

# ***PSICHE E POLITICA***

## **Silvano Tagliagambe**

### **1. Centrato/acentrato**

La questione del rapporto tra psiche e politica può essere utilmente impostata ed esplorata partendo dal modo in cui Jung combina ed armonizza il paradigma acentrato e quello centrato nell'analisi del primo termine della relazione, e cioè la psiche. L'aver inteso quest'ultima come un sistema *centrato* rispetto al Sé e *acentrato* rispetto all'Io ha infatti avuto, tre importanti conseguenze:

- a) quella di mettere in crisi l'approccio fondamentalmente centrista degli psicologi della coscienza;
- b) quella di introdurre nella psicologia una prospettiva che possiamo ben definire essenzialmente acentrata;
- c) quella di cogliere e presentare la psiche come una *rete* risultante dai molteplici contenuti psichici

In questo modo la psiche viene presentata come un sistema organizzativo complesso di tipo acentrato, all'interno del quale ogni suo componente dispone *localmente* di una certa intelligenza e conoscenza e si muove, *altrettanto localmente*, in funzione di una determinata informazione, per cui ciascuno di essi non viene a sottostare "gerarchicamente" alla situazione globale.

In questo modello, dunque, le singole parti del sistema non sono in grado di determinare la loro esatta posizione rispetto al tutto e non sono in possesso di una consapevolezza della situazione psichica globale, in quanto non dispongono di una specifica *conoscenza* del centro e non sono gerarchicamente organizzate, per cui ciascuna di esse agisce in funzione del suo punto di vista parziale e dei significati, altrettanto parziali, che ne scaturiscono. E tuttavia l'Io, che come sottosistema della psiche è dotato di una visione necessariamente parziale, viene considerato in grado di raggiungere, sia pure solo *potenzialmente*, una visione del Sé, e quindi una prospettiva globale: anzi questo traguardo è considerato essenziale e imprescindibile per evitare che esso corra il rischio di essere preda dell'egocentrismo e della scissione o dell'inflazione, ovvero di quella forma di totalitarismo psichico, per cui una qualsivoglia parte della psiche pretende di identificarsi con l'intera vita psichica.

A questo esito l'Io può approdare attraverso la preliminare presa di coscienza della parzialità della propria visione (*coscienza del centro della coscienza*, e non dell'intera psiche) e il successivo e conseguente *processo di decentramento*, in cui viene costituito uno *spazio virtuale* in cui possa affiorare e manifestarsi quello che l'Io non è, e cioè il *centro del non-Io*. Attraverso queste due fasi può emergere un punto o *centro della personalità totale*, attorno al quale l'Io, insieme al cosiddetto non\_io, ruota.

Questa idea di un *centro potenziale della personalità*, non identico all'Io ed esterno a esso, ma interno alla psiche, quale premessa sia della presa di coscienza dell'Io, sia

della sua delimitazione dagli altri contenuti che, per quanto incompatibili con l'io medesimo, appartengono ugualmente alla psiche fornisce un riferimento di sicuro interesse per affrontare in modo non banale quello che costituisce a tutti gli effetti uno dei punti di maggiore attrito e difficoltà del dibattito politico attuale, e cioè la *vexata quaestio* della relazione tra globale e locale in tutti i suoi aspetti.

## 2. Anti-Information Deficiency Syndrome

Nella società contemporanea, anche in seguito allo sviluppo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, si registra un'analogia tensione fra globale e locale, determinata dal continuo flusso di impulsi che partono da una pluralità di centri emittenti e di risposte, differenziate e articolate, che tornano a questi ultimi.

Proprio questa pluralità di impulsi e di dati informativi, forniti da sistemi spesso in competizione tra loro, è ciò che caratterizza la società tecnologica avanzata e complessa e fa della circolazione, rapida e intensa, di informazioni il tratto che la contraddistingue e la configura. Siamo dunque in presenza di un contesto sociale, in cui l'esigenza di conoscenza e di informazione tendono a crescere esponenzialmente e all'interno del quale ogni singolo soggetto individuale è in una situazione in cui il proprio campo di conoscenza tende a *ridursi* per quanto concerne la sua competenza e tende ad *estendersi* per quanto riguarda il quadro generale in cui si trova collocato.

Questa situazione rischia di generare quello che in *Technopoly* N. Postman, proponendo un'inquietante metafora biologica, ha chiamato una nuova forma di AIDS (*Anti-Information Deficiency Syndrome*) culturale<sup>1</sup>, dovuta al crescente indebolimento di ogni sorta di sistema immunitario rispetto all'informazione. Perdono via via forza e incidenza le strutture sociali e culturali che un tempo fungevano da potenti *filtri* di quest'ultima e la selezionavano: la religione (nel testo sacro c'è tutto ciò che è essenziale sapere); la famiglia (con la tendenza dei genitori a scegliere le forme comunicative ed espressive dei figli, imponendo determinati libri e temi di conservazione e vietandone altri); la scuola (che costituisce la tradizione culturale, le dà forma e la perpetua, trasmette i contenuti che ogni sistema sociale considera fondamentali); la scienza (che attraverso la creazione delle scuole, la diffusione dei manuali, l'incidenza che hanno all'interno di essa quelli che Kuhn chiama i "paradigmi" tende, in ogni fase del suo sviluppo, a fornire un modello di problemi e soluzioni accettabili da parte di tutti coloro che praticano un certo campo di ricerca) e così via. Il risultato è il caos informazionale che oggi ci opprime e ci soffoca da ogni lato e all'interno del quale è sempre più difficile trovare prescrizioni e orientamenti.

Grazie alla rivoluzione microelettronica trasmettere e registrare l'informazione diventa sempre più facile e meno costoso. L'enorme scambio di dati e la moltiplicazione dei supporti attivi e passivi (memorie, reti, calcolatori, stazioni di lavoro, banche di dati) resi possibili dal progresso delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione offrono uno spettro sempre più ampio di nuove possibilità

---

<sup>1</sup> N. Postman, *Technopoly*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993

comunicative, culturali e aggregative, con la formazione di piccole e grandi comunità collegate in rete, che si aggregano e si dissolvono all'insegna di un comune interesse più o meno durevole.

Questa sempre più incondizionata *libertà di accesso* all'informazione presenta però, come inevitabile rovescio della medaglia, la diluizione e la perdita del *sensò* della comunicazione. Quest'ultima risulta privilegiata rispetto all'espressione, l'impressionante incremento quantitativo della massa dei messaggi e dei dati scambiati rende sempre più arduo valutarne la qualità. Spesso il curioso sostituisce l'importante e, di fronte all'ampliarsi delle possibilità, alimentato dalla velocità degli elaboratori e dall'enorme capacità delle banche dati e degli archivi, nella scelta finisce con l'incidere sempre di più il caso. Il surriscaldamento informativo, allo stesso tempo causa ed effetto di una trasparenza comunicativa totale, fa perdere organicità e sistematicità alla cultura e all'informazione, le trasforma in sistemi pletorici e frammentari, che è sempre più difficile organizzare intorno a concetti e idee di fondo e articolare.

### 3. «Cambiare leggenda»

Per sperare di venire a capo di questa sindrome c'è bisogno, come dice Gilles Clément, di «cambiare leggenda» rispetto ai paradigmi egemoni e consolidati: “Ogni luogo sulla terra [...] accetta una leggenda che associa in modo durevole l'uomo al suo territorio”. Abitare sul pianeta è qualcosa che chiama in causa le categorie del sacro, del soprannaturale: “invece di contrapporre la fede in un ordine di natura alla fede di un mito, dobbiamo pensare a come renderle compatibili”<sup>2</sup>.

Questo «cambiamento di leggenda» deve riguardare e investire il punto di maggiore sensibilità di questa tensione tra globale e locale. Per individuarlo basta pensare al fatto che, con il crescere dei flussi migratori, tutte le principali metropoli occidentali, quale più, quale meno, sono diventate *territori di confine tra mondi diversi*. In Lombardia, ad esempio, secondo dati ISMU, già nel 2003 vi erano circa 60-65 mila africani subsahariani (di cui 24.000 senegalesi e 9.000 ghanesi), di questi il 35% risultava concentrato nel polo milanese mentre se ne osservavano forti nuclei nelle province di Bergamo (17,8%) e di Brescia (23,1%). Questi migranti *vivono e agiscono contemporaneamente in due spazi*, quello del territorio dal quale provengono e quello nel quale sono insediati. Ai fini del clima interno della città, della sua coesione, dell'atmosfera che vi si respira è decisiva la relazione che si viene a instaurare tra questi due mondi.

Data l'importanza cruciale di questo «mondo di confine» il «cambiamento di leggenda» e il «rovesciamento di prospettiva» di cui si è parlato devono riguardare, prima di tutto, il concetto di confine, il modo d'intenderlo e la funzione che viene attribuita a esso.

Come scrive Salman Rushdie “l'emergere, nell'età della migrazione di massa, del dislocamento di massa, delle industrie e della finanza globalizzate, di questa nuova

---

<sup>2</sup> G. Clément, *Le jardin en mouvement*, Sens&Tonka, Paris, 1994,

post-frontiera permeabile è la caratteristica più rilevante dei nostri tempi [...] Malgrado la loro permeabilità, i confini che serpeggiano attraverso il mondo non hanno mai avuto maggiore importanza”<sup>3</sup>.

Ma i confini non sono soltanto linee di demarcazione dello spazio, sono anche «luoghi mentali», frutto dell’esigenza di distinguere il noto dall’ignoto, il visibile dall’invisibile e di creare così le condizioni per poter operare nel mondo. Come ha sostenuto il fisiologo russo A. A. Uchtomskij in una conferenza sul cronotopo nella biologia del 1925, alla quale ebbe modo di assistere anche Bachtin, che ne trasse lo spunto per il suo celebre saggio su *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo*, “noi viviamo nel cronotopo. Pietra d’inciampo. Il “tempo della psicologia” e il “tempo della fisica”. Tocca proprio alla fisiologia fonderli in una unità. L’uomo che costruisce il sapere e l’uomo partecipe della storia sono una cosa sola. La nostra conoscenza del cronotopo è un prodotto diretto della realtà concreta, da cui la deriviamo per mezzo di segnali di riconoscimento che la precedono: la verità e la menzogna del progetto - cioè della rappresentazione della realtà che noi ci facciamo - è poi decisa dalla realtà concreta”<sup>4</sup>.

I confini hanno sempre avuto un duplice significato, culturale e politico, psicologico e sociale, proprio perché si trovano all’incrocio tra l’opera dell’uomo che costruisce il sapere e l’attività con cui egli diventa partecipe della storia. È stato così da sempre, fin dall’inizio della nostra storia: “I tracciati rurali, come quelli cittadini, hanno una sanzione religiosa. I Babilonesi attribuiscono valore sacro al cippo confinario, *Kudurm*. Nella valle del Nilo le divisioni di proprietà devono sopravvivere alle inondazioni o essere di continuo riposizionate dagli agrimensori. Giosuè, nel *Deuteronomio*, maledice che sposti un cippo confinario: il dio romano Termine protegge i confini di proprietà, e l’augure soprintende ai riti di tracciamento”<sup>5</sup>.

Oggi come nel passato, recente e remoto, “ritroviamo sempre lo stesso schema cosmologico e lo stesso scenario rituale: l’installazione in un territorio equivale alla fondazione di un mondo”<sup>6</sup>.

Proprio l’egemonia finora incontrastata di questo schema, culturale e politico, spiega la proibizione e la dannazione dell’*inter*-detto, di ciò che si trova *tra* un detto e l’altro, negli interstizi, al di là degli spazi circoscritti e quindi nel vuoto, nel territorio inesplorato, ignoto e ostile della “terra di mezzo”, e che non ha pertanto termini capaci di esprimerlo e proprio per questo è al di fuori del linguaggio, dell’argomentazione e del racconto, ed è, di conseguenza, proibito.

---

<sup>3</sup> S. Rushdie, *Thesis of the post frontier*, Conference "Step Across This Line" in the Yale Tanner Lectures on Human Values, February 2002. P. 365.

<sup>4</sup> A.A. Uchtomskij, *Princip dominanty, tesi 18*, Citato in S. Tagliagambe, *The Territorial Future of the City*, The dilation of the concept of inhabit and the city/territory relationship, Springer 2009.

<sup>5</sup> B. Albrecht- L. Benevolo, *I confini del paesaggio umano*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 36.

<sup>6</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, 2008, p. 35.

Se si vuole evitare di cadere nella trappola di un'improduttiva e sterile antitesi tra globale e locale occorre impostare tra i due termini una *relazione interfacciale*, una *sintesi disgiuntiva* che apra a una politica universalistica della differenza cominciando con il concepire il locale non come una resistenza inerziale di forme comunitarie tradizionali al trend espansivo della modernità, ma al contrario come una vera e propria «*produzione di località*».

È qui che la lezione di Jung sulla composizione del conflitto tra globale e locale attraverso il riferimento a uno spazio ancora virtuale ma pur tuttavia ricco di potenzialità, cioè a quello spazio ancora poco frequentato che si trova tra mondi semiotici differenti e troppo spesso contrapposti, può dimostrare tutta la sua efficacia e fecondità anche sul piano politico. Il fatto che questo spazio finora non abbia ancora spessore e concretezza non può essere considerato un ostacolo significativo. Infatti, come rileva Amitrav Ghosh, "... un luogo non esiste [...] finché non è stato inventato dall'immaginazione": "l'alternativa all'immaginazione non è il vuoto, ma l'imprigionamento nelle invenzioni altrui"<sup>7</sup>.

I confini che dividono genti e paesi sono sempre esistiti e sono sempre stati 'shadowy', 'illusory', scaturiti da nazionalismo e ideologia, fonti potenziali e disgreganti di violenza. Ancora oggi innumerevoli confini dividono le genti dalle altre genti e tra loro, il colonizzato e il colonizzatore nel passato, noi e loro nel presente; confini che mutano continuamente, secondo la prospettiva da cui li guardiamo. E inoltre, sussistono e incombono confini mentali invisibili che separano passato e presente, memoria e realtà, identità e maschera. Anche in questo caso le indicazioni di Jung sull'immaginazione non come espressione del conflitto tra l'uomo e il reale, bensì come espressione della *possibilità* di un incontro fecondo e produttivo dell'uno con l'altro risultano stimolanti e preziose.

#### 4. «Realtà» ed «effettualità»

Questo riferimento alla possibilità come mondo intermedio tra l'effettuale e il puramente immaginario evidenzia l'attualità della lezione di Kant e del modo in cui egli risolve il problema dei "confini" di un concetto e delle procedure che rendono possibile l'applicazione di quest'ultimo all'intuizione. Se, ad esempio, io mi trovo di fronte, *qui*, cioè in un luogo ben determinato, e *ora*, vale a dire in un istante di tempo ben definito, a un animale quadrupede x e asserisco che "x è un cane", qual è il fondamento di questo giudizio? Come posso essere sicuro di aver sussunto l'oggetto x della mia intuizione sotto il concetto giusto, dato che, ad esempio, un cane lupo assomiglia a un lupo molto più di quanto non assomigli a un barboncino? Per elaborare la sua risposta Kant parte dal seguente esempio:

"Il concetto di cane indica una *regola*, secondo cui la mia capacità di immaginazione può tracciare universalmente la figura di un animale quadrupede, senza essere ristretta ad un'unica figura particolare, offertami dall'esperienza, oppure ad ogni immagine possibile, che io sia in grado di raffigurare *in concreto*. Questo

---

<sup>7</sup> A. Ghosh, *Le linee d'ombra*, Einaudi, Torino, 1990,

schematismo del nostro intelletto, a riguardo delle apparenze e della loro semplice forma, è un'arte nascosta nella profondità dell'anima umana”<sup>8</sup>.

Dunque io posso asserire il giudizio: “x è un cane” perché tra il concetto di cane e l’oggetto intuito interviene un elemento di mediazione, costituito dallo schema empirico, offerto dall’immaginazione. Questo schematismo fornisce una risposta accettabile se, come nell’esempio proposto, ci fermiamo alle rappresentazioni immediate, quelle che riguardano cioè il singolo animale che ho di fronte a me (“questo quadrupede, qui e ora) ma si dimostra del tutto insufficiente se vogliamo invece attestarci al livello delle rappresentazioni universali, vale a dire se vogliamo capire fin dove si estende il concetto di cane, quali sono i suoi confini e, di conseguenza, i suoi limiti di applicabilità e qual è, in positivo, l’orizzonte di possibilità della sua estensione corretta. In tal caso, infatti, non possiamo esimerci dal prendere in considerazione l’eventualità che il mondo non sia più rimasto lo stesso, da quando mi sono formato originariamente il concetto di cane, o che non sia abbastanza stabile da autorizzarmi a elaborare queste rappresentazioni a partire, appunto, da quelle immediate. Non è quindi a partire dalle rappresentazioni empiriche immediate, dal cane che sto guardando in questo specifico luogo e in questo istante che posso pensare di arrivare, per estensione e generalizzazione, al concetto universale di «cane», quello in cui possono e devono essere fatti rientrare tutti i cani possibili e soltanto quelli.

Questo problema, a giudizio di Kant, può essere convenientemente affrontato e risolto solo ponendosi nella prospettiva di definire quella che egli stesso chiama una “geografia della ragione umana”, sforzandosi cioè di delineare lo spazio di legittima pertinenza di quest’ultima, *tracciandone i confini*. Nella *Critica della ragion pura*, come si sa, viene attribuito a Hume il merito di aver compiuto il primo passo in questa direzione: “Il complesso di tutti gli oggetti possibili è, per la nostra conoscenza, come una superficie piana, che ha il suo orizzonte apparente, quello, cioè, che abbraccia tutto l’ambito di essi, ed è stato detto da noi il concetto razionale della totalità incondizionata. *Raggiungerlo empiricamente è impossibile*, e tutti i tentativi per determinarlo a priori secondo un certo principio sono stati vani. Intanto tutte le questioni della nostra ragion pura mirano a ciò che può essere fuori di questo orizzonte, o in ogni caso sulla linea del suo confine.

Il celebre David Hume fu uno di questi geografi della ragione umana, che credette di essersi bene sbrigato a un tratto di quelle questioni, restringendole al di là di quell’orizzonte di essa, che egli pur non poté determinare”<sup>9</sup>.

Qui Kant si riferisce al «problema di Hume», quello cui, peraltro, aveva attribuito il merito di averlo svegliato dal suo «sonno dogmatico» e che egli espone nei termini seguenti: Hume “si fermò principalmente al principio di causalità, e osservò di esos, del tutto a ragione, che la verità sua, per non dire la validità oggettiva del concetto di causa efficiente in generale, non si fonda su una veduta, o conoscenza a priori: che,

---

<sup>8</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, introd., trad. e note di G. Colli, Einaudi, Torino, 1957, p. 221 (il primo corsivo è mio).

<sup>9</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari, 1965<sup>9</sup>, p. 593 (il corsivo è mio).

quindi, non la menoma necessità di questa legge, ma una semplice possibilità generale di servirsene nel corso dell'esperienza, e però una necessità oggettiva che ne nasce, e che egli dice abitudine, costituisce tutta la sua autorità. E dalla impotenza della nostra ragione a fare di questo principio un che vada al di là di ogni esperienza, dedusse la vanità di tutte le pretese della ragione di sorpassare l'empirico"<sup>10</sup>.

Il problema può dunque essere sintetizzato attraverso la seguente domanda: come si passa da una molteplicità di osservazioni a una teoria che permette di prevedere il comportamento della natura? E' corretto e scientificamente affidabile il procedimento induttivo (che permette di passare da tanti casi particolari a un enunciato generale)? Ed è corretto stabilire un nesso di causalità tra di eventi a proposito dei quali l'unica cosa che si è autorizzati a dire, in base all'osservazione empirica, è che sussiste una relazione di successione regolare, per cui al primo segue costantemente il secondo? L'esempio tipico di Hume era questo: come possiamo essere certi che domani sorgerà il Sole sulla base del fatto che ogni giorno l'esperienza passata ci ha insegnato che il Sole è sorto? C'è una ragione per cui il futuro debba *necessariamente* somigliare al passato? La risposta di Hume era scettica (l'induzione non è uno strumento affidabile per la ricerca della verità); tuttavia l'uomo è portato a "credere" nell'induzione (a *credenze* del tipo "domani sorgerà il Sole") perché guidato dall'abitudine. Ciò che ho visto molte volte accadere mi porta alla credenza che lo rivedrò ancora accadere in futuro.

Secondo Kant Hume ha pienamente ragione nel sostenere che il problema non può essere risolto né empiricamente, né seguendo la via delle determinazioni a priori. L'unica soluzione possibile è pertanto quella di attribuire al soggetto l'incombenza e la funzione di dettare le regole e di tracciare i confini idonei a garantire la disponibilità di un mondo empirico stabile e regolare. Questo, com'è ampiamente noto, è il senso generale della rivoluzione copernicana, il cui "nucleo" è costituito dalla teoria degli schemi trascendentali e dei principi dell'intelletto che tale schematismo rende possibili, per chiarire la quale Kant parte dall'esempio dello schema empirico, che assume come termine di paragone. E infatti poco dopo il passo precedentemente citato, relativo al "concetto di cane", si trova il seguente: "Lo schema di un concetto puro dell'intelletto è qualcosa che non può essere affatto portato entro un'immagine; piuttosto, esso è soltanto la sintesi pura in conformità di una regola dell'unità, secondo concetti in generale, espressi dalla categoria"<sup>11</sup>. Pur essendo un prodotto dell'immaginazione, lo schema non va confuso con l'immagine, in quanto non è diretto, come questa, a una singola intuizione, bensì a stabilire le condizioni di pensabilità di un oggetto in generale. Esso è quindi il risultato della collaborazione che si istituisce tra immaginazione e concetto. Se prendiamo, ad esempio, lo schema di un triangolo dove la prima fornisce al secondo l'immagine di cui ha bisogno per rappresentare la molteplicità di queste figura geometrica, il riferimento al secondo chiarisce che al concetto di triangolo in generale nessuna immagine sarebbe adeguata. Lo schema del triangolo non può pertanto

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, introd., trad. e note di G. Colli, Einaudi, Torino, 1957, p. 221 (il primo corsivo è mio).

esistere mai altrove che nel pensiero: “esso è un prodotto e, per così dire, un monogramma della immaginazione pura a priori, per il quale e secondo il quale le immagini cominciano a essere possibili: Le quali immagini, per altro, non si ricollegano al concetto se non sempre mediante lo schema, che esse designano, e in sé non coincidono mai perfettamente con esso (concetto). Lo schema, per contro, di un concetto puro intellettuale è qualche cosa che non si può punto ridurre a immagine, ma non è se non la sintesi pura, conforme a una regola dell’unità (secondo concetti in generale), la quale esprime la categoria, ed è un prodotto trascendentale dell’immaginazione, riguardante la determinazione del senso interno in generale, secondo le condizioni della forma (il tempo) in rapporto a tutte le rappresentazioni, in quanto queste debbono raccogliersi a priori in un concetto conformemente all’unità dell’appercezione”<sup>12</sup>.

Secondo Kant, dunque, l’unica via per risolvere il problema della generalizzazione è quella di chiamare in causa un meccanismo che operi sia al livello percettivo, sia a quello intellettuale, elaborando il materiale grezzo, fornitogli dall’esperienza, secondo uno schema di forme generali che si possono applicare non solo al caso individuale, ma a un numero infinito di altri casi definiti in modo analogo. Ogni dato sensoriale viene così inserito, prima di essere “trattato”, per cos’ dire, dalle categorie, in una configurazione strutturale che non è parte dello stimolo, ma non viene neppure “estratta” intellettualmente da un successivo processo astrattivo. Essa è invece il canale tramite il quale il dato entra nel processo percettivo, per cui ciascun oggetto di quest’ultimo dipende dallo schema categoriale costitutivo, che proprio in quanto fornisce un primo processo di classificazione e di configurazione, costituisce la condizione indispensabile perché dal flusso caotico delle impressioni si possano trarre immagini utilizzabili a livello concettuale. Dall’altra parte anche lo schema deve soddisfare alcune condizioni strutturali ben precise: esso, in particolare, deve avere un carattere di regola, ferrea e universale, cioè valevole per qualsiasi soggetto conoscente dotato di intelletto e di un apparato sensibile come quello umano. Proprio perché tali “*gli schemi dei concetti puri dell’intelletto sono le sole vere condizioni, che danno a essi una relazione con gli oggetti, e quindi un significato*”<sup>13</sup>. Una volta stabiliti tutti questi principi dell’intelletto si dispone di un quadro generale all’interno del quale risultano ben fissati quelli che Kant, nel suo linguaggio figurato, chiama i contorni dell’isola della verità e si potrà essere certi che, entro questi specifici contorni, potremo enunciare, ricorrendo a schemi empirici, giudizi come: “questo è un cane” potendo contare su un mondo empirico stabile.

È appunto in questo sfondo che va collocata la distinzione, netta e precisa, tra la *Realität*, categoria della qualità, corrispondente al giudizio affermativo, da una parte, e il concetto di *Dasein* e quelli di *Existenz* e di *Wirklichkeit*, cioè di esistenza e di effettualità, strettamente associati a esso, dall’altra, che rientrano invece nell’ambito delle categorie della modalità. Ciò che emerge da questa distinzione è che la realtà in quanto categoria della qualità non si riferisce all’esistenza effettiva di un qualcosa nel

---

<sup>12</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, cit., pp. 169-170.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 173.



"mondo" esterno, bensì alle determinazioni e ai contenuti che sono propri di un qualcosa in quanto *res*, cioè alla determinazione del contenuto di una cosa in quanto cosa. Come sottolinea Heidegger, quando ci riferiamo alla realtà così intesa e definita "noi guardiamo alla cerchia dei possibili aspetti come tale, e, più esattamente, a ciò che traccia i limiti di questa cerchia, a ciò che regola e delinea il modo in cui qualcosa deve apparire in generale, per poter offrire la veduta corrispondente"<sup>14</sup>. Quale sia il senso e quale l'oggetto di questo sguardo rivolto verso la cerchia dei possibili e puntato su ciò che ne traccia i limiti è ben illustrato e spiegato dall'esempio, proposto nella *Critica della Ragion pura*, là dove si afferma che cento talleri possibili non si distinguono affatto da cento talleri effettivi, se questi ultimi vengono considerati dal punto di vista che Kant ci invita ad assumere, quello del *Gegenstand* e della sua *Position an sich selbst*, cioè della *res*, che non può variare, sia che venga considerata come possibile o come effettiva, dal momento che si tratta, nell'un caso e nell'altro, dello stesso *quid*. Questo *quid* è l'essenza al quale l'effettualità non fa che aggiungersi successivamente, per cui si può dire che anche l'*esistenza* ha il valore e il significato d'una realtà. Ma è il *quid* in se stesso, in quanto tale, che consente all'oggetto di definirsi, di qualificarsi in un modo specifico che sia sufficiente a differenziarlo da ogni altro: esso, pertanto, costituisce la risposta appropriata e sufficiente alla domanda tendente a stabilire *ciò* che una cosa è, e non ad appurare *se* tale cosa esista. Intesa in questo modo la realtà, come si è detto, designa la *totalità della determinazione possibile della res*.

Cerchiamo di capire meglio il significato di questa distinzione. Con il termine «realtà» intendo tutto ciò di cui devo disporre per afferrare il concetto e il contenuto di un oggetto qualsiasi. Se mi riferisco a una casa, ad esempio, della sua realtà fanno parte in modo imprescindibile le fondamenta, il tetto, la porta, la grandezza, l'estensione, i colori, insomma tutto ciò che mi serve per potermene fare un'idea corretta ed esaustiva, e quindi tutti i suoi predicati e le determinazioni possibili. Il fatto che essa sussista effettivamente oppure no è inessenziale ai fini della costruzione dell'idea e della sua corrispondente rappresentazione, intesa non nel senso puramente rappresentativo che abbiamo appena finito di precisare. Proprio per questo l'esistenza di ciò che esiste, la sua *effettività*, non è un predicato reale. Essa concerne non il *che cosa* dell'oggetto «casa», ma il suo *come*, cioè il rapporto che questo oggetto ha con il soggetto conoscente e con la facoltà del conoscere. Kant è preciso ed esplicito su questo punto. All'inizio del "Chiarimento" dei "Postulati del pensiero empirico in generale" egli infatti dice con molta chiarezza: "Le categorie della modalità hanno questo di particolare, che non accrescono menomamente, come determinazione dell'oggetto, il concetto al quale sono unite, ma esprimono soltanto il rapporto con la facoltà conoscitiva: Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso chiedermi sempre se questo oggetto sia solamente possibile o reale, e, in questo caso, se sia anche necessario"<sup>15</sup>. Mentre quando parlo di «realtà» mi riferisco alle determinazioni della cosa in quanto tale, a tutto ciò che risulta

---

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milano, 1962, p. 127.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 229.

necessario per poterla pensare in tutta la sua estensione possibile, in tutte le sue possibili varianti e modalità di presentazione, quando parlo invece di «effettualità» non aggiungo un elemento o aspetto che riguardi la cosa “in e per se stessa” ma pongo questa stessa cosa nella relazione conoscitiva. Ed è soltanto in questa relazione, secondo Kant, che il reale si legittima come effettivo.

Non è certo casuale che Jung riprenda questa fondamentale distinzione kantiana tra “effettualità” e “realtà”. Nella sua prospettiva il riferimento alle «condizioni di possibilità dei fenomeni» e alle «condizioni di possibilità di ogni esperienza», di Kant, diventa il rinvio agli archetipi come condizioni cui è strettamente connessa la nozione di possibilità e che delimitano il campo di quest’ultima. Per esempio l’archetipo della madre è inteso come ciò che rende possibile, nel bambino, la conoscenza, l’esperienza o il fenomeno della madre stessa e che rende quindi possibile l’esistenza effettuale della donna come madre. È però soprattutto nella connessione possibile tra Persona e anima che si rende manifesta la presenza della distinzione kantiana. Questo nesso, così come è trattato dalla psicologia analitica, rende infatti evidente il passaggio tra la strutturazione *ricevuta* degli elementi collettivi trasmessi da una certa cultura (effettualità), e la strutturazione *scelta* degli stessi elementi (realtà). E quindi il passaggio e lo scambio tra la condizione di *fattualità*, per cui si dice che l’individuo si adatta a quell’ambiente in cui si trova, e la condizione di *possibilità* di assumere criticamente la cultura in cui si trova e di «pensare altrimenti» rispetto a questa, diventando in questo modo egli stesso produttore di cultura. In questo senso la Persona è intesa come una maschera «porosa», attraverso la quale si dà la relazione *circolare* tra individuo e cultura, giacché permette, da un lato, la «psichizzazione» della cultura, e dall’altro la «culturalizzazione» dell’individuo.

Ancora, è proprio il rimando alla tensione dialettica tra effettuale e reale che consente a Jung di impostare la questione della rappresentazione sottolineando che quest’ultima può porre le basi per un dialogo *veritativo* sulle cose alle quali si riferisce proprio in quanto designa un’anticipazione della qualità assoluta di esse ed esplora il campo delle loro possibilità. Ciò significa che la rappresentazione non ha di mira l’esistenza di fatto della cosa (*Wirklichkritt*), ma la *Realität* come categoria della qualità della cosa stessa. Sicché, consentendo all’oggetto di qualificarsi in un modo specifico, lo differenzia da ogni altro, e proprio stabilendo *ciò* che è, non ha affatto l’intento di accertare l’esistenza dell’oggetto, ma le sue *possibilità* (ed è proprio a partire da qui che si può indagare e spiegare la straordinaria efficacia dei metodi di rappresentazione, in tesi in questo senso, degli eventi e dei processi, come il gioco della sabbia e gli altri ai quali si fa abitualmente ricorso per “sondare” il mondo onirico e l’inconscio).

## 5. Lo «spazio intermedio»

Proprio questa tensione antinomia tra effettualità e realtà individua, come *spazio intermedio* tra di esse, quel “luogo che non esiste, finché non è stato inventato dall’immaginazione”, di cui parla Amitrav Ghost. E un altro grande scrittore

contemporaneo, Amos Oz, di cui questo spazio ci propone una magistrale ed efficacissima descrizione: “Andò alla finestra per mettere un po’ ordine nei suoi pensieri. Osservò la luce invernale che si dispiegava come materia nobile sulle vette e sui pendii. La luce baciava i picchi, scivolava per le valli, risvegliava in ogni albero e in ogni pietra l’entità dormiente, raggianti, rimasta sepolta per giorni sotto una quotidianità grigia, inanimata. Meditò sul fatto che, di tanto in tanto il sonno gli sembrava meno intaccato dalla falsità di quanto non fosse lo stato di veglia, mentre a volte, al contrario, proprio il restare sveglio fino allo stremo era ciò che desiderava più d’ogni altra cosa. Ora gli venne in mente che forse non erano due bensì tre gli stati: il sonno, la veglia e questa luce che inonda tutto da fuori e anche da dentro, sin dal primo mattino. In mancanza di una determinazione confacente, per sé stesso definì questa luce con le parole: il «terzo stato»... Non esiste al mondo, pensò, una privazione più tragica che la perdita del «terzo stato». La perdita avviene ... per colpa di futili desideri e per correre dietro a vanità e minuzie. Tutte le sofferenze, rifletté, tutta l’insulsaggine e il ridicolo non sono altro che il frutto della perdita del «terzo stato»”<sup>16</sup>.

Questo “terzo stato” è, oggi più che mai, lo spazio di una politica intesa come strategia di ampio respiro, e non come misera tattica opportunistica. Una politica che sappia farsi carico del problema di una civitas sempre più dispersa, una cittadinanza passiva, frammentata, quasi cristallizzata, nel senso che non ha la fluidità necessaria per trovare *forme nuove di coesione sociale*, adeguate alle esigenze del mondo contemporaneo.

Per riattivare il senso di cittadinanza e dargli nuova linfa oggi occorre partire dalle situazioni dove questa fluidità sociale esiste, dove sono presenti embrioni di civitas, cellule staminali di cittadinanza che si manifestano con pratiche sociali inedite

Queste situazioni sono appunto gli *spazi intermedi*, che si presentano in molte forme che associano urbs e civitas - spazi fisici e spazi di possibile coesione sociale - in modi inediti, attraverso pratiche sociali dello spazio non convenzionali, come avviene in contesti come *terrains vagues*, periferie, *banlieue*, ma anche spazi della città che sono in attesa di altri significati

Qui, attraverso una progettualità che sappia coniugare senso della realtà e senso della possibilità, analisi e visione, e valersi di politiche inedite, radicali, innovative, non convenzionali, si possono fare emergere nuove prospettive istituzionali, capaci di costruire forme “ampliate” di coesione sociale in cui sia cruciale il ruolo *dei soggetti senza voce o soggetti di confine*, che stanno appunto negli *spazi intermedi*, che comprendono persone e “oggetti di confine”<sup>17</sup>, ovvero oggetti concreti o astratti, con diversi significati in diversi mondi sociali, la cui creazione e gestione diviene processo chiave per lo sviluppo e il mantenimento delle relazioni di coerenza tra mondi sociali che si intersecano e si modificano. Sono marginali, ma sono tutte le minoranze della società, di una società che non ha maggioranza, nel senso che ormai

---

<sup>16</sup> Amos Oz, *Fima*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 226-227.

<sup>17</sup> I “boundary objects” di cui parlano Star e Greisemet in "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects": *Social Studies of Science*, 1989, p. 393

comprende in qualche modo soltanto minoranze.

## 6. Le pratiche degli esclusi

Occorre pertanto assumere il concetto di *minoranza* come punto di vista, al contempo, *interno* ed *esterno* alla struttura sociale, ad esempio quello degli immigrati o dei bambini o degli anziani, ecc. che ci consente di *vedere altrimenti* il mondo sociale, e quindi di riprogettarlo. Compito delle minoranze è quello di facilitare “derive” e “traslazioni” nelle categorie descrittive, interpretative e operative con l’intento di scardinare qualsiasi metafora “implementativa” intesa come passaggio in qualche modo lineare di una politica dalla pianificazione all’attuazione.

È questo l’approccio di Saskia Sassen, la quale guarda con particolare attenzione alle nuove forme “deboli” di coesione sociale che trovano oggi espressione e realizzazione concreta nello spazio urbano, anche nelle “città globali”, come New York, Tokyo, Parigi, Londra, Seul, Pechino, Shangai e Miami e tutte le altre nel mondo (una quarantina in tutto).

È infatti qui che la varietà e l’eterogeneità delle persone che, per motivi diversi, sono fuori dai canali di riconoscimento ufficiali - i poveri, i migranti e più in generale tutte quelle fasce della popolazione che sono ai margini dei processi di globalizzazione - trovano la possibilità non solo di esprimersi e di apparire, ma anche di diventare forza sociale a un livello che apparentemente è pre-politico.

La Sassen chiama processi del “fare presenza” queste modalità di aggregazione, che poco o nulla hanno a che vedere con la categoria tradizionale di “opinione pubblica”, ma che comunque portano all’affiorare e al consolidarsi via via di una sfera e di uno spazio pubblici, basati su un mutuo riconoscimento che induce e abitua le fasce della popolazione coinvolte a sentirsi investite dalle stesse dinamiche di emarginazione e a cogliere di conseguenza, le une nelle altre, analogie e ricorsività.

Questa analisi è interessante perché conferma la centralità del concetto di “connessione”, da cui scaturisce l’idea di “intelligenza connettiva”, che subentra sempre di più a quello di “intelligenza collettiva”. La differenza fondamentale tra queste due nozioni è che, all’interno della prima, ogni singolo individuo o gruppo mantiene la propria specifica identità pur nell’ambito di una struttura molto articolata ed estesa di nessi e di legami, il che gli consente di rivendicare la propria condizione esistenziale nella sua irriducibilità e di “fare presenza” nello spazio pubblico esibendo e valorizzando quest’ultima.

Per riprendere un esempio della stessa Sassen: le madri di Plaza de Mayo in Argentina non sono semplicemente cittadini che lottano per i propri diritti: tutto il senso della loro battaglia sta appunto nel presentarsi non come soggetti politici, ma come madri, e, in particolare, come madri dei desaparecidos, che chiedono legittimazione e giustizia in quanto tali. Questo vale anche per i gay, i “queers” e per tutti i movimenti di questo genere, tra i quali, come detto, si stabiliscono processi di reciproco riconoscimento, basati sull’analogia della loro condizione di emarginazione, che non sfociano, però, nella costituzione di un “soggetto collettivo”, fondato sulla disponibilità di un qualsivoglia nucleo di tratti distintivi comuni.

Tuttavia il fatto stesso di cominciare a cogliere gli elementi di analogia, riconducibili alla comune sensazione di non sentirsi adeguatamente rappresentati e tutelati, spinge verso la ricerca di forme di sintesi, diverse da quelle usuali, che la Sassen fa rientrare all'interno di una categoria, quella di "moltitudine", considerata utile una volta depurata dal suo carattere di astrattezza e soprattutto dalla sua tendenza a "ghettizzare" i fenomeni che intende descrivere. Dietro questa categoria, a suo giudizio, sta il fatto, concreto e incontestabile, che ci sono oggi tre miliardi di persone fuori da ogni canale di integrazione sociale.

Se entriamo in questo immenso mondo sommerso e lo osserviamo da vicino, scopriamo che esso pullula di microstrutture politiche che lavorano creando, appunto, prime forme di sintesi e sovrapposizioni. Sono quelle che la Sassen chiama "le pratiche degli esclusi", punti di partenza da cui si può cominciare a tessere connessioni e reti. In queste pratiche sono essenziali la *comunicazione* e la *narrazione*, il raccontare le proprie piccole esperienze di rivendicazione dei diritti, perché questo permette ad altri di riconoscersi e di sedimentare una memoria in grado di produrre esperienza.

## **7. La politica e il dileguarsi degli spazi simbolici**

Attraverso il racconto anche soggetti deficitari quanto a capacità di argomentazione razional-discorsiva, possono essere in grado di dar conto delle proprie scelte etiche o delle conseguenze che l'adozione di determinate norme e stili di vita comporta per la propria esistenza. Pur non avendo la possibilità di produrre una giustificazione argomentativa dei propri valori, della propria cultura, della propria visione del mondo, essi possono così riuscire, narrando l'esperienza non solo razionale ma anche emotiva che di quegli stessi valori fanno quotidianamente, a rivendicare una propria presenza e un proprio spazio nella sfera pubblica.

Il concetto di "sfera pubblica" si viene così estendendo, sino ad alimentarsi di una miscela di ragione ed esperienza, argomentazione e narrazione, cognizione ed emozione, che non significa assumere indiscriminatamente qualunque forma di autocomprensione o qualunque modalità di esperienza, bensì esplorare il campo di opportunità disponibili alla luce e sulla base dell'imprescindibile esigenza di raggiungere e mantenere un *equilibrio attivo e dinamico* con il mondo in cui si vive, anche se non è facile, evitando di cadere, da un lato, nella tentazione di restare al di sopra della realtà, con l'utopia, dall'altro, al di sotto, con la rassegnazione. Quanto sia ardua questa sfida lo dimostra quella che Hegel considerava la malattia di certe manifestazioni di utopia romantica, l'ipocondria, quell'alternanza di fasi di furore progettuale e di esaltazione e di fasi di depressione e di rinuncia che, a suo giudizio, colpisce tutti coloro che, per non volere fare i conti con la "riottosa estraneità"<sup>18</sup> del mondo, con la sua "burbera ritrosia", che si concede solo a chi sa dominarlo effettivamente, pretendono di saltare oltre la realtà, di proiettarsi nell'ideale e nel possibile senza passare attraverso il tempo presente e lo spazio in cui, di fatto, si

---

<sup>18</sup> Hegel, *Estetica*, Einaudi, Torino, 1967, p. 40.

svolge la loro esistenza quotidiana. Costoro considerano l'ideale a portata di mano e s'impegnano, di conseguenza, in una frenetica e febbrile attività per realizzarlo: salvo poi concludere, dopo ripetuti e inevitabili fallimenti, che esso è irraggiungibile e sprofondare, di conseguenza, nell'inerzia più totale e nella depressione.

Queste considerazioni ci consentono di cominciare a delineare i contorni di una politica costantemente alimentata e sorretta dalla capacità di “sentire” e “vedere” la realtà non come un qualcosa di “già compiuto” e “definito”, di cui limitarsi a prendere atto, ma come un processo in divenire, che può assumere forme e modalità differenti rispetto a quelle che attualmente esibisce e che dunque non solo autorizza, ma esige da parte di cui vuol partecipare attivamente a essa la capacità di *percepire e pensare altrimenti*, come appunto si diceva.

Una politica così intesa agisce non al di sopra della molteplicità e delle differenze e non cerca di coartarle, ma entra nel loro tessuto relazionale, si sforza di interpretarle e di organizzare un nuovo tipo di realtà che ne tenga adeguatamente conto. Essa considera l'«indicibile» e l'«interdetto» non come ostacoli invalicabili, ma semplicemente come l'effetto contingente di ciò che il potere è giunto a definire e interpretare per noi, dei confini che esso ha tracciato, il frutto di un'imposizione teorica che viene a colmare il vuoto che produce nelle nostre società ciò che Deleuze ha chiamato la «decodificazione assoluta», ossia il dileguarsi degli spazi simbolici.

Questo svuotamento sociale del simbolico impoverisce la politica, in quanto la riduce a mimesi di una effettualità che, privata del nutrimento essenziale del senso della possibilità e della capacità progettuale che lo presuppone e ne scaturisce, si riduce a una pallida parvenza dell'oggettività, senza significato e valore, a un puro nulla, frutto dell'illusione trascendentale del *suo* reale, dell'allucinazione della realtà così come viene vista da un sistema di potere che mira soltanto a conservarsi e a riprodursi e guarda, di conseguenza, soltanto a se stesso, ai suoi obiettivi e interessi.

Proprio per questo uno strumento essenziale da contrapporre a questo impoverimento riduzionistico della politica, che ne restringe drammaticamente gli spazi di agibilità sociale e culturale, è il riferimento alla sfera simbolica assunta e interpretata come "cifra", "vale a dire qualcosa che, racchiudendo un significato dentro di sé, rivela bensì la presenza di questo, ma nasconde al contempo e perennemente la sua natura. In tal senso il simbolo, come ha scritto Trevi, “rimanda bensì a qualcosa, ma non nella modalità con cui un significante rimanda a un significato, bensì nella modalità con cui un significante avverte l'interprete della presenza di un significato nascosto. *Aliquid obscure aliquid in se ipsum abdit*”<sup>19</sup>.

E sempre Trevi osserva come il simbolo inteso in questa accezione, come un qualcosa caratterizzato da intransitività semantica, nel senso che il significato è trattenuto dentro di esso, non esplicitabile, non separabile dall'espressione del simbolo stesso, abbia "il carattere della sinteticità o, per meglio dire, della 'composizione', ove a questo termine si dia il significato di 'porre insieme', 'mantenere uniti' (*componere*). Ciò che, nel simbolo, viene tenuto assieme sono gli opposti che il pensiero razionale e dirimente mantiene legittimamente separati e, nella mutua

---

<sup>19</sup> M.Trevi, *Instrumentum symboli*", 'Metaxù',1, p.55.

esclusione, disgiunge e distanzia. Questo carattere di tale tipo di simbolo, messo particolarmente in luce dai romantici, rende il simbolo stesso inaccessibile al raziocinio e lo configura come il prodotto di un'intuizione che *attraversa e lacera il tessuto logico dell'ordine normale e razionale del pensiero*. In questo senso il simbolo esprime *tensione e antinomicità creatrice*, ma anche unione e collegamento"<sup>20</sup>.

Proprio per questi caratteri, così limpidamente esposti e sintetizzati, Trevi chiama "pragmatici" questi simboli, proprio per sottolineare il fatto che, pur esenti da transitività semantica, essi hanno però capacità di agire sulla struttura psichica che li percepisce, provocando in essa trasformazioni integratrici e sviluppi evolutivi. Ed egli sottolinea altresì come essi risultino portatori di un progetto non ancora ospitabile dalla coscienza, ove a progetto si dia il senso generico di anticipazione delle molteplici possibilità proprie di una determinata situazione. "Questi simboli non sono assoggettabili ad un'interpretazione produttrice di comprensioni esaustive. Non per questo rifiutano l'attività interpretativa, ma solo a patto che ogni comprensione possibile sia riconosciuta come non esaustiva del contenuto celato nel simbolo stesso e inesauribilmente rinvii, per ciò stesso, ad altre comprensioni possibili"<sup>21</sup>.

Il riferimento alla sfera simbolica, intesa in questa accezione, consente di evidenziare il suo carattere di fonte di trasformazioni dinamiche e di esplorazione di possibilità che sfuggono, o non risultano ancora del tutto chiare, alla percezione cosciente e al calcolo razionale. Permette dunque di inoltrarsi all'interno di quella "terra di mezzo" tra effettuale e reale, dalla quale la politica può trarre nuova capacità progettuale e nuova linfa vitale.

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 50-51 (I corsivi sono miei).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p.51.