

DELLA NON ESITAZIONE

Il punto di partenza

Assumendo il lavoro già svolto come punto di partenza (Madonna, 1991, 1996 in corso di stampa, 1998 in corso di stampa, 1998b) -una ricerca volta ad elaborare un modo di praticare e di insegnare la psicoterapia coerente con il modello batesoniano- cercherò di proporvi qualche idea a proposito dell' "azione spontanea". Prima di procedere esporrò in maniera sintetica le idee che hanno guidato la ricerca precedente. Si tratta di idee che, in coerenza con l'impostazione batesoniana per una teoria dell'azione già rintracciabile nella sua opera, riguardano un modello in cui l'intervento psicoterapico è ritenuto possibile, ma necessariamente cauto, non precipitoso, non disattento e non arrogante. In questo modello la psicoterapia è considerata come un' interazione fra i differenti livelli logici della *forma* e del *processo*¹. La forma (o struttura) nell'uso che Bateson fa della parola (*pattern*) si riferisce alle caratteristiche di un sistema che definiscono le sue risposte agli eventi ambientali e regolano i suoi equilibri interni, e che corrispondono alle soglie e ai limiti del suo funzionamento (processo)². In particolare, per quel che riguarda il modello psicoterapico che è in corso di elaborazione, essa è data dal contratto terapeutico iniziale, dalle regole del setting e, più in generale, da tutte le regole che governano il lavoro psicoterapico e che riguardano l'insieme, ovvero la classe delle interazioni psicoterapiche. All'interno di questa forma può svolgersi il processo terapeutico, che è considerato *non finalistico*, imprevedibile, largamente inconsapevole e caratterizzato da linguaggi non finalistici, e che si snoda fino a modificare la forma del rapporto fra le persone coinvolte. In quest'ottica, pertanto, il fine rimane collocato al livello della forma (il contratto terapeutico e le regole che governano il lavoro psicoterapico) e rappresenta quindi, per il terapeuta e il paziente, un *fine non perseguibile* nello snodarsi del processo terapeutico. La forma, vale a dire la classe delle interazioni psicoterapiche, è dunque caratterizzata dalla finalità cosciente (un terapeuta incontra un paziente con lo scopo di *aiutarlo*, il paziente lo incontra con lo scopo di *farsi aiutare*), non finalizzate né coscienti sono invece le singole interazioni psicoterapiche, che istante per istante vanno svolgendosi nel processo terapeutico. Poiché la forma sta al processo come la classe sta ai suoi elementi, scorciatoie come quella di introdurre nel processo psicoterapico la finalità cosciente delle mosse, delle tattiche e delle strategie sono considerate una confusione di piani logici. E' questo che accade quando uno psicoterapeuta, dopo aver mentalmente ricercato sul suo "formulario" una parolina magica, ridefinisce il comportamento di un paziente nella maniera consapevole e finalistica tipica dell'applicazione di una tecnica e dice, ad esempio, di un depresso che è "tollerante" o di uno stupratore che è "sessualmente esuberante". Introducendo la finalità cosciente della forma al livello del processo, confonde la *classe* con i suoi *elementi*. Altro è, naturalmente, se il terapeuta ha la flessibilità per assumere una molteplicità di punti di vista differenti da cui osservare le situazioni, e insieme la saggezza per rilevare aspetti positivi non ovvi ma per lui "veri" di un certo comportamento e se, sulla base di tale flessibilità e di tale saggezza, lascia che le sue ridefinizioni spontaneamente *si mostrino*. In questo caso, la sua ridefinizione non è l'applicazione finalistica di una tecnica, ed egli potrà forse aiutare il suo paziente essendo proprio così com'è.

¹ La psicoterapia è, infatti, parte del mondo dei processi mentali, che Bateson descriveva, appunto, come organizzato sulla base dell'interazione tra *forma* e *processo* (Cfr. Bateson, 1979, trad. it. 1984, pp. 251-268).

² Cfr. in G. Bateson e M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano, 1989, la voce "*struttura*" del glossario, p. 318.

Nel corso dell'elaborazione di questo modello, peraltro ancora molto embrionale, ho maturato dunque l'idea di un processo psicoterapico in cui l'azione non si fondi sul ricorso a tecniche, ma nasca, invece, dalla quieta, feconda passività dello psicoterapeuta, e, come ci insegna Whitaker nel suo ultimo libro, dal suo coraggio "di aspettare che emerga qualcosa di spontaneo dalla [sua] creatività"³. Un'azione psicoterapica siffatta non è sottoposta al primato della finalità cosciente di tipo estroverso, che è volta a cambiare l'altro e il mondo fuori di sé. Nasce invece spontanea in seguito all'esercizio e alla disciplina, espressione della finalità introversa ovvero, secondo la definizione che di essa hanno dato Gregory e Mary Catherine Bateson, del "desiderio di cambiare il sé [che] è tutt'altra faccenda"⁴. Il tipo di azione descritto come peculiare del processo psicoterapico nell'ambito del modello tratteggiato, accosta, propone, a mio avviso, il territorio del *sacro* (Madonna, 1998b). Esso, infatti, è misterioso, non prevedibile e caratterizzato dal non perseguimento di fini consapevoli. Proprio come il sacro che, in maniera simile, non può essere conosciuto né finalisticamente avvicinato (v. Bateson e Bateson, 1987, trad. it. 1989; M. C. Bateson, 1992; Dal Lago, 1992; De Biasi, 1996; Kenny, 1998); e proprio come avviene quando si attraversa il territorio del sacro o si ha il sentore di essergli vicino, questo tipo di azione aiuta a riconoscere il carattere integrato del tutto di cui si fa parte, a cogliere la bellezza delle relazioni e a riconoscere il sé nell'altro.

E' questo il punto di partenza dal quale intendo muovere per cercare di proporvi qualche idea in riferimento all'azione spontanea.

L'azione spontanea

“Spontaneo” è una parola che può essere facilmente fraintesa. E' bene, quindi, che io cerchi di precisare il significato che intendo attribuire all'espressione “azione spontanea”. Enzo Moietta suggerisce che, col termine “spontaneo”, “si intende definire un comportamento, o una relazione, i cui modi d'essere non siano necessari o non risultino coscientemente finalizzati verso obiettivi programmati”⁵; non possiamo, cioè, definire “spontanei” da un lato comportamenti come il respirare, in quanto necessari, e, dall'altro, comportamenti come l'irrorare un campo con pesticidi, in quanto coscientemente finalizzati verso obiettivi programmati. A proposito dell'azione spontanea, Mary Catherine Bateson afferma, in maniera illuminante, che, quando si è giunti al punto in cui l'azione diventa spontanea, “agire non consiste più nel decidere di fare qualcosa al fine di ottenere un certo scopo: l'azione diventa l'espressione non più di ciò che si *vuole*, ma di ciò che si è”⁶. L'azione spontanea, espressione di ciò che è chi la fa, non è dunque volontaria. Ma già dire che qualcuno *fa* questo genere di azione è fuorviante. Il senso comune, specie per noi occidentali, si oppone al concetto di azione senza agente. A me sembra, tuttavia, che abbia ragione Watts quando afferma che “la spontaneità non è per nulla un'azione dell'io: al contrario, è un'azione che il meccanismo di controllo sociale dell'io non blocca” (1961, trad. it. 1978, p. 118). L'azione spontanea dunque non solo non è volontaria, ma anche non ostacolata nel suo svolgersi.

Ciò che è difficile concepire per noi occidentali è patrimonio profondamente radicato in varie filosofie, discipline e arti orientali. Nella letteratura taoista, ad esempio, si può incontrare, a proposito di azione spontanea, l'idea di *wu-wei*. “*Il Tao non fa nulla e tuttavia non vi è nulla che non sia fatto*” si può leggere nel *Tao te ching*⁷. Alan Watts ci orienta rispetto al senso di queste parole attribuite a Lao-tzu, invitandoci a non considerarle nel loro significato letterale. “Il principio

³ C. A. Whitaker (1989), *Considerazioni notturne di un terapeuta della famiglia*, a cura di M. O. Ryan, Astrolabio, Roma, 1990, p. 207.

⁴ G. Bateson e M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, cit. , p. 92.

⁵ Comunicazione personale.

⁶ M. C. Bateson, "Come è nato 'Angels Fear' " in *aut aut* n° 251, sett-ott. 1992, p. 9 (il corsivo è mio).

della “non-azione” (in cinese *wu-wei*) –egli afferma- non si deve considerare come inerzia, pigrizia, *lassaiz-faire*, o mera passività” (1975, trad. it. 1977, pp. 71-72). L’espressione *wu-wei*, nel contesto delle scritture taoiste dal quale è tratta la citazione di Lao-tzu, non significa, infatti, “non azione”, ma *azione senza artificio, azione non forzante*. *Wu-wei*, tuttavia, non è semplice assenza di sforzo; è la combinazione della (saggezza sistemica relativa alla) capacità di sentirsi tutt’uno con l’altro, col mondo fuori di sé e della capacità di seguire nell’azione la via della minima resistenza, così come fa l’acqua che scorre.

Il miglior modo per esemplificare un tal genere di azione è individuato dallo stesso Watts laddove fa riferimento alle arti giapponesi dello *judo* e dell’*aikido*. “Ho visto un attaccante gettato al tappeto senza neppure essere stato toccato” (1975, trad. it. 1977, p. 72), egli afferma in relazione all’*aikido*. I maestri di *aikido* insistono molto, durante gli allenamenti, sull’idea che il praticante che si esercita in *mae ukemi* (caduta in avanti) o in *ushiro ukemi* (caduta all’indietro) si lasci andare senza farlo deliberatamente. In questo modo egli impara che la sua caduta deve essere involontaria, come pure, d’altra parte, sarà involontaria la caduta dell’altro, di *uke*, l’avversario che attacca. Nell’*aikido*, infatti, non si agisce *sull’altro* (e dunque non si può aggredire) né gli si oppone resistenza. L’azione è rivolta a sé stessi. Si lavora su di sé con l’allenamento, la disciplina, la meditazione, e l’azione giusta *avviene* nella relazione con l’altro. L’azione giusta, caduta o “tecnica” che sia, avviene senza che si debba pensare a metterla in atto, in maniera fluida e senza esitazioni. Nell’*aikido*, inoltre, è importante prestare attenzione al respiro e con esso sintonizzare l’azione. Perché non sia forzata quest’ultima deve seguire la direzione del respiro e accompagnare dunque la fase di espirazione. L’azione, inoltre, come il respiro, deve essere continua, non spezzettata, senza esitazioni. L’azione tipica di quest’arte marziale sembra dunque proprio un ottimo esempio di azione spontanea non volontaria e non impedita.

Nella filosofia Zen un importante insegnamento è quello relativo all’*andare direttamente avanti*⁸, quel pensare-agire che conduce, nei casi più fortunati, al superamento dell’io. Il “sintomo principale” dell’esistenza dell’io, infatti, è proprio il non andare direttamente avanti, quel blocco del pensiero o dell’azione che nello Zen è chiamato dubbio o *esitazione* (cfr Watts, 1961, trad. it. 1978, p. 107). Nel corso delle pratiche di meditazione Zen si affronta un koan⁹ che richiede di emettere il *Mu*, una sillaba semplice tuttavia non facile da pronunciare nel modo giusto. Quando è emesso nel modo giusto, il *Mu* diventa un grido che *avviene* attraverso chi lo emette. Perché questo si verifichi bisogna che esso non sia forzato, che non ci sia “troppa mente” e che non ci siano esitazioni, interruzioni del respiro nel corso della sua esecuzione. Non è cosa facile. Quando, tuttavia, chi emette il *Mu* raggiunge il giusto coinvolgimento, lascia che esso risuoni attraverso di sé gettandosi a capofitto, *senza esitazioni*, allora “non c’è separazione fra il suonatore, lo strumento e la musica” e il koan viene superato.

Il *wu-wei* taoista, il combattimento del bravo aikidoka, il *Mu* del praticante Zen sono tutti esempi di azione spontanea non spezzettata dall’esitazione, volontaria o involontaria che sia. Sono esempi, dunque, di azione spontanea nel senso, che vi propongo, di *azione che accade da sé e senza esitazioni*.

L’esitazione e la non esitazione

Non è facile giungere a un tal genere di azione non esitante. Dicevo prima che nello Zen l’esitazione è considerata il “sintomo principale” dell’esistenza dell’io. E’ del tutto congruo, dunque, per il praticante Zen, cercare di imparare ad “andare direttamente avanti”, e cioè a non

⁷ Cfr. la traduzione italiana di Anna Devoto (1973, p. 97) dell’edizione curata e tradotta dal cinese (1953) di J. J. L. Duyvendak.

⁸ Quando al maestro Zen Yun-men fu chiesto “Che cosa è il Tao?” egli rispose con un’unica parola: *ch’u*: vai, continua. Ciò ha il senso di andare avanti senza incertezza ed esitazione (cfr. Watts, 1975, trad. it. 1977, p.56).

⁹ Il koan è un enigma che il maestro zen propone al discepolo e sul quale quest’ultimo è chiamato a meditare. Quando il discepolo supera un koan il maestro gliene propone un altro.

esitare, in considerazione del fatto che egli aspira proprio al superamento dell'io¹⁰. Questo traguardo coincide probabilmente con la realizzazione di quello che Gregory Bateson ha definito "Apprendimento 3"¹¹. Per Bateson Apprendimento 2 sono le abitudini –acquisite sin dalla prima infanzia, e prevalentemente inconsce– ad agire in un contesto: a percepire e segmentare l'esperienza nei contesti in cui si agisce, a dare forma ad essi. Di questo tipo di apprendimento¹² l'io è "prodotto o aggregato" (v. 1972, trad. it. 1976, p. 333). "Nella misura in cui un uomo consegue l'Apprendimento 3 e impara a percepire e ad agire in termini dei contesti dei contesti –egli afferma– il suo <io> assumerà [invece] una sorta di irrilevanza. Il concetto dell'<io> non fungerà più da argomento cruciale nella segmentazione dell'esperienza" (1972, trad. it. 1976, p. 333) e dunque, mi sento di aggiungere, nell'attribuzione ad essa di senso. Un uomo che consegua l'Apprendimento 3 realizza pertanto quello che nello Zen è definito "superamento dell'io". L'io che può essere superato, tuttavia, è un io molto forte e adulto. Per chi non abbia un io forte e adulto o non abbia addirittura attinto ad alte vette di saggezza può essere difficile lasciarsi attraversare dall'azione non esitante, abbandonare il controllo delle proprie azioni e rinunciare a riconoscere la propria identità nel tempo, sia pure transitoriamente e a vantaggio di un'identità sovraindividuale più ampia. Per chi sia addirittura in una condizione di sofferenza psicologica l'impresa è certamente ancora più ardua. Infatti quando l'io è particolarmente debole, incerto o problematico, ha un bisogno ancora maggiore di fermarsi per riconoscersi, per essere consapevole di esistere o di avere una forma definita, per mantenersi sufficientemente integrato difendendosi dal contrasto talvolta lacerante fra le sue parti o dalla paura della frammentazione. In queste condizioni, il bisogno di esitare per surrogare o supportare la consapevolezza dell'io può produrre, talvolta, un vero e proprio blocco psicologico. Quest'ultimo, afferma Watts, è appunto "la breve esitazione prima di un pensiero o di un'azione che confondiamo con una reale sensazione dell'io" (1961, trad. it. 1978, p. 107). Questa esitazione che ferma il pensiero o l'azione, e che è il segno della tensione volta a far andare bene gli avvenimenti della vita o che è il segno della paura che vadano male (cfr. Watts 1961, trad. it. 1978, p. 107), è molto diffusa anche fra le persone che non soffrono di particolari disagi psicologici.

Come accade a molti adolescenti, quando avevo circa tredici anni, mi innamorai di una mia compagna di scuola. Era la prima volta che mi innamoravo. Per la mia giovane età ero naturalmente inesperto in fatto di donne, ed ero inoltre un ragazzo piuttosto timido. Frequentavo l'ultimo anno della scuola media e sapevo che l'anno successivo avrei perso di vista quella che consideravo allora come la donna della mia vita. Lei, infatti, aveva un anno meno di me e l'anno dopo avrebbe dovuto frequentare la terza media, mentre io avrei iniziato i miei studi classici. Ogni mattina, prima di incontrarla sotto scuola, mi ripromettevo di dichiararle il mio amore, ma ogni volta che la incontravo esitavo a lungo prima di farlo, fino a lasciare che invano volassero via persino le occasioni più romantiche e dunque sicuramente più adatte. Fu un anno scolastico di occasioni perdute, di tormenti, speranze, rimpianti e adolescenziali disperazioni. L'anno dopo, al ginnasio, cominciai a studiare il greco e iniziai a scrivere dappertutto, sotto il pudico usbergo di un alfabeto antico, quello che non ero mai riuscito a dirle. Lacerato dalle pene d'amore, pensavo a lei tutti i giorni. Fu così che passò un anno senza che io smettessi di amarla un solo istante. Fortuna volle che l'anno dopo la incontrassi di nuovo, sotto scuola. Aveva scelto lo stesso liceo che avevo scelto io: rimasi senza fiato quando lei mi si avvicinò, per salutarmi. In quell'istante promisi a me stesso, con la grandiosa solennità di cui soltanto a quell'età si è capaci, che per nessuna ragione al mondo mi sarei lasciata sfuggire nuovamente l'inaspettata occasione. Subito dopo pensai, tuttavia, che, a quel punto, avevo ancora quattro anni di tempo davanti a me e che, considerata l'importanza della posta

¹⁰ Harding, per descrivere questo stato, ricorre alle parole di Dogen, un maestro zen del tredicesimo secolo che, in un'estasi di liberazione, disse: "Lasciate andare e dimenticate il corpo e la mente!" (cfr. 1961, trad. it. 1987, p. 44).

¹¹ "L'Apprendimento 3 è un cambiamento nel processo dell'Apprendimento 2, per esempio un cambiamento correttivo nel sistema degli *insiemi* di alternative tra le quali si effettua la scelta" (1972, trad. it. 1976, p. 319).

¹² "L'Apprendimento 2 è un cambiamento nel processo dell'Apprendimento 1, per esempio un cambiamento correttivo dell'insieme di alternative entro il quale si effettua la scelta, o un cambiamento nella segmentazione della sequenza delle esperienze" (1972, trad. it. 1976, p. 319).

in palio, avrei fatto bene a preparare con cura l'occasione in cui avrei messo in gioco la mia felicità e il mio futuro. Le strade che portavano a scuola dalle nostre rispettive case avevano in comune l'ultimo tratto. Fingendo di leggere i titoli dei giornali di un'edicola l'aspettavo tutte le mattine all'inizio di quell'ultimo tratto di strada e tutte le mattine la incontravo per caso per percorrerlo insieme a lei. Se arrivava per prima all'edicola, anche lei mi aspettava, fingendo di leggere i giornali. Ogni volta avevo in mente un magnifico discorso, rigorosamente preparato perfino nelle pause e nelle intonazioni. Ma ogni volta esitavo, il magnifico discorso mi si bloccava in gola e finivo inevitabilmente per pronunciare delle banalità. A nulla valse qualche incoraggiamento di lei, da me solo molto a posteriori inequivocabilmente considerato come tale. Esitavo, nel timore di non aver preparato il miglior discorso possibile o, più probabilmente, nel timore di poter essere respinto. Un brutto giorno, dopo circa un anno, la vidi mano nella mano con un altro. Maledissi la mia incapacità di correre qualche rischio e di lasciarmi andare senza troppo esitare.

Fu allora, credo, che apprezzai per la prima volta l'importanza della non esitazione. E anche se in questi ultimi trent'anni ho fatto qualche progresso, continuo a impegnarmi perché non sono ancora soddisfatto della mia capacità di non esitare. Ho esitato a lungo, ad esempio -in questo caso tuttavia giustamente- prima di decidere di correre il rischio di sottolineare, come sto cercando di fare, la desiderabilità del non esitare. Ritengo, infatti, che tutta l'opera di Bateson relativa ai temi dell'azione etica rappresenti, fra l'altro, un solenne elogio dell'esitazione. Egli aveva maturato infatti una posizione di non intervento sulle questioni relative alla crisi ecologica ed aveva sviluppato un analogo atteggiamento nei confronti della vita in generale; e per quanto non prospettasse, come afferma Manghi, un orizzonte di quieta contemplazione (1998, p. 17), propendeva, tuttavia, per un'azione cauta, accompagnata dall'invito costante ad aspettare, a pensare, a riflettere, a *esitare*. Per esitare nell'accingermi a sostenere la desiderabilità del non esitare avevo dunque un valido motivo: l'insegnamento di Gregory Bateson relativo alla desiderabilità dell'esitare. Ritengo, tuttavia, che, nell'ambito di questo discorso, connotare positivamente esitazione e non esitazione non rappresenti una contraddizione.

L'azione formale e l'azione processuale

L'invito di Bateson a esitare era relativo infatti all'azione finalistica, quella volta ad *agire su* qualcuno o qualcosa (v. 1972, trad. it. 1976, pp. 439-463), ad intervenire sul mondo¹³ fuori di sé per cambiarlo e assoggettarlo ai propri scopi coscienti. Non finalistica è invece l'azione di cui ho parlato poco fa e in relazione alla quale il non esitare non è solo desiderabile ma addirittura definitorio (l'ho definita infatti, provvisoriamente, *azione che accade da sé e senza esitazioni*). Questi due generi di azione sono molto diversi fra loro.

Il primo è *sottoposto al primato della coscienza* che controlla se e quanto lo scopo sia stato raggiunto o se e quanto al suo raggiungimento ci si stia avvicinando. Si tratta, come dicevo prima, di un genere di azione orientato a un fine. Quest'ultimo, come ci insegna Bateson, compare quando si disseziona, si divide in parti l'universo dei processi mentali (v. 1979, trad. it. 1984, pp. 273-274); in tal modo si può infatti focalizzare l'attenzione sull'inizio di un pezzo del processo e, adottando, con l'aiuto della struttura interna delle sequenze linguistiche, un'ottica lineare, considerare tale inizio come l'origine, la causa di un certo evento successivo¹⁴. Bateson definisce "archi di circuito"

¹³ Qui per "mondo" bisogna intendere la parte dell'universo complessivo dei processi mentali che, date certe premesse e dato un contesto circoscritto, chiamiamo "mondo". Per la nozione di *processo mentale* v., in *Mente e natura*, il capitolo "I criteri del processo mentale" (Bateson, 1979, trad. it. 1984, pp. 123-173). V., inoltre, in *Dove gli angeli esitano*, il metalogo "La segretezza", nell'ambito del quale M. C. Bateson propone un ulteriore criterio del processo mentale, oltre quelli elencati dal padre (G. Bateson e M. C. Bateson, 1987, trad. it. 1989, pp. 133-134).

¹⁴ La struttura interna delle sequenze linguistiche, infatti, sembra ricalcare gli eventi esterni tramite il ragionamento logico; e la logica- affermano Gregory e Mary Catherine Bateson- per come è fatta "permette di costruire modelli di catene causali lineali grazie al rischioso accorgimento di identificare l'implicazione logica (per cui le idee seguono l'una dall'altra) con la causalità fisica (per cui gli eventi seguono l'uno dall'altro)" (1987, trad. it. 1989, p. 284).

(v. 1972, trad. it. 1976, p. 461) le parti separate dell'universo dei processi mentali. Immaginate un cerchio, del quale, per definizione, non è dato sapere l'inizio e la fine. Immaginate di fare una resezione, di isolare dall'intero circuito un arco, una parte più o meno piccola. E' ciò che fa la coscienza, che isola parti di un tutto nel quale –potenzialmente- qualunque punto è inizio e fine. La coscienza interviene su un arco di circuito per organizzare e finalizzare l'azione, ma può non attivarsi, contestualmente, a proposito dell'operazione di resezione, a proposito, cioè, dei nostri *presupposti*. Noi possiamo, quindi, avere ottimi o pessimi scopi consapevoli e non sapere nulla della strada attraverso la quale avere tali scopi è stato possibile. Il fatto che l'operazione della coscienza relativa al considerare l'inizio di un arco di circuito come causa dell'evento successivo sia possibile significa, naturalmente, che anche le nostre azioni possono essere “causa” di un certo evento successivo (basta considerare un “arco di circuito” che abbia tale azione come inizio); e significa anche che un'azione può dunque essere adottata per raggiungere un certo fine, opportunamente collocato al termine dell'arco di circuito considerato. In quanto relativa ad un arco di circuito, ad un pezzo separato del mondo del processo mentale, l'azione finalistica deve essere anch'essa, necessariamente, discontinua, cioè *discreta*. L'azione di questo tipo è volta ad ottenere un risultato che nel presente non esiste ancora ed è quindi *orientata al futuro*. Essa è *narrabile (descrivibile)* perché può essere resa oggetto di descrizione da parte dello stesso agente o di un altro osservatore, che la rendono, in tal modo, *territorio* di una loro *mappa*. L'azione finalistica è, inoltre, narrabile (descrivibile) secondo i canoni del codice *etico* che, sulla base del pensiero classificatorio, include nelle (o esclude dalle) categorie del bene o del male, del giusto o dell'ingiusto, del corretto o dello scorretto, dell'utile o dell'inutile; ciò sia in relazione al passato (ad esempio in termini di valutazione) sia in relazione al futuro (ad esempio in termini di progetto).

L'azione del secondo tipo -l'azione che accade da sé e senza esitazioni- *non è sottoposta al primato della coscienza*; ad essa può giungere l'informazione relativa al suo svolgersi. La coscienza, però, non presiede all'elaborazione dell'azione e alla sua messa in atto: l'intervento della coscienza in queste fasi sarebbe anzi un insuperabile impedimento all'esistenza dell'azione. L'azione di questo tipo rifugge dall'esitazione, che, spezzettandola, la snaturerebbe, ed è pertanto *continua*. Esiste solo nel suo svolgersi, istante per istante, e scompare nel momento stesso in cui si tenta di collocarla nel passato o nel futuro; è dunque esclusivamente *orientata al presente*. Essa è *narrante* rispetto a sé stessa; potremmo forse dire che, proprio come fa un organismo vivente, si “autodescrive”; i tentativi di narrare (descrivere) questo genere di azione e di renderla, in tal modo, territorio di una mappa per farne ad esempio oggetto di valutazione o di progettazione, la collocano immediatamente fuori dal presente (nel passato o nel futuro) rendendola altro. Non è narrabile secondo i canoni di un codice etico, che, privilegiando il discorso su ciò che è giusto fare, la includerebbe in (o escluderebbe da) categorie positive o negative; non è, infatti, un tipo di azione che *si fa* ma che *è*. E' conoscibile per chi vi è coinvolto, nel momento che accade, nel momento in cui, cioè, la relazione con gli altri e con l'ambiente la fa emergere. E' conoscibile, dunque, secondo modalità *estetiche*, nel senso di “fondate sulla sensibilità” (cfr. Bateson, 1979, trad. it. 1984, p. 22).

Per le sue “caratteristiche” di essere *sottoposta al primato della coscienza, orientata al futuro, narrabile*, valutabile in una prospettiva *etica* e per la sua caratteristica di essere *discreta*, in particolare per quest'ultima caratteristica, ritengo di poter definire l'azione finalistica *formale*. E' rispetto a questo tipo di azione che Bateson invitava ad *esitare*¹⁵. Per le sue “caratteristiche” di

¹⁵ E' curioso, a questo riguardo, considerare due diversi significati del termine “esitare”. Un primo significato (dal latino *haesitare*, intensivo di *haerere*, “essere attaccato”) è relativo all'essere o mostrarsi incerto, perplesso, al non sapersi risolvere [sciogliere?] a fare una cosa. Un secondo significato è relativo all' avere esito, al risolversi in un determinato modo. Questi due significati, apparentemente opposti, sono entrambi relativi, a ben guardare, all'essere l'azione discreta –e quindi formale nel senso prima sottolineato-. Il primo significato è relativo, infatti, a un'azione che non si inizia e il secondo a un'azione che si conclude. In entrambi i casi l'azione ha un inizio e una fine ed è pertanto completa, in sé conclusa, discreta. Anche un terzo significato di *esitare*, relativo all' “uscita” connessa allo spacciare, al vendere, allude, in qualche modo, a una chiusura; in questo caso alla chiusura di un processo di produzione e

essere *non sottoposta al primato della coscienza, orientata al presente, autonarrante* (autodescrivente), conoscibile in una prospettiva *estetica* e per la sua caratteristica di essere *continua*, in particolare per quest'ultima caratteristica, ritengo di poter invece definire l'azione che accade da sé e senza esitazioni *processuale*. Mi sembra che questa sia la migliore definizione sintetica attualmente possibile dell'*azione che accade da sé e senza esitazioni*. *Azione spontanea* tout-court potrebbe infatti facilmente, a mio avviso, far pensare a un'azione "istintiva", "a priori" rispetto a qualsiasi apprendimento, cura, esercizio o disciplina, e potrebbe indurre, dunque, a includere nella definizione anche azioni necessarie come il respirare. L'azione spontanea di cui ci stiamo occupando è invece "coltivata" e "a posteriori" rispetto all'apprendimento, alla cura, all'esercizio, alla disciplina, talvolta anche molto a lungo protratti¹⁶. Anche *azione non esitante* tout-court sarebbe, a mio avviso, una definizione rischiosa. Essa potrebbe infatti facilmente far pensare a un'azione meramente non ostacolata nel suo svolgersi, e portare a includere nella definizione anche l'azione finalistica estroversa e precipitosa. L'azione non esitante di cui ci stiamo occupando è invece il risultato di un attento, impegnativo e prolungato lavoro rivolto a se stessi, fondato sulla "finalità introversa".

Credo che l'espressione "azione processuale" possa essere considerata sinonimo dell'espressione "agire per storie". Entrambe le espressioni si riferiscono infatti al fluire continuo, nel tempo, di comportamenti fra loro collegati da un rapporto di pertinenza all'interno di un contesto. Il comportamento –afferma Bateson in *Mente e natura*– è "le storie che si manifestano all'esterno in "azione"" (v. 1979, trad. it. 1984, p. 28). In riferimento all'essere "per storie" Bateson non distingue, quindi, fra diversi tipi di comportamento o di azione: l'azione è sempre "per storie". Ritengo, tuttavia, che, così come è possibile fare una distinzione fra *pensare per storie* -ovvero il pensare *come pensa la natura*, il pensare biologico fondato sulla logica metaforica- e pensiero scientifico (il pensiero ipotetico-deduttivo, fondato sulla logica tradizionale), alla stessa maniera è possibile distinguere un agire per storie, vale a dire processuale, da un agire finalistico, vale a dire formale¹⁷. Si potrebbe forse dire che l'azione finalistica sta all'agire come il pensiero ipotetico-deduttivo sta al pensare. Ovviamente anche l'azione finalistica e il pensiero ipotetico-deduttivo sono *naturali*, nel senso che sono prodotti dell'evoluzione biologica, biologicamente fondati -per quanto, nell'ottica del tempo biologico, relativamente recenti. Essi, tuttavia, per il fatto di essere discreti, formali, separati da una matrice complessiva, non possono essere considerati "viventi". Potremmo forse dire, operando una distinzione non operata da Bateson, che l'azione finalistica (e così pure, naturalmente, il pensiero ipotetico-deduttivo) è sì, a sua volta, fatto di "storie", ma di storie narrate e non di storie viventi che si autoraccontano, istante per istante, nel presente. Proprio questo invece è *pensare e agire per storie*.

Spero di aver chiarito, a questo punto del mio discorso, qual è il "territorio" dell'agire in cui è desiderabile non esitare. Non è un territorio diverso da quello sul quale gli angeli di Gregory e Mary Catherine Bateson "esitano a mettere il piede"¹⁸: è ogni territorio di cui non stiamo tracciando

commercializzazione.

¹⁶ Questa confusione, come è facile intuire, potrebbe essere particolarmente pericolosa quando si discute di azione spontanea in psicoterapia vale a dire in un campo in cui è di capitale importanza distinguere l'azione spontanea arrembante, non curata, "selvaggia", dall'azione spontanea risultante dall'automatizzazione di comportamenti appresi, dalla trasformazione del comportamento tecnico in modo terapeutico di essere.

¹⁷ Sia la distinzione fra *pensare per storie* e *pensare ipotetico-deduttivo*, sia la distinzione fra *agire per storie* e *agire finalistico*, sia la distinzione fra *agire processuale* e *agire formale*, sia la distinzione fra *pensare* e *agire*, sia, infine, quella fra *esitazione* e *non esitazione*, sono da intendere, naturalmente, nell'ambito di questo discorso, in un'ottica batesoniana, come differenze non dualistiche fra parti connesse che reciprocamente si specificano e non come differenze fra parti separate e indipendenti (cfr. Manghi, 1998b, pp. 37-38).

¹⁸ Al termine di *Mente e natura* Bateson annunciò che il libro successivo, relativo ai temi dell'estetica e del sacro, si sarebbe chiamato *Dove gli angeli esitano*; "perché è lì che tutti vogliono che io mi precipiti" scrisse, dichiarando, inoltre, in riferimento al libro, "comincerà con una mappa della regione *dove gli angeli temono di posare il piede*" (1979, trad. it. 1984, p. 281). Ritengo significativo il fatto che Bateson abbia fatto ricorso al termine *mappa* in relazione all'esitare. Tracciare una mappa è narrare, rendere oggetto di descrizione un certo territorio; ed è quindi sempre azione

una mappa. E' dunque anche il territorio sul quale gli angeli esitano a mettere il piede: quando essi lo attraversano in volo. Se in quelle circostanze esitassero, i loro voli, come è facile immaginare, avrebbero esiti disastrosi. Si può invitare qualcuno ad esitare quando cammina; allora gli si può dire di stare attento "a dove mette i piedi". Non gli si può dire, quando vola, di stare attento "a dove mette le ali". Se lo facesse precipiterebbe rovinosamente. Gli angeli possono esitare e non esitare. Forse per questo hanno, per così dire, due mezzi di locomozione: i piedi e le ali. I piedi consentono di andare con circospezione, passo dopo passo, di fare, cioè, un movimento cauto ed esitante, *discreto*, "formale". Le ali consentono di volare, di fare, cioè, un movimento coraggioso e non esitante, *continuo*, "processuale".

L'azione processuale in psicoterapia

Se, come prima ho sostenuto, la psicoterapia può essere considerata un'interazione tra forma e processo, nel suo ambito possiamo naturalmente aspettarci di incontrare sia azione formale che azione processuale. Qui mi occuperò soltanto di azione processuale.

Carl Whitaker, del cui modo di praticare la psicoterapia ho sostenuto (Madonna, 1996, in corso di stampa) che fosse sorprendentemente sintonico con il pensiero di Gregory Bateson, ha fatto riferimento all'azione "spontanea", ovvero a quella che ho qui definito azione "processuale", in relazione alla psicoterapia. Quando egli invita i terapeuti ad *aspettare* che emerga qualcosa di spontaneo dalla loro creatività (v. Whitaker, 1989, trad. it. 1990, p. 207), li invita, a mio avviso, a *esitare* nell'intervento finalistico e cosciente, ovvero nell'azione che ho qui definito "formale", dunque a favorire, in questa maniera, le condizioni perché l'azione "processuale" possa nascere. Inoltre, quando sottolinea l'importanza della libertà di *non pensare* (v. Whitaker, 1989, trad. it. 1990, p. 209), si riferisce, a mio avviso, alla necessità che il terapeuta *non interferisca*¹⁹, in terapia, coi propri processi mentali, alla necessità, cioè, che non interrompa il pensiero-azione processuale e dunque che *non esiti* nel suo svolgersi, cosa che ne renderebbe impossibile la sussistenza. Carl Whitaker, dunque, nella sua pratica terapeutica magistrale, ha saputo connettere, a mio giudizio, esitazione e non esitazione, considerando possibile la seconda proprio in quanto viene coltivata la prima.

formale nel senso di cui ho parlato sopra. E' azione, dunque, in relazione alla quale è bene esitare, anche quando la mappa è relativa al territorio della non esitazione.

¹⁹ "Non interferenza" è un'altra delle possibili traduzioni dell'espressione cinese *wu-wei*, oltre quelle già prima richiamate di "azione non forzante" e di "azione senza artificio": non interferenza rispetto al Tao, allo svolgersi naturale delle cose (cfr. Watts, 1961, trad. it. 1978, p.58).

Nell'ambito del processo diagnostico-terapeutico, l'azione processuale, per la sua natura *estetica*²⁰, esprime e produce, quella che Manghi ha chiamato conoscenza per sensibilità²¹, e favorisce il ri-conoscimento di sé nell'altro e dell'altro nel sé. Questo favorisce e fluidifica, in psicoterapia, il *riconnettere*, ossia la ricomposizione degli archi di circuito separati, che rappresenta già, in sé, un fattore terapeutico e che funziona a prescindere da azioni o interventi più specifici o mirati. Ricollegare gli elementi separati del flusso degli eventi, infatti, cura l'auto e l'etero aggressività, l'attribuzione di colpe, l'arroganza, l'irritazione, l'odio e la distruttività "connessi" alla segmentazione arbitraria del flusso degli eventi²². Portati a credere, dalla nostra coscienza limitata e fallace, che il risultato di tale segmentazione (della segmentazione in archi di circuito) sia la verità, decidiamo di norma, finalisticamente, di adottare una certa azione sulla base delle aspettative maturate e dei calcoli compiuti in riferimento a tale verità. Se per caso i conti non ci tornano, siamo indotti a attribuire ad altri la responsabilità o la colpa del fallimento. Così, se un terapeuta applica una tecnica e questa non produce l'effetto desiderato, egli può pensare che il suo paziente non collabora abbastanza, che gli oppone resistenza o che non è abbastanza istruito per giovare della sua psicoterapia. Questo genere di "spiegazioni" può produrre naturalmente dis-integrazione, separazione, attrito o, addirittura, sofferenza e disfunzione sistemica, le quali si aggiungono a quelle preesistenti alla terapia²³. Il terapeuta che non adotta questo genere di spiegazioni, che include *anche se stesso* nel campo di osservazione e nella narrazione della terapia e che ri-conosce in sé l'altro, sa di non possedere e di non poter raggiungere la verità assoluta e sa che, insieme al suo paziente, ne costruisce una. Egli non racconta con l'approccio dello storico o del giornalista, ma con l'approccio del romanziere o del poeta, con un approccio da artista, dunque; e come un artista si muove nell'agire in psicoterapia. "L'artista –afferma Bateson- può avere lo scopo conscio di vendere il suo quadro, e fors'anche lo scopo conscio di dipingerlo; ma nel dipingerlo egli deve per forza allentare quell'arroganza a favore di un'esperienza creativa in cui la sua mente cosciente ha solo una piccola parte" (Bateson, 1972, trad. it. 1976, p. 453). In maniera simile, il terapeuta ha certamente lo scopo di curare il suo paziente; ma nel curarlo egli deve per forza allentare la sua arroganza "onnipotente" a favore di un'esperienza creativa in cui la sua azione si snoda in maniera largamente inconsapevole e non si fonda sulla pretesa di possedere la verità. Egli sa che le cose che vede del suo paziente e che racconta di lui non sono "le cose come sono". Sa che fra lui e queste ultime c'è sempre un *filtro creativo*: quello che Gregory Bateson (v.1991, trad. it. 1997, pp. 397-398), facendo riferimento a un poemetto di Wallace Stevens, ha chiamato "chitarra azzurra". Tutti gli organismi viventi percepiscono le cose attraverso il loro filtro creativo, attraverso la loro chitarra azzurra. La chitarra azzurra del terapeuta-artista, tuttavia, proprio come quella del poeta, suona meglio; e allevia il dolore. La mia opinione è che questo abbia a che fare con la percezione (estetica), da parte del terapeuta, di connessioni *di ordine superiore* rispetto a quelle, "di primo ordine"²⁴, comunemente percepite nella vita di tutti i giorni e relative, nel caso della psicoterapia, al confronto fra pezzi di storia di un paziente, vale a dire fra narrazioni tutte a lui relative: egli può infatti percepire anche connessioni "di secondo ordine", relative al confronto fra pezzi di storia suoi

²⁰ Anche in questo caso il termine è da intendere in senso batesoniano, come relativo alla sensibilità (cfr. Bateson, 1979, trad. it. 1984, p. 22).

²¹ Per una descrizione della conoscenza per coscienza e della conoscenza per sensibilità v. Manghi, 1994.

²² La psicoterapia svolge una funzione di riconnessione mentale e sociale, anche negli aspetti relativi all'azione *formale*, in particolare ai suoi aspetti *rituali*.

²³ Sull'argomento della sofferenza iatrogena in psicoterapia v. Bianciardi e Telfener (a cura di), 1995.

²⁴ Cfr. Bateson, 1979, trad. it. 1984, pp. 22-25. In quelle pagine, parlando di anatomia nell'ambito di un discorso relativo alla *struttura che connette*, egli distinse *connessioni di primo ordine*, che erano quelle derivanti dal confronto fra parti di uno stesso individuo, e *connessioni di secondo ordine*, che erano quelle, più complesse, derivanti dal confronto fra specie diverse. Egli distinse, inoltre, *connessioni di terzo ordine*, ancora più complesse, attinenti al confronto tra confronti relativi alle connessioni di secondo ordine.

e del paziente, fra narrazioni di sé e narrazioni dell'altro. La percezione di questo secondo tipo di connessione ha natura estetica e non riguarda semplicemente il *suono* di una chitarra azzurra, ovvero le descrizioni di una creatura che si autodescrive. Essa riguarda le *risonanze* del terapeuta, ovvero le descrizioni del riconoscimento di una creatura che si autodescrive in un'altra creatura che si autodescrive (il riconoscimento "estetico" dell'altro nel sé). La chitarra azzurra del terapeuta-artista, dunque, suona meglio perchè *ri-suona* dei suoni di altre chitarre. E in armonia con queste risonanze gli consente di *danzare* il suo intervento.

Conclusioni

Credo di poter affermare, alla luce delle riflessioni che ho esposto, che una psicoterapia²⁵ ispirata alle linee generali di una teoria batesoniana dell'azione si configuri, allo stesso modo di questa teoria, come *etica* ed *estetica* insieme: etica in relazione ai suoi aspetti formali, sui quali, in questa sede, non mi sono soffermato a sufficienza, ed estetica in relazione ai suoi aspetti processuali.

La distinzione fra questi diversi aspetti dell'azione in psicoterapia fa nascere alcuni interrogativi, relativi alla responsabilità del terapeuta e alla didattica della psicoterapia, capaci, forse, di orientare il proseguimento della ricerca. Se nell'azione formale è bene esitare per eliminare o ridurre i rischi di recare danno all'"oggetto" verso il quale l'azione è rivolta, e se nell'azione processuale è bene non esitare per non danneggiare l'azione stessa, o meglio per non impedire la sua stessa esistenza, che dall'esitazione sarebbe impedita; se, in altri termini, nella forma l'esitazione è una virtù e nel processo è virtuoso non esitare²⁶, il terapeuta, allora, ha su di sé due diversi ordini di responsabilità? Ha, in particolare, sia la responsabilità di esitare in riferimento a un genere di azione, sia la responsabilità di lavorare per rendersi capace di non esitare in riferimento a un altro genere di azione? Quali implicazioni ha, in relazione all'allestimento di adeguati percorsi formativi per gli aspiranti psicoterapeuti, l'eventuale necessità di assumere questi diversi ordini di responsabilità? Più in generale, quali livelli di apprendimento sono implicati in un compiuto percorso di formazione in psicoterapia? E inoltre, per coltivare l'azione processuale, a quale tipo di correzione di errori bisogna guardare? Forse a quello che avviene nel caso della calibrazione, vale a dire la correzione del sé?²⁷ Quali sono i rapporti fra l'insegnabilità dell'azione processuale e il "mostrare", il "testimoniare", l'insegnare-imparare, per così dire, "a bottega"? Quale *pratica* dell'azione implica la teoria dell'azione psicoterapica qui tratteggiata?

Bibliografia

- 1) AA.VV., *Pensare per storie* Euroma, Roma, 1995.
- 2) AA.VV., *I modi dell'imparare*, Carocci, Roma, 1999.
- 3) Bateson G. (1956), "*Questo è un gioco*", Cortina, Milano, 1996.
- 4) Bateson G. (1958), *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Einaudi, Torino, 1988.
- 5) Bateson G., Jackson D. D., Haley J. e Weakland J. H., (1962) "Una nota sul doppio legame (1962)", in Sluzki C. E. e Ransom D. C. (1976) (a cura di), *Il doppio legame*, Astrolabio, Roma, 1979, pp. 60-63.
- 6) Bateson G., (1969) "Doppio legame, 1969", in Sluzki C. E. e Ransom D. C. (1976) (a cura di), *Il doppio legame*, Astrolabio, Roma, 1979, pp. 284-290.
- 7) Bateson G. (1972), *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976.

²⁵ E probabilmente anche una didattica (questo tema è, tuttavia, ancora da approfondire).

²⁶ Se ha senso parlare di virtù in relazione all'azione processuale.

²⁷ V., in questo volume, il saggio (o il capitolo)...

- 8) Bateson G., (1976) "Un approccio formale ad idee esplicite, implicite e concretizzate e alle loro forme di interazione in Sluzki C. E. e Ransom D. C. (1976) (a cura di), *Il doppio legame*, Astrolabio, Roma, 1979, pp. 13-18.
- 9) Bateson G. (1979), *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1984.
- 10) Bateson G. (1991), *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, a cura di Donaldson R. E., Adelphi, Milano, 1997.
- 11) Bateson G. e Bateson M.C. (1987), *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano, 1989.
- 12) Bateson G., Jackson D. D., Haley J. e Weakland J. H., (1956) "Verso una teoria della schizofrenia (1956)" in Sluzki C. E. e Ransom D. C. (1976) (a cura di), *Il doppio legame*, Astrolabio, Roma, 1979, pp. 21-42.
- 13) Bateson G. e Mead M., *Balinese character: a photographic analysis*, New York Accademy of Science, New York, 1942.
- 14) Bateson G., Weakland J. H. e Haley J., (1976) "Commento alla 'storia' di Haley", in Sluzki C. E. e Ransom D. C. (1976) (a cura di), *Il doppio legame*, Astrolabio, Roma, 1979, pp. 134-136.
- 15) Bateson M. C., *Con occhi di figlia*, Feltrinelli, Milano, 1985.
- 16) Bateson M. C. " Come é nato 'Angels Fear' " in *aut aut* n 251, sett.-ott. 1992, pp. 5-19.
- 17) Bianciardi M. e Telfener U. , (a cura di) *Ammalarsi di psicoterapia*, Angeli, Milano, 1995.
- 18) Bozzaotra A. e Madonna G., "La famiglia con disabile e il servizio per disabili: connessioni" in *Riabilitazione e psicoterapia*, 1, 1996, pp. 32-43.
- 19) Brunello S. , *Gregory Bateson* Edizioni G. B. - Padova, 1992.
- 20) Canevacci M., "G. Bateson e le trame della rappresentazione: il carattere e il corpo balinese" in *La critica sociologica*, 105, 1993, pp.20-39.
- 21) Capra F. , *Verso una nuova saggezza*, Feltrinelli, Milano, 1988.
- 22) Cini M., *Un paradiso perduto. Dall'universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi*, Feltrinelli, Milano, 1994.
- 23) Conserva R., *La stupidità non é necessaria*, La nuova Italia, Firenze, 1996.
- 24) Conserva R., "Leggere una poesia: conoscere e ri-conoscere" in *Insegnare*, 2, 1999, pp. 33-38.
- 25) Conserva R., *Insegnare e imparare*, Cidi di Roma, Perugia, 1999.
- 26) Dal Lago A. "Il meta-libro di Bateson" in *aut aut* n. 251, sett.-ott. 1992, pp. 21-31.
- 27) De Biasi R. , "Il fine non perseguibile. Su Bateson e la non-comunicazione" in *aut aut* n. 251, sett.-ott. 1992, pp. 33-47.
- 28) De Biasi R. . *Gregory Bateson*, libreria Cortina, Milano, 1996.
- 29) Del Castello E. , Madonna G., La Manna M., Bozzaotra A., "La persona del terapeuta nel processo formativo", in Lioriedo C., Malagoli Togliatti M. e Micheli M. (a cura di), *Famiglia: continuità, affetti, trasformazioni*, Angeli, Milano, 1995.
- 30) Deshimaru T.(1977), *Lo Zen e le arti marziali*, SE, Milano, 1995.
- 31) Donaldson R. E. (1991), "Introduzione" in Bateson G. (1991), *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, a cura di Donaldson R. E., Adelphi, Milano, 1997, pp. 13-28.
- 32) Duyvendak J. J. L. (a cura di) (1953), *Tao te ching*, Adelphi, Milano, 1973.
- 33) Engaku Taino, *L' illuminazione nella vita quotidiana*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997.
- 34) Fruggeri L., "Le emozioni del terapeuta" in *Psicobiattivo*, n. 3, 1992, pp. 23-24.
- 35) Fruggeri L., *Famiglie*, Carocci, Roma, 1997.
- 36) Gabetta G. , "La regola di Bateson" in *aut aut* n. 251, sett.-ott. 1992, pp.49-56.
- 37) Giat Roberto L. " Terapia familiare simbolico-esperienziale" in Gurman A. S. e Kniskern D. P. , *Manuale di terapia della famiglia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.
- 38) Gurman A. S. e Kniskern D. P. , *Manuale di terapia della famiglia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.
- 39) Haley J. "Sviluppo di una teoria: la storia di un progetto di ricerca", in *Il doppio legame*, a cura di Sluzki C. E. e Ransom D. C. , Astrolabio , Roma, 1979, pp. 81-133.
- 40) Harding D. E. (1961), *La via senza testa*, Astrolabio, Roma, 1987.

- 41) Herrigel E., *Lo zen e il tiro con l' arco*, Adelphi, Milano, 1975.
- 42) Kenny V. , La nozione del Sacro in Bateson, <http://www.oikos.org./vincsacro.htm>. (11-02-1998).
- 43) Loredio C. e Vella G. , *Il paradosso e il sistema familiare*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
- 44) Madonna G., "Il servizio tossicodipendente", in *Rivista di sessuologia* n. 1, 1984, pp. 59-70.
- 45) Madonna G. , "Onnipotenza e impotenza: la potenza del terapeuta", in *Rivista di sessuologia* n. 1, 1987, pp. 80-89.
- 46) Madonna G. , "Il triplo legame" in *Spazi della mente*, n. 2-3, 1989, pp. 45-54.
- 47) Madonna G. , "Il trucco c'è ...", in F.De Marco (a cura di) *Psichiatria, magia, medicina popolare*, Spazi della mente, Napoli, 1991, pp. 57-59.
- 48) Madonna G., (1996) "La teoria di Bateson e la terapia di Whitaker" (in corso di stampa).
- 49) Madonna G., (1998) "L'estetica delle relazioni nella formazione dell'identità del terapeuta" (in corso di stampa).
- 50) Madonna G., *Il primato dell'etica*, Laveglia, Salerno, 1998.
- 51) Madonna G., "Del sacro in psicoterapia", in *Psicoterapia relazionale*, 8, 1998.
- 52) Madonna G. (1999), "Del bene e del buono" (in corso di stampa).
- 53) Malagoli Togliatti M. e Telfener U. (a cura di) *Dall' individuo al sistema*, Bollati Beringieri, Torino, 1991.
- 54) Malagoli Togliatti M. e Cotugno A., *Psicodinamica delle relazioni familiari*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- 55) Manghi S., *Il gatto con le ali. Ecologia della mente e pratiche sociali*, Feltrinelli, Milano, 1990.
- 56) Manghi S. , "Del bello e del buono. Per un' estetica delle pratiche formative in ambito socio-sanitario" in M. Ingrosso (a cura di), *La salute come costruzione sociale*, Angeli, Milano, 1994, pp. 150-179.
- 57) Manghi S., "Corpo e destino. La trama vivente dell'attore sociale", in Borgna P. (a cura di), *Corpi in azione. Sviluppi teorici e applicazioni di un modello dell'attore sociale*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1995a, pp. 89-136.
- 58) Manghi S., "Interpensare. Individui, relazioni, collettivo", in *Rivista italiana di Gruppoanalisi*, 3-4, 1995b, pp. 9-24.
- 59) Manghi S., "Dove mi porta il cuore? Estetico e morale nelle relazioni d'aiuto", in *Animazione sociale*, 8-9, 1995c, pp. 10-19.
- 60) Manghi S., Il bello dell'insegnare. Modi ecologici di pensare all'apprendimento in Conserva R. La stupidità non è necessaria, La Nuova Italia, Firenze, 1996.
- 61) Manghi S., "Ecopoiesis. La sfida della complessità nei contesti di educazione ambientale", in *Pluriverso*, 4, 1997, pp. 99-107.
- 62) Manghi S. (a cura di), *Attraverso Bateson. Ecologia della mente e relazioni sociali*, Cortina, Milano, 1998.
- 63) Manghi S., "La tana del cuore. Cinque ipotesi sulla natura sociale delle emozioni", in *Pluriverso*, 2, 1998, pp. 32-43.
- 64) Manghi S., "Cantare il mondo. Sull'idea di conoscenza in Gregory Bateson", in *Psicoterapia relazionale*, 8, 1998, Franco Angeli, Milano, pp. 5-27.
- 65) Marcus G. E. (1985), "Un'opportuna rilettura di *Naven*: Gregory Bateson saggista oracolare" in Bateson G. (1958), *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Einaudi, Torino, 1988, pp. 289-311.
- 66) Napier A. Y. e Withaker C. A. (1978), *Il crogiolo della famiglia*, Astrolabio, Roma, 1981.
- 67) Rovatti P. A. , "Un occhio appeso al collo" in *aut aut* n. 251, sett.-ott. 1992, pp. 57-66.
- 68) Ruesch e Bateson G. (1951), 1976.
- 69) Sluzki C. e Ransom D. C. (1976) (a cura di), *Il doppio legame*, Astrolabio, Roma, 1979.
- 70) Suzuki D. T., *Manuale di Buddismo Zen*, Astrolabio, Roma, 1976.
- 71) Varela F. J., *Un know-how per l'etica*, Laterza, Bari, 1992.

- 72) Volli U., “Tecniche del corpo” in Savarese N. (a cura di), *Anatomia del teatro (un dizionario di antropologia teatrale)*, La casa Usher, Firenze, 1983.
- 73) Watts A. W. (1961), *Psicoterapie Orientali ed Occidentali*, Astrolabio, Roma, 1978.
- 74) Watts A. W. (1975), *Il Tao: la via dell'acqua che scorre*, Astrolabio, Roma, 1977.
- 75) Whitaker C. A. , *Il gioco e l'assurdo*, a cura di G. Vella e W. Trasarti Sponti, Astrolabio, Roma, 1984.
- 76) Whitaker C. A. (1989), *Considerazioni notturne di un terapeuta della famiglia* a cura di M. O. Ryan, Astrolabio, Roma, 1990.