivo, emotivo - come impressione - ed empirico), a cui ho reputato opportuno aggiungere altri tre subordinatori (persuasivo, emotivo - come espressione - ed empatico) e ho motivato perché li considero complessivamente dei **subordinatori emotivi**. Di questi subordinatori, quelli che ci interessano ora sono in particolare tre. Innanzitutto quello che Vaccarino chiama il "subordinatore emotivo" (come "impressione") con il quale **cerchiamo di impressionare emotivamente gli altri**: questo "subordinatore" ci porta a vedere l'esperienza subordinata al giudizio degli altri nella speranza che ci giudichino "buoni" e nel timore che ci giudichino "cattivi", nella speranza di fare "buona impressione".

IO^(SUxOB)&esperienza vissuta => SUxOB = subordinatore emotivo (come impressione)

Un altro subordinatore essenziale per determinare l'atteggiamento emotivo è il "subordinatore emotivo" (come "espressione"), da me proposto, con il quale sentiamo il bisogno **di esprimere le proprie emozioni verso gli altri**: gli **altri** sono uno "stimolo" a cui "reagiamo" con "affetto" o con "ostilità" che può diventare, come sappiamo, "amore" o "odio".

IO^(OPxVS)&esperienza vissuta => OPxVS = subordinatore emotivo (come espressione)

Infine, un terzo subordinatore, importantissimo, (anzi decisivo, nel determinare l'atteggiamento altruistico) che abbiamo chiamato **empatia**. Subordinatore che ci porta ad **identificarci sentimentalmente con gli altri**. E' il mettersi nei panni degli altri. Gli altri sono uno "stimolo" a cui "reagiamo" con "gioia" (perché siamo "fortemente lieti") o con "angoscia" (perché siamo "fortemente tristi").

IO^(OPxVG)&esperienza vissuta => OPxVG = empatia

E' ovvio che con il sistema di Vaccarino possiamo definire anche il significato di **altruismo**. E' una delle definizioni che mi ha impegnato di più. E' leggermente diversa da quella proposta da Vaccarino. Ecco perché mi preme mostrarne i passaggi. E anche per rimarcare come qualsiasi **significato**, anche il più complesso, come nel caso dell'"altruismo", possa essere definito con il suo sistema. Lo so, c'è proprio chi non ama le formule: costui passi oltre. Tutto ciò non inciderà sulla comprensione di ciò che diremo in seguito.

[Ecco qui come, partendo da /altro/si arriva ad altruismo. Si tenga presente che in parte questi passaggi sono presenti nei *Prolegomeni* di Vaccarino. Si parte dal tema: /altro/ = **DIxg = s^DL**. Si passa poi all'aggettivo "altro" [=g&(s^DL) = IS^DL]. Da qui si passa all'avverbio "altrimenti" (= g&altro) che ci consente, a sua volta, di passare al pronome indefinito "altro" [= UNx(g&altro)] che equivale a "questo altro" [(UNxg)&altro = questo&altro]. Infine, si passa al pronome indefinito "altri" [=SB^(questo&altro)]. E da questo all'aggettivo possessivo "altrui" (=g&altri). Da "altrui" (g&altri), finalmente, si passa ad **altruismo = SU&altrui**.]

Questo generico **altri** verso cui assumiamo questi atteggiamenti emotivi, è esperienza comune, possono essere **soggetti individuali**, possono essere persone come il padre, la madre, il figlio, l'amante, la moglie, ecc., verso i quali "proviamo" amore e, talvolta, odio (il termine giusto sarebbe "esprimiamo" amore o odio, o tutti e due insieme e qui cominciano i guai) e dai quali speriamo di essere "giudicati" buoni e "temiamo" di essere giudicati cattivi (il termine giusto sarebbe speriamo di fare una buona - o temiamo di fare una cattiva - "impressione"). Non solo, sono soggetti con cui ci **identifichiamo** sentimentalmente: per i quali proviamo **empatia**.

Questi **altri** però, equi le cose si complicano, possono anche essere **soggetti collettivi**, come la famiglia, il clan, la chiesa, il partito, la patria, la nazione, ecc., verso i quali proviamo amore e con i quali ci identifichiamo e di cui temiamo il giudizio. Non solo, noi desideriamo far parte di questi gruppi sociali e questa partecipazione ci dà gioia mentre l'esclusione ci angoschia. Questi soggetti, ma soprattutto quelli collettivi, li consideriamo **molto più importanti di noi stessi**, tanto che ci possiamo sacrificare per loro. Come ci insegna Freud, questi soggetti di amore e di identificazione diventano, per noi, dei **paradigmi di amore e identificazione (P.a.i.)**.

Ovvio, che accanto a questi soggetti d'amore e di identificazione ce ne siano altri che odiamo e che vorremmo, con la stessa intensità, veder distrutti, scaricando su di loro tutta la nostra **aggressività (P.o.)**. Il verbo "aggredire", secondo Vaccarino, non è altro che un "agire con **odio** violento". Quello che ci porta appunto ad "agire aggredendo". Sono i nostri nemici personali o collettivi.

"aggredire" = (dV)g/[(dV)SB/(odio^violento) = agire^v&{SB^v&[odio^(contro^forte)]}

In conclusione possiamo affermare che coloro che agiscono moralmente non lo fanno solo per "senso del dovere" o perché sanno che così ottengono il massimo di "utilità collettiva". Lo fanno, non solo perché pensano così di fare il "bene" e perché lo ritengono "giusto", ma lo fanno soprattutto perché spinti da quello che nelle nostre società è ormai codificato come **l'amore per il prossimo**. Lo fanno perché, così facendo, si sentono delle persone buone. Lo fanno, in altre parole, per **altruismo**. L'atteggiamento morale trova quindi la sua massima espressione quando non solo si combina con l'atteggiamento emotivo, ma con un atteggiamento emotivo rivolto espressamente verso gli "altri": atteggiamento che possiamo genericamente chiamare **altruistico**.

[(atteggiamento morale)^VOI]x[IO^(atteggiamento altruistico)&esperienza vissuta]

L'atteggiamento egoistico è anch'esso un atteggiamento emotivo, ma non si

manifesta, a mio giudizio, come atteggiamento morale. Si parla di **egoismo** quando l'atteggiamento etico è assente e l'atteggiamento emotivo si **rivolge solo verso noi stessi**.

(IO[^]atteggiamento emotivo&EGO)&esperienza vissuta

E' solo quando si **rivolge verso altre persone** che si parla di **altruismo**.

IO[^]atteggiamento emotivo&"altri")& esperienza vissuta

Occorre ora precisare che cosa bisogna intendere con questo generico **altri** a cui si rivolge il nostro IO. Nella vita di tutti i giorni, e sottolineo nella vita di tutti i giorni, si possono avere due atteggiamenti che però secondo il giudizio di alcuni non merita la qualifica di altruistico. Vedremo perché. Il primo atteggiamento nasce dal considerare gli "altri" solo quelli del "NOI inclusivo". Ricordiamo che il **NOI inclusivo** è dato da quel gruppo di persone che consideriamo composto da un **IO**, cioè noi stessi, e dal **TU**, cioè la persona con cui riusciamo a comunicare. Quando questo NOI (inclusivo) prende in considerazione l'**EGLI** lo sente come **estraneo**. Se, poi, come abbiamo visto, si assume anche un atteggiamento di **esclusione** dal NOI, allora l'estraneo diventa, se si assume un atteggiamento che lo vuole semplicemente "privare" dell'appartenenza al gruppo, un **apolide**; se invece si assume un atteggiamento che avversa l'estraneo, nasce lo **straniero**. Dallo straniero al **nemico** il passo è breve. Basta considerarlo un "soggetto verso cui si prova odio" e allora diventa il "nemico". L'**amico** sarà invece il "soggetto verso cui si prova amore"

SB[^]s&/odio/ = "nemico"

SB[^]s&/amore/ = "amico"

Ma possiamo considerare gli altri anche come un "NOI esclusivo". Ricordiamo che il **NOI esclusivo** nasce dall'unione dell'**IO** con l'**EGLI**. Quando poi, come accade tutti i giorni, il TU viene preso in considerazione, allora nasce il **diverso** (dal punto di vista sociale). Verso questo "diverso" si può poi assumere un atteggiamento di **esclusione** dal NOI: se ci si limita semplicemente a privarlo dell'appartenenza al gruppo dei "normali", siamo in presenza dell'**anormale** sociale (l'omosessuale, lo zingaro, la donna, ecc.). Quando invece si assume un atteggiamento di avversione, accompagnato da sentimenti di odio, diventa una manifestazione di **xenofobia**.

/odio/[^]g&straniero = /xenofobia/

Però per poter proseguire nella nostra analisi dell'altruismo, dobbiamo, seguendo Vaccarino che è sempre alla base delle nostre analisi, prendere in considerazione quelli che abbiamo chiamato **atteggiamenti emotivi**: una serie di operazioni mentali, che, dal punto di vista logico sono dei **subordinatori** (cioè richiamano e/o rimandano ad altri significati nella *relazione logica di subordinazione*). Questi subordinatori, quando vengono applicati all'esperienza vissuta, acquistano una connotazione **piacevole o spiacevole**, dando all'esperienza vissuta una delle dodici "emozioni" elementari che arricchiscono gli stati psichici: sporco o pulito; onore o ira; buono o cattivo; affettuoso (amore) ostile (odio); coraggioso o pauroso; lieto (gioia) o triste (angoscia).

Ora poi sappiamo che il VOI è il "soggetto" (la forma) dell'atteggiamento etico,

mentre l'IO è il "soggetto" (la forma) dell'esperienza vissuta e dell'atteggiamento emotivo. Ed è proprio questo IO che, grazie ai subordinatori, assume un atteggiamento emotivo. Questo atteggiamento, ripetiamolo, sommato al piacere o al dolore provato in conseguenza dell'esperienza vissuta, finisce col diventare una delle dodici emozioni di cui si è detto.

Richiamiamoli allora, questi subordinatori perché ci servono per capire come nasce la componente emotiva dell'esperienza etica. Il **subordinatore conativo** (=FIxOB) che richiama il significato di **riflesso**: quando si unisce al piacere, o al dolore, presente nell'esperienza vissuta dall'IO, conferisce a quest'ultima una ben precisa connotazione emotiva: quella di essere un'esperienza che ci fa sentire, di riflesso, **sporchi** o **puliti**:

$IO^{[(FIxOB)x(/piacere/o /dolore/)]}&esp. vissuta$ = esp. (in cui ci sentiamo) **sporchi** o **puliti**

Il **subordinatore persuasivo** (=OPxVV), che rimanda al significato di **comportamento**: quando si unisce al piacere, o al dolore, presente nell'esperienza vissuta dall'IO, conferisce a quest'ultima una ben precisa connotazione emotiva: quella di tradursi in un comportamento che coinvolge il nostro **onore**, cioè la nostra dignità e rispettabilità sul piano sociale, la cui negazione scatena tutta la nostra **ira**:

$IO^{[(OPxVV)x(/piacere/o /dolore/)]}&esp. vissuta$ = esp. vissuta con **onore** o con **ira**

Il **subordinatore emotivo** (=SUxOB), che, richiamando il significato di **impressione**, quando si unisce al piacere o al dolore presente nell'esperienza vissuta dall'IO, conferisce a quest'ultima una ben precisa connotazione emotiva: quella di essere un'esperienza che ci fa sentire **buoni** o **cattivi**:

$IO^{[(SUxOB)x(/piacere/o /dolore/)]}&esp. vissuta$ = esp. (in cui ci si sente) **buoni** o **cattivi**

Il **subordinatore emotivo** (=OPxVS), che richiama il significato di **espressione**: quando si unisce al piacere, o al dolore, presente nell'esperienza vissuta dall'IO, conferisce a quest'ultima una ben precisa connotazione emotiva: quella di essere un'esperienza che stimola un atteggiamento di **affetto** o di **ostilità**, che, quando sono "forti", ci spingono ad **amare** o ad **odiare** gli **altri**:

$IO^{[(OPxVS)x(/piacere/o /dolore/)]}&esp. vissuta$ = esperienza **di amore** o **di odio**

Il **subordinatore empratico** (=ISxOB), il "non detto", che richiama il significato di **atteggiamento**: quando si unisce al piacere o al dolore presente nell'esperienza vissuta dall'IO, conferisce a quest'ultima una ben precisa connotazione emotiva: quella di essere un'esperienza vissuta che stimola il nostro **coraggio** o la nostra **paura**:

$IO^{[(ISxOB)x(/piacere/o /dolore/)]}&esp. vissuta$ = esperienza di **coraggio** o **paura**

Il **subordinatore empatico** (=OPxVG), che richiama il significato corrispondente alla parola **sentimento**: quando si unisce al piacere, o al dolore, presente nell'esperienza vissuta dall'IO, conferisce a quest'ultima una ben precisa connotazione emotiva: quella di essere un'esperienza che ci fa sentire **lieti** o **tristi**, che, quando lo sono in modo "forte", si manifestano come **gioia** o **angoscia**:

IO^[(OPxVG)x(/piacere/ o /dolore/)]&esp. vissuta] = esp. (in cui ci si sente) **lieti o tristi**

Forse, possiamo anche dire che quando i due atteggiamenti emotivi, che nascono dall'"impressione e dall'"espressione", agiscono insieme nell'esperienza vissuta dall'IO, e ci danno **piacere** o **dolore**, allora si può parlare di **carità**. Per cui possiamo definire la "carità" come un atteggiamento, una disposizione caratteristica di chi si atteggia verso gli altri con "amore" e lo fa perché, nello stesso tempo, si sente "buono".

IO^[(SUxOB)&(OPxVS)]&(esp. vissuta (di /piacere/)&ALTRI)} = atteggiamento **caritatevole**

Da cui possiamo ricavare il concetto di **carità** come un'esperienza d'amore verso gli **altri** che ci fa inoltre sentire buoni:

amore^buono = carità

Ma soprattutto è l'**empatia (=OPxVG)** che ci porta ad **identificarci sentimentalmente** con gli **altri**. Quando l'esperienza vissuta dall'IO è un'esperienza di piacere, allora nella nostra esperienza si manifesta un sentimento di **gioia**. E' da queste operazioni mentali che nasce la "spinta" (che consiste nell'opera del subordinatore emotivo) da cui si genera l'**altruismo**.

IO^[(OPxVG)&esp. vissuta (di /piacere/)&ALTRI] = esp. di **altruismo**

Nello stesso modo, è il "subordinatore emotivo" come "espressione", che quando si unisce al "piacere" che prova il soggetto verso **sé stesso** come **EGO**, diventano la "spinta" da cui si genera l'egoismo.

IO^[(OPxVS)&esp. vissuta (di /piacere/)&EGO] = atteggiamento **egoistico**

Forse, possiamo distinguere l'**egoismo** vero e proprio, dove agisce il subordinatore emotivo come espressione, dal **narcisismo** dove, a mio giudizio, agisce invece il subordinatore empatico. Il narcisismo è una forma estrema di amor proprio che si manifesta in genere con una cura esagerata per il proprio corpo e un egoismo estremo nei rapporti con gli altri.

IO^[(OPxVG)&esp. vissuta (di /piacere/)&EGO] = atteggiamento **narcisistico**

Non abbiamo però ancora definito il significato di **EGO** e la sua differenza dall'**IO**. Per farlo, come al solito, dobbiamo esaminarne i componenti più semplici dopo averne messo in luce le operazioni canoniche che sono una l'*inverso* dell'altra, e, in quanto tali, una presuppone l'altra:

IO = SBxUN -i- **UNxSB = EGO**

Il pronome personale **IO** è un "soggetto" reso "unico". L'IO, come ci insegnano le grammatiche, "sostituisce" la persona che parla, come se fosse semplicemente un **organo** che permette di rendere **determinata** (attraverso il pronome IO che deve essere inteso come "colui **il quale** parla") una situazione che sarebbe altrimenti **indeterminata**.

/organo/xv -sub-| **il qualexv** -sub-| **SBxUN** -sub-| **sx/indeterminato/** -sub-| **sx /determinato/**

Considerare, più o meno consapevolmente, "se stessi" come un **EGO**, vuol dire invece prendere in considerazione solo "sé stesso". L'EGO è l'inverso dell'IO. Ogni IO presuppone un EGO e ogni EGO presuppone un IO. L'EGO è per ognuno di

noi l'**individuo** stesso, che **funziona** come uno **stimolo**, stimolo che ci fa **reagire** appunto con il più completo **egoismo**.

/individuo/xv -sub-| /funzione/ -sub-| (UNxSB = EGO) -sub-| vx/stimolo/ -sub-| vx/reazione/

La definizione di **egoismo** sarà allora data dall'inserimento del significato di EGO nel significato di "sostanza". L'egoismo è la "sostanza" dell'ego.

SU&(UNxSB) = "ego-ismo"

Se l'atteggiamento emotivo può essere di egoismo o di altruismo, cosa porta a scegliere l'altruismo al posto dell'egoismo? Mentre impera il NOI sociale in ogni personalità è presente sia l'egoismo che l'altruismo, è solo quando è presente il NOI collettivo che regna l'altruismo e viene dimenticato, anche se per breve tempo, l'egoismo. E' purtroppo esperienza comune che molti scelgono l'egoismo approfittando della bontà altrui. A questo proposito, non soddisfa la risposta degli **utilitaristi**: occorre agire moralmente cercando il **benessere collettivo** che, alla lunga, avvantaggia tutti. E' solo un calcolo delle probabilità che può essere utile per agire razionalmente in "politica", ma non ci "spinge" affatto ad agire altruisticamente invece che egoisticamente.

Non soddisfa neanche la risposta di **Kant**: occorre agire moralmente per **senso del dovere**, per cercare di affermare una morale razionale, una **morale universale** che valga per tutti. Ma farlo, lo sappiamo bene, costa fatica, molta fatica. La storia poi ci dimostra che ogni società segue le sue "massime" che possono essere in contrasto con quelle di altri popoli. Ad esempio, una società di guerrieri, come la Sparta di Platone, privilegerà atteggiamenti emotivi come il coraggio, per vincere la paura, e l'onore che ti fa ottenere la pubblica stima, anche se spesso si trasforma in ira.

La gente che agisce moralmente non lo fa solo per un calcolo "utilitaristico" o per un puro "senso del dovere". Forse non esiste il **puro egoismo**, come non esiste il **puro altruismo**. Sono entrambi solo atteggiamenti **emotivi** nei confronti dell'esperienza vissuta ed agiscono entrambi creando quella **ambivalenza** di cui, per primo, si era accorto Freud, che caratterizza ogni nostra esperienza. Resta il fatto che quando l'atteggiamento morale si combina con l'atteggiamento altruistico, nasce quell'atteggiamento complessivo che siamo soliti chiamare "l'amore per il prossimo" che, società come la nostra, ha ereditato dal **cristianesimo**. Conclusione. **L'atteggiamento morale non ha senso senza l'atteggiamento altruistico.**

Abbiamo ora tutti gli elementi per analizzare l'effetto sull'esperienza vissuta (che indicheremo con "**E.V.**"), dell'**atteggiamento morale** attribuito al VOI e dell'**atteggiamento altruistico**, attribuito all'IO. Entrambe agiscono, come vedremo, soprattutto in presenza di un **paradigma d'amore e di identificazione** (che indicheremo con "**P.a.i.**"), paradigma che per noi rappresenta la bontà, l'amore e la gioia al massimo grado.

P.a.i.^[(atteggiamento morale^VOI)x(IO&atteggiamento altruistico)]&E.V.

Gli atteggiamenti depressivo e persecutivo

Ciascuno di noi vuole amare ed essere amato da quelli che considera i suoi

“paradigmi di amore e di identità” e accetta di odiare ed essere odiato da coloro che vuol vedere distrutti perché divenuti “paradigmi di odio e di esclusione”. Desideriamo amare chi ci ama e odiare chi ci odia. In entrambi i casi, avendo **soddisfatto** l'atteggiamento assunto, proviamo “piacere” (**principio di piacere**). Il piacere è ancora maggiore se è ricambiato. Amiamo chi ci ama “realmente” e odiamo chi ci odia “realmente”. Anche qui viene soddisfatto l'atteggiamento assunto (**principio di realtà**). Purtroppo, è esperienza comune, ci sono dei momenti in cui proviamo **odio** nei confronti di chi si **ama**. Questa **ambivalenza** è ben tollerata se si rivolge a persone che non hanno una grande importanza nella nostra vita. Diventa **insostenibile** quando si rivolge ai “paradigmi”, che amiamo e con i quali ci identifichiamo. (**principio dell'ambivalenza**).

L'ambivalenza nei confronti del "paradigma d'amore e di identità", proprio perché "paradigma" (=g[^]/legge/), è considerata una **trasgressione** degli imperativi morali assunti come “leggi sociali”. La trasgressione, proprio come nella legge sociale, viene **sanata** con **due atteggiamenti psicologici (e morali)** diversi, anzi opposti: l'atteggiamento **depressivo** e quello **persecutivo**.

L'atteggiamento **depressivo** (che è analogo a quello **giuridico** ed è quindi deterministico) ci consente di sanare l'ambivalenza giungendo alla conclusione: **io sono cattivo mentre tu, paradigma d'amore, sei sicuramente buono**.

(IO[^]cattivo)[^][/colpa/◇/condanna/]&[(VOI&P.a.i.)&buono]

L'atteggiamento depressivo **non elimina l'ambivalenza**. Si limita a spostarla dal paradigma d'amore a sé stessi in quanto l'IO cattivo è pur sempre un IO che prova anche piacere per sé stesso (atteggiamento **egoistico** e al limite atteggiamento **narcisistico**). Non resta allora che affidarsi all'atteggiamento **persecutivo** (che è analogo a quella **politico** ed è quindi finalistico). Cercare un **soggetto esterno**, un TU, o un EGLI, che diventi il “nemico” da cui ci sentiamo **perseguitati** e da cui ci si deve difendere.

(EGLI[^]cattivo)[^][/Costituzione/◇/Stato/]&[NOI&buoni]

La presenza dei due NOI, inclusivo ed esclusivo, ci dice che l'atteggiamento **persecutivo** può essere di **due tipi** in quanto l'IO presente nel NOI può far parte sia del **NOI inclusivo** (IO più TU), NOI che esclude l'EGLI, sia del **NOI esclusivo** (IO più EGLI), e quindi di un NOI che esclude il TU. Quando l'IO si presenta come un **NOI inclusivo**, cioè un NOI che esclude l'EGLI (l'“estraneo”, ricordiamolo, che diventa lo “straniero” e che si può esprimersi alla fine come xenofobia), l'ambivalenza viene sanata giungendo alla conclusione che: **io sono cattivo mentre tu (paradigma d'amore e di identificazione: P.a.i.) sei sicuramente buono, mentre "egli" (il “nemico”) è sicuramente cattivo**.

(EGLI[^]cattivo)[^][/Costituzione/◇/Stato/]&[(IO[^]cattivo)&(TU[^]P.a.i.&buono)]

Quando l'IO si presenta come un NOI che esclude il TU (il “diverso” che diventa l'“anormale sociale”) l'ambivalenza viene sanata giungendo alla conclusione che: **noi (io e il paradigma d'amore) siamo buoni mentre "tu" (il diverso, l'anormale) sei sicuramente cattivo**.

(TU[^]cattivo)[^][/Costituzione/◇/Stato/]&[NOI (IO e P.a.i.)&buoni]

In entrambi i casi, l'EGLI e il TU sono, dal punto di vista psichico, "costitutivamente", cioè programmaticamente cattivi, mentre noi siamo buoni perché questo non solo è il nostro "stato d'animo", ma è anche il nostro scopo sociale. L'atteggiamento persecutivo in quanto manifesta odio verso chi ci odia è fonte di piacere. Questo spiega perché la **guerra** (che è istituzionale, cioè è un **atteggiamento morale** che trova soddisfazione in un **atteggiamento politico**) sia fonte di piacere ed abbia avuto così tanta importanza nella storia dell'uomo.

Se l'ambivalenza cresce, e il soggetto alla fine si accorge che il nemico non è poi così cattivo, allora l'atteggiamento persecutivo comincia a non funzionare più, e si torna all'atteggiamento **depressivo**. Ma anche questo non può essere esercitato oltre un certo limite (che Alberoni, nel suo libro *Movimento e Istituzione*, chiama **sovraccarico depressivo**), oltre il quale, se si continua ad esercitarlo, anche contro la "realtà", si rischia la **nevrosi** (che può arrivare fino al **suicidio**).

Oltre una certa **soglia** tornare all'atteggiamento persecutivo non funziona più. Il soggetto è costretto a diventare pienamente **cosciente dell'ambivalenza** nei confronti del paradigma. Oppure continuare ad usare l'atteggiamento persecutivo, anche contro la realtà. Tutto ciò comporta la **psicosi** cioè la **perdita più o meno totale della capacità di comprendere la realtà** e quindi di dare alle "allucinazioni" il giusto valore. Essendo incapace di sostituire all'allucinazione l'immaginazione, come abbiamo visto esaminando l'atteggiamento estetico.

L'unica soluzione che ci permette di non cadere nella malattia mentale (nevrosi o psicosi) è **cambiare il paradigma**. Non si riesce però a cambiarlo usando l'atteggiamento morale insieme all'atteggiamento altruistico, tanmeno con l'atteggiamento morale da solo. Occorre un particolare atteggiamento che modifichi completamente sia l'atteggiamento morale che l'atteggiamento emotivo: questo nuovo atteggiamento ha al centro il **NOI collettivo**.

Ma prima di analizzare le operazioni mentali da cui nasce il NOI collettivo, occorre comprendere quali operazioni mentali presiedano agli atteggiamenti che ci spingono ad agire anche contro la realtà fino alla nevrosi e alla psicosi. E per farlo occorre analizzare la **struttura profonda** dell'atteggiamento che unisce quello etico con quello emotivo.

La struttura dell'esperienza morale ed emotiva

Ognuno di noi ha una **personalità** che lo distingue da tutti gli altri. Questa diversità è dovuta alle diverse **esperienze vissute (E.V.)** ed in particolare al diverso modo di **atteggiarsi** eticamente ed emotivamente.

$$(s\&SB)^{IS} = \text{persona}^{\wedge}/\text{mezzo}/ = \text{personalità}$$

Per comprendere queste diversità immaginiamo che ogni "esperienza", vissuta con atteggiamento morale ed emotivo, si possa **riassumere** nella **combinazione** del **VOI**, soggetto dell'esperienza etica, e dell'**IO**, soggetto di quella emotiva, in presenza naturalmente di un "paradigma di amore e di identificazione" (**P.a.i.**) che motiva il nostro comportamento.

$$[P.a.i.\&(\text{atteggiamento morale}^{\wedge}\text{VOI})]x[(\text{IO}^{\wedge}\text{atteggiamento emotivo})\&E.V.] \Rightarrow \text{VOIxIO}$$

Quando il VOI si **combina** con l'IO (**VOIxIO**) possiamo considerare questa esperienza come **normale**, c'è un equilibrio tra l'IO e il VOI. Chi conserva questo equilibrio nelle esperienze con gli altri possiamo dire che reagisce da **adulto**, anche nelle situazioni più varie. Come abbiamo visto, la presenza di una certa **ambivalenza** di emozioni nei confronti del "paradigma" (amore e odio) viene sanata con gli atteggiamenti depressivo e persecutivo. Vi assumete la colpa oppure cercate un capro espiatorio.

Se tutti gli individui sono simili, in quanto tutti compiono le stesse operazioni mentali quando si atteggiavano eticamente, essi però si distinguono, dal punto di vista strutturale, per due aspetti principali. Per il **contenuto** delle esperienze vissute, diverse per ogni individuo, trattandosi di esperienze "vissute" in modo esclusivo da ogni singolo individuo. Ma anche per come si vengono a **combinare il VOI e l'IO**, che, con il sistema di operazioni mentali di Vaccarino, possiamo indicare in questi tre modi. E che dal punto di vista logico formano una *relazione logica di associazione*:

VOI&IO -a- VOI^IO -l- VOIxIO

Mentre mi era chiaro, per l'analisi condotta, cosa significasse il VOI che si combina con l'IO, mi sono, invece, chiesto a lungo cosa potesse significare **il VOI che dà forma all'IO (VOI&IO)**, o **l'IO che dà forma al VOI (VOI^IO)**. Ho trovato quella che presumo sia una possibile risposta nell'*analisi transazionale* di Eric Berne (*Analisi transazionale e psicoterapia*, Astrolabio, 1971). Eric Berne, nella sua attività di psichiatra, si accorse che osservando e ascoltando le persone, si poteva vederle cambiare a vista d'occhio. Si trattava di un mutamento completo, che interessava simultaneamente l'espressione del volto, il lessico, il gestire, ma soprattutto l'**atteggiamento**. Giunse quindi alla conclusione che esistono tre atteggiamenti fondamentali nelle persone, che sintetizzò con la definizione di "adulto", "genitore" e "bambino".

Penso si possa associare la denominazione di **adulto** alla combinazione **VOIxIO**, all'equilibrio tra IO e VOI, quella di **genitore** al VOI che dà la forma all'IO (**VOI&IO**), e quella di **bambino** all'IO che dà la forma al VOI (**VOI^IO**).

VOI&IO = Genitore (G) VOI^IO = Bambino (B) VOIxIO = Adulto (A)

Conclusione: come afferma Eric Berne, indagini continue hanno confermato il presupposto che in ogni nostra esperienza sono presenti oltre all'adulto, anche il genitore e il bambino che la influenzano. E' come se ciascuno recasse in sé la personalità infantile di quando aveva tre anni. Ognuno porta dentro di sé anche i propri genitori. Si tratta di **esperienze vissute**, le più significative delle quali, risalgono, secondo la psicanalisi ai primi cinque anni di vita. Noi naturalmente possiamo accettare queste conclusioni, ma possiamo e dobbiamo tentare di indagare, con gli strumenti che ci dà Vaccarino, questi tre modi di **strutturarsi** della nostra personalità.

Purtroppo nell'esposizione che segue sarò sintetico, e chiedo quindi comprensione. Non è mia intenzione esporre i principi dell'*analisi transazionale*, ma voglio solo mettere in luce il significato da attribuire alle particolari **operazioni mentali** di Vaccarino relative all'**atteggiamento etico**.

a) La contaminazione

Per capire le due operazioni mentali corrispondenti a quello "stato psichico" che Eric Berne chiama **contaminazione**, occorre prima capire la "normalità" che corrisponde al comportamento che Berne considera Adulto. Questo comportamento, anche di fronte ad esperienze stressanti, riesce a controllare il Genitore ed il Bambino, che talvolta cercano di prendere il sopravvento. Eric Berne infatti paragona l'Adulto ad un computer che elabora dati e che nell'assumere un atteggiamento etico, e quindi nel prendere decisioni, elabora le informazioni che provengono dall'Adulto (=VOIxIO), assieme a quelle che provengono dal Genitore (=VOI&IO) e dal Bambino (=VOI^IO).

[P.a.i.^{atteggiamento morale^VOI}]xIO&{atteggiamento emotivo}&E.V.] => VOIxIO

Ricordiamoci che l'"esperienza vissuta" come abbiamo dimostrato nella seconda parte, corrisponde ad una "esperienza emotiva" che "correla" uno "stato psichico" con un "oggetto fisico":

stato psichico^emozioni&oggetto fisico = esperienza vissuta (=E.V.)

O, se si vuole ad uno stato d'animo che dà la forma ad un oggetto fisico:

stato d'animo&oggetto fisico = esperienza vissuta (=E.V.)

Vediamo ora come opera l'*associazione* che l'Adulto compie del Genitore con il Bambino.

VOI&IO = Genitore (G) -a- VOI^IO = Bambino (B) -l- VOIxIO = Adulto (A)

L'*associazione* è inevitabile perché uno dei compiti fondamentali dell'**Adulto (=VOIxIO)** consiste nell'esaminare le esperienze provenienti dal **Genitore (=VOI&IO)**, per verificarne la veridicità e la validità (morale) al momento in cui si ha l'esperienza e quindi accettarli o rifiutarli. Ma consiste anche nell'esaminare le esperienze provenienti dal **Bambino (=VOI^IO)**, per verificare se i sentimenti che esso prova (gli atteggiamenti emotivi che propone) sono appropriati nel momento in cui sta vivendo l'esperienza.

Può accadere però che nell'esperienza che stiamo vivendo, magari perché particolarmente stressante, non prevalga l'Adulto, ma bensì il Genitore, cioè che l'esperienza venga dominata non dalla normalità della combinazione del VOI con l'IO, ma prevalga l'esperienza dove è il VOI che dà la forma all'IO (**VOI&IO**). Prevalgono cioè le esperienze, di quando si è stati bambini, che sono state dominate dai Genitori, cioè dal padre e dalla madre (o di chi ne fa le veci) che le hanno imposte al bambino senza che lui fosse in grado di modificarle, di correggerle, magari dopo aver chiesto spiegazioni. Se, ad esempio, tra i genitori esiste un'ostilità o addirittura un continuo stato di conflitto, il Bambino, registra con terrore questo conflitto che mette in pericolo la sua sopravvivenza.

Poi, da grande, di fronte a esperienze particolarmente **stressanti**, nell'*associazione*, invece dell'Adulto, prende il sopravvento il Genitore, cioè l'esperienza dominata dal VOI, un VOI arcaico, che si presenta con le sue punizioni, che, molto probabilmente, sono state particolarmente severe. Un VOI che l'IO rivive con il terrore imposto dalle regole severe con cui il bambino è stato educato, regole che molto spesso non sono valse per i Genitori. Ecco un IO

dominato dal VOI e dalle sue "norme morali". Come dice Eric Berne, l'IO è **contaminato** dal VOI (=VOI&IO).

Questa prevalenza del VOI comporta che l'Adulto sia schiavo di **pregiudizi** che possono anche diventare **allucinazioni**. I pregiudizi non sono altro che **atteggiamenti morali**, divenuti **norme morali**, acquisiti anteriormente alla conoscenza di determinati fatti o persone, e che sono fondati su convincimenti **tradizionali** (dovuti ai genitori o chi ne fa le veci) o comunque comuni ai più, atti ad impedire un giudizio retto e spassionato. Nei pregiudizi l'atteggiamento morale del VOI dà la **forma** all'esperienza vissuta dall'IO.

P.a.i.^[[attegg. morale^VOI]&(IO&attegg. emotivo)]&E.V. => P.a.i.^VOI&IO&E.V.

Come l'"esperienza vissuta" possa diventare allucinazione lo abbiamo visto nella seconda parte: l'esperienza vissuta può corrispondere ad una **allucinazione** (=SB&OB) che "correla" uno "stato psichico" con un "oggetto fisico".

esp. vissuta come **allucinazione = stato psichico^/allucinazione/&oggetto fisico**

E' difficile ragionare con una persona vittima dei **pregiudizi**, cioè con una persona in cui l'Adulto è contaminato dal Genitore (VOI&IO). Il pregiudizio si sviluppa nei primi anni dell'infanzia in cui i genitori negano al bambino la possibilità di toccare certi argomenti. Nonostante sia illogico, si manifesta da adulto perché **offre sicurezza**. Sono idee di questo tipo: "tutti i negri sono sporchi"; "i settentrionali sono migliori dei meridionali"; "i poliziotti sono tutti cattivi", e così via. Per un bambino spesso è più facile, e più prudente, credere ad una bugia che a ciò che vede con i propri occhi e le proprie orecchie. L'unico modo di eliminare il pregiudizio sarebbe mettere a nudo, con dati di fatto, che disobbedire al Genitore non è poi così pericoloso. Ma noi vogliamo semplicemente capire come agisce la **contaminazione** con le operazioni mentali di Vaccarino.

Esiste purtroppo anche la contaminazione dell'Adulto da parte del Bambino. In questo caso è l'IO che dà la forma al VOI (**VOI^IO**) e allora si hanno esperienze dominate dalle **illusioni** e dalle **fantasie** che possono diventare **deliri**. Immaginate un individuo che da piccolo sia vissuto nel continuo timore di essere brutalizzato da genitori adirati e imprevedibili, una volta cresciuto può, di fronte ad esperienze stressanti, essere travolto dalla stessa paura fino ad inventarsi "prove razionali" che confermano le sue fantasie. Può credere che il ragazzo che porta la pizza stia in realtà venendo ad ucciderlo.

P.a.i.^[[attegg. morale^VOI]^IO&attegg. emotivo]]&E.V. => P.a.i.^VOI^IO&E.V.

Siamo schiavi dei **sogni ad occhi aperti** che scambiamo per realtà. E allora prevale in noi un comportamento infantile, da **bambino**. Anche l'illusione non può venire smantellata da una semplice dimostrazione. Come l'"esperienza vissuta" possa essere dominata dalle "fantasie", lo abbiamo visto nella seconda parte: l'esperienza vissuta può corrispondere ad una "fantasia" che "correla" uno "stato psichico" con un "oggetto fisico".

esp. vissuta come **fantasia = stato psichico^/fantasia/&oggetto fisico**

In conclusione, possiamo dire che una esperienza vissuta è contaminata quando, da adulto, in situazioni difficili, l'esperienza di equilibrio tra l'IO e il VOI, viene

associata a precedenti esperienze vissute e finisce con il **prevalere** o il **VOI** (e quindi il **pregiudizio**) oppure l'**IO** (e quindi le **illusioni** e le **fantasie**)

b) L'esclusione

Può accadere anche di peggio. Ci sono esperienze vissute in modo **traumatico** in cui il VOI o l'IO non vengono semplicemente contaminati, ma vengono **esclusi** dall'esperienza vissuta. In ogni situazione di pericolo o di stress, l'**esclusione** si manifesta, in genere, con un **atteggiamento stereotipato**, un atteggiamento prevedibile, mantenuto in modo costante e il più a lungo possibile. Per capire a fondo l'**esclusione dobbiamo** ricordare le due operazioni che possiamo fare sulle parole e quindi sulle corrispondenti operazioni mentali, **privandole** del concetto che esprimono (**K^CN**), oppure **avversandolo** (**CN&K**). Si presentano questi atteggiamenti possibili.

b₁) L'esclusione dell'IO

Si parte da un atteggiamento in cui il **VOI ha contaminato l'IO** (VOI&IO). Di fronte a situazioni potenzialmente o realmente traumatiche, il VOI può arrivare ad **escludere l'IO**, sia **privandolo** dell'atteggiamento emotivo o addirittura, nei casi più gravi, **avversandolo**.

VOI&(IO^CN) (privativo)

VOI&(CN&IO) (avversativo)

Qui è il VOI che **priva** o **avversa** l'IO e alla fine lo esclude. Quando il VOI esclude l'IO siamo in presenza di un individuo, come dice Eric Berne, che **non sa giocare**. E' come se, in qualche momento dell'infanzia, egli sia stato soggiogato da genitori seri, severi e coscienziosi. Così ha concluso che l'unica maniera sicura di vivere era ignorare completamente il proprio IO, con il suo atteggiamento emotivo, ed escluderlo per non correre rischi privandolo o avversandolo quando esprime le sue emozioni.

b₂) L'esclusione del VOI

L'IO, partendo da un atteggiamento in cui l'IO contamina il VOI, si spinge fino ad escluderlo, **privandolo** del suo atteggiamento morale, oppure **avversando** il suo atteggiamento morale:

(VOI^CN)^IO (privativo)

(CN&VOI)^IO (avversativo)

Siamo sempre in presenza di un IO che contamina il VOI. Quando la situazione di stress o di pericolo diventa insostenibile, l'IO **priva** il VOI della sua **autorità** o addirittura lo **avversa**, e così si sente libero di agire senza i vincoli dell'atteggiamento etico del VOI, senza la "voce della coscienza" che lo richiama ai suoi impegni morali. E' così che in genere nasce il criminale incallito: un individuo privo di coscienza. Quello che gli psicologi definiscono uno **psicopatico**. E' questo l'atteggiamento di un individuo in cui presumibilmente i genitori, o chi ne ha fatto le veci, sono stati così brutali e terribili, oppure, così stupidamente indulgenti, che l'unico modo per non soccombere è stato quello di escluderli.

b₃) L'esclusione contemporanea dell'IO e del VOI

C'è un terza possibilità in cui **sia il VOI che l'IO vengono esclusi**. Il VOI non può più agire con il suo atteggiamento morale e l'IO è un IO egoista che non è capace

di altruismo.

(CN&VOI)x(IO^CN)

Siamo in presenza di un individuo in cui l'atteggiamento morale è inesistente, è completamente escluso dalle esperienze vissute. L'IO quindi è incapace (privo) di emozioni e soprattutto di altruismo. E' uno **psicotico** (che, secondo i manuali, può essere schizofrenico, paranoico o maniaco-depressivo). Lo psicotico è un individuo che ha perso in modo più o meno completo la capacità di comprendere il significato delle sue esperienze vissute (la "realtà" in cui vive) e di mantenere tra sé e le sue esperienze un rapporto sufficiente a consentire un comportamento autonomo e responsabile nell'ambito culturale in cui vive.

Per le definizioni di psicopatico e psicotico mi sono rifatto al libro di Silvano Arieti, *Il sé intrapsichico*, pubblicato nel 1969 da Bollati Boringhieri. Questo psichiatra pisano, che, se non ricordo male, ha insegnato per anni psichiatria all'Università di New York, nel suo libro, attribuisce notevole importanza al rapporto tra normalità psicopatologia e creatività. E' stato L'Arieti con il suo tentativo di spiegazione della creatività artistica come un **processo terziario** che si associa ai due processi identificati da Freud come: **processo primario** (il processo mediante il quale funziona l'inconscio o processo paleologico), e **processo secondario** (cioè, l'esperienza vissuta con la sua *logica* - per noi contenutistica - che consente le *associazioni*), è stato l'Arieti, dicevo, a spingermi ad associare la "fantasia" all'"allucinazione" in presenza dell'"emozione", intesa come una esperienza che si inserisce nell'esperienza. Secondo l'Arieti (pag. 19) l'accordo del processo primario con il secondario può avere due risultati importanti: «essere così distruttivo per l'individuo da scatenare un panico schizofrenico, seguito dalla dissoluzione del processo secondario.» [...] Oppure, «può avere un effetto utile permettendo il sorgere del processo creativo.» Da questa considerazione, grazie a Vaccarino, è venuto il resto.

Conscio, inconscio e sogno

Prosegue l'Arieti (pag. 22): «Freud ha dato tre fondamentali contributi al campo della cognizione. In primo luogo, egli ha dimostrato che i **processi cognitivi** possono essere totalmente o parzialmente **inconsci**. In secondo luogo, egli ha provato che, almeno nei **sogni** e negli stati psicopatologici, il contenuto dei processi cognitivi può essere simbolico, può cioè significare qualcosa di diverso da ciò che a tutta prima può rappresentare. Questi due contributi sono ora per lo più unanimemente accettati dalle scuole psicoanalitiche. Il terzo contributo, (pienamente accettato dall'Arieti), non è così universalmente approvato come gli altri due. Si tratta del concetto che vi sono due tipi di processi psichici fondamentalmente diversi: quello primario e quello secondario.»

Ciò premesso, per noi che cerchiamo come tradurre i concetti freudiani con le operazioni di Vaccarino, è soprattutto importante il fatto che Freud è stato il primo ad affermare che un modo con cui l'**inconscio** interagisce con il **conscio** è il **sogno**. Le considerazioni fatte sull'interpretazione dei sogni e sul legame con l'inconscio vengono confermate, come operazioni mentali, dall'associazione del "sogno" con l'"inconscio" in presenza dell'"essere conscio". E' proprio ricordando il sogno e analizzandolo che, secondo Freud, si accede all'inconscio e ai suoi

simbolismi.

Se accettiamo le definizioni che Vaccarino propone, nei *Prolegomeni*, di **conscio** (=SBxSB) **inconscio** (=SB&SB) e **sogno** (=SB^SB) troviamo che tra questi tre significati sussiste una *relazione logica di associazione*. Questa relazione spiega, dal punto di vista operativo, perché il sogno sia **la via maestra** per penetrare nell'inconscio:

SB&SB = /inconscio/ -a- SB^SB = /sogno/ -l SBxSB = /essere conscio/

L'errore della psicanalisi è quello di vedere nella mente una sorta di «stratificazione che comporterebbe una pluralità di soggetti (psichici e non mentali), mentre la categoria di soggetto è una sola», nel nostro caso quella che nasce dalla combinazione della "sostantività" con la "verbità" (=sxv=SB). Vaccarino, oltre a evidenziare questo errore, sottolinea che la categoria di «soggetto inconscio, cioè l'ES di Freud, si riconduce in realtà ad una **memoria inconscia** tale cioè da riprendere in un tempo successivo presenziati non fissati subito. Non bisogna quindi pensare ad una seconda persona sconosciuta che sta dentro di noi, quasi vivendo per conto suo, e manifestante la sua presenza solo indirettamente la sua presenza solo indirettamente come nel sogno, nel *lapsus*, ecc. [E anche] il SUPER IO non è un terzo soggetto categoriale, ma semplicemente una **ontologizzazione dell'atteggiamento etico.**» (*La mente vista in operazioni*, pag. 88 e seg.)

Cerchiamo per prima cosa di approfondire questi tre significati, cominciando dall'(essere) coscienti, cioè dalla **coscienza**. L'essere conscio di un presenziato "P", come abbiamo detto nella seconda parte, è la combinazione dei due "soggetti" presenti nella "sensazione" e nella "consapevolezza".

SBxSB = /essere conscio/

Il processo da cui nasce la "coscienza", come abbiamo visto nella seconda parte, è dato dalla combinazione della **sensazione** (=OPxSB) che abbiamo del presenziato "P" con la **consapevolezza** (=SBxOP) dello schema "S", che consiste nelle categorie pure corrispondenti al presenziato "P" (ad esempio, la "forma" della categoria corrispondente al significato di "caldo" quando non lo stiamo provando, ma ne stiamo parlando):

P^(OPxSB)x(SBxOP)&S = P^/sensazione/x/consapevolezza/&S => SBxSB = /coscienza/

L'analisi della categoria canonica "SBxSB" mette in luce che la **coscienza**, in quanto "consapevolezza" che abbiamo delle nostre "sensazioni" è un **risultato della memoria**, che consente di ricordarle, e di presentarsi come un **prodotto certo**, che poi è quello che genera la nostra consapevolezza.

/memoria/xv -sub-| /risultato/xv -sub-| SBxSB -sub-| sx/prodotto/ -sub-| sx/certo/

a) L'inconscio

Vaccarino definisce l'inconscio come un «soggetto profondo, cioè inserito nel superficiale, consapevole perciò di presenziati ed osservati in modo indiretto trasfigurandoli con un gioco simbolico. Si spiega così l'apparente paradosso di questo sapere non sapendo.» Come si vede, Vaccarino definisce l'**inconscio** come un "soggetto" che dà forma e che quindi "contiene" un secondo "soggetto": quello

appunto inconscio (=SB&SB). L'analisi di questa categoria canonica ci dice che l'**agire** di questo secondo "soggetto" è un agire che rimanda alla sua possibile "espressione" che però è "separata" dal "soggetto" che lo contiene. Cosa vuol dire? Sappiamo che l'"agire" dell'inconscio non sono altro che quelle "faccende rimaste in sospeso dall'infanzia" che non hanno trovato sollievo. Ma non basta. Non spariscono finché non trovano un sollievo totale o parziale, "faccende" che però non riescono ad "esprimere" il loro vero scopo, il loro vero oggetto e cercano sostituti. [Mi auguro che il lettore colga da questa definizione la genialità di Vaccarino e la profondità del suo sistema.]

(/espressione/xv = sxseparava) -sub-| (sxagire = SB&SB)

Per comprendere le operazioni mentali dell'inconscio non basta però definire, come abbiamo fatto il termine "inconscio", occorre spiegare anche come l'**esperienza** conscia diventi **inconscia**. Per farlo dobbiamo tornare ad analizzare la struttura dell'esperienza etica. Come abbiamo imparato da Freud, alcune esperienze dell'infanzia sono state così **traumatiche** che limitarsi ad **escludere** l'IO o il VOI, o tutti e due, non basta: occorre in qualche modo renderle **innocue**. Occorre rimuovere l'esperienza e renderla **inconscia**, cioè separare il "risultato" dalla "memoria", in modo da non potervi più accedere, cioè facendo in modo che non sia più un "prodotto" "certo" (ricordarsi la definizione che abbiamo dato di "conscio").

La **rimozione** di una esperienza vissuta traumaticamente avviene **contrastando** in modo drastico la possibilità che l'esperienza si ripresenti di nuovo alla mente, quando meno ce lo aspettiamo. Il contrasto viene messo in atto combinando i due soggetti, corrispondenti all'IO e al VOI, con la categoria di **contrario**, rendendo **inconscia l'esperienza complessiva**. Secondo la psicoanalisi, la rimozione avviene perché alcune **esperienze, vissute** come **desideri**, soprattutto **sessuali**, comportano **stati d'animo** (che sono stati psichici che assumono la forma di emozioni) che, non solo restano **insoddisfatti**, ma vengono vissuti come gravi violazioni di **norme morali**, (o religiose o anche semplicemente consuetudinarie).

La violazione delle norme morali ha come conseguenza che l'IO cerchi una soluzione al dramma vissuto con l'**atteggiamento depressivo**. L'IO, come abbiamo visto, si sente in **colpa** e subisce la **condanna** del VOI che ne ha l'autorità in quanto paradigma d'amore con il quale l'IO si identifica.

[(E.V.^desiderio)^(IO^cattivo)]^[/colpa/◇/condanna]&[VOI&(P.a.i.&buono)]

Ma l'IO colpevole non sopporta la **condanna** del VOI. Non gli resta che **rimuovere** l'esperienza vissuta considerata insopportabile, considerata un **trauma** cioè l'effetto di una "lesione psichica" determinata da una causa violenta. Alla mente non resta che **rimuovere** l'esperienza vissuta in cui **il VOI ha condannato l'IO**. E per rimuovere non resta che **combinare l'IO e il VOI con il significato di contrario**.

[(E.V.^desiderio)^(IOxCN)^cattivo)]^[/colpa/◇/condanna]&[(VOIxCN)&(P.a.i.&buono)]

Il VOI represso, il VOI divenuto inconscio, corrisponde, molto probabilmente a quel "soggetto" che Freud chiama SUPER IO e l'IO represso, l'IO divenuto

inconscio, a quello che Freud definisce come ES.

$$(IO \times CN) = ES \text{ (inconscio)} \quad (VOI \times CN) = SUPER IO \text{ (inconscio)}$$

Siamo ora in grado di definire l'**esperienza inconscia** come quell'insieme di operazioni mentali dove sono presenti, perché **rimosse**, le esperienze vissute dall'IO, e ora vissute dall'ES, esperienze di cui ci sentiamo in **colpa** perché **condannate** dal VOI, ora divenuto SUPER IO.

$$[(E.V.^{\wedge}desiderio)^{(ES^{\wedge}cattivo)}]^{\wedge}[/colpa/\diamond/condanna]\&[SUPER IO\&(P.a.i.\&buono)]$$

La definizione di inconscio nasce da una esperienza in cui prevale il VOI che contamina l'IO (=VOI&IO). Con la rimozione, le esperienze vissute dall'IO, con le relative emozioni (o sentimenti), non possono "diventare" un **risultato della memoria**, non possono quindi essere ricordate. E non possono "diventare" un "risultato della memoria" perché l'/**uno**/ (=UN), che contribuisce a formare tutti i pronomi, si combina con il **contrario** (=CN). Da questa combinazione, secondo Vaccarino, nasce il significato di **nulla**.

$$UN \times CN = /nulla/$$

Siamo in presenza di un IO e di un VOI, il primo con il suo carico di emozioni, il secondo con il suo atteggiamento morale, che vengono **annullati**. Dalle formule dei pronomi IO e VOI, con l'operazione di rimozione (=UN×CN=/nulla/), si ottiene la definizione operativa del SUPER IO e dell'ES:

$$IO = (SB \times UN) \times CN \Rightarrow SB \times (UN \times CN) \Rightarrow SB \times /nulla/ = ES$$

$$VOI = (OP \times PL) \times UN \Rightarrow (OP \times PL) \times (UN \times CN) \Rightarrow (OP \times PL) \times /nulla/ = SUPER IO$$

Poiché il processo di rimozione parte da un VOI che prevale sull'IO (=VOI&IO) si ha la definizione di inconscio come esperienza morale repressa:

$$(VOI \times "nulla") \& (IO \times "nulla") = (VOI \times CN) \& (CN \times IO) = SUPER IO \& ES = \\ = \text{l'inconscio (come esperienza morale repressa)}$$

Che, con le operazioni mentali di Vaccarino, diventa:

$$[(OP \times PL) \times (UN \times CN)] \& [SB \times (UN \times CN)] = \text{l'inconscio (come esperienza morale repressa)}$$

Può accadere che venga rimosso solo lo stato d'animo lasciando nel conscio la parte fisica, cioè l'immagine, dell'esperienza. Oppure che venga rimossa solo la parte fisica e rimanga conscio solo lo stato d'animo.

Mentre la **mente conscia** correla le idee corrispondenti alle parole con una **logica** che Vaccarino definisce **interproposizionale** (che è poi la logica che lega *soggetto*, *predicato* e *complemento*) il modo in cui lavora l'inconscio è diverso. E', come la definisce l'Arieti, una **paleologica**: una analogia o una somiglianza possono diventare un'identità, a patto che l'identità si accordi emotivamente con l'umore, i desideri segreti o i timori che la persona prova. Il soggetto che pensa in modo **paleologico** accetta l'identità non sulla base dell'identità dei soggetti, ma sulla base dell'**identità dei predicati**. [Invece di ragionare affermando, per la proprietà transitiva, che se A=B e A=C allora B=C (l'*implicazione materiale* di Bertrand Russel), si pretende di affermare che se A=B e C=B allora A=C. Esempio raccontato dall'Arieti nel suo libro: una paziente schizofrenica pensava di essere

la Vergine Maria. A chi le chiedeva perché, rispondeva candidamente: "Io sono una vergine. La Vergine Maria era vergine. Io sono la Vergine Maria".]

Penso che la spiegazione di questa paleologica sia nel fatto che le esperienze dell'inconscio, dove non c'è il riscontro dell'osservazione e della coscienza combinati insieme come nell'esperienza elementare, non valgono le due *leggi logiche* che, come abbiamo visto nella prima parte, regolano la composizione di una frase tipo come quella *soggetto-verbo-complemento oggetto*. Queste due leggi sono, la prima quella che stabilisce che il *verbo* deve essere **omogeneo** con il *soggetto* (tutti e due devono essere fisici, psichici o mentali); e, la seconda, quella che il *verbo* può anche essere **eterogeneo** con il *complemento oggetto*, ma a condizione che venga rispettata la **subordinazione** del fisico allo psichico e dello psico-fisico al mentale. Ebbene, molto probabilmente, nell'inconscio queste due leggi non vengono rispettate. Vedremo come queste due leggi della logica interproposizionale e la relativa subordinazione perdono la loro validità proprio nei sogni.

E' evidente che nella cosiddetta "paleologica", mancando la verifica dell'esperienza vissuta, non valgono le due leggi della *logica interproposizionale* le quali stabiliscono che: 1) il *soggetto* deve essere **omogeneo** rispetto al *verbo* (devono essere entrambi *mentali* o *psichici* o *fisici*); 2) mentre il *verbo* può essere **eterogeneo** rispetto al *complemento oggetto*, ma rispettando la catena delle **subordinazioni** del *fisico* allo *psichico* e dello psichico al *mentale*. Nell'inconscio, quindi "la penna può amare il calamaio" e la paziente schizofrenica può essere la Vergine Maria che può essere fisica psichica o mentale a piacere. Solo così riusciamo a comprendere come ragiona la paziente dell'Arieti. Forse anche da qui il fascino che hanno le favole dove gli animali parlano e la capacità dei miti di raccontare cose che alla verifica dell'esperienza vissuta appaiono inverosimili. Aggiungiamo il fatto che, come abbiamo dimostrato nella terza parte (trattando dell'esperienza estetica), dal punto di vista *logico*, l'"immaginazione" prende il posto dell'"allucinazione" in presenza della "fantasia".

Devo sottolineare anche che, il fatto che non vale la subordinazione del fisico allo psichico e al mentale, dà ragione a Matte Blanco (contestato dall'Arieti) che considera il modo di ragionare dello schizofrenico come tale da considerare i rapporti come se fossero **simmetrici** invece che "asimmetrici" come l'*associazione* e la *subordinazione*.

Se la struttura dell'esperienza traumatica è quella del VOI che contamina l'IO (=VOI&IO) allora la definizione della semplice parola **inconscio** corrisponderà, come abbiamo detto, a **due soggetti**, uno che rappresenta il VOI ed uno che rappresenta l'IO, dove il primo soggetto dà la forma, cioè si impone sul secondo facendogli da contenuto (=SB&SB).

(continua)

La dinamica dell'attività mentale in un approccio per processi concorrenti^a

Renzo Beltrame^b

In un precedente intervento sui WP di *Methodologia online* [Beltrame 2017], sono stati messi in luce elementi dell'interazione con l'ambiente che precedono una concettualizzazione e una categorizzazione dell'ambiente come altro da sé da parte del soggetto.

Passaggio cruciale è l'aver memoria delle interazioni con l'ambiente, e nell'esposizione ci si era avvalsi del ricordo consapevole. Per il ricordo, sul filo di un'annotazione già in Aristotele,¹ si erano distinti il contenuto del ricordo, e la parte categoriale che lo rende un consapevole ricordo, riportando il problema a come avere di nuovo l'attività indotta dal recettore durante l'interazione quando il recettore non è sollecitato da quell'interazione.

Questo aspetto è ricorrente in una rilettura dei classici esperimenti di Wertheimer del 1912 in [Beltrame 2018] nei quali il ricordo di ciò che si è visto durante la sessione è parte integrante dell'esperimento.

Impiegando un approccio per processi concorrenti, si è visto che ci si può avvalere dei legami che si stabiliscono, o si rinforzano, tra un processo attivo durante l'interazione e altri processi pure contemporaneamente attivi che possono essere visti come circostanze che hanno accompagnato l'interazione.

Il processo a suo tempo attivo per l'interazione con l'ambiente può quindi venir riattivato in assenza di interazione attraverso le associazioni a suo tempo stabilite, a patto che la dinamica dell'attività del soggetto porti ad avere attive in numero sufficiente le circostanze che l'avevano a suo tempo accompagnata.

Qui verranno ripercorsi questi meccanismi, mostrando che sono una componente generale e frequente della dinamica dell'attività mentale. In questo senso il ricordo può essere visto come un momento nel quale gli effetti di tale dinamica si accompagnano a un livello di consapevolezza del soggetto.

Continueremo ad avvalerci dell'interazione con l'ambiente, perché si può evitare di prenderne in considerazione gli antecedenti. Si avrà così modo di vedere le due maniere secondo cui si innescano le attivazioni di processi: dall'esterno, e dai cambiamenti dell'attivazione dei processi per effetto della dinamica dell'attività.

Per l'approccio all'attività mentale per processi concorrenti qui adottato, si rimanda a [Beltrame 2016b]. Si tratta di uno scritto piuttosto lungo, che richiama gli aspetti salienti di questo approccio, ed evidenzia come il variare dell'interazione col funzionamento permetta di integrare nello svolgersi dell'attività le funzioni attribuite alla memoria umana.

L'attività dei processi concorrenti e le loro interazioni

In questo approccio il fluire di un processo viene caratterizzato dando in ogni momento la rapidità con cui fluisce, cioè la velocità con cui cambia il carattere del sistema che individua il processo.

a. *Methodologia Online* [<http://www.methodologia.it>] - Working Papers - WP 323 - Febbraio 2018 (2018-03-04 16:35:19+01:00)

b. national Research Council of Italy - Pisa Research Campus - Via Moruzzi 1, 56124 PISA - Italy
email: renzo.beltrame@isti.cnr.it

Quando parliamo di un processo più o meno attivo facciamo riferimento a questa velocità. L'attivazione di un processo corrisponde quindi ad aumentare la velocità con cui fluisce, l'inibizione a ridurla.

Nel caso di processi concorrenti l'interazione tra i processi che si svolgono in parallelo è un carattere costitutivo del modello, e si traduce nel fatto che il cambiamento della velocità di uno dei processi interagenti induce un cambiamento in quella degli altri.

L'interazione risponde quindi di una coesione dell'insieme, che è caratteristica di ciò che consideriamo un organismo, ed è realizzata attraverso una correlazione tra i funzionamenti [Beltrame 2016a, pp. 1-4].

L'interazione è contestuale allo svolgersi dei processi, e nell'approccio che stiamo delineando è presente tra tutti i processi. È cioè pensata pervasiva, nel senso che il cambiamento in un processo induce un cambiamento più o meno grande in tutti gli altri. Su ogni processo agirà così la risultante delle azioni esercitate dagli altri processi come somma degli effetti delle singole interazioni [Beltrame 2016a, pp. 5-7].

L'interazione, a sua volta, non è pensata costante, ma variabile nel tempo; e gli aspetti quantitativi dello schema permettono di modellare l'apprendimento e le altre funzioni attribuite alla memoria umana. L'oblio, ad esempio, farà riferimento in questo schema ad un livello di attività che consente unicamente di riattivare un processo da altri processi.

Una descrizione concisa della dinamica dei processi concorrenti.* Questa sezione è una parentesi molto utile per farsi un'idea della dinamica dell'approccio per processi concorrenti impiegato, e soprattutto dei fattori da cui dipende. Non è però necessaria per seguire il filo delle argomentazioni suggerite dal titolo dello scritto.

Con la lettera "p" viene indicata in seguito la quantità di moto di un processo elementare. Vi è intuitivamente legato il livello di attività del processo. Tuttavia, dal momento che in questa parte della presentazione i processi elementari non sono diversificati per la loro risposta ai cambiamenti di quantità di moto, questa può venir intuitivamente associata alla velocità con fluisce il processo.

Come criterio generale dell'approccio per processi concorrenti qui impiegato, il cambiamento della quantità di moto di un processo elementare induce analoghi cambiamenti in quella dei processi a lui direttamente collegati in proporzione all'intensità delle relative interazioni: quindi secondo la relazione

$$\dot{p}_{ij} = \dot{p}_i \frac{m_{ij} p_i p_j}{\sum_j m_{ij} p_i p_j} \quad (1)$$

dove la derivata rispetto al tempo della quantità di moto di un processo p può essere intuitivamente associata al cambiamento del suo livello di attività, e nelle ipotesi indicate in precedenza alla sua accelerazione.

La funzione del tempo che caratterizza ciascuna interazione:

$$m_{ij}(t) = s_{ij}(p_i, p_j) p_i(t) p_j(t) l_{ij}(t) \quad \text{per } i \neq j \quad (2)$$

è concettualmente la memoria di lungo periodo dell'intensità del legame tra i due processi pesata da quella di corto periodo .

La memoria di corto periodo è espressa attraverso una dipendenza dal prodotto dell'attività corrente dei due processi interagenti:

$$s_{ij}(p_i, p_j) p_i(t) p_j(t) \quad \text{per } i \neq j \quad (3)$$

dove la funzione s_{ij} ha lo scopo di modulare il prodotto delle due attività correnti senza una esplicita dipendenza dal tempo.

La memoria di lungo periodo ha come possibile espressione:

$$l_{ij}(t) = l_{ij}(t_0) + \int_{t_0}^t (k_{ij}(p_i, p_j) p_i(v) p_j(v)) - r_{ij}(v) dv \quad (4)$$

nella quale si ha un accumulo dipendente dal funzionamento, e un decadimento nel tempo dell'interazione. Il decadimento dell'intensità dell'interazione tiene conto in maniera riassuntiva, del fatto che non è corretto discretizzare l'interazione, perché si trascurano effetti trasversali.²

Il primo termine dell'equazione (2) a pag. 2 amplifica le differenze tra le varie interazioni accumulate dal secondo, quando i processi interagenti si svolgono con velocità elevata. E simmetricamente le livella su valori bassi, quando i processi interagenti sono poco attivi.

Il modo di variare dell'interazione richiede una calibratura che verrà dai casi concreti in cui viene impiegato il modello, e tale calibratura è essenziale per modellare quantitativamente l'intervento delle varie funzioni attribuite alla memoria umana. Dall'impiego del modello verranno anche suggerimenti per una dipendenza più articolata dall'attività.

Sempre ad ogni nodo, abbiamo la confluenza dei cambiamenti mutuati dalle interazioni. Se indichiamo con

$$N_j(t) = \sum_k m_{jk}(t) p_j(t) p_k(t) \quad \text{per } k \neq j \quad (5)$$

il fattore di normalizzazione che compare in (1), abbiamo i cambiamenti

$$\dot{p}_{ij} = \dot{p}_j \frac{m_{ji}(t) p_j(t) p_i(t)}{N_j(t)} \quad \text{per } j \neq i \quad (6)$$

Vanno poi aggiunti: il cambiamento della quantità di moto eventualmente indotto sul processo dall'interazione con l'ambiente, e un termine che rappresenta il decadimento dell'attività del processo col tempo dato da

$$\dot{p}_{ii} = -m_{ii}(t) p_i(t) p_i(t) \quad (7)$$

dove $m_{ii}(t)$ è in generale una funzione del tempo.

Si ha un rallentamento dell'attività del processo che è direttamente proporzionale al quadrato della sua attività corrente, con una dinamica che lo lega ad una memoria di breve e medio periodo.

Sul breve periodo, infatti, il decadimento può essere bilanciato da attivazioni mediate da circostanze che si susseguono, e dalle associazioni: modellando così la fenomenologia della "working memory". Altrimenti è ragionevole un decadimento rapido.

La riduzione non può invece essere troppo lenta quando la attività si riduce sensibilmente. Lascerebbe per troppo tempo il processo con sensibili livelli di attività, quando è invece opportuno modellarne l'oblio. Di qui la funzione del tempo.

Se trasferiamo quanto esposto agli n processi che compongono il modello a processi concorrenti, abbiamo che l'insieme delle interazioni tra questi è rappresentato matematicamente da una matrice di funzioni (2), che in seguito indicheremo come "matrice M "

$$\begin{pmatrix} m_{11}(t) & m_{12}(t) & \dots & \dots & m_{1n}(t) \\ m_{21}(t) & m_{22}(t) & \dots & \dots & m_{2n}(t) \\ \dots & \dots & \dots & \dots & \dots \\ \dots & \dots & \dots & \dots & \dots \\ m_{n1}(t) & m_{n2}(t) & \dots & \dots & m_{nn}(t) \end{pmatrix} \quad (8)$$

e gli elementi della diagonale principale descrivono il decadimento nel tempo della attività del relativo processo elementare.

Per ogni processo elementare abbiamo quindi

$$\dot{p}_i = \dot{p}_{oi}(t) - m_{ii}(t) p_i(t) p_i(t) + \sum_j \dot{p}_j(t - \tau_{ij}) \frac{m_{ji}(t - \tau_{ij}) p_j(t - \tau_{ij}) p_i(t - \tau_{ij})}{N_j(t - \tau_{ij})} \quad \text{per } j \neq i \quad (9)$$

dove \dot{p}_{oi} indica l'eventuale cambiamento della quantità di moto indotta dall'interazione con l'ambiente mediata da un recettore, e τ_{ij} il ritardo dell'interazione tra la coppia di processi considerata. Il ritardo tiene conto del fatto che l'interazione non propaga istantaneamente i suoi effetti.

Gli scambi di energia tra i vari processi e i relativi bilanci non intervengono esplicitamente in questa presentazione. La ragione di fondo è che gli organismi biologici sono sistemi aperti a significativi scambi di materia e di energia tra le loro parti e con l'ambiente. Conviene tenerne conto in modo articolato solo nei casi specifici, dove sono chiare le quantità in gioco, e quindi l'importanza dei vari fattori. E questo porta a tener conto degli aspetti termodinamici della dinamica, e dei metabolismi dell'organismo biologico considerato.

In questa presentazione sono introdotti soltanto loro effetti globali sul fluire dei processi, attraverso i termini della diagonale principale della matrice M , che descrivono componenti dissipative nello svolgersi del relativo processo, e un analogo termine per l'interazione nella memoria di lungo periodo, che corregge la discretizzazione delle interazioni tipica di un approccio per processi concorrenti.

Come ci si poteva aspettare la dinamica è descritta matematicamente da un sistema di equazioni differenziali non lineari e con ritardi. Occorre affidarsi per i singoli problemi ad una simulazione su calcolatore.

Va infatti sottolineato che gli elementi della matrice M sono funzioni del tempo che possono variare rapidamente, e che non sono particolarmente stabili neppure le correlazioni tra i valori di tali interazioni. Inoltre vi sono i ritardi con cui si manifestano gli effetti dell'interazione, che rendono decisamente più complessi i calcoli e che nei ragionamenti si possono considerare come differenze di fase.

Di questi aspetti della dinamica troviamo del resto conferma nei vincoli stringenti che in psicologia occorre indurre sui soggetti dell'esperimento affinché l'esperimento risulti ragionevolmente ripetibile. Per l'animale è necessario un condizionamento forte. Per l'uomo si ricorre spesso alla descrizione linguistica del compito, che di solito contiene informazioni sul tipo di risultato, quando non sia addirittura il verificare che un certo risultato sussista.

La diffusione degli effetti dell'interazione tra processi

Anche in questo scritto, come nei precedenti citati, si farà riferimento all'interazione con l'ambiente. Un recettore rende infatti immediatamente evidente come inizia la catena di operazioni.

Nello schema di Fig. 1 a pag. 5 il processo P_0 è quello attivato direttamente dal recettore R, e la sua attività è automaticamente parte dell'attività del soggetto, come discusso in [Beltrame 2017].

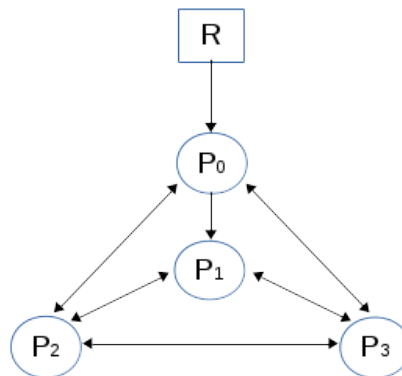


Figura 1: Lo schema delle attivazioni

Per come è pensata la dinamica nell'approccio per processi concorrenti, il cambiamento di P_0 trascina quello degli altri processi a cui è collegato di una quantità proporzionale all'intensità dell'interazione in atto con essi: equazione (1) a pag. 2.

L'interazione non è però costante, il suo modo di variare è descritto dall'equazione (2) a pag. 2. Vi intervengono due termini: uno che descrive gli effetti di una memoria di corto periodo, equazione (3) a pag. 3, e uno che descrive gli effetti di una memoria di lungo periodo, equazione (4) a pag. 3.

Concettualmente la memoria di corto periodo pesa quella di lungo periodo rendendo attuali legami latenti, e sono aggiunti decadimenti che tengono conto delle dissipazioni.

Come appare dalla sezione precedente, la dinamica è descritta matematicamente da un sistema di equazioni differenziali non lineari, equazione (9) a pag. 4. Non si può quindi ragionare sui singoli effetti come se gli altri non esistessero e sommarli, ma occorre affidarsi per i singoli problemi ad una soluzione su calcolatore.

Gli elementi della matrice (8) a pag. 4, sono infatti funzioni del tempo che variano rapidamente, e anche le correlazioni tra i valori di tali interazioni non sono particolarmente stabili.

Vi sono poi i ritardi con cui si propagano gli effetti dell'interazione, che possono essere visti come differenze di fase tra i vari contributi all'accelerazione di un processo, ma che rendono decisamente più complessi i calcoli.

Ritroviamo così i vincoli stringenti che occorre introdurre in psicologia per avere esperimenti ragionevolmente ripetibili. Per l'uomo si ricorre spesso alla descrizione linguistica del compito, e per l'animale al condizionamento.

La situazione mostra una varietà di esiti di notevole interesse. E già ragionando su un esempio con soli quattro processi, come quello proposto nella Fig. 1 a pag. 5, emergono elementi importanti del comportamento del modello.

Aspetti quantitativi del diffondersi dell'attivazione dei processi. I processi elementari sono fra loro legati da interazioni, che modellano la coesione del sistema considerato. L'azione esercitata su uno di essi dall'interazione con l'ambiente si diffonderà quindi agli altri che gli sono collegati. Questi, a loro volta, la diffonderanno ai processi a cui sono collegati. E così di seguito con un effetto a cascata.

Con la lettera "p" indichiamo la quantità di moto di un processo, che può essere considerata qui la sua velocità dal momento che i diversi processi elementari hanno in questo esempio la medesima risposta ai cambiamenti di quantità di moto.

Abbiamo visto, che i cambiamenti indotti sulla quantità di moto con cui fluisce un processo elementare si distribuiscono ad ogni nodo in maniera proporzionale all'intensità delle interazioni con i processi direttamente collegati. E questo in accordo con il fatto che processi con un legame intenso fra loro hanno un trascinamento forte.

Dal processo P_0 , connesso col recettore R, il cambiamento del livello di attività indotto sul processo P_1 sarà quindi un cambiamento della quantità di moto pari a:

$$\dot{p}_{01} = \dot{p}_0 \frac{m_{01} P_0 P_1}{\sum_{j=1}^3 m_{0j} P_0 P_j} \quad (10)$$

Se passiamo alle interazioni del processo P_1 che distribuiscono l'attivazione ricevuta dal processo P_0 , il cambiamento di quantità di moto indotta dal processo P_1 sul processo P_2 , diventa:

$$\dot{p}_{12} = \dot{p}_{01} \frac{m_{12} P_1 P_2}{N_1} = \dot{p}_0 \frac{m_{01} P_0 P_1}{N_0} \frac{m_{12} P_1 P_2}{N_1}$$

dove N_0 ed N_1 sono i fattori di normalizzazione espressi dall'equazione (5) a pag. 3.

Il valore delle due frazioni è sempre minore di 1 per come sono definite, e si vede che l'attivazione partita da P_0 diffonde interessando sempre più processi, ma con la tendenza ad attenuarsi piuttosto rapidamente man mano che ci si allontana dalla sorgente.

La diffusione di un'attivazione non può quindi rappresentare da sola la causa dell'attivazione di un processo: infatti l'attenuazione è più marcata quando coinvolge un numero maggiore di processi, dove si riduce mediamente di uno o più ordini di grandezza ad ogni passo, e nel nostro approccio l'interazione tra i processi è pervasiva.

La dinamica del singolo processo. Il diffondersi dell'attivazione ha anche l'effetto di rendere decisamente improbabile la stasi di un processo. Trattandosi di un valore singolo della velocità, velocità zero, la sua occorrenza ha matematicamente probabilità zero. Ciò non significa che non possa accadere, significa soltanto che si tratta di un evento estremamente improbabile.

Negli organismi biologici, gli arresti di qualche attività hanno tipicamente significato patologico, e possono richiedere interventi di urgenza. Nell'immaginario collettivo l'arresto cardiaco è un esempio paradigmatico.

Per lo stesso motivo risulta pure poco probabile la stazionarietà di un processo, cioè il suo procedere a velocità costante per tempi relativamente lunghi.

In un sistema fortemente connesso come gli organismi biologici, si debbono avere correlazioni strette e di lunga durata, affinché si abbiano processi sui quali le accelerazioni indotte dalle interazioni con gli altri processi siano in equilibrio per un tempo relativamente lungo.

L'oblio, il dimenticare, non può quindi venir legato all'arresto di processi, perché nell'approccio adottato questi sono sempre attivi. È quindi ragionevole legarlo a un valore molto basso delle interazioni, che rendono deboli i legami con ciò che si sta svolgendo, e quindi le accelerazioni, ma permettono che attività intense possano far riemergere ciò che era latente nell'oblio.

Nell'approccio per processi concorrenti impiegato, ciò è possibile perché l'interazione è variabile nel tempo e dipende dal prodotto delle velocità con cui fluiscono i processi interagenti. Processi che fluiscono veloci hanno così un'interazione più intensa, quindi un legame più stretto, mentre il legame diventa più lasco quando i processi fluiscono più lentamente.

In questo modo tra due processi veloci i cambiamenti si trasmettono più intensi e si ha una significativa attivazione reciproca. La trasmissione è ancora apprezzabile se almeno uno dei due processi è veloce, e diventa trascurabile se entrambi i processi sono lenti.

Questo andamento è modulato quantitativamente dalla funzione indicata in precedenza con m_{ij} , equazione(2) a pag. 2, nella quale intervengono le due velocità dei processi interagenti.

Tipicamente ci si propone di evitare che due processi, attivandosi reciprocamente, superino certi valori limite della velocità (a meno che la simulazione preveda comportamenti patologici), e all'altro estremo consentire di modulare la rapidità con cui i processi diventano difficilmente attivabili, entrando così nella fase di oblio.

L'oblio acquista così un carattere prettamente dinamico, che si evidenzia nella consapevolezza, dove può diventare ciò che è latente rispetto a ciò di cui si è consapevoli.

Gli aspetti della dinamica dell'approccio per processi concorrenti delineati in precedenza portano, già in casi semplici, alla conclusione che tra le cause dell'attivazione di un processo assumono un ruolo fondamentale le correlazioni tra valori alti dei cambiamenti indotti dagli altri processi.

Ciò accade con il ripresentarsi di passate circostanze a cui l'attività di un processo era legata. E in [Beltrame 2017] se ne è visto un esempio paradigmatico nel costituirsi del nucleo specifico che la categorizzazione aggiunta rende ricordo consapevole di un'interazione con l'ambiente.

La dinamica dell'interazione tra i processi. La semplice situazione schematizzata in Fig. 1 a pag. 5 mostra che l'attivazione del processo P_0 comporta anche il rinforzo del legame tra due processi, P_1 e P_3 , che appartengono a due rami diversi dell'albero delle attivazioni indotte da P_0 .

Il rinforzo della loro interazione, e quindi del loro legame, ha come risultato una probabilità più alta di ritrovarli insieme. Infatti, quando le circostanze attivano decisamente anche uno solo dei due processi elementari, l'altro viene trascinato nell'attività in corso dall'interazione che lo lega al primo.

Si ha così un modo di aumentare, nella storia dell'attività del soggetto, la probabilità di correlazioni tra l'attività dei processi elementari.

Gli aspetti quantitativi di questo meccanismo di rinforzo sono sintetizzati dall'equazione (2) a pag. 2, dove l'intensità corrente dell'interazione tra due processi elementari è descritta come prodotto di due fattori. Il primo è legato al prodotto delle velocità con cui fluiscono i due processi interagenti. Il secondo, sintetizzato dall'equazione (4) a pag. 3, è legato alla storia dell'intensità dell'interazione, ed è alla base delle manifestazioni che riconduciamo all'apprendimento.

I periodi di attività aumentano infatti la componente di lungo periodo contrastandone un decadimento che tiene globalmente conto dei fenomeni dissipativi e della dinamica di quelli rigenerativi caratteristici delle architetture biologiche.

Gli organismi biologici sono però sistemi aperti a scambi con l'ambiente. Già i casi discussi in precedenza, semplici perché legati a un solo recettore, ci hanno mostrato come l'interazione con l'ambiente possa modificare il livelli di attività dei processi e di conseguenza l'intensità delle interazioni.

L'interazione con l'ambiente è così una ulteriore sorgente di cambiamenti dell'interazione tra i processi, e quindi dei loro legami.

In conclusione, la rete dei legami tra i processi elementari, rappresentata dalle loro interazioni, ha una componente di lungo periodo relativamente stabile, ma latente. Può quindi influenzare l'attività solo attraverso la componente di breve periodo, molto dinamica e variabile nel tempo perché legata alle velocità con cui fluiscono i processi.

Gli aspetti quantitativi della dinamica che ne risulta hanno una notevole influenza sull'attività mentale del soggetto.

Ripercorrendo i classici esperimenti di Wertheimer [Wertheimer 1912], abbiamo incontrato il passaggio dalla percezione di una situazione statica ad una con movimento variando da 30 a 60 ms l'intervallo tra le due presentazioni di un tratto chiaro in posizioni diverse entro un campo scuro.

In un approccio per processi concorrenti si può argomentare [Beltrame 2018] che nel primo caso all'arrivo della seconda presentazione si hanno due gruppi di processi le cui velocità sono sufficientemente alte da avere una interazione forte, capace quindi di bilanciare la tendenza al decadimento della velocità del primo gruppo. Di qui la percezione di due tratti insieme.

Nel secondo caso il primo gruppo ha una velocità minore, per cui l'interazione è più debole e la velocità può diminuire sino ad avere perdita della percezione da parte del soggetto. Nel contempo il secondo gruppo cresce di velocità, e l'interazione è sufficiente a mantenere un legame tra i processi in crescita e i precedenti in diminuzione senza però influenzarne significativamente la cinetica. Da cui le condizioni per la percezione di un tratto chiaro in movimento.

Il fondamento non categoriale del formarsi di un'attività complessa. Nel modello a processi concorrenti che stiamo impiegando, i processi elementari sono sempre attivi e in reciproca interazione, non ha quindi senso introdurre una nozione di attività complessa legata a quali processi siano in quel momento attivi. La nozione è però utile nel trattare la dinamica dell'attività mentale, perché introduce allo studio delle cause moventi.

Nella sezione precedente si è indicato nell'aumento dell'intensità di interazione tra due processi elementari, cioè nel rinforzo del loro legame, il meccanismo elementare attraverso cui si stabilisce una correlazione tra le loro attività. Questo può essere visto come la formazione di un processo complesso, e la relativa attività come attività complessa.

Si può però oscillare tra il considerare attività complesse anche quelle dove la correlazione è semplicemente un transitorio. Oppure stabilire una durata al di sotto della quale non si considera di avere un'attività complessa. In questo secondo caso occorre ricordare che i processi elementari in questione hanno una propria dinamica che non si può ignorare.

Si è anche sottolineato che il rinforzo della loro interazione, e quindi del loro legame, ha come risultato una probabilità più alta di ritrovarli insieme nella storia dell'attività del soggetto. E questo è una delle ragioni per parlare della loro attività come di una attività complessa.

Si è pure visto che quando le circostanze attivano decisamente anche uno solo dei due processi componenti, l'altro viene trascinato nell'attività in corso dall'interazione che lo lega al primo.

Delle correlazioni tra le attività dei processi interessano anche i rapporti tra le velocità con cui fluiscono i processi. Ne sono immediati esempi i movimenti, che possono venir diversificati sulla base dei valori di questi rapporti.

Già lo schema di due processi ci mostra quindi il meccanismo elementare con cui un'attività complessa può variare in modo significativo senza che cambino i processi componenti.

Se si hanno parecchi processi correlati, come tipicamente accade, la varietà delle situazioni possibili aumenta notevolmente, perché il sommarsi dei meccanismi elementari ha effetti tipicamente non lineari.

Dal punto di vista della dinamica dell'attività mentale, si può quindi proporre come definizione di attività complessa una correlazione stretta e che duri per un periodo di tempo relativamente lungo, tra valori alti dell'attività di un gruppo di processi.

Avendo però ben presente che il meccanismo sottostante resta la dinamica dei processi componenti e delle loro interazioni.

Torneremo in seguito sulla nozione di attività complessa, che le considerazioni svolte prospettano più come un termine di collegamento con altri approcci all'attività mentale, che una nozione essenziale in un approccio per processi concorrenti.

In chiusura di queste considerazioni sui meccanismi elementari del costituirsi di correlazioni tra l'attività di più processi, sottolineerei che essi articolano i meccanismi che stanno alla base di ciò a cui Konrad Lorenz nel suo *L'altra faccia dello specchio* [Lorenz 1973] dedica il secondo capitolo, intitolato "La formazione di nuove caratteristiche dei sistemi" e i suoi successivi sviluppi.

Il fondamento non categoriale dell'astrazione. Sempre nella semplice situazione schematizzata in Fig. 1 a pag. 5, P_0 risulta attivabile sia da P_1 , che da P_2 , che da P_3 . Ed inoltre lo troviamo attivo solo insieme ad almeno uno di questi tre processi.

Abbiamo visto in precedenza che si ha un sensibile rinforzo dell'interazione tra una coppia di processi se entrambi si svolgono con una velocità alta, cioè con un livello alto di attività.

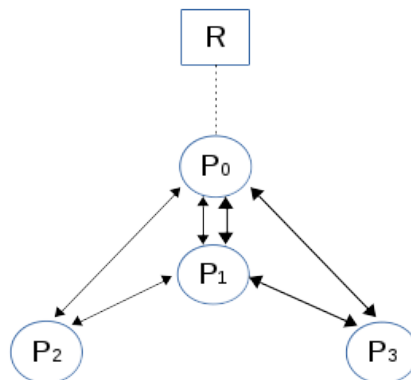


Figura 2: Lo schema delle attivazioni per indurre astrazione

Con riferimento allo schema di Fig. 2 a pag. 9, supponiamo che ricorrano circostanze che attivano contemporaneamente P_1 e P_2 . Si hanno cioè correlazioni tra attività di altri processi che portano P_1 e P_2 a fluire con velocità elevata.

Anche P_0 , che è legato ad entrambi, verrà quindi portato a livelli alti di attività. E si avrà di conseguenza un rinforzo dell'interazione tra i tre processi, cioè il rinforzo di un loro legame.

Supponiamo che ricorra successivamente un diverso insieme di circostanze che attivano contemporaneamente P_1 e P_3 . Si avranno analoghi effetti su P_0 , e il rinforzo dei legami con P_1 e P_3 .

Il processo P_0 fa successivamente parte di due processi complessi. Nel primo caso legato in modo stretto con P_1 e P_2 ; nel secondo legato in modo stretto con P_1 e P_3 .

Questo non basterebbe a indurre un'astrazione, perché in questo modo P_0 viene ad appartenere o a un processo complesso, o all'altro.

È quindi essenziale che un terzo insieme di circostanze porti a legare in modo stretto P_0 a P_1 . Ma si richiede anche che i due processi precedenti vengano modificati in modo che questo legame sia quantitativamente più intenso di quelli che legano i due processi con P_2 nel primo caso, e con P_3 nel secondo.

Abbiamo qui un esempio di differenziazione di processi complessi sulla base di parametri quantitativi che caratterizzano l'intensità dei legami. È qualcosa di analogo a ciò che troviamo nelle macromolecole, particolarmente in quelle che intervengono in biologia, e ci si aspettano analoghi effetti sulla dinamica dei processi concorrenti.

Il meccanismo illustrato suggerisce anche per la consapevolezza un meccanismo base nel quale si hanno in parallelo parti di un'attività complessa entro una diversa attività complessa, ad esempio un pensiero, o un processo di comunicazione. Una molteplice rete di connessioni che l'approccio per processi concorrenti supporta senza metafore.

L'attivazione di una azione sull'ambiente. A completare il quadro interessa pure il caso in cui viene attivata un'azione sull'ambiente. Si tratta infatti di un caso che si presenta frequentemente, perché lo troviamo dalla fonazione ai movimenti intenzionali o volontari.

La situazione è però più complessa di quelle viste in precedenza dove, avendo in gioco dei recettori, ci si poteva limitare ai cambiamenti che l'interazione con l'ambiente induce sul funzionamento dei processi a cui i recettori sono connessi.

Un attuatore riesce ad esercitare la sua attività con una intensità legata alla resistenza che offre ciò su cui la esercita. Ciò che supera tale resistenza si traduce in un aumento della quantità di moto anche del soggetto. Se stiamo spingendo un oggetto, ci si muove, o si ruzzola, con lui.

La risposta dell'ambiente è quindi sempre in gioco, e l'attività di un attuatore è tipicamente accompagnata da quella di un recettore in un collegamento che ne modula l'intensità.

Se poi l'azione sull'ambiente è intenzionale, risulta preceduta dall'anticipazione del risultato in un dato contesto, che diventa l'anticipazione dell'attività eseguita dal soggetto se questa è volontaria.

Anche limitandoci a considerare il funzionamento dell'attuatore senza rappresentare esplicitamente tutto il contesto che lo promuove, uno schema come quello proposto in Fig. 1 a pag. 5 non funziona, perché il suo ricordo porterebbe a mettere in funzione l'attuatore.

Per questo motivo era stato proposto come minimale in [Beltrame 2017] uno schema più complesso riportato in Fig. 3 a pag. 11, che consente di avere correttamente il ricordo di una azione esercitata sull'ambiente.

Affinché l'attuatore funzioni occorre che venga attivato il processo P_a a cui è collegato. Nello schema in figura lo attivano i due processi P_3 e P_4 .

Per poter avere il ricordo dell'azione sull'ambiente P_a si comporta in maniera analoga al recettore in Fig. 1 a pag. 5. Attiva il processo P_0 con altri processi contemporaneamente attivi: i due processi P_1 e P_2 .

Abbiamo ora attivi due gruppi di circostanze. Quello esemplificato da P_3 e P_4 attiva P_a che è connesso all'attuatore. E il gruppo esemplificato da P_1 e P_2 , che consente il rinforzo delle interazioni tra questi processi attivi e P_0 attivato da P_a . Si rinforzano, con minore intensità, anche

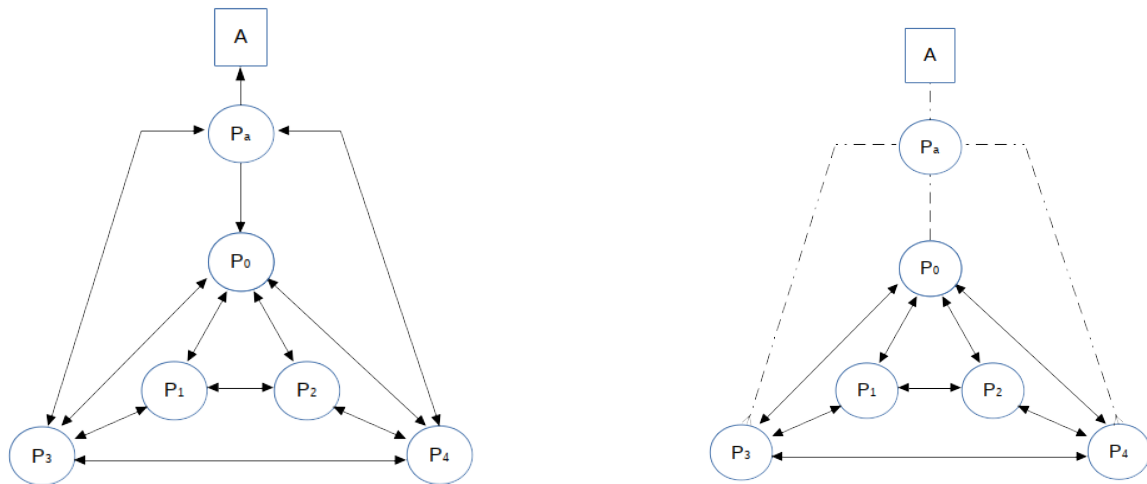


Figura 3: Lo schema quando si esegue un'azione e quando se ne ha il ricordo.

le interazioni di P_0 con P_3 e P_4 che sono pure attivi.

Il ricordo dell'interazione con l'ambiente esercitata attraverso l'attuatore A, ha come pre-condizione l'attivazione di P_1 e P_2 , che a loro volta attivano P_0 riavendo il funzionamento che questo aveva quando funzionava A. Uno schema analogo a quello visto per il recettore.

Il contenuto di un eventuale ricordo è quindi attivato soltanto da uno dei due gruppi di circostanze che erano attivi quando funzionava l'attuatore. Un'annotazione che insieme alla necessità di introdurre due processi, P_a e P_0 , rimanda ai neuroni-specchio.³

Le considerazioni sin qui svolte, che per immediatezza sono state appoggiate all'interazione con l'ambiente, si possono trasferire a situazioni in cui si hanno parti dell'organismo rispetto alle quali vi sono recettori od effettori.

Il ruolo dell'interazione con l'ambiente nello stabilire correlazioni tra i processi.

L'interazione con l'ambiente che è stata usata nelle situazioni elementari prese ad esempio ha parecchi effetti. In un passato intervento si è visto che essa offre la base pre-categoriale della costruzione, da parte del soggetto, di un ambiente altro da sé, ed entro il quale egli agisce [Beltrame 2017]. Qui vedremo il suo ruolo nello stabilire e rinforzare correlazioni tra l'attività dei processi elementari.

Le attività di interesse per lo studio del mentale, e in generale dell'attività umana, sono tipicamente costituite da un gruppo di processi elementari che si svolgono in parallelo con livelli di intensità e di interazione fra loro correlati.

La percezione visiva, ad esempio, mette in gioco nella nostra architettura biologica più recettori di tipo differente, e che occupano posti significativamente diversi nel mosaico della retina. Nel movimento intervengono più fasci muscolari. E potremmo moltiplicare gli esempi.

L'interazione con l'ambiente è localizzata ad un numero limitato di processi, tipicamente superiore a due. Agisce con significativi parallelismi e per tempi relativamente lunghi. È intensa e variabile nel tempo. È presente già nel periodo prenatale, e produce i suoi effetti attraverso la fisicità del soggetto, che non ha quindi modo di escluderla dalla storia della propria attività.

Il modo elementare secondo cui interviene sulle correlazioni tra le attività dei processi elementari lo si è visto in precedenza con riferimento alla Fig. 1 a pag. 5.

In questa figura abbiamo un solo recettore, quindi una cellula elementare di questo modo di intervenire, e gli effetti sono molto limitati perché l'attivazione si diffonde attenuandosi rapidamente man mano che ci si allontana dalla sorgente.

Gli effetti importanti dell'interazione con l'ambiente sono quindi legati al fatto che essa interessa più recettori con la conseguenza di stabilire correlazioni tra l'attività di un gruppo tendenzialmente numeroso di processi.

Le correlazioni dell'attività dell'ambiente diventando così una delle sorgenti della formazione di attività complesse nel soggetto, oltre che un selettivo rinforzo di quelle già presenti nella sua storia.

Viene così messa in luce una forma di apprendimento che entra nella storia dell'attività del soggetto attraverso la sua fisicità.

La vediamo decisamente in atto nel primo periodo di vita e quando viene affrontato un ambiente nuovo, ma in quanto stabilisce nuove correlazioni.

In effetti è una continua sorgente di cambiamenti che modificano le attività e il quadro delle interazioni tra i processi. E questo ci porta alla dinamica con cui fluisce l'attività.

La dinamica temporale di un processo complesso e il fluire dell'attività.

Dalla trattazione precedente della forma più semplice di attività complessa, quella con due soli processi componenti, emerge l'importanza di come si snoda nel tempo una correlazioni fra processi.

Nel caso di due processi componenti la dinamica è relativamente semplice, se il loro numero cresce si hanno più elementi di variabilità che rendono la dinamica molto più ricca, con conseguenze di notevole interesse per un modello dell'attività mentale.

È immediato considerare un cambiamento del livello globale di attività di un gruppo di processi legati da un'interazione forte quando cambia di una stessa percentuale il livello di attività di tutti i processi componenti, quando cioè restano invariati i rapporti tra i loro livelli di attività.

Quando questi rapporti cambiano, prevale l'alternativa di trattare la situazione come un cambiamento dell'attività del complesso.

Se ad esempio si decide di considerare come correlazione tra l'attività di tre processi elementari quella a cui corrisponde nella percezione un colore isolato, si può pensare che il cambiamento dei rapporti tra queste tre attività corrisponda nella percezione ad un colore diverso. E indipendentemente dal fatto che si abbia un nome per designarlo.

A proposito dei cambiamenti vale l'annotazione che non possono essere istantanei, ma richiedono sempre un certo tempo. Il cambiamento istantaneo sarebbe infatti contraddittorio, in quanto qualcosa dovrebbe contemporaneamente avere e non avere ciò che cambia. E la continuità discende dal non spezzare nella definizione il cambiamento in tratti più brevi, perché si avrebbero più cambiamenti e si cadrebbe in un regresso all'infinito.

Ragionare in termini di attività tende però a mascherare questo aspetto cruciale del cambiamento, che lo rende intrinsecamente continuo con velocità di mutamento più o meno grandi. Nell'approccio qui adottato va invece tenuto ben presente, perché gli aspetti quantitativi sono integrati nella caratterizzazione di un processo complesso e dello svolgersi nel tempo della sua attività.

Tornando all'attività di un gruppo di processi, oltre ai cambiamenti dei livelli dell'attività dei componenti e dei relativi rapporti, vanno considerati quelli dell'intensità delle interazioni fra

i processi del gruppo.

I due tipi di cambiamento sono in larga misura legati, perché livelli alti di attività dei processi interagenti rinforzano l'interazione, e livelli bassi fanno prevalere il suo decadimento. E quando il livello dell'interazione è alto, è alto anche il reciproco trascinarsi dei processi interagenti.

Se però le interazioni di uno o più processi con gli altri del gruppo scendono al di sotto di un certo livello, la loro attività si scorre, e si può considerare che non facciano più parte del gruppo.

Questi processi hanno di solito legami con altri, che il gruppo può perdere nella misura in cui il loro tramite era quantitativamente determinante, oppure può conservarli se rimangono legami sufficientemente intensi con altri processi del gruppo.

È possibile anche l'inverso, cioè che l'interazione tra uno o più processi del gruppo e altri processi cresca al punto da correlare la loro attività con quella del gruppo. E il gruppo può acquisire anche i processi a cui questi sono legati, nella misura in cui si stabilisce un'interazione sufficientemente intensa da correlare la loro attività a quella del gruppo.

Le analogie con i funzionamenti delle macromolecole, soprattutto se in soluzione come accade in biologia, diventano ora più evidenti che nel caso semplice in cui erano stati richiamati in precedenza.

Le considerazioni svolte aprono un vasto territorio: ricondurre a questo tipo di articolazione annotazioni nate da un studio dell'attività mentale come svolgimento seriale e come struttura. È una verifica che mi propongo, riprendendo considerazioni svolte in precedenti interventi.

Qui chiuderei sottolineando il peso della componente quantitativa della dinamica delineata. È infatti una dinamica che si fonda sulle quantità degli elementi in gioco: velocità, intensità delle interazioni, loro rapporti, e relativi cambiamenti. Il tutto entro un'attività che fluisce con continuità.

Note

1. Come altre volte ricordato, per il ricordo consapevole abbiamo un'annotazione che risale al *De Memoria* di Aristotele. Nei *Parva naturalia* 450 b 25 e segg., l'annotazione è, nella traduzione di R. Mugnier, la seguente [Aristotele 1957, p.56]:

«... quand l'âme considère l'objet comme un animal figuré, l'impression existe en elle comme un pensée seulement; d'un autre côté, quand elle le considère come un copie, c'est un souvenir.»

La ritroviamo nel capitolo *Memory* dei *The Principles of Psychology* di W. James in [James 1890, Vol. I, p. 646 e segg.] a partire dalla premessa [p.646]

«I much prefer to reserve the memory for the conscious phenomenon»

con [p.648] la caratterizzazione

«... it is the knowledge of an event, or fact, ... with the additional consciousness that we have thought or experienced it before.»

e la precisazione [p. 650] che deve essere *«in my past»*.

Con riferimento agli scritti spesso presenti su *Methodologia* la troviamo ripresa in [Ceccato 1966, 1972, 1987] nei termini delle sue categorie mentali. In [Ceccato 1987, p. 236] viene proposto, sotto il titolo "Qualcosa di nuovo sulla memoria", di dare carattere categoriale alla memoria

«Come sempre dobbiamo partire da un uomo che opera ed è in grado di considerare ciò che fa come ripetizione di qualcosa di già avvenuto, quando egli parla di memoria, o di qualcosa che deve ancora avvenire, quando parla di progetto, di atto volontario, e simili. La ripetizione comporta una pluralità

ed una eguaglianza, e naturalmente chi le pone può ingannarsi; e certamente può non porle.»

Il termine “memoria” è però impiegato nelle scienze naturali per indicare che l’attività corrente ha tra le sue cause anche ciò che è accaduto in passato. Per questo motivo anche in precedenti scritti ho deciso di mantenere la distinzione tra memoria e ricordo, attribuendo al ricordo la caratterizzazione proposta da Ceccato per la memoria, e dando alla memoria la caratterizzazione impiegata ad esempio in meccanica.

2. Un caso classico è dato dai modi di considerare il calore quando si usano le tre leggi della meccanica di Newton.

3. Una limpida rassegna sui neuroni specchio è in [Rizzolatti and Craighero 2004].

Riferimenti bibliografici

- Aristote. *Petites traités d’histoire naturelle (Parva naturalia)*. Les Belles Lettres, Paris, 1957. transl. R. Mugnier.
- R. Beltrame. Il movimento dei bulbi oculari nel dinamismo percettivo di alcune illusioni ottiche. *Methodologia Online - WP*, 300:11 pp., 2016a. ISSN 1120-3854. (pubblicazione del Rapporto di Ricerca 68-2 del 1968).
- R. Beltrame. La memoria e le sue funzioni in un approccio all’attività mentale per processi concorrenti. *Methodologia Online - WP*, 305:24 pp., 2016b. ISSN 1120-3854.
- R. Beltrame. Il fondamento non categoriale dell’interazione con l’ambiente, visto in un approccio per processi concorrenti. *Methodologia Online - WP*, 320:10 pp., 2017. ISSN 1120-3854.
- R. Beltrame. I classici esperimenti di Wertheimer del 1912, in un approccio per processi concorrenti. *Methodologia Online - WP*, 322:8 pp., 2018. ISSN 1120-3854.
- S. Ceccato. *Un tecnico tra i filosofi - Vol II - Come non filosofare*. Marsilio, Padova, 1966.
- S. Ceccato. *La mente vista da un cibernetico*. ERI - Edizioni Radio italiana, Torino, 1972. (consultabile su *Methodologia Online* alla sezione Testi online), riedito da Mimesis, Milano, 2017.
- S. Ceccato. *La fabbrica del bello*. Rizzoli, Milano, 1987. ISBN 88-17-53213-4.
- W. James. *The Principles of Psychology*. republished by Dover, 1950, New York, 1890.
- K. Lorenz. *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*. R. Piper and Co. Verlag, 1973. Trad. italiana: *L’altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano, 1974. V Ed. 1999.
- G. Rizzolatti and L. Craighero. The mirror neuron system. *Annu. Rev. Neurosci*, 27:169–192, 2004.
- M. Wertheimer. Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung. *Zeitschrift für Psychologie*, 61(1): 161–265, 1912.