

SAGGI – ESSAYS

PÀTHEI MÀTHOS. L'ATTUALITÀ DEL TRAGICO TRA
TEORIA E PROGETTO EDUCATIVO

di Giuseppe Annacontini

Nell'esperienza della classicità greca vi è sempre stata una particolare predisposizione a tener conto del profondo legame tra aspetti contraddittori della vita e, dunque, anche tra fenomeni quali la *sofferenza* e il *sapere*. Legame che se può efficacemente descrivere parte determinante dell'avere-fare esperienza da parte dell'uomo, può contemporaneamente restituire il senso di un suo positivo e attivante procedere costruttivo, pure attraverso una condizione che si connota di tragicità. In questa direzione la consapevolezza di tale tragicità acquista senso e valore pedagogico che può positivamente connotare una specifica intenzione formativa che sia attenta a curare e coltivare gli aspetti di precarietà propri della condizione umana, restituendo a essa il compito di rispondere al proprio essere finiti ma con una particolare competenza a guardare progettualmente all'infinito possibile a-venire.

In the Greek classic age it was usual to consider the deep relation between features of the life each other opposed, and the relationship between *suffering* and *knowledge* is a clear exemplification of this. A link that, if it can effectively describe a determinant part of having-experience by man, can at the same time restore the sense of a positive and activating constructive proceeding, even through a condition that is characterized by tragedy. But to be aware about this tragic nature may be a pedagogical quality useful to give direction to the efforts of a practical education oriented to those strategies related to take care about the human uncertainty.

All this, promoting competences that, starting from the assumption of this finitude, are able to look forward towards an infinity future that has to be still molded.

1. I chiaro-scuro volti della vita

Non sarebbero potute che essere greche le parole cui affidare il compito di descrivere la dialettica tra *sofferenza* e *sapere*, quell'intimo legame che dice dell'impossibile chiusura in se stesso di ognuno di questi poli che, invece, necessariamente guardano l'uno all'altro, interrogandosi e discutendo alla ricerca di risposte intorno al senso del comune interesse per la vita.

Non è un caso perché in questa lingua riposa, in molti sensi, il pensato e, ancor oggi, il pensabile proprio della ragione occidentale, in quanto essa ha in sé di storie e significati, di violenza e accoglienza, di tragedia e di commedia, di dionisiaco e di apollineo. E proprio da questa lingua fondamentale e dai suoi più alti interpreti – le divinità del *Pantheon* – è possibile cominciare per cogliere un senso talvolta riposto e originario della difficoltà del cammino di una (di ciascuna) vita che, quando sceglie di abbandonare le sicure e tranquille plaghe di quanto è scontato, folclore, senso comune, protocollo:

- si fa carico di quanto le deriva dalla sua universale condizione storico-materiale, ovvero del suo essere formazione “infinita nel finito”;
- si assume la responsabilità di corrispondere alla consapevolezza di essere in grado di assolvere al compito di poter “solo” aspirare “a essere”, a manifestarsi continuamente, a divenire e darsi una forma – pur nell'infinita varietà dell'ampio arco fenomenologico che può interpretare.

Per tali ragioni si tratta di una vita che procede lungo il cammino del dar corpo alla anche inconsapevole vocazione progettuale propria di ogni *vis existendi*, elevando lo stato di precarietà a

compito eterno di riconoscersi appartenente al tutto della natura, sia pure per svincolarsi da essa e così percorrere la via di una individuazione come destino. In tal modo trovando *salus ex inimicis*, trovando proprio nel rischio massimo – di indistinzione gregaristica – la massima salvezza – la possibilità di definirsi soggettività.

Apollo, allora, in qualità di aristocratico dio del Sole, della medicina, della musica. Gloria e purezza. Amante dell'amore, delle arti. Protettore dei viandanti. E Dioniso, in qualità di popolare dio della fertile produttività della terra, delle danze e dei vini. Ludicamente folle e, per questo, dio per eccellenza dei passaggi, delle iniziazioni. Ebbrezza e delirio. Dio vicino alla vita e ai suoi altalenanti drammi. *Puer aeternus* ed ermafrodita.

Due divinità che dunque ci paiono particolarmente adatte, tra le altre, perché emblematiche rispetto ai chiaro-scuro della vita, all'incedere delle sue contraddittorie vicende e degli ambivalenti rovesciamenti: dio della purezza e della chiarezza, anche etica, della differenza tra bene e male, Apollo; dio della morte che passa alla vita, dell'inverno che cede alla primavera, della crisi, Dioniso.

E se è, tutto sommato, alquanto immediato comprendere per quali vie la figura di Apollo possa essere ricondotta a valori pedagogici, invece per Dioniso l'associazione non è poi così scontata, tant'è che esso può essere elevato al rango di "dio pedagogico" solo se, come ricorda Gennari (2018), «vi si riconosce il dramma e il dolore di ogni risorgere, in cui si insinuano i passaggi trasformativi insiti nella formazione umana» (p. 68). In altre parole solo se si riconosce nella sua danza e nei suoi caratteri una vicinanza essenziale con la *tragicità* della storia dell'uomo.

È la storia di continuo confronto/scontro con una natura ostile nel quale si guadagna la conferma del proprio valore e del proprio valere umano, senza cedere passo nell'agone che, mentre incrementa il singolare poter essere, accetta la vita, la morte e la rinascita, la finita riaffermazione di se stessi dinanzi alla sofferenza e alla difficoltà.

2. Sulla tragicità

Non sono tante le categorie che riescono ad attraversare secoli, se non millenni, di storia, di pensiero, di rivoluzioni linguistiche, sociali, tecnologiche, preservando sempre la capacità di illuminare e introdurre elementi utili alla comprensione e alla critica dei modelli di vita quotidiani. Tra esse un posto di diritto dovrebbe ancora essere riconosciuto al sentimento del “tragico” che, pure con caratteristiche specifiche, ancora oggi si accompagna allo scemare di un ottimismo culturale e sociale che ha messo da parte – finalmente in modo definitivo – l’essoterico primato della cultura occidentale. Non si intravedono, infatti, importanti segnali che possano lasciar intendere che si sia ormai oltre quel tempo del disincanto, del nichilismo, della defuturizzazione che ha subito messo a tacere l’ingenuo ottimismo di un inizio millennio crollato sotto i colpi di un “sistema” di condizioni quali, solo per citare le più evidenti, la caduta delle metanarrazioni, la crescente precarietà – economica, sociale, culturale ecc. –; l’accelerazione e il *surmenage* come prevalente caratteristica esistenziale; l’obsolescenza dei sistemi di sapere, credenze, relazione e via dicendo. L’effetto di queste dinamiche e delle scelte intraprese per gestirle è stato l’incremento di un generale atteggiamento difensivo nei confronti di quanto facilmente conquistato nei decenni espansivi (sia dal punto di vista economico che dei diritti e del benessere in generale) costringendo spesso a prendere atto dei rischi regressivi insiti nel semplice procedere storico delle riorganizzazioni sociali, culturali, economiche ecc. Un rischio, pertanto, che impone umiltà nel credere, realismo nel progettare, precauzione nello scegliere, ovvero nuova cura e consapevolezza della finitezza della propria – tragica – condizione umana.

L’esser tragico come destino – nell’accezione di “compito d’essere”, dunque, e non come semplice “inevitabilità” (Heidegger, 1987) – è allora insito nella realizzazione umana della propria struttura aperta in virtù di una sua specifica finitudine parallela, però, all’eccedenza dell’uomo rispetto alla datità di mondo che,

non di rado, la filosofia novecentesca ha reputato sufficiente per le altre forme di vita non-umana.

Rispetto a queste ultime, l'uomo e la donna si vestono di caratteristiche irriducibili, a tale livello complesse da portare a una rappresentazione del *bíos* come ordine di vita radicalmente altro rispetto alla *ζοή*, rendendo percorribile la strada di una distinzione fondamentale tra soggetto e oggetto che, però, non necessariamente conduce a una radicale scissione. Esattamente al contrario, proprio in questa differenziazione è possibile rintracciare l'impulso principale che ha fatto sì che vedesse la luce ciò che soggetto e oggetto articola e unisce, ovvero la cultura come prodotto meraviglioso di un "surplus di anima" – alla Simmel (1985), quella "via dell'anima a se stessa" – che si fonda sull'essere sempre "di più" di ciò che in un determinato momento l'uomo *e il mondo* "sono". Certo come possibilità, come potenza, certo come compito, tuttavia pur sempre presente nell'(ir)reale determinazione dell'*hic et nunc*.

In questo "fine esistenziale" traspare il senso di tragedia, o meglio di tragicità, dell'uomo che se, classicamente, si è legata alla *pietà* e al *terrore* (Aristotele, 1987, 6, 1449 b23), in questa sede ci interessa però esplorare in altro senso. Ci preme, infatti, riscontrare se vi sia un tratto caratteristico della tragicità che possa interpretare adeguatamente l'idea di una umanità in-formazione. In questa direzione, l'autore cui per primo possiamo fare riferimento è sicuramente Jaeger (2003), nella cui teoresi la tragicità si connota essenzialmente per l'"instabilità perpetua" della felicità.

La tragedia è questa naturale instabilità che febbrilmente attraversa la contrapposizione tra reale e ideale; che nella rappresentazione nietzschiana si trasforma in "sì alla vita" quando Nietzsche stesso ebbe modo di sperimentare la *psicologia dell'orgiasmo* che, detto in prima persona,

concepito come un sentimento straripante della vita, entro il quale persino il dolore opera da mero stimolante, mi fornì la chiave del sentimento tragico, che è stato frainteso tanto da Aristotele, quanto in particolare dai pessimisti. La tragedia è così lungi dal dimostrare qualcosa del pessimismo [...] da rappresentare anzi proprio l'estremo opposto. Il

dire sì alla vita persino nei problemi più duri e stranianti, la volontà di vita che gode, nel sacrificio dei suoi tipi più alti, della propria inesauribilità: ciò io chiamai dionisiaco, ciò intesi come il vero ponte verso la psicologia del poeta tragico. Non per liberarsi dalla paura e dalla pietà, e per purificarsi da una passione pericolosa attraverso uno sfogo veemente [...]; bensì per godere l'eterno piacere del creare al di sopra del terrore e della compassione, per avere sotto di sé la propria paura e pietà (Nietzsche, 1981, p. 411).

E, ancora, sarà sempre il Nietzsche di *Ecce homo* a “promettere un'epoca tragica” in cui la tragedia come “arte del dire di sì alla vita” potrà riaffermarsi perché senza dolore (e sembrerebbe dire anche senza rimpianto) l'umanità avrà lasciato dietro di sé “le guerre più dure e necessarie”. Al tragico, dunque, Nietzsche si affida per la salvezza dalle macerie delle “guerre più dure”.

Tragico che, per Scheler (1970),

consiste nel fatto che quell'unica e medesima forza, che porta alla realizzazione di un valore positivo elevato (sia proprio o altrui), si configuri essa stessa, nel corso di questa realizzazione, come la causa della distruzione proprio del supporto di tale valore. [...]. Si parla, con immagine felice, di un “nodo” tragico. L'immagine rende appunto quell'intimo e indissolubile intreccio essenziale, che, nell'unità dinamica dell'evento tragico, si crea tra le cause che generano i valori e quelle che li distruggono (pp. 81-82).

È questa, allora, una dimensione che si insinua agevolmente tra le dinamiche freudiane per le quali

tutti i dispositivi di natura biologica hanno limiti alla loro efficienza, oltre i quali falliscono. Questo fallimento si manifesta in fenomeni che confinano con il patologico e che possono essere descritti come modelli normali del patologico [...]. Esiste un fenomeno che si possa far coincidere con il fallire di questi dispositivi? Io credo sia il dolore (Freud, 1980, p. 212).

Il dolore, dunque, come parte della guarigione o, più esattamente, la guarigione del soggetto come processo conforme

all'idea di un erompere verso l'esterno di un eccitamento nella forma del dolore. Motivo per cui, va da sé, si finisce per connettere, problematicamente, al dolore la salute (e viceversa), prospettando un itinerario esistenziale che senza soluzione di continuità riconosce l'instabilità tragica di una soggettività che in nessun caso può aspirare a considerarsi immune dalla patologia (nel senso in cui Freud parla di patologia nella citazione riportata) e dalla sofferenza.

Nel dolore, e nella tragica vocazione naturale-e-destinale a intessere con esso le trame di una storia di crescita e di vita, l'uomo e la donna, mentre si espongono, si rendono per lo stesso movimento aperti a una ridefinizione evolutiva e, di fatto, potenzialmente adattiva e "curativa". Ciò anche nella consapevolezza che, da un lato, il dolore promette trasformazione, dall'altro, in esso si preannuncia la fine della vita come ciò che dona valore e senso alla trasformazione promessa, alla possibilità, alla scelta, alla responsabilità. Lungi dal rifuggire il dolore e dal voler negare la mortalità dell'uomo, il tragico in essi ritrova sostanziali compagni di viaggio stando ai quali si rivela l'impotenza delle illusioni umane di onnipotenza che, però, consente all'uomo, nella sperimentazione della finitudine compromessa, di accedere a più sicure chiaroveggenze della sua universale incompletezza: «Allora il dolore muto e cieco di tutte le cose che in ciò che vogliono esser non sono, avrà per lui [...] la parola eloquente e la vista lontana» (Michelstaedter, 1913, p. 53).

E in questo la sofferenza che si accompagna al tragico movimento infinito tra attuale e possibile, tra piacere e realtà, tra guerra e pace, al fine introduce – sempre di passaggio – alla lungimiranza.

3. Necessità, responsabilità, eticità

Accade, dunque, che vi siano passaggi vitali dell'uomo e della donna che riescono a rendere in maniera evidente e, talvolta, esplosiva, quello che un'attenta analisi riconoscerebbe essere la co-

lonna sonora, talvolta impercettibile e di fondo, di ogni normale e quotidiano passaggio esistenziale. Quando la vita abbandona gli stretti orizzonti della sopravvivenza, quando si fa visione, idea, aspirazione, progetto, formazione accade che vecchie e consuete parole possano approdare a nuovo senso e, così, intessere originali relazioni con il mondo. Si scopre, allora, che l'atto del decidere non riguarda tanto le materiali alternative che si possono avere innanzi in un dato momento, quanto il rispondere a un preciso compito progettuale; che la risoluzione nel perseguire un obiettivo non è tanto questione di coerenza nell'agire ma di accoglienza (della singolare e di specie) responsabilità nei confronti dei limiti – materiali e temporali – che ci caratterizzano in quanto entità bio-antropo-sociali; che l'intrapresa di un cammino non avrebbe alcun senso se non venisse inquadrato sul (pre)sentimento di una incapacità di fondo: quella di render conto in maniera sufficientemente adeguata dell'ideale (sia esso materiale, esistenziale o morale) e, nonostante tutto, accettare di corrispondere e farsi carico di questa incapacità.

In questa rappresentazione della vita come scelta problematica, che consapevolmente non risolve la problematicità del reale, vi è molto della visione nietzschiana legata alla *Wille zur Macht*. Vi è molto del moto di accoglienza nei confronti di quanto è enormemente difficile da accettare, dell'incerto, del problematico, dell'irrisolvibile. C'è della visione di un uomo e di una donna che vivono imperfetti nell'imperfezione, per i quali ogni determinazione, che evidentemente non potrà che essere temporanea e mai definitiva, radica il proprio senso e la propria possibilità in quella assurda e paradossale cura per quanto non si può che eternamente essere (ovvero mancanza, incompletezza, aspirazione, tensione).

Fondamento senza fundamenta, volontà ipertrofica, negativo in atto il soggetto non tarderà a rivelare il potere dissolutivo della differenza insuperabile tra reale e ideale, dell'inquieto tendere al raggiungimento di un orizzonte (di senso) che è tale solo perché costitutivamente irraggiungibile. Necessariamente irraggiungibile, il senso di compimento dell'uomo e della donna diventa la sua *preoccupazione* per poter essere se stessi, la cui altra faccia è il dover

scegliere per essere (o non essere) se stessi. Di fronte a questo bivio prende corpo la *responsabilità* del soggetto di rispondere a una necessità di fatto che, nel riferimento al contesto di vita comunitario e sociale, connota subito di *eticità* lo sviluppo umano. E così l'uomo, tra gli esseri animati e inanimati che abitano la terra, si ritaglia il ruolo di sistematico compositore di sentieri e di mondi, di cose e di linguaggi alla perenne ricerca di un piano d'ordine per la propria vita, per la propria esistenza, mettendo in relazione e saldamente legando tra loro il piano della *necessità*, della *responsabilità* e dell'*eticità*.

Ma se costruire un "piano d'ordine" è necessario e inevitabile *per l'uomo* ciò non significa che *saperlo* costruire (saper intessere la trama di una "storia" o di un "orizzonte di senso") sia abilità o competenza che può essere data per scontata.

4. *L'in-finito compito del formarsi*

Quanto fin qui detto è una stretta base teorica per guardare con maggiore attenzione una prospettiva educativa per la quale già la sola consapevolezza del compito che la condizione umana impone, alla ricerca continua di una via per trasformare la "tragicità di essere" in "felicità in divenire", prefigura l'assunzione di una specifica visione biologica, filosofica, antropologica, politica, etica, didattica ecc. Una visione in cui la pratica della cura e della responsabilità nei confronti della finitudine propria e della relazione con l'altro e con le sovrastrutture relazionali e comunicative che mediano l'intersoggettività (cultura, comunità, società, immaginari, linguaggi ecc.) siano intenzionate alla ricerca di un benessere che deve tener conto di come l'attestazione soggettiva non si dà se non in combinata retroazione con l'attestazione intra- e inter-soggettiva (Morin, 1993; 1998).

In tal senso, il compito educativo si dilata, rivelando la complessità del proprio campo di pertinenza che, da essere classicamente e regressivamente l'oggetto disciplinare, diviene il progetto cognitivo, emotivo, comunicativo, immaginativo, relazionale, e-

mancipativo, politico, etico ecc. di ciascun singolare soggetto in formazione (in prospettiva) per tutta la vita. Questo permette di identificare spazi e tempi di esperienza la cui pluralità e differenziazione sono legati alla ricerca di soluzioni utili a promuovere il potere di assumersi la responsabilità di un attraversare formativamente e tras-formativamente la propria singolare (ma costitutivamente cosmica) esistenza, mettendo in campo e attivando una competenza auto-formativa di specie in sé impensabile senza assolvere al parallelo compito di qualificare migliorativamente la condizione del convivere.

Il passaggio attraverso il *pàthos* per giungere a un progetto di vita (a una *mathesis* sulla e della vita) è, dunque, un procedere formativo che corrisponde all'idea di una formazione di uomini e donne che abbia come obiettivo la loro abilitazione a saper attualizzare il principio compositivo (e dunque narrativo) delle loro storie di vita, lì dove in tale passaggio riconosciamo non un accidente ma l'impianto epistemologico della specie *sapiens*.

Proprio in questo passaggio, la nuova conoscenza diventa la fonte sulla quale poter esperire quel senso di gratificazione che è l'altra faccia della sofferenza, ovvero la scoperta della gioia e della felicità del conoscere.

L'esperienza della finitudine e della frammentarietà dei piani, dei modelli, delle teorie personali interpretative del mondo se, da un lato, può, in prima istanza, presentarsi come *frustrante* rispetto a quanto un soggetto in formazione detenga come strumentalità cognitive ed emotive per operare scelte e determinare azioni può, però, se opportunamente contestualizzata pedagogicamente, trasformarsi in esperienza *sfidante* rispetto a questo compito senza fine e, così, trasformarsi in motivo per coltivare desiderio di trascendenza non solipsistico e pericolosamente narcisista ma dialogico e costruttivamente conviviale.

Un movimento trascendente che corrisponde alla pratica critica e liberatoria da ogni sapere precostituito o principio di autorità riconosciuto esterno, e tanto più incombente e superiore quanto più interiorizzato nelle forme del quotidiano scorrere della propria esistenza. Una pratica che, dunque, si pone come passaggio

propedeutico per una trasformazione in direzione emancipativa. Il soggetto si fa così, attraverso questo “strappo” con il principio di autorità, “autore”, portatore di nuova opera, ben al di là della “scena teleologica” di derridiana memoria (Derrida, 2002), assurge a un ruolo costruttivo che, abbiamo altrove argomentato, pedagogicamente deve aspirare a trasformare quel “poter scegliere” proprio della specie *sapiens* nel “desiderio di operare una scelta” che non sia indirizzata teleologicamente dall'esterno: “la scelta per la vita” è questione pedagogica, non “per quale vita” (Bertin, 1970).

L'ontogenesi dell'uomo – la sua vita ed esperienza – comporta l'emergere di una singolarità, di una progressiva differenziazione nella filogenesi della specie – gli adattamenti evolutivi del *sapiens* – e, in questo modo, il singolo giunge a definire una propria identità possibile all'interno di una nicchia ecologica ritagliata come ambiente interno all'ecosistema più vasto di cui si compone l'immaginario sociale e culturale generale. In questo modo, il soggetto si differenzia seguendo il percorso di definizione di un particolare e idiosincratico sistema di relazioni con un ambiente (che specifica una più generale relazione tra uomo e mondo delle idee, dei valori, delle prospettive) che se rende più indipendenti dal riferimento alla macro-cultura e alla macro-società di massa, dall'altro lo vincola più radicalmente a quelle che sono le condizioni micro-locali e particolari del nuovo ambiente specifico, senza che questo implichi direttamente un suo isolamento.

In questo senso, lo strappo differenziante (il *pàthos*, il dolore) conduce a una nuova prospettiva trasformativa di organizzazione sistemica (la *mathesis*, la conoscenza) che consente livelli non prevedibili di autonomia, esito scelto (nell'*incipit*) e necessario (negli esiti) della costituzione di una emergente complessità esistenziale. In questo cammino di crescita differenziata, dunque, non ci si libera in assoluto da vincoli ma se ne scelgono altri più rispondenti al proprio decidersi progettuale che con i primi possono fare sistema. In un movimento di indipendente affermazione del sé si procede e si produce una nuova sua riorganizzazione e regolamentazione. Se dunque il *pathos* introduce un nuovo insieme di vincoli alla realizzazione dell'uomo e della donna, resta però nelle

mani di questi ultimi scegliere i modi da poter seguire per adattarsi alle nuove condizioni e, in tal senso, la possibilità di produrre ulteriore differenza in direzione di nuove situazioni di benessere.

Ma il passaggio, come è chiaro, non è senza pedaggio. In una fenomenologia larga e infinita l'abbandono delle "sicurezze teleologiche" lascia spazio all'irrompere del nuovo come qualcosa di estraneo e straniero, di imprevedibile e di radicalmente altro che, quando accade, interpella sempre in prima persona e, quindi, non può essere delegato o demandato ad altri o ad altro. Il costo dell'emancipazione è il dover affrontare quello straniero, quello sconosciuto sé che, strappato via per nostra stessa scelta dalla normalità, necessariamente si trova in un passaggio indicibile e – almeno inizialmente – privo di senso. Ma proprio qui sorge l'originale possibilità di interrogare il nostro esistere.

5. Interrogare l'esistere

Interrogare il nostro esistere per progettare la propria vita in direzione migliorativa significa cercare quanto può essere recuperato in qualità di risorsa sia personale, sia comunitaria, sia istituzionale. In tale direzione la prospettiva fatta propria e promossa da Antonovsky (1979) resta, a nostro parere, un valido riferimento per identificare sia le caratteristiche di base per definire il soggetto, sia le dinamiche fondamentali per descrivere il processo formativo utile ad affrontare le sfide che abbiamo visto imporsi all'uomo, in quanto specie progettante.

Questo perché il modello salutogenico di Antonovsky rinuncia, in primo luogo, a focalizzare e a occuparsi dell'eccezionalità del caso eclatante, preferendo puntare a ricostruire e a trasmettere la centralità che, nella vita di ciascun soggetto in formazione, hanno tutte le esperienze in quanto passaggi costruttivi di ciò che è stato definito *sense of coherence*.

Coerenza che, con le sue stesse parole, è

a global orientation that expresses the extent to which one has a pervasive, enduring though dynamic feeling of confidence that one's internal and external environments are predictable and that there is a high probability that things will work out as well as can reasonably be expected (Antonovsky, 1979, p. 123).

Questa costruzione auto- ed etero-rappresentativa si richiama al principio di ragionevole continuità e previsione da coltivare pure in un trascorrere della vita che altalena, ondivaga, tra gli estremi dell'agio e del disagio. In questo longitudinale attraversare le esperienze di vita il soggetto cresce e si definisce ma, soprattutto, si deve saper muovere per trasformare la sua potenziale passività in attiva responsabilità per la continua ricerca di tutte quelle condizioni che possono variabilmente identificare i requisiti per configurare situazioni di benessere. In questo senso, e seguendo quanto riportato da Simonelli e Simonelli (2010), le possibilità e le risorse attivabili (gli *asset*) per il riequilibrio di un percorso di vita orientato al miglioramento delle singolari capacità di far fronte agli agenti stressori (in primo luogo sociali) si ritrovano sia a livello individuale, sia di comunità, sia, ancora, istituzionale e organizzativo. Questa prospettiva ci permette di tradurre la finalità pedagogica della formazione di un uomo e di una donna che abbiano consapevolezza della dialettica del *pàthei mǎthos* in obiettivi che, per quanto generali, possano efficacemente servire quali importanti orientatori per un'azione formativa che trasversalmente potrebbe/dovrebbe coinvolgere tanto l'individuo quanto la cultura e le organizzazioni cui esso prende parte.

E ciò appare, con tutta evidenza, non appena si scorra anche rapidamente quanto rappresentato da Lindström e Eriksson (2010) nella forma dell'"ombrello salutogenico" nel quale numerosissime sono le dimensioni prese in esame, tra le quali ricordiamo solo l'autoefficacia, il *coping*, la resistenza, la resilienza, l'attaccamento, la teoria dei sistemi ecologici, l'interdisciplinarietà, la gratitudine, l'azione competente, la fioritura, il capitale sociale e altre ancora, per tutte potendo definire un set di strategie formative che varrebbe la pena provare a promuovere perché la mancanza di ciascuno di questi obiettivi/competenze/asset segnereb-

be una privazione, una sottrazione di possibilità al soggetto nel saper affrontare il compito descritto nella parte iniziale di questo scritto.

La promozione sia di una consapevolezza del compito formativo, sia dell'acquisizione delle competenze utili per affrontare la tragicità (anche in positivo) di cui si è detto, prende le mosse dalla condivisione della cultura di appartenenza sin dalla prima infanzia. In questo modo la condizione di benessere progettuale del soggetto corrisponderebbe all'aver acquisito quel senso di coerenza attraverso la partecipazione e l'arricchimento reso possibile dalla condivisione delle molteplici esperienze pubbliche, sociali, collaborative che ricevono e donano senso nell'essere realizzate e riferite a una specifica prospettiva culturale.

E se pure questa cultura non può essere da noi pensata o proposta come definitiva è, però, proprio da questa che il bambino e la bambina può iniziare il proprio lavoro di formazione dell'uomo e della donna come soggetti autonomi nella dipendenza sociale e culturale, in grado negli anni di raffinare le proprie capacità di interpretare costruttivamente il lato tragico del procedere della vita. È l'aver modo di fare e avere esperienze di vita a modificare la soggettività e a offrirle risorse per far fronte agli inevitabili eventi traumatici e, in questa danza appunto tragica – secondo quanto abbiamo detto –, al soggetto in formazione è data la possibilità di comporre quel “senso di coerenza” che caratterizza il desiderio di benessere personale e comunitario.

Bibliografia

- Antonovsky A. (1979). *Health, stress and coping*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Antonovsky A. (1987). *Unraveling the mystery of health. How people manage stress and stay well*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Antonovsky A. (1990). A somewhat personal odyssey in studying the stress process. *Stress Medicine*, 6(2), 71-80.
- Antonovsky A. (1996). The salutogenic model as a theory to guide health promotion. *Health Promotion International*, 11, 11-18.

- Aristotele (1987). *Poetica*. Milano: Rizzoli.
- Derrida J. (2002). *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi.
- Freud S. (1980). Progetto di una psicologia. In S. Freud, *Opere*. 2. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gennari M. (2018). Apollineo e dionisiaco. La costituzione dilemmatica della formazione umana. *Educazione. Giornale di pedagogia critica*, 7(2), 61-88. Roma: Anicia.
- Jaeger W. (2003). *Paideia. La formazione dell'uomo greco*. Milano: Bompiani.
- Heidegger M. (1987). Lettera sull'“umanismo”. In M. Heidegger, *Segnavia*. Milano: Adelphi.
- Lindström B., & Eriksson M. (2010). *The Hitchhiker's Guide to Salutogenesis. Salutogenic pathways to health promotion*. Helsinki: Folkhälsan research center, Health promotion research.
- Michelstaedter C. (1913). *Scritti - II. La persuasione e la retorica*. Genova: Formiggini.
- Morin E. (1993). *La conoscenza della conoscenza*. Milano: Feltrinelli.
- Morin E. (1998). *Il vivo del soggetto*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Nietzsche F. (1981). Frammento postumo della primavera 1888. In F. Nietzsche, *Ecce homo, Dittirambi di Dioniso, Nietzsche contra Wagner*. Milano: Mondadori.
- Scheler M. (1970). Il fenomeno del tragico. In M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*. Milano: Fabbri.
- Simmel G. (1985). Concetto e tragedia della cultura. In G. Simmel, *La moda e altri saggi di cultura filosofica*. Milano: Longanesi.
- Simonelli I., & Simonelli F. (2010). *Atlante concettuale della salutogenesi. Modelli e teorie per generare salute*. Milano: FrancoAngeli.