

# Il Dio personale e la pestilenza

Religione vs scienza per il governo sul diritto e sulla politica

di Vera Kopsaj\*

**Sommario:** 1. Introduzione – 2. «Il Dio personale» o impersonale? – 3. Il diritto: personale o impersonale? – 4. Politica e strategia – 5. Accoppiamento strutturale tra i quattro sistemi durante la pandemia – 6. Conclusioni.

**Abstract:** This work involves four apparently autonomous and “adverse” systems – Religion, Science, Law and Politics – which will be analyzed in the light of second-order cybernetics as: systems that observe and are observed in the meantime, systems capable of self-organization, systems capable of constantly considering new forms within its own complexity. Such a self-organizing capacity occurs in different ways and at different times for each system. We will therefore reason on the sense of closure and openness, on their transformation and change and finally on the dialogue, exchange and structural interchange between these four systems, especially during the Covid-19 pandemic crisis.

**Keywords:** the personal God, science, law, politics, pestilence, complex systems, structural interchange.

## 1. Introduzione

Questo lavoro coinvolge quattro sfere apparentemente autonome e “avverse” – religione, scienza, diritto e politica – che saranno analizzate alla luce della cibernetica del secondo ordine: come sistemi che osservano e che vengono

\* Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di scienze statistiche della Sapienza – Università di Roma.

osservati, come sistemi capaci di auto-organizzazione, sistemi in grado di considerare continuamente nuove forme all'interno della propria complessità<sup>1</sup>. Tale capacità auto-organizzativa avviene in modi e tempi diversi per ciascun sistema. Ragioneremo perciò sul senso di chiusura e apertura, sulla loro trasformazione e mutamento e infine sul dialogo, lo scambio e l'interscambio tra questi quattro sistemi.

La riuscita di un dialogo – di un accoppiamento strutturale, «di una relazione intersistemica»<sup>2</sup> fra essi – è stata una sfida razionale e, al contempo, passionale, per tanti pensatori eruditi che hanno vissuto e vivono tra scienza e religione, tra diritto e politica. Essi si sono posti domande sulla funzione della religione nella società, se essa sia diversa dalla fede, se la religione escluda la scienza, se la scienza consideri i diritti dell'uomo, se il diritto di Dio coincida con quello del sistema politico e giudiziario, se la fede rimanga salda in momenti di crisi o pestilenze, se la politica adotti leggi inclusive e una visione globale e così via.

Ogni questione sollevata è un mondo a sé, necessita perciò di un'analisi attenta, con molti particolari, un'analisi eclettica<sup>3</sup> in «costante apertura verso l'altro e a cavallo di più discipline»<sup>4</sup>, sistemica, complessa, poiché sistemi e complessità vanno di pari passo e riguardano l'incertezza, il disordine, l'ambiguità<sup>5</sup>, la discontinuità, e via dicendo. Per Niklas Luhmann, «La teoria sistemica parte dal presupposto dell'unità della differenza fra sistema ed ambiente»<sup>6</sup> ed è per questo che essa farà da guida lungo questa interpretazione.

Questa visione non significa avere la pretesa di spiegare tutto, poiché impossibile, significa piuttosto accettare che l'apertura mentale, intesa come sapienza della mente e del cuore, che è antonimo di quella che Edgar Morin<sup>7</sup> chiama «intelligenza cieca», è la chiave di ogni sistema. L'apertura mentale è

1. H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, Ubaldini, Roma 1987.

2. N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990, p. 354.

3. C. Cipolla, *Per una scienza sociale eclettica: Riflessioni aforistiche e algoritmiche*, FrancoAngeli, Milano 2013a.

4. C. Cipolla, *Perché non possiamo non essere eclettici. Il sapere sociale nella web society*, FrancoAngeli, Milano 2013b, pp. 9-10.

5. E. Morin, *On Complexity*, Hampton Press, Cresskill, New Jersey 2008, p. 5.

6. N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti...*, cit., p. 353.

7. E. Morin, *On Complexity...*, cit., p. 4.

sempre alla ricerca del bene, elemento capace di unire gli uomini e di garantirne la sopravvivenza. Scienza e religione hanno numerosi valori da scambiare e condividere e solo l'unità dei saperi, il desiderio di una comprensione continua riesce a creare un equilibrio perfetto tra gli elementi personali e quelli impersonali, tra la soggettività e l'oggettività<sup>8</sup>.

Si tenterà qui, perciò, di delineare un percorso logico di unità tra scienza, religione, diritto e politica attraverso la lente della teoria dei sistemi complessi, consapevoli che «tutti i fiumi vanno al mare»<sup>9</sup> e che il punto di incontro tra questi quattro sistemi non può che essere uno solo: l'impersonale, capace di sollevare l'uomo dalle banalità concedendogli uno sguardo libero, facendogli così sperimentare il sacro che si trova in ognuno di noi e che dinanzi al male spinge l'animo in una «protesta impersonale», come Gesù sulla croce<sup>10</sup>: come un medico che sacrifica se stesso per i malati, come un giudice libero dal mondo dato per scontato, come un politico che crea alleanza non a danno dell'altro<sup>11</sup>.

Si richiamerà anzitutto il concetto di «Dio personale» di Ulrich Beck che, tramite l'esperienza di Etty Hillesum, pur essendo chiamato ad essere un Dio del tutto personale, è in realtà impersonale e universale. Si ragionerà brevemente sul senso della pestilenza e il modo in cui l'uomo ha cercato di trascendere dal male tramite spiegazioni razionali, intuitive e di fede. I concetti di diritto e giustizia sono altrettanto fondamentali in questo percorso interpretativo. Si farà inoltre ricorso al pensiero di Bourdieu, Weil, Frankl, Russell, Moro, al fine di comprendere il senso del diritto sia da un punto di vista scientifico, sia religioso e ateo.

Lo scopo principale di questo lavoro è soffermarsi sui punti che uniscono i quattro sistemi, pur non tralasciando le differenze, difendendo la tesi che solo uniti possono comprendere e sfidare la complessità che gli individui e le società di oggi sono chiamati ad affrontare, con o senza il loro consenso, poiché

8. J. Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, Yale University Press, New Haven-London 2000, pp. xi-xii.

9. E. Wiesel, *Tutti i fiumi vanno al mare*, San Paolo, Milano 2002.

10. S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 17.

11. Cfr. l'alleanza tra Erode e Pilato, interpretato da G.K. Chesterton, in *Voltaire*, Tabula Fati, Chieti 2000. Secondo Chesterton, la riconciliazione tra i due avviene il giorno della crocifissione di un condannato (Gesù Cristo): «Ecco ciò che molti intendono con la parola "pace": sostituzione di un regno d'amore con uno di odio», ivi, p. 5.

bisogna essere consapevoli che «l'evoluzione non chiede né permesso né perdono»<sup>12</sup>. Tanto meno la complessità.

Ciò cui non mira questo contributo è di avere risposte assolute, «ben sapendo che verifica è un aspetto, al positivo, un cono di luce dentro la nostra oscurità, è conoscenza teorico-empirica (senza superiorità prestabilite anche se con ruoli difformi) e referenzialità limitata, perché comunque provvisoria nel tempo e comunque circoscritta nello spazio»<sup>13</sup>.

I ragionamenti ruoteranno intorno ai quattro sistemi e a favore della loro utilità pratica e spirituale come mezzi di miglioramento della vita individuale e sociale, considerando le loro mancanze come opportunità di auto-ridimensionamento e riorganizzazione, altrettanto consapevoli che i mezzi senza l'uomo hanno un'esistenza limitata<sup>14</sup>. Torna il bisogno di discutere sul rapporto tra religione e scienza, diritto e politica poiché, come afferma Peter L. Berger<sup>15</sup> il dialogo avviene nel momento in cui emergono dei problemi e i problemi in questo periodo storico sono certo presenti a livello globale.

## 2. «Il Dio personale» o impersonale?

«Valutiamo questi due casi: se vincete, guadagnate tutto; se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, che Dio esiste, senza esitare»<sup>16</sup>. Come Blaise Pascal ha delicatamente svelato, quando si parla dell'esistenza di Dio, la prima reazione umana è l'esitazione. Tuttavia, scommettere che Dio esista significa scommettere sul sommo bene e avere fiducia che tutto quello cui teniamo avrà un buon fine<sup>17</sup>. La nostra diffidenza nasce dal timore di perdere il controllo della nostra vita, di perdere di vista la nostra realtà. Crediamo solamente quando tutto si trova sotto il controllo dei nostri sensi, come san Tommaso apostolo?

12. A. Pitasi, *Evoluzione e conoscenza*, tab edizioni, Roma 2021, p. 11.

13. C. Cipolla, *Sentieri metodologici di secondo livello*, in Ardigo A., Garelli E., *Valori, scienza e trascendenza*, vol. I, Edizioni della Fondazione Agnelli, Torino 1989, p. 313.

14. H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, cit., p. 170.

15. P.L. Berger, *Questions of Faith. A skeptical Affirmation of Christianity*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, p. 4.

16. B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, p. 73.

17. *Ibidem*; P.L. Berger, *Questions of Faith...*, cit., p. 6.

Numerosi fatti dimostrano che in alcuni precisi momenti storici il controllo è sfuggito totalmente ai nostri sensi individuali e collettivi. Oltre tutto, sono stati proprio i fatti negativi che hanno causato delle crisi profonde esistenziali e hanno fatto sì che nel cuore dell'uomo nascesse la ribellione verso il male, sia a livello individuale sia istituzionale e collettivo. La nascita delle Nazioni unite nell'ottobre del 1945 e in seguito la Dichiarazione universale dei diritti umani nel 1948 ne sono testimonianze vive. Le crisi hanno perciò una valenza considerevole poiché rendono trasparente la realtà dei fatti, mettono alla prova la nostra razionalità, ciò che i nostri sensi "vedono", e ci spingono ad una «svolta verso l'interiorità»<sup>18</sup>.

È proprio in questo contesto devastato che Ulrich Beck "va a incontrare" Etty Hillesum. Questo incontro è un imperativo per chiunque desideri cogliere l'essenza della fede. Il diario di Etty Hillesum è diventato ancora di speranza collettiva, certezza che il nostro animo, se noi lo desideriamo, non possa mai essere incatenato. «Etty Hillesum sperimenta e pratica una forma radicale di Dio personale: né sinagoga né chiesa né comunità di fede»<sup>19</sup>. Paradossalmente, in Hillesum germoglia la vita e Beck trova in lei tante risposte che gli permettono di compiere preziose analisi sociologiche. Questa donna è riuscita nel mezzo del dolore a «vedere la realtà con cuore trasfigurato, con occhi profetici»<sup>20</sup>, a regalare all'umanità l'immagine di un amore incondizionato, impersonale, una comprensione che va oltre i limiti umani al punto di dire «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno»<sup>21</sup>.

Com'è possibile trovare la libertà personale, dialogando con Dio, in condizioni reali così disumane? La protagonista si è trovata dinanzi alle due verità in cui parla Pascal<sup>22</sup>, Dio esiste e si può comunicare con lui soltanto quando si rinuncia alla natura corrotta intorno a sé come Cristo, mediatore tra noi e Dio, ha vinto sul male in modo del tutto impersonale.

Viktor F. Frankl, testimone anch'egli del sommo male terreno del XX secolo, parla in questo modo quando si rivolge agli uomini «eroici», a tutti coloro che hanno vissuto le sofferenze con dignità:

18. U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 36.

19. Ivi, pp. 9-10.

20. M.G. Noccelli, *Il Dio di Etty Hillesum*, in R. Cipriani, G. Mura, *Il fenomeno religioso oggi*, Urbanian University Press, Città del Vaticano 2002, p. 437.

21. *Lc 23, 34*, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Stabilimento di Lavis (TN) 2011.

22. B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 48.

Hanno dimostrato che, soffrendo rettamente, si può realizzare qualcosa: una conquista interiore. La libertà spirituale dell'uomo, quel bene che nessuno può sottrargli finché non esala l'ultimo respiro, fa sì ch'egli trovi, fino al suo ultimo respiro, il modo di plasmare coerentemente la propria vita. [...]. Ma se la vita creativa e quella ricettiva hanno un senso: se la vita ha un significato in sé, allora deve avere un significato anche nella sofferenza. La sofferenza, in qualche modo, fa parte della vita – proprio come il destino e la morte. Solo con miseria e morte, l'esistenza umana è completa!<sup>23</sup>

Sia nel diario di Hillesum sia nelle parole di Frankl, la sofferenza diventa causa ed effetto di una svolta interiore, un moto che rivoluziona l'esistenza dell'individuo, connettendo e riconnettendo il terreno con il trascendentale. La sofferenza perciò ricomponе. Ricomponе le forze della persona, dando priorità all'essenza della vita; ricomponе la capacità di scegliere “la realtà” migliore tra tante altre realtà, sia quella anche mentale, ma che torni utile all'integrità e al benessere psico-fisico della persona, come nel caso di Etty Hillesum.

Il principio «Order from noise» di Heinz von Foerster<sup>24</sup> è senza dubbio un concreto aiuto per illuminare questa interpretazione della sofferenza e del dolore. Secondo questo principio, l'ordine può essere raggiunto non soltanto tramite il disordine, bensì anche tramite il rumore. Il rumore fa sì che il sistema cambi traiettoria, uscendo dallo stato normale ed entrando in uno stato straordinario di alta potenza. Von Foerster<sup>25</sup> definisce un «sistema auto-organizzativo [...] quella parte di un sistema che assorbe energia e ordine dal proprio ambiente». Von Foerster attribuisce la capacità di cambiamento interno ad un «demonietto», ossia il Demone di Maxwell<sup>26</sup>; nel nostro caso invece attribuiamo questa capacità di cambiamento a Dio che sta di guardia e aspetta che la “porticina” del nostro cuore si apra. Tramite questa apertura si raggiunge l'entropia verso il bene.

Sulla scia di von Foerster, potremmo dire che esista un ordine ottenuto dal dolore e dalla sofferenza come principio auto-regolatore interiore della psiche della persona. Questo tipo di ordine si potrebbe nominare “Order from pain”.

23. V.E. Frankl, *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 2013, pp. 116-117.

24. H. von Foerster, *Sistemi che osservano...*, cit., pp. 63-64.

25. Ivi, p. 57.

26. Ivi, p. 209.

La sofferenza è tale da spingere la persona all'auto-conservazione dinanzi al rischio di una pazzia o alla negazione della propria vita attraverso il suicidio: ecco perché si ricorre all'auto-organizzazione psicologica e, spiritualmente, al ridimensionamento interiore. Come avviene tutto ciò? Perché non è possibile a tutti? Quali sono i requisiti per raggiungere questo stato di grazia dove il dolore non fa più male, dove l'essenza precede l'esistenza<sup>27</sup> e dove l'ontologia cerca di oltrepassare la fenomenologia<sup>28</sup>?

La quinta di dodici preposizioni dell'epistemologia delle cose viventi o della costruzione della realtà di von Foerster afferma che «gli "oggetti" e gli "eventi" non sono esperienze primarie, e quindi non possono ambire a uno status assoluto (oggettivo)»<sup>29</sup>. Oggetti ed eventi si sorreggono a vicenda e le relazioni tra di loro creano l'ambiente. Esiste perciò la possibilità dell'esistenza di un numero arbitrario di disposizioni tra oggetti ed eventi, ed esistono inoltre diverse realtà non necessariamente contraddittorie tra di loro<sup>30</sup>. Anche Berger<sup>31</sup> parla di altre realtà. Esse appaiono quando nella vita di un individuo si presentano eventi forti, negativi o positivi, riuscendo a rompere il flusso della normalità della realtà data per scontata. Considerare altre realtà, al di fuori della realtà vissuta prima, porta l'individuo a vivere un'esperienza di trascendenza. Berger definisce pre-religiosa questo tipo di esperienza. Il salto dallo stato "pre-religioso" a quello "religioso" avviene quando l'individuo «crede che la realtà che sta al di là dell'esperienza ordinaria sia un bene per noi»<sup>32</sup>. Detto con le parole di von Foerster<sup>33</sup>, «Il sistema nervoso è organizzato (o si organizza) in modo di computare una realtà stabile».

Questa auto-organizzazione, questa l'autopoiesi<sup>34</sup>, questa scelta di un'altra realtà, considera Dio una realtà migliore rispetto alla realtà dell'esperienza ordinaria. La comunicazione tra Etty Hillesum e Dio fa sì che il sistema (l'essere umano come sistema) resista all'auto-distruzione. In questo caso si è arrivati

27. Cfr. J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Armando, Roma 2006, in cui la dimensione umano-esistenziale precede l'essenza.

28. Qui si fa riferimento a M. Heidegger e al suo «l'ontologia è possibile solo come fenomenologia», in *Essere e tempo*, Guida, Napoli 1998.

29. H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, cit., p. 156.

30. Ivi, p. 160.

31. P.L. Berger, *Questions of Faith...*, cit., pp. 1-2.

32. Ivi, p. 2. La traduzione è mia.

33. H. von Foerster, *Sistemi che osservano...*, cit., p. 232.

34. H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987.

a scegliere la realtà del sommo bene conoscendo gli abissi del male come se fosse l'unico bilanciamento possibile. Quando l'essere umano perde ogni «sostegno», l'unica cosa su cui si può aggrappare è «l'ultima libertà umana» ossia saper «scegliere un certo atteggiamento, di fronte a una serie di circostanze» guardando «in faccia quel ch'io chiamo la triade tragica dell'esistenza umana: dolore, morte, colpa»<sup>35</sup>. La scelta di Dio, in questo contesto, non è un'«illusione di conforto» come la chiamava l'amico psicoanalista di Berger<sup>36</sup>, bensì l'unica realtà «stabile» che preserva l'individuo dall'auto-distruzione.

In questo processo di scelta, il sentimento dell'amore ha una rilevanza particolare. L'amore è come motore che spinge il nostro sistema a cercare una via d'uscita, capace di superare il dolore e la sofferenza senza perdere il senso della vita. E, il senso della vita non può essere egoistico, solipsistico, poiché l'amore è pianamente sociale, esso necessita l'interazione tra almeno due attori sociali. D'altronde, anche il potere di Dio si rivela come il potere dell'amore<sup>37</sup> e secondo la concezione cristiana l'essere umano è stato creato a sua somiglianza.

D'un tratto, un pensiero mi fa sussultare: per la prima volta nella mia vita, provo la verità di ciò che per molti pensatori è stato il culmine della saggezza, di ciò che molti poeti hanno cantato; sperimentò in me la verità che l'amore è, in un certo senso, il punto finale, il più alto, al quale l'essere umano possa innalzarsi. Comprendo ora il senso del segreto più sublime che la poesia, il pensiero umano ed anche la fede possono offrire: la salvezza delle creature attraverso l'amore e nell'amore!<sup>38</sup>

## 2.1. «Fede e scienza: un dialogo necessario»<sup>39</sup> in un sistema complesso

L'inizio della secolarizzazione ha segnato la *radical truncation* tra scienza e religione<sup>40</sup>. Questo periodo ha segnato altrettanto il passaggio dalla modernità

35. G.W. Allport, *Il segreto della sopravvivenza*, in Frankl V.E., *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 2013, pp. 13, 21.

36. P.L. Berger, *Questions of Faith...*, cit., p. 2.

37. I.G. Barbour, *Religion in the Age of Science, vol. I*, HarperCollins e-books, 1990, p. 300.

38. V.E. Frankl, *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 2013, p. 74.

39. J. Ratzinger, *Fede e scienza. Un dialogo necessario*, Libreria Editrice Vaticana, Torino 2010.

40. P.L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Anchor Books, Doubleday & Co., New York 1969, p. 119; A. Ardigò, F. Garelli, *Valori, scienza e trascendenza*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1989, p. 225.

alla post-modernità, il passaggio «dall'universalismo e l'oggettivismo immanentistico» alla cultura dell'«accettazione di una pluralità di approcci relativi allo stesso sapere fisico, quali equivalenti funzionali»<sup>41</sup>.

Già in Husserl c'è l'avvio della ricerca ad una fondazione filosofica oltre il post-moderno, che rifondasse l'oggettività del sapere propria della cultura classica, moderna, con le certezze del mondo della vita quotidiana attraverso però la trascendenza della coscienza personale.<sup>42</sup>

Per quanto riguarda il cattolicesimo, il Concilio Vaticano II ha segnato una svolta di auto-riflessione e auto-organizzazione della Chiesa «affermando una versione del rapporto scienza/fede non più conflittuale né tra poli esplicitamente alternativi come nella storia dell'Ottocento e del primo Novecento»<sup>43</sup>.

Il rapporto tra scienza e religione è passato attraverso quattro fasi: conflitto, indipendenza, dialogo e integrazione<sup>44</sup>. Ardigò, per esempio, individua tre motivi per cui il conflitto tra scienza e trascendenza religiosa è stato già superato:

- l'effetto delle nuove epistemologie non più scienziste-positiviste ma relativiste se non proprio costruttivistiche, in ogni caso riconoscenti la non autosufficienza logico-assiomatrica di alcun sapere scientifico anche metodologicamente rigoroso.
- Il riduzionismo e il costruttivismo delle risposte della scienza postmoderna è ormai lontano dall'universalismo fiscalista e scienzista (secondo il quale la vita e l'intera esperienza conscia dell'uomo verrebbero, col progredire delle scoperte, inevitabilmente spiegate tutte con la fisica e la chimica, o secondo metodi imprestati da tali scienze),
- l'effetto della stessa specializzazione spinta e del forte utilitarismo nella guida organizzata della ricerca scientifica e tecnologica. Utilitarismo modellistico e specializzazione applicativa che, tranne per alcuni ambiti o settori disciplinari, non stimolano a porre problemi di tale portata da aprire frontiere verso tematiche affini alle riflessioni e rivelazioni trascendentali e religiose.<sup>45</sup>

41. *Ibidem*.

42. Ivi, p. 226.

43. Ivi, p. 227.

44. I.G. Barbour, *Religion in the Age of Science*, vol. I, HarperCollins e-books, 1990.

45. A. Ardigò, in A. Ardigò, F. Garelli, *Valori, scienza e trascendenza*, Edizioni della Fondazione Gio-

Superato il conflitto tra scienza e religione, il loro rapporto pone l'accento sull'importanza dell'integrazione e l'unità dei saperi<sup>46</sup>.

Il secondo principio della termodinamica sostiene che all'interno di un sistema chiuso cresce l'entropia (dal greco *utropia*, *non cambiamento*), ma diminuisce l'informazione. In un sistema aperto, al contrario, diminuisce l'entropia, andando sempre di più verso l'ordine, e il flusso dell'informazione va crescendo. In questa ottica, religione e scienza presentano caratteristiche sia dei sistemi chiusi sia aperti. Il sistema teologico diventa chiuso ogniqualvolta esso considera la riflessione su Dio e sulla trascendenza esclusivamente suo compito. È invece un sistema aperto, per esempio, quando una figura religiosa, un credente, si reca da un medico affermando, con questa semplice azione, la fiducia nella scienza. Quest'apertura somiglia alla porticina del "demonietto di Maxwell", che è, tra l'altro, anche il «santo patrono» della cibernetica<sup>47</sup>. La scienza, d'altro canto, diventa un sistema chiuso quando pretende di spiegare tutto tramite il razionale. Diventa invece un sistema aperto ogni qualvolta compie quello che Pascal ha denominato "il supremo passo della ragione": «Il supremo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano»<sup>48</sup>. Essere sistemi chiusi e aperti contemporaneamente, in termini di termodinamica, ha i suoi vantaggi: i due sistemi comunicano senza dissolversi, senza raggiungere quella mancanza di distinzione che fa confondere l'osservatore stesso. Ognuno dei sistemi mantiene la propria caratteristica e funzione.

La citazione seguente fa notare l'esigenza sempre più profonda, di un accoppiamento strutturale tra scienza e religione e, più ampiamente, un'apertura verso l'ambiente che consenta loro di ampliare la visione del mondo. Essa sottolinea ciò che Luhmann<sup>49</sup> chiama il «mutamento di paradigma» quando si riferisce ai sistemi autoreferenziali che fanno proprio lo scambio tra sistema e ambiente, ossia la distinzione tra identità e differenza, il passaggio dal controllo all'autonomia e alla sensibilità all'ambiente, «dalla stabilità strutturale alla stabilità dinamica».

vanni Agnelli, Torino 1989, p. 229.

46. J. Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, Yale University Press, New Haven-London 2000, pp. xi-xii.

47. H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, Ubaldini, Roma 1987, p. 209.

48. B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, p. 61.

49. N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990b, p. 75.

Ai giorni nostri, gli scienziati stessi apprezzano sempre di più la necessità di essere aperti alla filosofia per scoprire il fondamento logico ed epistemologico della loro metodologia e delle loro conclusioni. [...]. Gli scienziati non creano il mondo. Essi apprendono delle cose su di esso e tentano di imitarlo, seguendo le leggi e l'intelligibilità che la natura ci manifesta.<sup>50</sup> Chi può negare che la responsabilità del futuro dell'umanità, e, di fatto, il rispetto per la natura e per il mondo che ci circonda, richiedano, più che mai, l'attenta osservazione, il giudizio critico, la pazienza e la disciplina che sono essenziali per il metodo scientifico moderno?<sup>51</sup>

### 3. Il diritto: personale o impersonale?

In caso d'ingiustizia, uno dei concetti cui si ricorre è quello di diritto. Il diritto è un concetto complesso che s'intreccia e spesso si confonde con quelli di giustizia e di verità.

Simone Weil, in uno dei suoi migliori saggi intitolato *La persona e il sacro*, offre una sottile distinzione tra giustizia e diritto. La giustizia per la Weil «consiste nel vigilare che non sia fatto del male agli uomini»<sup>52</sup>. Quando però il male patito penetra l'anima di una persona, nel mostrarle l'orrore che esso causa, ha la capacità di far desiderare alla persona ferita il bene puro, il sacro, la giustizia non punitiva nel grido profondo: «Perché mi viene fatto del male?»<sup>53</sup>. Il grido, che Weil descrive, seppur in prima persona, è un grido impersonale, poiché chiama la verità, il bene, respingendo il male. Infatti, la giustizia è vista da Weil come inseparabile dalla verità e dalla bellezza, chiamandole addirittura sorelle e alleate capaci di diffondere un ordine impersonale<sup>54</sup>. La verità si può ottenere per Weil soltanto attraverso la condizione del «proprio annientamento» che deriva come conseguenza di un lungo «stato di estrema e totale umiliazione»<sup>55</sup>. L'umiltà accompagna sempre la verità ed entrambe sono osservate da Weil particolarmente nella scienza: «Ciò che

50. J. Ratzinger, *Fede e scienza: un dialogo necessario*, Lindau, Torino 2010, p. 243.

51. Ivi, p. 238.

52. S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 47.

53. Ivi, p. 49.

54. Ivi, p. 55.

55. Ivi, p. 42.

è sacro nella scienza è la verità». E ciò che è sacro nell'arte è la bellezza. La scienza e l'arte sono perciò impersonali. Questo ragionamento si trova anche in Heinz von Foerster quando si rivolge alle competenze necessarie per risolvere i problemi

possiamo allora individuare come obiettivo qualcosa che va al di là della fama e del successo, e, tranquillamente, perseguire la soluzione di tali problemi. Se vogliamo conservare la nostra credibilità scientifica, il primo passo consiste nell'applicare la nostra competenza a noi stessi.<sup>56</sup>

La giustizia non punitiva, quella non repressiva è, dal punto di vista di Weil, impersonale. Il concetto di diritto, invece, ai suoi occhi è un concetto mediocre, poiché legato ai concetti «di spartizione, di scambio, di quantità»<sup>57</sup>. Weil esclude qualsiasi legame del diritto con l'amore<sup>58</sup>. Per Weil questo concetto è sconosciuto al puro spirito greco e cristiano, poiché «Il diritto è per natura dipendente dalla forza» e priva di carità. Weil, infatti, per comprendere le origini del diritto, si rivolge all'antica Roma ove «la proprietà era definita dal diritto d'uso e di abuso» maggiormente sugli esseri umani<sup>59</sup>.

Elly Hillesum, per esempio, nel contesto in cui si trovava, non aveva alcun diritto di pretendere una vita migliore, anzi, ogni soldato nel campo di concentramento aveva il diritto, il potere e l'obbligo di maltrattarla il più possibile in quanto ebrea. Hillesum, infatti, non ha preteso alcun diritto, poiché era consapevole che questo concetto aveva un senso unilaterale: era un diritto parziale e deformato. Se Hillesum avesse richiesto i diritti che le spettavano, sarebbe caduta nella trappola del personale e non avrebbe avuto la forza interiore per riorganizzare tutta se stessa sotto una nuova prospettiva. Detto con le parole di von Foerster, si mette in atto «un principio organizzatore, cioè quello dell'auto-organizzazione mediante l'ingiunzione: "Io devo"» sopravvivere, con dignità<sup>60</sup>.

56. H. von Foerster, *Sistemi che osservano...*, cit., p. 214.

57. S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 27.

58. Ivi, p. 31.

59. Ivi, p. 29.

60. H. von Foerster, *Sistemi che osservano...*, cit., p. 194.

La giustizia e il diritto trovano la pienezza ideale in una frase di Frankl<sup>61</sup> quando si riferisce a uomini rimasti prigionieri del passato, che intendono ripagare con la stessa “valuta” il male subito:

Occorre molta pazienza perché questi uomini ritrovino la verità, del resto quasi banale, che nessuno ha il diritto di commettere un’ingiustizia, neppure chi ha subito un’ingiustizia.

Le parole di Frankl hanno carattere universale ma quanto spazio trovano nella vita quotidiana e in particolar modo nel sistema del diritto giuridico? «Vero è che, quando si passa dal mondo etico al mondo giuridico, è il punto di vista che cambia.»<sup>62</sup>, ma il nostro scopo è proprio questo cambiamento di visione purché non perda di vista la base di ogni sviluppo normativo, «che la disciplina, che la coscienza morale dette al soggetto, sia attuata, in modo da consentire nell’ambiente della vita sociale una piena e ordinata vita di tutti i soggetti»<sup>63</sup>.

### 3.1. *Il diritto giuridico: quanto dista dalla giustizia impersonale?*

Il primo principio del pensiero giuridico enuncia che «Il diritto è fenomeno umano»<sup>64</sup>. Da questo principio derivano due enunciati strettamente collegati l’uno con l’altro: i fenomeni giuridici non possono essere scientificamente accertati al di fuori e al di sopra della natura umana. Il primo esclude il mondo animale, il secondo esclude la trascendenza, anche se l’art. 724 c.p. si riferisce al valore del mondo dei defunti e viene tutelato altresì il sentire religioso di un individuo<sup>65</sup>.

Per Bourdieu<sup>66</sup>, la scienza giuridica considera il diritto un sistema «chiuso e autonomo» che si riferisce soltanto alle sue dinamiche interne, escludendo le pressioni sociali. Questa posizione di Bourdieu vede il diritto come un «riflesso diretto e strumento di dominio»<sup>67</sup>.

61. V.E. Frankl, *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 2013, p. 149.

62. A. Moro, *Lo Stato. Il diritto*, Cacucci, Bari 2006, p. 10.

63. *Ibidem*.

64. A. Falzea, *Il concetto del diritto*, Giuffrè, Milano 1988, p. 5.

65. *Ivi*, pp. 5-7.

66. P. Bourdieu, *La forza del diritto. Elementi per una sociologia del campo giuridico*, a cura di C. Rinaldi, Armando, Roma 2017, p. 43.

67. *Ivi*, p. 44.

Il diritto è senza alcun dubbio la forma per eccellenza del potere simbolico di nomina che crea le cose nominate e in particolare i gruppi; [...].

Il diritto è la forma per eccellenza del discorso attivo che agisce, capace per virtù intrinseca di produrre degli effetti. Non è eccessivo affermare che esso fa il mondo sociale, a condizione però di non dimenticare che è fatto da quest'ultimo. È necessario infatti interrogarsi sulle condizioni sociali – e sui limiti – dell'efficacia quasi magica del diritto, se non si vuole cadere nel nominalismo radicale.<sup>68</sup>

Il mondo dei dominanti viene favorito da «L'ethos degli agenti giuridici» essendo loro condividenti dello stesso habitus e visione del mondo. Il diritto perciò è intrappolato nel mondo dato per scontato<sup>69</sup>, senza aver compiuto l'*epoché*<sup>70</sup> che permette di avere una visione ampia e impersonale, incorruttibile, lontana da confini di ogni sorta. Ragionando in questi termini, ossia considerando il diritto giuridico come uno strumento di potere e di conseguenza parziale, si spiega la mancanza di un diritto giuridico universale.

Il diritto giuridico è distante dalla giustizia di Weil che desidera che non venga fatto male a nessuno. È nello spirito del diritto giuridico valutare e decidere chi ha ragione e chi ha torto. Accade, però, quello che sostiene von Foerster<sup>71</sup> quando parla di verità: è un concetto separatorio tra chi ha fatto qualcosa e chi no e cambia in base all'utente.

#### 4. Politica e strategia

Il sistema giuridico è diverso dal sistema politico, poiché essi hanno codici e programmi differenti<sup>72</sup>. I partiti politici, secondo Weil<sup>73</sup>, sono totalitari per definizione e di conseguenza alleati della menzogna. Le dottrine politiche sono vaghe e prive di significato, ugualmente è il fine di un partito. Weil vede stret-

68. Ivi, p. 64.

69. Ivi, p. 68.

70. A. Ardigò, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, C. Cipolla e A. Pitasi (a cura di), FrancoAngeli, Milano 2020 (2° ed.).

71. H. von Foerster, *Wahrheit die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker*, Dritte Auflage, 1999, p. 19.

72. N. Luhmann, *La comunicazione ecologica*, FrancoAngeli, Milano 1989.

73. S. Weil, *Senza partito. Obbligo e diritto per una nuova pratica politica*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 23-26.

tamente legato il concetto di partito politico a quello di potere. Poiché il partito si trova in «costante stato di impotenza»<sup>74</sup> tale incapacità si attribuisce alla mancanza necessaria di potere. Si innesca così il meccanismo dell'insaziabilità del potere «come se il partito fosse un animale da ingrassare e l'universo fosse stato creato per ingrassarlo»<sup>75</sup>. Essere appartenente a un partito politico esclude a priori il cercare la giustizia e il bene comune. Queste sono regole non scritte secondo Weil, cose che non vengono condivise. I membri dei partiti politici che hanno una visione più ampia sono costretti a nascerla, altrimenti sarebbero incompatibili con il credo del proprio partito. Il rischio in quest'ultimo caso, per Weil, è enorme, poiché il politico si impadronisce di «tre forme di menzogna – verso il partito, verso il pubblico, verso se stesso – la prima è di gran lunga la meno cattiva»<sup>76</sup>. Tra i politici e la collettività esiste una distanza che si esprime in special modo nell'uso di un linguaggio specialistico e «nella migliore delle ipotesi, uno spirito rinchiuso nel linguaggio è in prigione»<sup>77</sup>. Questo lo ha evidenziato anche Bourdieu<sup>78</sup> quando parla delle norme giuridiche, apparentemente neutre e universali, che creano in realtà un muro tra l'élite e il popolo e che nascondono interessi personali e voglia di potere. In questo caso, «Non è più l'uomo come uomo a condurre il tutto, ma una reazione a catena provocata dal lui»<sup>79</sup>.

In politica si parla di “cambio di strategia” ogniqualvolta è necessaria quella che in cibernetica si chiamerebbe auto-organizzazione. Quando un sistema politico manca di una chiara strategia, ossia un chiaro obiettivo, il governo tende a indebolirsi come conseguenza di una debole leadership. Indebolendosi la leadership e i partiti, si indeboliscono le istituzioni medesime. La mancanza di una strategia politica porta a vivere una condizione di continua emergenza. Secondo von Foerster<sup>80</sup>, vi sono due condizioni fondamentali che giustificano l'esistenza e danno senso al concetto di “società” e “sistema”: la prima condizione è la *comunicazione* che porta *regolamentazione* che a sua volta aiuta a fissare un obiettivo. Alla luce di quest'obiettivo, i concetti di società e sistemi acquistano

74. Ivi, p. 25.

75. Ivi, pp. 26-27.

76. Ivi, p. 30.

77. S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 40.

78. P. Bourdieu, *La forza del diritto...*, cit.

79. C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, il Melangolo, Genova 1990, p. 45.

80. H. von Foerster, *Kybernetik*, Merve Verlag, Berlin 1993, p. 173.

pienamente senso, ma «Da sé, il *mezzo* non fa proprio un bel niente»<sup>81</sup> poiché il protagonista è l'uomo. Quando la comunicazione non è chiara, si “autodenuncia” un'incapacità di parlare del proprio sistema. Di conseguenza, manca una chiara strategia di auto-organizzazione.

Tramite Weil abbiamo descritto poc'anzi lo spirito totalitario dei partiti politici. A questo punto, sorge la domanda: qual è la strategia dei partiti politici in questo preciso momento storico? Nel caso dell'Italia, per esempio, l'indebolimento della leadership e dei partiti deriva dal rifiuto di quel tipo di totalitarismo di cui parla Weil? Questo rifiuto diventa la strategia inconsapevole di fondo, sia a livello individuale sia politico, che fa sì che i leader e i partiti forti siano “ammorbiditi” e tenuti politicamente sotto controllo. Si ricorre così all'*enantiodromia*<sup>82</sup>, ossia al principio contrario, in questo caso del totalitarismo, che si traduce in incapacità di prendere decisioni, bloccando in questa maniera la trasformazione ed il progresso. Morin fa presente inoltre che la «strategia politica richiede una conoscenza complessa»<sup>83</sup> poiché essa deve affrontare incertezze, opportunità e gioco tra interazioni e retroazioni.

Il concetto di trasformazione ha un ruolo cruciale nella cibernetica<sup>84</sup>. Questo concetto potrebbe tornare utile a descrivere una società in crisi. Il processo di trasformazione non crea elementi nuovi, ma li organizza piuttosto in una nuova maniera, poiché l'energia né si crea né si distrugge, si conserva e trasforma il calore in lavoro<sup>85</sup>. Per Morin, uno dei problemi principali di un sistema è la riorganizzazione della conoscenza:

La “luce” della Ragione sembra aver portato i miti e le “tenebre” nel profondo dello spirito umano. Allo stesso tempo, dovunque, l'errore, l'ignoranza e la cecità avanzano accanto alla nostra conoscenza.<sup>86</sup>

Cambiare prospettiva, per Morin, significa ottenere la trasformazione considerata, cambiando l'ordine delle idee e la posizione centrale delle cose. Egli

81. H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, Ubaldini, Roma 1987, p. 170.

82. E. Morin, *On Complexity*, Hampton Press, Cresskill, New Jersey 2008.

83. Ivi, p. 5. La traduzione è mia.

84. W.R. Ashby, *An introduction to Cybernetics*, Chapman&Hall Ltd, London 1957 (2° ed.), pp. 10-12.

85. H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, Ubaldini, Roma 1987, p. 196.

86. E. Morin, *On Complexity*, Hampton Press, Cresskill, New Jersey 2008, p. 2. La traduzione è mia.

chiama “intelligenza cieca” proprio questa incapacità di riconoscere e comprende la complessità della realtà, presupposto fondamentale di ogni sistema. Riconoscere, comprendere, riordinare, riorganizzare il tutto cambiando la propria visione deve essere un atto voluto, un atto di fede poiché, come spiegano altrove le parole di Russell, questo è un percorso tortuoso che spesso porta l’annientamento di se stesso:

Non ci sono scorciatoie per la vita retta, sia individuale sia sociale. Per attuarla occorre costruire a poco a poco con intelligenza, ponderazione e comprensione. È un problema di calcolo, di graduale progresso, di continuo tirocinio, di diuturni esperimenti. Soltanto l’impazienza fa credere nella possibilità di miglioramenti improvvisi.<sup>87</sup>

Nel libro *Perché non sono cristiano*, Russell associa la sicurezza generale al progresso umano: la sicurezza riduce la malevolenza, la paura e la crudeltà che vi è in noi, spingendo così l’uomo verso la conoscenza e il progresso. La sicurezza per Russell può realizzarsi soltanto dalla giustizia intesa come «riconoscimento di uguali diritti per tutti gli esseri umani»<sup>88</sup>. La giustizia di Russell è esattamente la giustizia di Weil, nonostante il primo sia un ateo proclamato e la seconda una credente. Percorrono strade diverse, ma si congiungono all’impersonale, all’uguaglianza e al riconoscimento del valore della vita umana in qualsiasi forma essa si presenti.

Quando Russell parla della politica, egli riporta come esempio Thomas Paine, e la sua concezione sul carattere dei governi:

I governi possono avere tre caratteri diversi. Primo, la superstizione; secondo, la potenza; terzo, i comuni interessi della società e i comuni diritti dell’uomo. Il governo affetto da superstizione è governo clericale; il governo assetato di potenza è governo di conquistatori; il governo ispirato al bene della comunità è governo di ragione.<sup>89</sup>

87. B. Russell, *Perché non sono cristiano*, TEA, Milano 2012, p. 68.

88. Ivi, pp. 70-71.

89. Thomas Paine, in ivi, p. 105.

Sarebbe possibile un quarto carattere, ossia un governo che sia aperto ai primi tre caratteri e che sappia utilizzare la giusta dose senza cadere in un perenne stato di *enantiodromia*?

#### 4.1. *Pestilenza ed entropia (utropia)*

Dopo aver discusso in precedenza dell'impersonale, dell'amore come motore di scelta della migliore realtà, del Dio come osservatore esterno e dell'"order from pain", della scienza come mezzo di conoscenza, sarebbe utile ora rivolgersi a una definizione del termine "Pestilenza" che richiama l'interpretazione di Weil sull'effetto che il male ha sull'animo umano.

Nel corso della storia, le malattie infettive erano indicate con il termine pestilenze (distruzione, epidemia, rovina, fetore, dal latino *peior*-peggio) che indicava epidemie o pandemie che ciclicamente comparivano, spesso in relazione a stagioni, movimenti di persone, povertà, mancanza di igiene, guerre, fame, promiscuità e determinavano la morte nelle comunità in certi casi sino al 90-95% delle persone. *Pestilentia* era un termine molto generico (anche se la peste ha una sua connotazione nosografica ben specifica) [...]. Le epidemie probabilmente comparvero verso il 3000 a.C.<sup>90</sup>

In molti paesi si viveva in una dimensione apocalittica, come a Tula nel sassarese, dove vi erano anche due, tre o addirittura cinque morti nella stessa casa, con il medico ed il sacerdote del paese malati.<sup>91</sup>

Le citazioni sopra presentate stimolano un confronto tra le pestilenze del passato e la pandemia ora in corso. Nella citazione troviamo due figure fondamentali: il medico curatore del corpo, e il sacerdote curatore dell'anima.

Quello che si può dire da questo confronto è che, a distanza di un secolo dall'influenza spagnola e con i dati delle perdite per causa della pandemia Covid-19, il tasso di mortalità si è ridotto drasticamente. La scienza è la protagonista di questo miglioramento e, come sostiene Cipolla, anche lo sguardo del

90. L. Galieti, M.G. Galieti, in E. Calzolari, C. Cipolla (a cura di), *Il corpo militare della CRI nella Grande Guerra*, FrancoAngeli, Milano 2021, p. 269.

91. Ivi, p. 278. Qui gli autori si riferiscono all'influenza spagnola del 1918.

sistema religioso è rivolto verso di essa, come segno di alleanza e come fiducia nei suoi mezzi di ridurre la sofferenza umana:

rispetto a un evento biologico-sociale che attraversa il mondo e, in un contesto pandemico, lo fa tremare, anche in campo religioso, laddove solo la scienza sembra essere il nostro referente. E Dio? [...] il suo posto è dove qualcuno soffre o verso uno spazio infinito, di cui non capiamo neppure la dimensione [...]. Scienza e fede sarebbero alleate e questa dovrebbe comunque essere presso l'altro, pur nella sua insondabilità.<sup>92</sup>

Nel suo libro *Il Dio personale*, nell'analizzare la secolarizzazione, Beck propone un cambiamento di visione. Egli invita a non considerare la secolarizzazione come un indebolimento della religione, bensì come un'opportunità e una grande vittoria per l'umanità. Per questo motivo egli la ha definita «il paradosso della secolarizzazione»: scacciata dalla posizione centrale, la religione ha saputo cambiare direzione. Essa riuscì a cogliere due opportunità: a riconoscere i suoi limiti nel senso di dare parte del suo potere alla scienza e allo Stato, e accettò di non essere onnipresente. Il bisogno di onnipresenza è, per Beck, una vera trappola<sup>93</sup>. La religione e la moralità, almeno nell'Occidente, hanno avuto una trasformazione rilevante ma non sono scomparse, poiché «esse sono ancora molto attorno a noi e in noi»<sup>94</sup>, sotto forma di «religione invisibile»<sup>95</sup> oppure di «religione diffusa»<sup>96</sup> che non è molto diversa nella sostanza dalle religioni del passato<sup>97</sup>.

#### 4.2. Covid-19 come operatore della trasformazione politica e sociale

Il paradosso della secolarizzazione<sup>98</sup>, ha anticipato, in un certo senso, quello che ora può essere chiamato il paradosso della crisi della scienza e della politica causato dalla pandemia del Covid-19. Sebbene la scienza sia il nostro

92. C. Cipolla, in C. Cipolla (a cura di), *La sociologia sovranazionale di Roberto Cipriani*, FrancoAngeli, Milano 2021, p. 41.

93. U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 30-32.

94. T. Luckman, *Trasformazioni superficiali o radicali della religione e della moralità nel mondo moderno*, in R. Cipriani, G. Mura (a cura di), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, Urbaniana University Press, Roma 2002, pp. 64-65.

95. T. Luckmann, *The invisible religion*, The Macmillan Company, New York 1967.

96. Cfr. R. Cipriani, *La religione diffusa*, Borla, Torino 1988.

97. R. Cipriani, *Diffused religion*, Springer International Publishing, 2017, p. 65.

98. U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009.

unico «referente», essa, insieme allo Stato, sembra essere caduta nella stessa trappola in cui è caduta la religione prima della secolarizzazione. Nonostante il sistema scientifico stia affrontando una sfida che da molti scienziati è vista come un'opportunità<sup>99</sup>, essa si sta accorgendo dei propri limiti e delle troppe aspettative non soddisfatte. Mentre la religione con la secolarizzazione, secondo Beck, ha dovuto rinunciare alla propria giurisdizione sulla coscienza e la conoscenza razionale, per essere competente solo per la spiritualità e la religiosità<sup>100</sup>, allo stesso modo la scienza, in questo periodo di dura prova, ha l'opportunità di riflettere sulla propria giurisdizione, sulla spiritualità e sull'etica.

In ogni caso, la scienza e lo Stato stanno affrontando la crisi in due modi diversi. L'auto-organizzazione del sistema scientifico sta poggiando su due elementi fondamentali: la collaborazione globale e la rapidità. Mentre i politici hanno chiuso i loro confini, gli scienziati hanno spalancato i propri<sup>101</sup>, poiché «la scienza, nella sua intrinseca autonomia e libertà, non può e non potrà mai essere circoscritta dentro dei confini di stato»<sup>102</sup>. Il sistema politico, durante la crisi, ha fatto fatica a raggiungere l'impersonale. Alcuni capi di Stato hanno dichiarato esplicitamente sentimenti di esclusione e chiusura totale verso gli altri stati confermando così ciò che evidenzia Luhmann<sup>103</sup> quando parla di elementi dell'ambiente, come per esempio le personalità delle persone, che sono più importanti del sistema stesso, ma nel contempo con una «struttura meno ordinata».

Le pestilenze, come visto dall'etimologia della parola, sono state raffigurate come il peggior male. Abbiamo visto altresì da Weil che quando il male penetra l'animo di una persona, vi è un bisogno profondo di mettersi alla ricerca del bene, il bisogno di una trasformazione interiore. Questo tipo di trasformazione è trasferibile anche sul livello sociale: il Covid-19 è il male che ha toccato "l'animo sociale" e ha suscitato un desiderio profondo di cambiamento. Questa crisi ha scosso tutti i quattro sistemi, ma in particolar modo la scienza, la politica e

99. Dr. Med. Perrone, in M. Apuzzo, D.D. Kirkpatrick, *Covid-19 Changed How the World Does Science, Together*, «The New York Times», April 1, 2020, p. 5.

100. U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 32.

101. M. Apuzzo, D.D. Kirkpatrick, *Covid-19 Changed How the World Does Science, Together*, «The New York Times», April 1, 2020, p. 1.

102. C. Cipolla (a cura di), *La sociologia sovranazionale di Roberto Cipriani*, FrancoAngeli, Milano 2021, p. 28.

103. N. Luhmann, *La differenziazione del diritto*, il Mulino, Bologna 1990a, p. 354.

il diritto, sistemi da cui l'umanità aspetta risposte concrete. Questo è avvenuto perché dinanzi alle incertezze e le contraddizioni, questi sistemi hanno perduto la propria realtà stabile; hanno dimostrato di non possedere ciò che Morin chiama quel *complex knowing*<sup>104</sup> capace di selezionare gli elementi che spingono verso l'ordine e l'eliminazione dell'ambiguità. Il lockdown ha avuto un impatto rilevante sulla libertà, limitando una serie di diritti costituzionali, mettendo il sistema diritto in una posizione di emarginazione, di spaesamento e senso di inadeguatezza. Qui l'elenco dei diritti costretti durante la chiusura forzata:

- la libertà di circolazione (art. 16);
- il diritto di riunione (art. 17);
- libertà di religione (art. 19);
- il diritto di sciopero (art. 40);
- il diritto-dovere al lavoro (art. 4);
- l'iniziativa economica privata (art. 41);
- il diritto di istruzione (artt. 33 e 34);
- la libertà e segretezza della corrispondenza (art. 15)<sup>105</sup>.

Le limitazioni elencate trovano un «fondamento espresso [...] nei motivi di sanità o di sicurezza» (ivi: 118). La sospensione nell'esercizio dei diritti è giustificata purché siano rispettati tre requisiti:

1. *la temporaneità*, nel senso che le limitazioni devono essere a tempo determinato senza concedere alla politica la possibilità di acquisire potere a tempo indeterminato;
2. *la proporzionalità e la ragionevolezza*, nel senso che tutto deve essere proporzionato e ragionato intorno alla «tutela della salute» che chiama a collaborare la politica, il sapere scientifico e il diritto;
3. *il rispetto di forme ed equilibri in relazione al potere dell'esecutivo*, nel senso che l'adozione di misure emergenziali richiede un controllo dei poteri esecutivi<sup>106</sup>.

104. E. Morin, *On Complexity*, Hampton Press, Cresskill, New Jersey 2008, pp. 5-7.

105. A. Algostino, *Covid-19: primo tracciato per una riflessione nel nome della Costituzione*, Associazione italiana dei costituzionalisti, «Osservatorio Costituzionale», fasc. 3/2020, pp. 116-118.

106. Ivi, pp. 118-121.

Per Pitasi, «la politica è il luogo dell'ordine evolutivo-spontaneo, il diritto è il luogo dell'organizzazione artificiale-costruttivista che nel costituzionalismo concettualizza il governo limitato, garanzia necessaria ma non sufficiente contro derive totalitarie. [...] ordine e organizzazione sono a rischio di derive totalitarie»<sup>107</sup>, pensiero che si intreccia con il pensiero di Weil.

Dai ragionamenti offerti è emerso che «Restano, a difendere le connessioni tra ordine sociale e senso valoriale ed etico-spirituale»<sup>108</sup>, connessioni incarnate nei quattro sistemi analizzati. Tra essi, la politica dimostra di essere il sistema più debole, poiché durante l'emergenza Covid-19 ha dimostrato di essere il meno autoriflessivo, meno capace di auto-organizzazione e con limitate capacità di connessione con gli altri sistemi dell'ambiente.

Le parole di Cipolla, rivolte all'opera del suo maestro Ardigò, esprimono il vero senso dei sistemi e dei soggetti che li compongono.

Ogni conoscenza per lui resta, come detto, *observer dependent* e non può che essere posta proficuamente a cavallo (integrata) fra orientamenti coscienziali di mondo vitale (valori), di per sé ristretti, e connessioni sistemiche, di per sé racchiuse nei confini di ogni oggettivazione.<sup>109</sup>

## 5. Accoppiamento strutturale tra i quattro sistemi durante la pandemia

Per Luhmann<sup>110</sup>, la comunicazione inizia da chi comprende. Questa sua affermazione pone l'accento, da un lato sulla relazione tra il comunicatore, il messaggio trasmesso e il ricevente, dall'altro sull'efficienza o l'inefficienza del comunicatore. La teoria dei sistemi punta, infatti, sulla comunicazione, sull'evoluzione, sull'informazione e sulla complessità. La comunicazione per Luhmann è un processo di selezione, poiché un soggetto comunica ciò che ritiene

107. A. Pitasi, *2020: siamo andati oltre il postmoderno?*, in C. Cipolla e A. Pitasi (a cura di), *Per una sociologia oltre il post-moderno*, FrancoAngeli, Milano 2020 (2° ed.), p. 9.

108. A. Ardigò, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, C. Cipolla e A. Pitasi (a cura di), FrancoAngeli, Milano 2020 (2° ed.), p. 243.

109. C. Cipolla in, *ivi*, p. 304.

110. N. Luhmann, *Funzione della religione*, Morcellano, Brescia 1991.

migliore tra tante altre possibilità. Per von Foerster, la comunicazione è perfino uno dei requisiti fondamentali per mantenere insieme la società.

### 5.1. *Quattro sistemi tra l'autopoiesi e descrizione della realtà*

Sulla scia dei ragionamenti di Luhmann e von Foerster, nella tabella qui di seguito, si cercherà di illustrare il rapporto dei quattro sistemi durante la crisi pandemica in rapporto con i quattro elementi fondamentali della teoria dei sistemi, ossia comunicazione, evoluzione, informazione e complessità.

### 5.2. *L'accoppiamento strutturale: oltre l'autopoiesi?*

Con sistemi autoreferenziali, Luhmann<sup>111</sup> intende ogni sistema che fa riferimento solo ai propri elementi costitutivi, riproducendosi all'interno del proprio sistema. Lo scambio tra sistema e ambiente non sempre garantisce l'apertura di un dato sistema, anche se l'ambiente ne alimenta la sua sopravvivenza. Il concetto di «interpenetrazione» di Luhmann va oltre al semplice scambio sistema/ambiente, poiché esso evidenzia l'interscambio strutturale che consiste in «una relazione intersistemica fra sistemi che appartengono reciprocamente l'uno all'ambiente dell'altro»<sup>112</sup>. L'interpenetrazione è un dare e ricevere reciproco fra due sistemi coinvolti, implicando gli elementi selezionati di entrambe le parti.

Trasferendo questo processo nel contesto pandemico, si potrà osservare che fra alcuni sistemi da noi analizzati vi è stato una «penetrazione», in altri casi una «interpenetrazione». Durante questo processo di interscambio, la scienza, per esempio, ha dato alla religione la possibilità di mantenere uniti i propri elementi attraverso i mezzi di comunicazione. I luoghi fisici di culto, durante la quarantena, si sono svuotati trasferendosi in alcuni casi *online*. Varie comunità cattoliche, per esempio, hanno potuto partecipare e adorare l'Eucarestia via *streaming*. Una nuova dimora per Dio?<sup>113</sup> Nel frattempo, la religione ha dato alla scienza la possibilità di riflettere sull'importanza della salute spirituale,

111. N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990.

112. Ivi, p. 354.

113. Cfr. F. Cardini, *Le dimore di Dio. Dove abita l'eterno*, il Mulino, Bologna 2021.

Tabella 1. *Il rapporto tra i quattro sistemi durante la crisi pandemica.*

	<i>Religione</i>	<i>Scienza</i>	<i>Diritto</i>	<i>Politica</i>
<i>Comunicazione (operazioni)</i>	Selettiva Piramidale Collaborativa	Rapida Trasparente	Silenziosa Obbediente	Non selettiva Confusa
<i>Evoluzione</i>	Integrazione del sapere digitale (Dio sullo schermo)	Auto-riflessione Auto-critica Auto-organizzazione	Fase di letargo	Nessuna
<i>Informazione</i>	Regole pratiche comportamentali	Rapida Fake-news	Limitata	Scienza-dipendente
<i>Complessità (strutture)</i>	Riduzione	Debole	Impotente	Incapacità di gestione Autoreferenziale

come affermato dal premier polacco «Le chiese sono gli ospedali delle anime»<sup>114</sup>. In questo senso, tra scienza e religione vi è stata una piena comunicazione interpenetrante.

La scienza è l'unico sistema che ha messo a disposizione la propria complessità riuscendo a raggiungere una «interpenetrazione» solo con la religione e una «penetrazione» verso gli altri due sistemi. Nel caso del diritto vi è stato una «penetrazione» dalla parte della religione, ma non il contrario.

## 6. Conclusioni

Le quattro sfere proposte in questo contributo sono simili in quanto tutti sistemi. Come tali, essi presentano caratteristiche sia di sistemi chiusi sia aperti, autoreferenziali ma anche causali. La chiusura permette loro di pre-

114. O. Kowalczyk et al., *Religion and Faith Perception in a Pandemic of Covid-19*, «Journal of Religion and Health» (2020) 59: 2671-2677, p. 2672.

Tabella 2. Il processo di interscambio tra sistemi durante la crisi pandemica.

	Religione	Scienza	Diritto	Politica
Religione	–	Interpenetrazione	Penetrazione	–
Scienza	Interpenetrazione	–	Penetrazione	Penetrazione
Diritto	–	Penetrazione	–	–
Politica	–	Penetrazione	–	–

servare la propria identità e indipendenza, ma quando vi è una mancanza di informazione e, in termini sistemici, un aumento di entropia, l'apertura verso l'ambiente, nel nostro caso verso gli altri tre sistemi, diventa necessaria per la loro evoluzione.

Nel corso dell'analisi si è visto che i quattro sistemi presentano diverse forme di autoipoiesi durante una crisi o pestilenza:

1. il sistema religioso tende a spingersi verso una conoscenza più profonda di Dio, ad un dialogo personale, ad una idealizzazione, esaltando la parte trascendentale e scavando dentro il proprio animo per comprendere l'ambiente;
2. il sistema scientifico, essendo un sistema basato sulla ragione e sulla verità si auto-osserva, si auto-critica e ove necessario si auto-organizza anche a livello strutturale;
3. al sistema del diritto durante la pandemia sono venuti a mancare gli elementi che compongono il sistema stesso, portando l'intero sistema ad una specie di congelamento autopoietico;
4. il sistema politico è il sistema che ha mostrato più disorganizzazione, poca trasparenza, limitata apertura al pensiero complesso, lontano dall'impersonale e più condizionato dal tempo e dallo spazio.

Nel sistema politico gli elementi dell'ambiente si sono svelati determinanti sul sistema, come nel caso della personalità di un leader politico che prende decisioni che riguardano l'intera sistema.

Nel corso della crisi pandemica, i quattro sistemi non si sono limitati solo all'auto-organizzazione. In alcuni casi vi è stato un vero e proprio accoppiamento strutturale che ha portato ad una evoluzione per l'intero sistema, come nel caso della «interpenetrazione» tra la religione (con la “religione sullo schermo”) e la scienza. Con questo interscambio avvenuto durante la pandemia, la religione e la scienza sono diventati ambiente l'uno dell'altro. Ciò non si è avverato con gli altri sistemi, in particolar modo con il diritto e la politica, mancando la possibilità di offrire agli altri sistemi la propria complessità.

## Riferimenti bibliografici

- Algostino A., *Covid-19: primo tracciato per una riflessione nel nome della Costituzione*, Associazione italiana dei costituzionalisti, «Osservatorio Costituzionale», fasc. 3/2020.
- Allport G.W., *Il segreto della sopravvivenza*, in Frankl V.E., *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 2013.
- Apuzzo M., Kirkpatrick D.D., *Covid-19 Changed How the World Does Science, Together*, «The New York Times», April 1, 2020.
- Ardigò A., Garelli F., *Valori, scienza e trascendenza*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1989.
- Ardigò A., *Per una sociologia oltre il post-moderno*, C. Cipolla e A. Pitasi (a cura di), Franco-Angeli, Milano 2020 (2° ed.).
- Ashby W.R., *An introduction to Cybernetics*, Chapman&Hall Ltd, London 1957 (2° ed.).
- Ashraf H. et al., *Fighting pandemics: Inspiration from Islam*, «Commentary», vol. 70, n. 5 (Suppl. 3), May 2020.
- Barbour I.G., *Religion in the Age of Science, vol. I*, HarperCollins e-books, 1990.
- Beck U., *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Berger P.L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Garden City, Anchor Books, Doubleday & Co., 1969.
- Berger P., *Introduction*, in Glenn Charles L., *The Ambiguous Embrace. Government and Faith-based Schools and Social Agencies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2000.

- Berger P.L., *On Complexity*, Hampton Press, Cresskill-New Jersey 2008.
- Berger P.L., *Questions of Faith. A skeptical Affirmation of Christianity*, Blackwell Publishing, New Jersey 2004.
- Berger P.L., *The social reality of religion*, Penguin, Middlesex 1973.
- Bourdieu P., *La forza del diritto. Elementi per una sociologia del campo giuridico*, a cura di C. Rinaldi, Armando, Roma 2017.
- Calzolari E., Cipolla C. (a cura di), *Il corpo militare della CRI nella Grande Guerra*, Franco-Angeli, Milano 2021.
- Cardini F., *Le dimore di Dio. Dove abita l'eterno*, il Mulino, Bologna 2021.
- Chesterton G.K., *Voltaire, Tabula fati*, Chieti (2000 [1936]).
- Cipolla C. (a cura di), *La sociologia sovranazionale di Roberto Cipriani*, FrancoAngeli, Milano 2021.
- Cipolla C., *Per una scienza sociale eclettica: Riflessioni aforistiche e algoritmiche*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- Cipolla C., *Perché non possiamo non essere eclettici. Il sapere sociale nella web society*, Franco-Angeli, Milano 2013.
- Cipolla C., *Sentieri metodologici di secondo livello*, in A. Ardigo, F. Garelli, *Valori, scienza e trascendenza*, vol. I, Edizioni della Fondazione Agnelli, Torino 1989.
- Cipriani R., *La religione diffusa*, Borla, Torino 1988.
- Cipriani R., Mura G. (a cura di), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, Urbanian University Press, Città del Vaticano 2002.
- De Angelis V., *La logica della complessità: introduzione alle teorie dei sistemi*, Pearson Italia, 1996.
- Durkheim E., *The elementary Forms of Religious Life*, Oxford University Press, New York 2001.
- Falzea A., *Il concetto del diritto*, Giuffrè, Milano 1988.
- Ferone E., Petroccia S., Pitasi A., *Il Covid Postmoderno: una sfida per i Global Players*, in «Rivista trimestrale di scienza dell'amministrazione», 2/2020.
- Foucault M., *Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, London 1988.
- Frankl V.E., *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 2013.
- Gandhi M., *Chi segue il cammino della verità non inciampa*, San Paolo, Milano 2002.
- Habermass J., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, Guida, Napoli 1998.

- Hillesum E., *Lettere 1942-1943*, Edizione integrale, Adelphi, Milano 2012.
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- Kowalczyk O. et al., *Religion and Faith Perception in a Pandemic of Covid-19*, «Journal of Religion and Health» (2020) 59: 2671-2677.
- La Bibbia di Gerusalemme, Stabilimento di Lavis (TN) 2011.
- Levi-Montalcini R., *Elogio dell'imperfezione*, San Paolo, Milano 2002.
- Luckman T., *Trasformazioni superficiali o radicali della religione e della moralità nel mondo moderno*, in R. Cipriani, G. Mura (a cura di), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, Urbaniana University Press, Roma 2002.
- Luckmann T., *The invisible religion*, The Macmillan Company, New York 1967.
- Luhmann N., *Funzione della religione*, Morcellano, Brescia 1991.
- Luhmann N., *La comunicazione ecologica*, FrancoAngeli, Milano 1989.
- Luhmann N., *La differenziazione del diritto*, il Mulino, Bologna 1990a.
- Luhmann N., *Rechtssoziologie*, WDV, Opladen 2008.
- Luhmann N., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990.
- Maturana H., Varela F., *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987.
- Morin E., *On Complexity*, Hampton Press, Cresskill, New Jersey 2008.
- Moro A., *Lo Stato. Il diritto*, Cacucci, Bari 2006.
- Nocelli M.G., *Il Dio di Etty Hillesum*, in R. Cipriani, G. Mura, *Il fenomeno religioso oggi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2002.
- Pascal B., *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962.
- Pitasi A., *Evoluzione e conoscenza*, tab edizioni, Roma 2021.
- Pitasi A., *Introduzione*, in A.-B. Floriani Neto, E. Caceres Niet, G. Chiodi (a cura di), *Governing Turbulence, Risk and Opportunities in the Complexity Age*, 2020.
- Pitasi A., *2020: siamo andati oltre il postmoderno?*, in C. Cipolla e A. Pitasi (a cura di), *Per una sociologia oltre il post-moderno*, FrancoAngeli, Milano 2020 (2ª ed.).
- Pitasi A., *The Sociological Semantics of Complex Systems*, in «Journal of Sociological Research», 2014, vol. 5, n. 1.
- Polkinghorne J., *Faith, Science and Understanding*, Yale University Press, New Haven-London 2000.
- Polkinghorne J., *The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker*, Princeton, New Jersey 1994.

- Popper K.R., *Logica della scoperta scientifica. Il carattere auto correttivo della scienza*, Torino 1970 [1934].
- Ratzinger J., *Fede e scienza: un dialogo necessario*, Lindau, Torino 2010.
- Rawls J., *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Milano 1997.
- Robinson K, *How are major Religions responding to the coronavirus?*, Council on Foreign Relations, 19 March 2020.
- Russell B., *Perché non sono cristiano*, TEA, Milano 2012.
- Sartre J.P., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Armando, Roma 2006.
- Schmitt C., *Dialogo sul potere*, il Melangolo, Genova 1990.
- Simmel G., *La religione*, Bulzoni, Roma 1994.
- Smelik K., *L'immagine di Dio in Etty Hillesum*, in G. van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'altro. Studi su Etty Hillesum*, Apeiron, Roma 1990.
- von Foerster H., *Kybernetik*, Merve Verlag, Berlin 1993.
- von Foerster H., *Sistemi che osservano*, Ubaldini, Roma 1987.
- von Foerster H., *Understanding understanding*, Springer 2002.
- von Foerster H., *Wahrheit die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker*, Dritte Auflage, 1999.
- Weber M., *The sociology of religion*, Beacon Press, 1993, libgen.lc.pdf.
- Weil S., *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012.
- Weil S., *Senza partito. Obbligo e diritto per una nuova pratica politica*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Wiesel E., *Tutti i fumi vanno al mare*, San Paolo, Milano 2002.

## Sitografia

- <https://www.youtube.com/watch?v=HivNPoKIfDQ&t=2s> (ultimo accesso 18 febbraio 2021), Niklas Luhmann, *Theorie offener Systeme. Allgemeine Systemtheorie*, 1991.
- <https://www.youtube.com/watch?v=LpLeSbXHVe0> (ultimo accesso 18 febbraio 2021), Niklas Luhmann, *System als Differenz (Formanalyse). Allgemeine Systemtheorie*, 1991.

