

MP

Questo volume è stato realizzato con il contributo della



Individualismo solidale
Una nuova immagine dell'utopia

a cura di
– Ferruccio Andolfi –

ISBN 978-88-7847-647-9

© 2023 Monte Università Parma Editore

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore.

MUP Editore è il marchio editoriale di Monteparmaservizi Srl,
impresa strumentale della Fondazione Monteparma

www.mupeditore.it

MUP

Indice

Ferruccio Andolfi <i>Introduzione. Venticinque anni dopo</i>	VII
Francesca Sofia Alexandratos <i>Individu(alism)i: patologie e orizzonti di emancipazione</i>	1
Ferruccio Andolfi <i>Il paradosso dell'individualismo solidale</i>	11
Maria Borio <i>Natura e letteratura. Per un'etica dell'autenticità</i>	23
Thomas Casadei <i>L'individualismo e il bilanciamento con le istanze sociali: fraternità, solidarietà, virtù civile</i>	37
Ugo Cornia <i>Una via di scampo</i>	49
Paolo Costa <i>Socievolmente asociali: la libertà selvatica e i doveri di solidarietà</i>	59
Roberto Escobar <i>American Beauty. La menzogna del merito: Charles Dickens, Kurt Vonnegut, Michael Young</i>	69
Annalisa Furia <i>Individualismi eretici. Flora Tristan, Pierre Leroux, Marcell Mauss</i>	81
Rino Genovese <i>Società, cultura, comunità in una chiave postmarxista</i>	91

Andrea Inglese <i>Creazione di sé e progetto democratico</i>	103
Charles Larmore <i>La natura della libertà umana</i>	113
Sergio Manghi <i>Fraternità terrestri. Note per un futuro già qui</i>	125
Paolo Migone <i>Autonomia e dipendenza</i> <i>Una polarità fondamentale nella psicologia della personalità</i>	137
Stefano Petrucciani <i>Paradossi dell'individualismo e necessarie solidarietà</i>	147
Gianfranco Ragona <i>Storia e avvenire del "socialismo di frontiera"</i>	159
Francesca Rigotti <i>Trama della relazione ed era del singolo</i>	169
Loredana Sciolla <i>Le ambivalenze dell'individualismo</i> <i>Autonomia e riconoscimento sociale</i>	179
Mauro Simonazzi <i>Come ripensare l'individualismo nel XXI secolo?</i> <i>Immaginare nuove tradizioni di pensiero</i>	189
Italo Testa <i>«È stato un grande sogno vivere»</i> <i>Solitudine e fraternità passiva in Mario Benedetti e Carlo Levi</i>	201
Autrici e autori	211

Introduzione

Venticinque anni dopo

– Ferruccio Andolfi –

Venticinque anni fa è uscito presso l'editore FrancoAngeli il primo fascicolo de "La società degli individui", quadrimestrale di filosofia e teoria sociale, che ha tra i propri motivi ispiratori l'idea di "individualismo solidale". Nel manifesto della rivista si leggeva: «Da due secoli, di fronte alla crisi delle assicuranti comunità naturali e all'accelerazione dei processi di individualizzazione, filosofi e pensatori sociali si sono posti il compito di costruire teorie nelle quali la coesione della società non confligge ma va di pari passo con la cura di sé di individui emancipati». Nel quarto di secolo trascorso il programma è stato sviluppato con interventi sia documentari che di carattere teorico. Qualche anno più tardi, nel 2008, la rivista è stata affiancata, con un diverso editore (Diabasis), da una collana di classici rappresentativi di questa medesima linea ideale, denominata "La ginestra", con evidente riferimento leopardiano.

Non abbiamo voluto lasciare inosservata questa speciale ricorrenza, e la Fondazione Monteparma, che fin dall'inizio ha generosamente sostenuto il quadrimestrale, ci ha incoraggiato a festeggiare l'evento con un convegno che si è tenuto a Parma, nel salone gremito di APE Museo, sul tema "Solitudine e legame sociale". Al tavolo sedevano la sociologa Carmen Leccardi, i filosofi Italo Testa, Paolo Costa e Francesca Sofia Alexandratos, il romanziere Ugo Cornia e lo scrivente in quanto direttore della rivista. Ma tra il folto pubblico o nelle loro rispettive sedi tanti altri collaboratori e studiosi avrebbero potuto dire qualcosa

d'importante sul tema. Così è nata l'idea di raccogliere i contributi dei presenti e di aggiungerne numerosi altri, dando a tutti l'indicazione di intervenire sul tema in modo personale, rinunciando nella misura del possibile a riferire estesamente il pensiero di altri per adottare uno stile argomentativo. I profili delle autrici e degli autori di questo volume, che il lettore trova nelle ultime pagine, danno un'idea della varietà delle competenze messe in campo. Il gruppo più folto è di filosofi ma sono presenti anche sociologi, uno psicoanalista, una poetessa, un romanziere e un critico letterario.

La letteratura sul tema dell'individualismo moderno è diventata cospicua acquisendo un suo gergo tecnico. Nel volume non si è inteso però ripercorrere questa lunga storia di interpretazioni né fornire sintesi ambiziose circa l'individualismo del nostro tempo, bensì offrire più modestamente ai lettori, a partire da differenti esperienze e in un linguaggio piano, qualche nuova intuizione sul significato che l'individualismo può assumere nei suoi vari registri, e in particolare sul nesso tra autoaffermazione e apertura agli altri. Una particolare attenzione è stata posta su tradizioni teoriche concorrenti, in particolare su prospettive ecologiche e sull'etica della cura, che almeno in certe versioni sembrano invalidare concezioni individualistiche di ogni tipo. Per questo motivo i saggi non sono stati aggregati attorno a nuclei tematici ma riportati secondo l'ordine alfabetico di chi li ha composti. Nelle pagine che seguono cerco di evidenziare i motivi più suggestivi e teoricamente stimolanti che ho incontrato nella lettura e anche i problemi che restano aperti.

Espressioni storiche e teorie

L'individualismo solidale è una forma di individualismo che può vantare diverse espressioni storiche e teorizzazioni nel corso degli ultimi due secoli. A queste soprattutto si rifanno alcuni contributi, che

indicano accanto ai fronti contrapposti dell'individualismo assoluto e del collettivismo una *terza via*. Annalisa Furia valorizza figure «eretiche» come quelle di Pierre Leroux, Flora Tristan e Marcel Mauss. Gianfranco Ragona cita invece quei «socialisti e anarchici di frontiera», difficilmente riportabili a un'unica corrente, che potrebbero ancora offrire suggerimenti importanti nell'attualità per ripensare, dopo la crisi dei Paesi a socialismo reale, il rapporto tra individuo e società, quello tra riforma e rivoluzione, due momenti forse meno opposti di quanto si è generalmente creduto, e la trasformazione dello Stato, da connettere a modifiche dei modi di relazione sociale, anche quotidiani, piuttosto che a sovvertimenti violenti e immediati. Sono in molti, e tra loro lo scrivente, a rifarsi a Simmel e all'intera tradizione che in lui confluisce a partire dai romantici. L'opposizione che questi traccia tra l'individualismo illuministico dell'uguaglianza e quello romantico della differenza è superata in nome di una visione in cui l'appartenenza al mondo e la centratura in sé stessi si bilanciano, e si anticipa un modo di pensare ecologico, che tuttavia, diversamente da alcune sue versioni recenti, non esclude la valorizzazione dell'individuo.

L'individuo e le sue relazioni

Molte riflessioni si riferiscono al modo in cui l'individuo deve essere inteso nel contesto delle sue relazioni. Nessuno si spinge a pronosticare un suo definitivo "tramonto", se non come ipotesi futuribile. La nozione di individuo non cessa di esercitare una funzione critica nei movimenti di emancipazione sociale, e tuttavia è urgente ripensarlo come relazione, afferma Francesca Sofia Alexandratos. L'adozione di una pura prospettiva olistica ci priverebbe della più forte protezione che abbiamo rispetto ai soprusi di individui o dello Stato, dichiara Francesca Rigotti, assai diffidente di fronte alla tendenza odierna a dissolvere l'individuo in una «trama di relazioni».

La funzione di sostegno dei riferimenti sociali è rimarcata da diversi autori. Andrea Inglese ricorda che è la società, sono le istituzioni a fornire all'individuo gli stessi valori che gli permettono di emanciparsi da essa. La vita sociale è per il singolo, sul piano esistenziale, un'ancora di salvezza, una «via di scampo»: Ugo Cornia mostra come ciò sia vero persino nel percorso biografico di un grande solitario come Thomas Bernhard. Mentre Thomas Casadei parla di un «bilanciamento» di una forma «matura» di individualismo con istanze sociali quali la fraternità, la solidarietà e la virtù civile.

L'accento sulla più vasta unità dei viventi è posto con forza da Sergio Manghi, che si richiama a Gregory Bateson ed Edgar Morin. Per lui la coscienza sempre più acuta di questa condizione di appartenenza rende inattuale ragionare semplicemente in termini di individualità. La poetessa Maria Borio collega l'autenticità individuale così cara ai romantici al momento oggettivo dell'immersione nella natura. L'individuo non trae la giustificazione dell'esistenza solo da sé. In questa prospettiva ecologica un «nuovo individualismo» presuppone non solo un'apertura intersoggettiva ma l'inclusione del rapporto con la natura come agente formativo di autenticità.

La realtà, la morale e l'immaginazione utopica

Una serie di notazioni riguardano il livello epistemologico in cui si iscrive la categoria di individualismo solidale, una categoria spuria, un ossimoro, che raramente s'incontra nei classici della sociologia. Una nozione simile si trova per la verità in Marx, che parla di *individuo sociale*, e lo fa scaturire come esito necessario dei processi capitalistici. Rino Genovese rigetta decisamente questa genealogia e considera piuttosto la realizzazione di tale figura «compito di una società da costruire utopicamente», e non sul piano strettamente economico. Anche Inglese, pur sensibile ai debiti sociali degli individui rispetto

alle istituzioni, insiste sul carattere «creativo» del processo di appropriazione dei valori, che si compie *nelle* appartenenze ma anche *al di là* di esse. Italo Testa è convinto che per esprimere l'ossimoro dell'individualismo solidale il linguaggio concettuale non basti e si richieda un surplus di «immaginazione utopica». Solo così è possibile cogliere nella separatezza radicale e nella solitudine che tutti ci oppone una strana forma di legame. Anche io mi muovo su un terreno simile, e sostengo che per questa forma utopica di individualismo non si può invocare un rapporto di semplice corrispondenza con le condizioni di vita date. Riprendendo una indicazione di Simmel si può dire che la «tragedia» dell'organismo, diviso tra la sua appartenenza a se stesso e alla totalità che lo contiene, si risolve solo a livello morale, attribuendo a ciascun aspetto della personalità ciò che gli compete. La scelta del sottotitolo di questo volume, *Una nuova immagine dell'utopia*, vuole portare l'attenzione proprio sul carattere non piattamente descrittivo della locuzione individualismo solidale. Benché i fenomeni di “mutuo appoggio” siano reali e abbiano un ruolo decisivo nella storia dell'umanità, sarebbe assai ingenuo pensare che dominino incontrastati e debbano prevalere sulle forze contrarie. Una pretesa simile non può dar luogo che a scetticismo e irrisione.

Mauro Simonazzi, nel ricostruire alcuni modelli di storia dell'individualismo a partire dal dopoguerra, ha mostrato il carattere «inventato» di questa tradizione. Ognuno dei modelli da lui individuati corrisponde a un diverso obiettivo politico e culturale di chi l'ha formulato. Il più recente, attribuito a Elena Pulcini, sembra più capace di porsi all'altezza delle sfide dei nostri giorni e della globalizzazione, riattivando i legami comunitari minacciati. In un certo senso sembrerebbe quindi un portato del corso storico, e ci si potrebbe chiedere, come ha fatto ad esempio una studentessa milanese mettendomi in serio imbarazzo, se ci sia una differenza tra un individualismo solidale che nasca dalle “cose stesse” e uno di contenuto simile che sia fondato su una credenza personale. Ebbene, penso che si tratti di due espres-

sioni solo superficialmente simili e non capaci di svolgere la stessa funzione. Una forma di vita indotta dalla materialità di un processo non solo non ha lo stesso valore morale di un ideale professato ma non ha neppure la stessa efficacia nel contrapporsi a forme di vita concorrenti. Ad esempio a quei comportamenti e ideali meritocratici e di disegualianza che Roberto Escobar ricostruisce e denuncia nella loro pretesa di essere “giustificati” a partire da tre romanzi otto-novecenteschi (*Tempi difficili* di Charles Dickens, *Piano meccanico* di Kurt Vonnegut e *L'avvento della meritocrazia* di Michael Young), mostrando quale sia il rovescio dell'individualismo solidale.

Autonomia e dipendenza

Il rapporto tra autonomia e dipendenza è al centro dell'interesse dello psicoanalista Paolo Migone. Qual è, si chiede, il migliore equilibrio tra questi due momenti in grado di assicurare la salute mentale di una personalità «sana e normale» (con tutte le riserve che si possano avere circa l'idea di normalità)? La risposta è ispirata alla teoria della personalità di Sid Blatt, svolta però in modo originale e sorprendente. L'equilibrio – sostiene Migone – non va cercato moderando un lato a spese dell'altro, ma anzi raggiungendo un punteggio alto in entrambe le scale di valutazione. La persona più riuscita insomma è molto autonoma e nello stesso tempo capace di provare la dipendenza senza averne paura.

Paolo Costa, filosofo innamorato della montagna, accetta come gran parte degli autori di questa raccolta i debiti comunitari dell'individuo, ma introduce, al di là della classica dialettica del riconoscimento, un momento ulteriore, «il desiderio di essere lasciati in pace» o di «libertà selvatica». A prima vista questo desiderio sembra egoistico, ma forse può nascondere un bisogno di essenzialità e di riconnessione alla natura di sapore rousseauiano. Non si può escludere anzi che da

questo nucleo, che Costa suppone primigeno, scaturisca l'autentica passione per la libertà, inclusa quella comunitaria.

Una considerazione a parte merita Charles Larmore, autore del recente *Morality and Metaphysics* (2021), che si muove sul piano di un'analisi metafisica della libertà umana. Il modello di libertà con cui il filosofo statunitense si confronta è quello di un pieno controllo dell'individuo sulle proprie azioni – un modello che per le sue eccessive pretese ha portato alla negazione della libertà, è il caso di Spinoza, o a spostarla, con Kant, in una sorta di aldilà del mondo empirico. Per essere possibile la libertà, argomenta Larmore, non può coincidere con una totale indipendenza da cause, ma va messa in relazione con la «responsività alle ragioni». E in questa ricerca delle buone ragioni siamo esposti alle influenze degli altri, che ci limitano ma insieme ci orientano nel modo di intendere il mondo.

Individualismo della differenza e singolarismo

Diversi interventi richiamano in modo più o meno esplicito, come corrispondente alla fase che stiamo vivendo, l'idea simmeliana di «individualismo della differenza». Così per Francesca Rigotti questa figura traspare nel «singolarismo» tardo-moderno (termine preferito a postmoderno perché meno valutativo) teorizzato da Danilo Martuccelli, a cui aspirerebbe la nuova classe media: un ideale personalizzato, un'unicità esemplare da cui è assente ogni considerazione dell'uguaglianza e in cui sopravvive persino, sia pure con accenti meno aristocratici, il mito nietzschiano della realizzazione di sé come opera d'arte.

Anche Loredana Sciolla, dopo una sintetica ma suggestiva ricostruzione del percorso dell'individualismo negli ultimi due secoli, vede riproporsi l'individualismo della differenza, ma questa volta «a livello di massa». L'originalità a cui si tende implicherebbe di per sé che un

individuo, certo dei propri talenti, sia sufficientemente forte da fare a meno dell'approvazione altrui. Ora invece l'originalità scade a esibizione della pura quotidianità privata, magari sui social. L'isolamento anticonformistico di un tempo si trasforma in una solitudine quanto mai penosa, specialmente in una società votata al successo, e nell'ansia di trovare, in modo passivo o persino mercificato, il sostegno di relazioni affettive.

Negli scritti storici e teorici di Simmel (*Le due forme di individualismo*, 1901, *La metropoli e la vita mentale*, 1903, *La legge individuale*, 1913) l'individualismo della differenza è descritto, in effetti, come una condizione ambivalente, che può favorire un'ipertrofia dell'io ma anche rendere possibile un'emancipazione e un rafforzamento effettivo degli individui, grazie all'allargamento e alla moltiplicazione delle cerchie sociali di appartenenza. L'analisi della sociologa torinese ci mostra come questa ambivalenza un secolo più tardi si sia decisamente spostata nella direzione dell'impovertimento. La forza strutturante delle istituzioni è venuta meno. Quale spazio resta per l'individualismo solidale? Sciolla pensa che il primo passo consista nel riconoscere il carattere imposto di una solitudine che non è una libera scelta. Diviene allora possibile in nome di questa coscienza una qualche associazione di individui che della loro condizione fanno l'occasione per creare una sfera pubblica diversa, a partire da reti di vicinato e di mutuo appoggio.

Stefano Petrucciani concorda con le valutazioni di molti altri autori nel diagnosticare uno scadimento dell'individualismo moderno, che ha avuto inizialmente una funzione «progressiva», se non addirittura «rivoluzionaria», nella fase postmoderna. Anche lui utilizza per qualificarla, richiamando un libro di Dimitri D'Andrea, la denominazione di «singolarismo». L'analisi della solidarietà che segue lo porta a distinguerne diverse forme: quella *unilaterale* di chi compatisce i più sfortunati, assimilabile alla nozione di "cura"; quella *reciproca* di mutuo appoggio di chi condivide una causa comune, si tratti della famiglia, della classe o della nazione; e infine quella *giuridificata*, quale

ad esempio la solidarietà contemplata dalla Costituzione italiana, che cessa di essere un'istanza morale per configurarsi come dovere politico. Quest'ultima dà luogo alle svariate istituzioni del welfare state, che cercano di colmare le forme di svantaggio e d'ineguaglianza. Petrucciani è dell'avviso che l'estensione di questo tipo di solidarietà debba essere massima, non dare solo assicurazione contro i rischi più comuni ma consistere in una promozione generale del benessere. A questo però, conclude, sembra opporsi l'*ethos* individualista postmoderno che è stato prima descritto. Ma gli individui sarebbero in qualche modo costretti a ravvedersi e a sostenere cause comuni dallo sviluppo delle "cose stesse", a cui ormai sappiamo dare un nome: i grandi rischi globali – ambientali, sanitari, bellici. Un ravvedimento che però suppone, per essere durevolmente efficace, lo abbiamo detto, una vera e propria conversione a un diverso sistema di desideri e valori.

***Individu(alism)i:
patologie e orizzonti di emancipazione***

– Francesca Sofia Alexandratos –

Introduzione

L'individuo non è sempre esistito. È un prodotto della storia, dei suoi rivolgimenti; una specifica identità riflessiva e pratica emersa in virtù di un intreccio di condizioni sociali, economiche e politiche. Con “individualismo” si può genericamente intendere la teoria filosofica volta a concettualizzare l'individuo come un'entità *sui generis* e a porlo come ideale emancipativo e critico dei contesti sociali. Tuttavia, come numerosi filosofi e filosofe hanno sostenuto¹, la teoria non è mai neutrale. È un processo di interpretazione di una situazione sulla base di una selezione interessata di alcuni suoi elementi, in sé mai statici, che produce effetti concreti sull'agire umano o su un contesto naturale e sociale. Alla luce della dimensione storica dell'individuo e della natura selettiva della teoria, non parrebbe dunque legittimo parlare di individualismo, al singolare, quanto di individualismi. La storia della filosofia ha visto sorgere una pluralità di teorie dell'individuo, ciascuna delle quali ha operato determinate selezioni e offerto

¹ Si veda, ad esempio, M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. 1, Einaudi, Torino 1974; J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, in Id., *The Later Works of John Dewey*, vol. 12, SUP, Carbondale 1986; M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999.

specifiche interpretazioni di tale fenomeno storico, dischiudendo orizzonti di senso, possibilità d'azione e cambiamenti sociali radicalmente differenti. A fronte delle patologie della contemporaneità, come la crisi ambientale, il riaffermarsi di movimenti di estrema destra, la minaccia nucleare, la precarizzazione del lavoro e l'inasprirsi delle oppressioni razziali e di genere, è quantomai necessario operare un processo di valutazione critica della nozione di individuo, così come degli individualismi. L'individuo, in quanto specifica identità pratico-riflessiva attraverso cui un soggetto fa della propria azione uno strumento di espressione e realizzazione della propria singolarità, ha ancora un potenziale critico e trasformativo per le società? E se sì, è possibile operare una linea di demarcazione tra individualismi "patologici" e "sani"? Tra individualismi che hanno interpretato l'individuo in maniera unilaterale, portando a forme distorte di agire sociale, e individualismi capaci di cogliere in maniera più completa l'individuo, fornendo strumenti teorici per una trasformazione etica delle società?

Spazio sociale e individuo

Filosofe e filosofi hanno ricondotto la nascita dell'individualità al passaggio dalle società premoderne o tradizionali alle società moderne o post-tradizionali², una trasformazione sociale epocale in cui si è passati dal modello di un'identità soggettiva definita dalla collettività a una collettività definita dall'identità soggettiva. Come limpidamente descritto da Nancy Fraser e Axel Honneth³, le società tradizionali erano società

chiuse caratterizzate da una struttura sociale gerarchica, giustificata sulla base di valori religiosi o metafisici ed organizzata in classi sociali rigidamente definite nel loro *status*, ruolo sociale e stile di vita, a cui il soggetto apparteneva sin dalla nascita. In questo spazio sociale, il soggetto si auto-concepiva e agiva come un membro sociale, ma non in quanto partecipante attivo alla costituzione della società e alla definizione autonoma del ruolo sociale che in essa ricopriva. I processi di giustificazione su cui si basavano le società tradizionali e il principio di appartenenza alla propria classe sociale rendevano il soggetto un riflesso della società e della sua classe di appartenenza. Da un lato, la legittimità dell'organizzazione sociale riposava su forme di giustificazione extra-mondane, indipendenti dalla riflessività dei membri sociali. Dall'altro lato, i processi di socializzazione includevano i soggetti nel contesto sociale sulla base delle qualità, delle capacità, e dei valori socialmente attribuiti alla loro classe di appartenenza, dischiudendo perciò orizzonti emotivi, cognitivi e pratici socialmente prestabiliti, non questionabili, e stabilizzati attraverso l'organizzazione economica, culturale e riproduttiva dello spazio sociale.

La nascita delle società moderne dischiuse al soggetto uno spazio sociale radicalmente differente, in cui sviluppare progressivamente una nuova identità riflessiva e pratica. Con l'affermarsi della scienza moderna e l'incremento degli scambi interculturali, i sistemi tradizionali vennero messi in dubbio nella loro datità indiscutibile, e gli ordini sociali che da essi discendevano furono progressivamente spogliati della loro legittimità. La concreta esperienza del pluralismo dei valori comunitari e la crescente razionalizzazione del mondo resero possibile un processo di ri-appropriazione umana delle società, in quanto artificio riconducibile alla riflessività, alla deliberazione e alla giustificazione dei membri sociali⁴.

² Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Meltemi, Milano 2020; M. Foucault, *The Subject and Power*, "Critical Inquiry", VIII, 4, 1982, pp. 777-795.

³ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit.; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2022.

⁴ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I: *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, il Mulino, Bologna 2022; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

D'altro canto, l'avvento del libero mercato, l'industrializzazione e la conseguente mobilità della ricchezza sociale, non più legata alla proprietà fondiaria ereditata per legami di sangue, rese porosi i confini tradizionali tra le classi sociali e svincolò i membri sociali da un principio ereditario di appartenenza a una classe sociale⁵. Da un lato, i codici morali e pratici con cui venivano rigidamente definiti lo *status*, il ruolo, e lo stile di vita delle classi sociali vennero relativizzati e storicizzati. Dall'altro, la mobilità sociale ed economica del sistema capitalistico dischiuse al soggetto la possibilità di rideterminare in maniera autonoma il proprio ruolo e *status* all'interno della società.

Si fece dunque strada un nuovo ideale normativo all'interno della vita associata: l'individualità. La nuova conformazione dello spazio sociale permise al soggetto di abbandonare l'idea che la sua identità dovesse essere un canale di contenuti collettivi socialmente prestabiliti, riappropriandosene in quanto espressione individuale. Ciò significava riconoscere i propri contenuti identitari sia come contenuti da sviluppare individualmente e con cui dare concreta espressione alla propria singolarità, sia come istanze soggettive su cui fondare l'accettazione del sistema sociale. L'individualità emerge dunque dalla storia come una nuova tipologia di identità riflessiva e pratica, in virtù della quale i soggetti si auto-concepiscono come soggettività caratterizzate da unicità e singolarità, facendo della propria azione sia un mezzo espressivo della propria singolarità, sia uno strumento di critica delle strutture sociali. La portata rivoluzionaria dell'emergere dell'individuo nella storia è stata considerevole. L'affermarsi delle libertà individuali, l'universalismo giuridico e il principio di auto-determinazione sono solo alcuni esempi della spinta emancipativa di questa nuova identità. Tuttavia, l'individualità non è stata interpretata in maniera

univoca nei suoi presupposti ontologici, nelle sue condizioni di sviluppo e nei fondamenti del suo potenziale critico. L'individualismo, generalmente inteso come la teoria filosofica tesa ad analizzare l'individuo come un'entità *sui generis* e a porlo come un criterio di critica e di emancipazione sociale, non è una teoria uniforme né singola, ma plurale nei suoi significati e nei suoi effetti concreti sulle società. Ciò implica la possibilità di parlare di *individualismi*, al plurale, e di valutarne criticamente l'effettiva capacità di incanalare le istanze morali delle società.

Individu(alism)i: per un individualismo adeguato alla contemporaneità

Malgrado la pluralità di teorie sull'individuo, è possibile operare una macro-distinzione tra gli individualismi sulla base dell'approccio metodologico, antropologico e socio-ontologico con cui si analizza l'individuo. Il primo approccio è quello con cui si è soliti identificare l'individualismo stesso, sia per ragioni storico-filosofiche, in quanto ha caratterizzato le prime teorie dell'individuo durante l'età moderna, sia per ragioni economico-politiche, in quanto base teorica fondamentale dell'individualismo economico delle società capitalistiche⁶. Questo primo approccio, sviluppato dal giusnaturalismo moderno e massimamente espresso dai filosofi del contrattualismo sociale, come Hobbes e Locke⁷, concepisce l'individuo come l'unità ontologica, in sé irriducibile, su cui si fonda un contesto sociale legittimo. Il tentativo di fornire argomenti forti alla tesi secondo cui la legittimità

⁵ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018; M. Weber, *Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991.

⁶ Cfr. J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, in Id., *The Later Works of John Dewey*, vol. 12, cit.

⁷ Th. Hobbes, *Leviatano*, Rizzoli, Milano 2011; J. Locke, *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 2010.

di un contesto sociale risiede nell'accettazione dei membri sociali portò questi pensatori a concepire l'individuo come *prioritario*, sia *logicamente* che *ontologicamente*, alla società. Il famoso esperimento mentale di uno "stato di natura" antecedente alla società, diretto a spiegare il processo di istituzione e di legittimazione di un contesto sociale a partire dagli individui, astrae l'individuo da qualunque relazione sociale normativamente mediata. Una scelta metodologica radicale, per la quale si concepisce l'individuo come svincolato – non solo potenzialmente ma anche originariamente – da un agire sociale e dotato per natura di un agire individuale *privo di limiti e con una libertà assoluta*.

A questa interpretazione atomistica dell'individuo, come di un'entità originariamente isolata, irriducibile e autonoma nello sviluppo dei propri contenuti individuali, corrispose una concezione insuperabilmente conflittuale del rapporto fra individui. Se i contenuti identitari degli individui sono per natura assoluti e impermeabili all'ambiente esterno, allora la naturale interazione tra individui non può che essere pensata come oppositiva; e una qualunque limitazione all'assolutezza di tali contenuti individuali, necessaria per assicurare la sopravvivenza e l'autorealizzazione degli individui e ad evitare il costante pericolo di una lotta, non può che essere immaginata alla stregua di un'imposizione imparziale esterna, volta ad assicurare uno spazio individuale effettivamente impermeabile ad influenze e imposizioni esterne.

Questo primo approccio ha quindi delineato una specifica interpretazione dell'individualità, che si focalizza in particolare sull'*autonomia* degli individui, una dimensione dell'individualità essenziale per rispondere alle esigenze di emancipazione delle società moderne. Tuttavia, per raggiungere questo scopo tale approccio opera delle scelte metodologiche radicali, che hanno supportato l'assunzione sociale di una concezione oppositiva del rapporto tra individuo e ambiente esterno e dunque lo sviluppo di forme patologiche di agire

sociale⁸. L'individualismo economico, lo sviluppo di un approccio strumentale all'ambiente naturale, così come le oppressioni di genere, classe e razza sono forme di agire sociale legate a una concezione dell'individuo come di un'identità che delinea i propri contenuti indipendentemente da e conseguentemente in conflitto con i bisogni, i valori e le esigenze dell'ambiente sociale e naturale che lo circonda. L'introiezione sociale di un paradigma a-relazionale dell'autorealizzazione individuale non può che condurre all'oppressione dei contenuti identitari di alcuni gruppi sociali ad opera delle classi dominanti, così come alla distruzione di quel tessuto sociale e quel contesto naturale necessario agli stessi gruppi egemonici per un'autorealizzazione continuativa⁹.

Alla luce delle patologie della contemporaneità, la domanda da porsi è se sia l'individualità, quale specifica identità pratico-riflessiva, ad aver esaurito il suo potenziale emancipativo o se sia piuttosto il paradigma teorico dominante dell'individuo ad essere unilaterale e dunque inadatto alle attuali esigenze sociali. Pur non escludendo che, come l'individuo è emerso dalla storia a seguito di determinati cambiamenti storici, vi sia la possibilità storica di un futuro tramonto dell'individuo, nei movimenti sociali contemporanei il concetto di individuo svolge ancora un ruolo centrale. I movimenti transfemministi, i movimenti dei lavoratori e delle lavoratrici, i movimenti antirazzisti ed ecologisti, nella loro progressiva intersezione, esprimono istanze morali destinate a creare contesti sociali di tutela, cura, liberazione, ed espressione degli individui. L'urgenza attuale non sembra dunque essere la rinuncia al concetto

⁸ Per un'analisi illuminante dei presupposti antropologici che sostengono la riproduzione di una opposizione tra individuo e società, si veda M.P. Follett, *Creative Experience*, Martino Publishing, Mansfield 2013, capp. 3-4.

⁹ Si veda A. Honneth, *Organized Self-Realization. Some Paradoxes of Individualization*, "European Journal of Social Theory", 7(4), 2004, pp. 463-478; M.P. Follett, *Constructive Conflict*, in Id., *The Collected Papers of Mary Parker Follett*, Harper and Brothers, New York 1942.

di individuo, ma la ricerca di un'alternativa teorica capace di incanalare le nuove esigenze della storia e degli individui che la compongono.

A partire da Hegel e dalla Sinistra hegeliana sino al primo pragmatismo americano e alla teoria critica contemporanea, è possibile individuare un approccio teorico che, pur mantenendo la centralità critica dell'individuo in quanto soggettività pratica autonoma, ripensa l'individuo come *relazione*. Le teorie sviluppate in questo solco teorico sono innumerevoli: alcune si concentrano sulle relazioni intersoggettive necessarie all'autorealizzazione dell'individuo, altre sulla centralità delle relazioni con gli oggetti e il mondo naturale. Allo scopo di ripensare un individualismo adatto alle esigenze di emancipazione della contemporaneità, è fondamentale delineare un orizzonte teorico sufficientemente ampio da includere e intersecare la molteplicità di dimensioni relazionali che sono state analizzate. Il primo pragmatismo americano offre, in questo senso, un contributo fondamentale. La sua analisi dell'individuo parte dal riconoscere l'essere umano come un essere vivente che, in continuità con tutti gli enti naturali, vive e sopravvive in virtù di continue *transazioni* con l'ambiente esterno. La scelta del termine "transazione" al posto di "interazione" è programmatica: il rapporto tra essere vivente e ambiente esterno non è un'interazione di causa ed effetto tra entità in sé già complete e costituite, ma una reciproca co-costituzione in virtù della quale una certa entità diviene ciò che è¹⁰. Ovvero, un essere vivente sviluppa se stesso attraverso uno scambio qualitativo con l'ambiente esterno, le cui risorse, qualità e condizioni rispecchiano, definiscono, plasmano o trasformano la struttura organizzativa dell'essere vivente, venendo a loro volta trasformate e ridefinite dall'attività di quest'ultimo. In questa cornice teorica, l'essere umano si sviluppa e si auto-

realizza, dunque, solo in virtù di un *rapporto circolare* con l'ambiente in cui vive: i suoi bisogni, i suoi interessi, i suoi valori, le sue capacità, *nel loro emergere* così come *nella loro soddisfazione e realizzazione*, sono il risultato di transazioni con l'ambiente sia naturale che sociale.

Da un lato, filosofi come Feuerbach, Marx, Adorno, Horkheimer e Mead hanno sottolineato¹¹, seppur in modalità differenti, come lo sviluppo dell'individuo dipenda da processi di proiezione, identificazione e trasformazione con la natura: non solo la sopravvivenza dell'individuo, ma la ricchezza e l'espressione stessa della sua identità sono possibili in virtù di un'apertura, di una reciproca fusione e di un reciproco sostenimento con il mondo naturale, le sue qualità e i suoi oggetti. Questa prospettiva continua a mantenere la centralità del principio di autorealizzazione dell'individuo, ma operandone una ridefinizione: l'autorealizzazione effettiva dell'individuo non può essere pensata al di fuori dell'interdipendenza con la natura, e il processo di critica e di trasformazione delle società deve perseguire e potenziare l'unità ontologica tra individuo e natura. Dall'altro lato, la ripresa contemporanea della teoria dell'intersoggettività di Hegel ha portato a una "svolta riconoscitiva" delle teorie dell'individuo. L'ideale di un individuo anteriore alla società e dotato di libertà naturali e di contenuti identitari impermeabili, da sviluppare in autonomia rispetto al contesto sociale, è stato progressivamente decostruito alla luce dell'effettiva vulnerabilità umana. Non solo il processo di auto-identificazione del soggetto in individuo, ma lo stesso sviluppo e la stessa realizzazione dei suoi contenuti identitari sono stati colti nella loro dipendenza da relazioni di riconoscimento reciproche con gli altri membri sociali. Il "ritrovarsi nell'altro"¹² viene dunque

¹⁰ Sul concetto di transazione, si veda J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, cit.; S. Sullivan, *Living Across and Through Skins. Transactional Bodies, Pragmatism and Feminism*, IUP, Bloomington 2011.

¹¹ L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire*, Laterza, Bari-Roma 1994; K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit.; Th. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit.; G.H. Mead, *Philosophy of the Act*, UCP, Chicago 1938.

¹² G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie (1805-1806)*, Felix Meiner, Hamburg 1969.

identificato come il meccanismo cardine della costituzione dell'individualità, sia nella sua dimensione *ricettiva* che *attiva*. Da una parte, si è messo in luce come, senza un'affermazione positiva degli altri soggetti, mediata da rapporti di cura, rispetto e solidarietà, l'individuo non riesca ad ascrivere un'identità individuale dotata di valore¹³, e come la partecipazione attiva degli altri membri sociali, a livello cognitivo, emotivo e pratico, sia necessaria alla significazione e alla realizzazione efficace dei contenuti identitari dell'individuo¹⁴. Dall'altra, lo stesso riconoscimento attivo del soggetto degli altri membri sociali è stato colto nella sua importanza per una piena autorealizzazione individuale: alla luce della loro interdipendenza e circolarità con il contesto naturale e sociale, gli individui non possono realizzarsi in opposizione agli altri membri sociali, ma in virtù di una reciproca integrazione e ridefinizione qualitativa dei loro contenuti identitari¹⁵.

Finché l'individualità continuerà a rappresentare un orizzonte di senso e pratica all'interno dei movimenti di emancipazione sociale, la nozione critica di individuo non va perciò abbandonata. Va spogliata delle sue interpretazioni dominanti e riconsiderata alla luce del significato ontologico e morale che assume all'interno dei movimenti sociali contemporanei: quello di *un'individualità ecologica*, il cui sviluppo e la cui autorealizzazione sono possibili in virtù di rapporti di interdipendenza con la vita naturale e sociale.

¹³ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.; H. Ikäheimo, A. Laitinen, *Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons*, in B. van den Brink, D. Owen (edited by), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, New York 2007, pp. 33-56.

¹⁴ J. Dewey, *Filosofia sociale e politica. Lezioni in Cina (1919-1920)*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.

¹⁵ M.P. Follett, *Creative Experience*, cit., cap. 5.

Il paradosso dell'individualismo solidale

– Ferruccio Andolfi –

Egoismo e individualismo

Nel senso comune come nella retorica religiosa o politica, l'individualismo richiama l'idea di un attaccamento esclusivo a sé stessi, che impoverisce la vita personale e impedisce una vita sociale soddisfacente. Ha una connotazione morale negativa che lo apparta all'egoismo. Ma da tempo, diciamo da almeno un paio di secoli, esso ha perduto questa caratterizzazione per significare, sul piano dell'analisi sociale, un sistema di vita e di credenze che accompagna e favorisce i processi di modernizzazione. Sono stati i sociologi, a partire dai classici, Durkheim e Simmel, a sottrarlo alla condanna morale.

Economia diritto religione morale

Esso appartiene peraltro a parecchi linguaggi diversi. Alla dottrina della concorrenza come alla rivendicazione giuridica dei diritti. Ma con sorpresa scopriamo che una delle prime espressioni forti dell'individualismo si è manifestata sul piano religioso, alla fine del Settecento, ad opera di un pastore luterano, Schleiermacher, che legittima come autentica forma di religiosità ogni rapporto che il singolo individuo stabilisce con l'Assoluto. E che traspone questa stessa idea sul terreno della moralità, non più concepita al modo di Kant, come rispetto di

una legge universale, ma come invenzione di criteri di condotta aderenti alla propria peculiarità¹.

Simmel: legge individuale. La differenza sullo sfondo di elementi comuni

Un secolo più tardi Simmel darà forma a quest'idea elaborando il tema di una *legge individuale* di sviluppo etico, non meno esigente di quella universale ch'essa sostituisce. In tutto il corso dell'Ottocento quest'idea romantica della coerenza della vita personale compete con quella illuministico-kantiana dell'autonomia delle azioni e delle regole. L'*unico* di Stirner e lo *spirito libero* di Nietzsche fanno parte di questa storia ma con una limitata percezione dei debiti sociali di queste loro figure. Sarà proprio Simmel a denunciare l'unilateralità di queste manifestazioni di «individualismo della differenza», richiamando l'attenzione sul fatto che la differenza si situa pur sempre sullo sfondo di elementi condivisi della comune umanità, che non compromettono la differenza ma entrano nella sua stessa costituzione. In questa sintesi si fa strada l'idea che una forma matura di individualismo possa essere compatibile con valori di solidarietà².

Autonomia e autenticità. L'etica e la morale

Negli sviluppi più recenti della filosofia morale e delle scienze sociali la riflessione sull'individualismo si è concentrata sulla relazione

¹ F.D.E. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano* (1799), Queriniana, Brescia 1989; Id., *Monologhi* (1800), a cura di F. Andolfi, Diabasis, Reggio Emilia 2009.

² G. Simmel, *La legge individuale* (1913), Armando, Roma 2001.

tra autonomia e autenticità. Un importante contributo alla chiarificazione di questi termini fu dato nel 1991 dal volume collettivo, curato da Franco Crespi, *Etica e scienze sociali*. Questi ha proposto una distinzione tra la morale, in quanto «dimensione oggettiva, pubblica e sociale della moralità», e l'etica, che indicherebbe invece «la sfera soggettiva e il problema dell'autenticità della vita» e inviterebbe l'individuo a conoscere se stesso o a «non mentire a se stesso». La morale come insieme di regole che fondano la solidarietà e la prevedibilità sociale è la base necessaria di ogni sistema sociale. L'invito etico all'autenticità (sii te stesso) parte invece dal presupposto che l'esistenza è fine a se stessa e non può essere subordinata ad alcun'altra finalità. L'etica appare pertanto a-sociale ovvero pone un limite al sociale. D'altra parte la comprensione di sé avviene sempre all'interno del mondo in cui il soggetto è situato e quindi non esclude una responsabilità verso l'altro. In questa prospettiva, la dimensione etico-personale dell'autenticità diventa il luogo di individuazione dei compiti della moralità sociale³.

Articolazione delle forme morali. La phronesis

Questa articolazione delle due sfere, ovvero la derivazione dei compiti sociali da un'analisi dell'io, non è così immediata né univoca, ma costituisce comunque una prospettiva di estremo interesse e quasi un'inversione di quella durkheimiana. È possibile, come ha sostenuto Larmore, che la morale deontologica sopravviva a tentativi di riportarla nell'alveo di un'etica individualistica: si porrà comunque il compito di distinguere in quali casi sia essa a orientare l'azione e in quali casi

³ F. Crespi (a cura di), *Etica e scienze sociali*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, p. 24 s.

debba cedere a forme di moralità più individualizzate, dell'utilità o della realizzazione propria, e per questa distinzione sarà essenziale il ricorso alla *phronesis*, cioè a un sapere comunque aderente alla situazione del singolo individuo⁴.

Evoluzione storica e psicologica della moralità

Da un punto di vista evolutivo si può anche immaginare che la moralità sociale del costume e delle regole, prima imposte e poi autonome, preceda l'etica personale, e fornisca ai singoli un sistema più o meno imperativo di sostegno alle decisioni da prendere. Ma giunge un momento in cui le vedute che assegnano all'azione morale un carattere impersonale, dominanti nelle fasi finora attraversate dalla moralità – l'osservazione è di Nietzsche, che richiama in successione i principi impersonali dell'utilità, dell'onore e del dovere kantiano –, subiscono una trasformazione, per cui alla fine si capisce che proprio l'agire strettamente personale corrisponde all'odierno concetto di moralità⁵. Alla stessa conclusione sono giunti per altre vie e assai più tardi gli psicologi dello sviluppo morale, Carol Gilligan ad esempio, che su basi empiriche ha contestato lo schema fin allora vigente, di Piaget e Kohlberg, che faceva culminare quello sviluppo con la ricerca astratta di una legge universale, mostrando che un ulteriore progresso consiste nel calare le regole in contesti concreti e nell'assumere la cura per i bisogni di singoli individui affettivamente significativi come superiore istanza morale⁶.

⁴ Ch.E. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990.

⁵ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, in Id., *Opere complete*, a cura di G. Colli, M. Montinari, vol. IV, tomo II, Adelphi, Milano 1965, af. 95.

⁶ C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.

Solidarietà contro individualismo nel socialismo

Il termine “solidarietà” sembra appartenere a un'altra storia, quella del pensiero sociale, che almeno in una delle sue manifestazioni più influenti, quella marxiana, ha tracciato una linea di confine netta con l'individualismo, considerato, sia nella sua versione utilitarista come in quella stirneriana, come semplice copertura ideologica della prassi egoistica del mondo borghese. L'obiettivo di una sottrazione degli individui ai condizionamenti sociali che li rendono uniformi nei loro ruoli di classe viene tuttavia mantenuto come meta futura.

La tradizione anarchica

Più diretta e immediata è l'opzione “individualista” nella tradizione anarco-comunista, ad esempio in pensatori come Landauer e Buber. La comunità da costituire differisce esplicitamente dalla *Gemeinschaft* di cui Tönnies aveva tracciato il profilo in opposizione a una *Gesellschaft* di individui. Perché essa permetta un pieno dispiegamento delle capacità individuali è necessario che i suoi membri vivano preliminarmente una separazione, e a questo fine può servire persino attraversare l'insegnamento estremo di Stirner. Anche in questo caso, benché i presupposti siano diversi, il risultato raggiunto è una sorta di bilanciamento tra istanze di appartenenza e di espressione di sé.

Durkheim: l'individualismo come fondamento della solidarietà

La solidarietà è divenuta, con il filtro di Durkheim, una categoria centrale del pensiero sociologico. E qui essa si coniuga, almeno nella forma più sviluppata di *solidarietà organica*, proprio con l'indivi-

dualismo⁷. La solidarietà si realizza a suo giudizio attraverso l'integrazione di funzioni diverse nella divisione del lavoro sociale. Mi soffermo su questa posizione perché essa inaugura un modo tipico di comprendere l'individualismo come prodotto e conferma di un determinato assetto di condizioni sociali reali. La fede nell'individuo, portatore di specifiche funzioni anche se inteso ancora kantianamente come "essere umano generale", rappresenta un'istanza morale di adattamento alle condizioni esistenti⁸.

Individualismo come prodotto di condizioni di vita

Anche l'individualismo della differenza di Simmel corrisponde a mutate e forse più progredite condizioni di vita, quelle della metropoli contraddistinta da una moltiplicazione di cerchie sociali. E il più recente individualismo riflessivo di Ulrich Beck o di Zygmunt Bauman è anch'esso creatura di un universo che *impone* ai singoli di creare sé stessi, persino nel lavoro. Beck ha parlato a questo proposito di un individualismo istituzionalizzato⁹. Ci si può chiedere quanto sia morale una forma passiva di adattamento a ciò che è imposto dal mondo esterno. Non dovrebbero gli individui piuttosto dare qualche soluzione inventiva alle contraddizioni della vita sociale?

⁷ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale. Introduzione del 1893*, trad. it. in "La società degli individui", n. 10, 2001/1, pp. 117-149; Id., *L'individualisme et les intellectuelles*, "Revue Blue", sez. IV, X, 1898, pp. 7-13.

⁸ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* (1893), Edizioni di Comunità, Milano 1962; Id., *L'individualisme et les intellectuelles*, cit.

⁹ U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage, London 2002.

Il compito di risolvere la tragedia dell'organismo

Simmel suggerisce qualcosa del genere, forse in virtù del suo duplice ruolo di sociologo e filosofo morale. La vita, egli dichiara, preannunciando una tendenza ecologica di cui non poteva prevedere la fortuna, tutto contiene, e tuttavia – cosa che forse oggi rischia di essere dimenticata – raggiunge la sua massima concrezione in formazioni individuali discrete, aggregate attorno a propri centri. Questo provoca una tensione, che Simmel non esita a definire «tragica», tra i due lati di ogni personalità, destinata a dividersi tra la centratura in se stessa e l'appartenenza a un più grande organismo. Ora egli assegna proprio alla morale il compito, ben diverso da un semplice adattamento, di «risolvere» la tragedia dell'organismo, ovvero di rendere compatibili gli opposti destini¹⁰.

Armonia naturale o processo formativo?

La coincidenza tra il perseguimento del bene proprio e di quello altrui non ha nulla di naturale. Solo l'economia liberista è partita dall'assunto di un'armonia prestabilita. Un processo formativo di educazione sentimentale e morale è necessario, e questo comporta ovviamente che l'obiettivo possa anche non essere raggiunto. Persino una proposta unilateralmente egoistica come quella di Stirner prevede un progresso nell'egoismo dalle sue forme più arretrate a uno stadio maturo in cui è contemplato persino l'oblio di sé stessi. Analogamente un potenziamento dell'egoismo fino alla sua coincidenza finale con l'altruismo è rinvenibile anche in *Data of Ethics* di Spencer.

¹⁰ G. Simmel, *La legge individuale*, cit., p. 83.

Il secolo XIX: reazione contro l'alienazione

Il periodo d'oro dell'individualismo è stato il secolo XIX. Possiamo chiederci perché. Perché gli individui cominciarono a rendersi coscienti di aver subito imposizioni di vario genere nel corso di secoli e anzi di millenni, che avevano limitato le loro capacità. A volte questa coscienza si è espressa nella denuncia di un'alienazione subita. Sul piano reale e della vita sociale, nella forma del dominio di autorità più o meno legittimate. Sul piano economico per il costituirsi di potenze schiacciati che hanno operato alla stregua di forze quasi naturali, subordinando ciò che gli individui avevano di più proprio, o che almeno in quel secolo non remoto si reputava tale: la vita produttiva. Infine sul piano culturale e morale, con precetti religiosi e morali orientati a una subordinazione delle volontà in gran parte funzionale alle esigenze di incivilimento e di sviluppo produttivo. Il *Disagio della civiltà* di Freud ci ha dato una rappresentazione quanto mai efficace della dolorosità di questo contrasto tra felicità individuale e incivilimento. Altri avrebbero poi indagato i modi specifici che le contraddizioni assumono nel capitalismo, ma si tratta pur sempre di variazioni, sia pure importanti, dello stesso tema.

Gli individui conciliati con le loro esigenze autoaffermative

L'effetto di questa reazione è stata, possiamo dire in termini molto generali, una conciliazione degli individui con le loro esigenze autoaffermative, non più vissute con senso di colpa. Quest'intento di liberare gli individui dal senso di colpa di essere sé stessi diventa esplicito in Nietzsche.

Possiamo ragionare su questo senso di colpa. Esso nasce dall'abbandono di appartenenze avvertite come doverose, e prima ancora vitali. Un filosofo presocratico, Anassimandro, ha alluso a questo fenomeno in un frammento, che fa risalire l'origine delle cose determinate a una

rottura di un *apeiron* originario. Il loro dissolvimento è presentato come il pagamento della colpa di questa separazione. Molte visioni religiose e filosofiche hanno il medesimo impianto riparativo.

Quando, nel corso dell'Ottocento, si profilano le prime posizioni nettamente individualistiche, la smodatezza della ribellione si spiega proprio con la pesantezza dell'ostacolo da rimuovere. Il bilanciamento con istanze sociali avverrà gradualmente. Da questa vicenda possiamo ricavare un insegnamento generale: lo spostamento d'accento dal polo dell'autoaffermazione e viceversa non va giudicato in astratto ma inserito nel contesto storico-culturale dominante in singoli periodi.

La preoccupazione ecologica

Così il clima culturale della fase storica che stiamo vivendo appare caratterizzato da istanze diverse dalla difesa degli individui rispetto a potenze dominanti e universali troppo ingombranti, benché naturalmente lo spirito di ribellione e di resistenza all'oppressione non smetta di essere fondamentale in certi contesti. In generale tuttavia la preoccupazione più diffusa sembra quella in senso lato ecologica, attivata dai rischi mortali per la sopravvivenza del pianeta provocati dall'Antropocene. Il contagio di sistemi di pensiero orientati concorre con il senso di colpa dei consumatori occidentali nel renderci di nuovo dubbiosi sulla legittimità dell'individualismo.

Filosofia della cura

Un'altra area di crisi dell'individualismo è data dalla filosofia della cura, segnata da una particolare insistenza sulla vulnerabilità degli esseri umani e dalla critica ad ogni loro pretesa di autosufficienza. La socialità in generale, secondo questa prospettiva, che molte donne

filosofe hanno fatta propria, potrebbe fondarsi solo su un sistema di dipendenze reciproche.

Dobbiamo allora pensare che l'accettazione della dipendenza – sacrosanta per contrastare un precedente ridicolo mondo di eroi virili – sia l'ultima parola in merito, e che il percorso attraverso cui il soggetto moderno ha acquistato coscienza di sé sia semplicemente da cancellare? Sarebbe questo un bel magro risultato. La comunità non è solo una integrazione di debolezze, un sistema di mutuo aiuto o un reciproco compassionarsi. La compassione in essa ha certamente un ruolo, e faceva bene Schopenhauer, o prima di lui Buddha, a vedere in essa una forza trainante dell'universo¹¹. Tuttavia la stessa percezione e comprensione del dolore altrui non è possibile se il compassionevole non ha in sé una energia positiva di tipo espansivo, che lo porti a cercare la propria e altrui felicità¹².

I soggetti deboli e vulnerabili sono nello stesso tempo soggetti dotati di un relativo valore. La cura dell'altro, come avevano già intuito gli Antichi, è inseparabile dalla cura di sé. E, come ebbe a dire Simmel a proposito di Schopenhauer, una compassione fusionale non è neppure tale, se manca un io consistente che la eserciti rispetto a un tu¹³.

Considerazioni conclusive

L'individualismo solidale è una locuzione che si incontra raramente negli studi. Credo che questo accada per il suo carattere ibrido.

¹¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 1996, parr. 61-67.

¹² L. Feuerbach, *Etica e felicità*, a cura di F. Andolfi, Guerini e Associati, Milano 1993.

¹³ G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, in Id., *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, vol. X, p. 319 s.

Da un lato essa corrisponde a comportamenti reali, suscettibili di descrizione, in sede psicologica e sociologica, non maggioritari ma comunque efficaci¹⁴. Quando Pëtr Kropotkin, in *Mutual Aid*, o più di recente alcune scuole di sociobiologi, descrivono una tendenziale coincidenza di interessi egoistici e altruistici negli individui e nelle popolazioni, non solo umane, potremmo dire che danno corpo a questa espressione, benché non la usino. Prima di loro già Spencer, in *Data of Ethics*, aveva assegnato un significato positivamente evolutivo alla tendenziale conciliazione di egoismo e altruismo. Sulla sua scia Jean-Marie Guyau aveva “spiegato” la maggior parte dei fenomeni morali come complicazioni di atteggiamenti utilitaristici. Ma in rari casi di sacrificio senza compenso aveva visto un'eccedenza non riconducibile a spinte di pura affermazione di sé, sia pure illuminate. E aveva ricondotto questo “oltre” a «ipotesi metafisiche» in definitiva non dimostrabili, e che possono solo essere oggetto di una scommessa diretta a una espansione della vita¹⁵. Questo elemento di trascendenza situa l'individualismo solidale a un livello diverso da quello di qualsiasi morale “scientifica” fondata su argomenti utilitaristici. In una sfera di aspirazioni che potremmo legittimamente chiamare utopiche. Forse anzi l'utopia può trovare nel paradosso dell'individualismo solidale una delle sue espressioni più adeguate.

¹⁴ Di questa forma di individualismo tratteggia il profilo Carmen Leccardi nel volume da lei curato *Un nuovo individualismo?*, Egea, Milano 2017, pp. 162-164. Tra gli autori da lei ricordati si veda H. Berking, *Solidarity individualism: The moral impact of cultural modernisation in late modernity*, in S. Lash, B. Szerszynski, B. Wynne (edited by), *Risk, Environment and Modernity. Towards a New Ecology*, Sage, London 1996, pp. 189-202.

¹⁵ J.-M. Guyau, *La morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution*, Alcan, Paris 1885; Id., *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Alcan, Paris 1885 (trad. it. *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, a cura di F. Andolfi, Diabasis, Reggio Emilia 2009).

Natura e letteratura
Per un'etica dell'autenticità

– Maria Borio –

La natura e Urania: in cerca dell'autenticità

In letteratura non esistono rappresentazioni della natura ingenua. La natura ha sempre generato interrogativi per comprendere l'esistenza. Alcuni di essi sono rivolti a che cosa vuol dire essere una persona autentica, che si comporta naturalmente perché in accordo con il suo vero sé, esprimendo quello che potremmo chiamare il suo “essere natura”; altri parlano dell’“essere nella natura”, ossia che cosa vuol dire vivere in un ambiente autentico, in cui l'intervento umano interagisce in armonia con la natura. «Talvolta Urania il vero / come armato frutto ci spezzerà davanti» si legge nella seconda delle *IX Ecloghe* di Zanzotto¹. Secondo il mito antico di Urania, la natura indicava una dimensione che conteneva i significati autentici del mondo. Ma le *IX Ecloghe* vengono pubblicate nel 1962. In quel periodo Zanzotto pensava che il codice letterario possedesse una sua autenticità, conservata nelle forme tradizionali. Tuttavia, al di fuori delle forme della letteratura, era impossibile per l'individuo pensarsi capace di trovare l'autentico in sé e nella natura, che distinguesse il positivo dal negativo o il vero dal falso, come nella cultura

¹ A. Zanzotto, *IX Ecloghe*, Mondadori, Milano 1962, poi in Id., *Tutte le poesie*, a cura di S. Dal Bianco, Mondadori, Milano 2011, p. 173.

romantica e nel pensiero esistenzialista del Novecento. Scoprire nella natura una risorsa per l'autenticità aveva contribuito a rafforzare quest'ultima come un valore. Ma ciò corrispondeva a una concezione individualistica dell'autenticità: l'io si sentiva l'unico attore e agente in grado di trovarla. Questa prospettiva rafforzava l'individualismo?

Nel testo di Zanzotto *Urania* ha un effetto paradossale: sembra suggerire che l'autenticità sia un valore fondamentale, ma anche che sia impossibile riconoscerla. Non sorprende, però, incontrare la stessa musa nel *Prospectus al Recluse* di Wordsworth, dove c'è una dichiarazione di poetica che anticipa il *Preludio*: «Urania, avrò bisogno / della tua guida»². Wordsworth ha intenzione di rifondare la visione dell'universo attraverso la sua poesia. Confrontandosi con la natura, la mente scopre un'immagine dell'universo che intuisce e comprende a partire da se stessa. La mente e la natura si rispecchiano: la prima è parte della natura e allo stesso tempo ne è creatrice. Se nel mito antico *Urania* poteva rimuovere il velo che non faceva capire come era davvero l'universo da lei stessa creato, per Wordsworth è la persona a dover dissipare le ombre e ricreare così una visione del mondo dall'interno della coscienza³.

Le *IX Ecloghe* di Zanzotto e il *Preludio* di Wordsworth sono i poli opposti di una genealogia basata sul legame tra natura e autenticità. Ma Wordsworth non considera *Urania* come nel mito antico: essa incarna appunto un'idea di autenticità. L'autenticità diventa un valore che apre un nuovo spazio dell'umano: la natura e la nostra intelligenza sono essenziali per scoprire l'autentico e proteggerlo, perché si crede che esso determini la comprensione della nostra identità, del senso del

nostro vivere nella storia e nella società, e di un'etica. L'invocazione a *Urania* di Zanzotto, invece, è ironica. Nonostante ciò, Wordsworth e Zanzotto riconoscono una prospettiva etica nell'autenticità. Quest'ultima, dal romanticismo in avanti, attraversa la letteratura a volte sostenendo l'importanza della natura e dell'autenticità, a volte negandola.

«La Natura è...»: prospettive di un cambiamento epistemico

Nello *Zibaldone* Leopardi scrive: «Il poeta non imita la natura: ben è vero che la natura parla dentro di lui e per la sua bocca. *I' mi son un che quando Natura parla ec.*, vera definizione del poeta» (10 settembre 1828)⁴. Recuperando la definizione del dolce stil novo da *Purg.* XXIV («I' mi son un che, quando / Amor mi spira, noto»), Leopardi riconosce che la poesia nasce da un rapporto autentico tra la natura e la persona. Questo rapporto non riguarda solo il fatto che l'io viva in armonia con la natura e nemmeno che sia nella natura la condizione schietta dell'esistenza. L'interazione con la natura produce un'ermeneutica: una disposizione essenziale a conoscere le cose per come esse sono realmente.

L'idea che parlare di natura comporti un'ermeneutica si trova anche nelle *Corrispondenze* di Baudelaire e nel frammento 668 di Dickinson, che iniziano con una proposizione dichiarativa simile: «Le Nature est...» e «“Nature” is...». Ora, l'autore dei *Fiori del male* «odia la realtà performata dell'epoca in cui vive» così come «tutto ciò che nella natura vive, nasce, diviene, odia l'amore in quanto “naturale”»⁵. Le

² M. Bacigalupo, *Introduzione*, in W. Wordsworth, *Il preludio*, traduzione, introduzione e note di M. Bacigalupo, con uno scritto di V. Woolf, Mondadori, Milano 1990, p. 8.

³ Cfr. M.H. Abrams, *The Design of the Prelude: Wordsworth's Long Journey Home*, in W. Wordsworth, *The Prelude* (1799, 1805, 1850), edited by J. Wordsworth, M.H. Abrams, S. Gill, Norton, New York-London 1979, pp. 585-594.

⁴ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, scelta a cura di A.M. Moroni, saggi introduttivi di S. Solmi e G. De Robertis, 2 voll., Mondadori, Milano 1983, p. 1157 (vol. II).

⁵ E. Auerbach, *Les Fleurs du Mal e il sublime*, in Ch. Baudelaire, *I fiori del male*, traduzione di L. de Nardis, con un saggio introduttivo di E. Auerbach, Feltrinelli, Milano 1964, p. XXXI.

circostanze della vita condizionano, corrompono e rendono qualsiasi cosa inautentica. Si può trovare sollievo solo in un paradiso artificiale, costruito tramite l'arte.

A differenza di Baudelaire, Dickinson riconosce che i sensi e l'intelletto sono affinati dalla cura per la natura. Secondo lei, tuttavia, la natura non è una fonte di illuminazione, come in Wordsworth. Per Dickinson e Baudelaire, infatti, non conta tanto che la natura sia considerata, in sé, una risorsa di autenticità. Essa diventa importante se è coinvolta – non molto diversamente da Leopardi – in una dimensione ermeneutica. Non a caso, Dickinson usa le virgolette e scrive “Natura”, comunicando il significato trasversale della parola – empirico e speculativo.

Dire «La Natura è...» significa esprimere un'immedesimazione tra il pensiero di chi parla e la rappresentazione letteraria della natura. L'esperienza sensibile è inscindibile da quella conoscitiva:

La Natura è un tempio dove pilastri viventi
Lasciano a volte uscire confuse parole;
L'uomo passa attraverso foreste di simboli
Che l'osservano con sguardi familiari.
[...]

(Baudelaire, *Corrispondenze*, vv. 1-4)⁶

“Natura” è quello che vediamo –
La collina – il Pomeriggio –
Scoiattolo – Eclisse – il Calabrone –
Anzi – Natura è Paradiso.

⁶ Ch. Baudelaire, *I fiori del male*, cit., p. 16 (traduzione mia).

Natura è quello che udiamo –
Il Fringuello – il Mare –
Tuono – il Grillo –
Anzi – Natura è melodia.
Natura è quello che conosciamo –
Ma non sappiamo esprimere –
Così impotente la nostra Saggezza
Contro la sua Semplicità.

(Dickinson, frammento 668)⁷.

Anche Zanzotto riflette su che cosa sia la natura: non adopera, però, stilemi dichiarativi, ma sintagmi con una particolare funzione di nominazione. Nel primo libro di Zanzotto, *Dietro il paesaggio* (1951), la natura è considerata depositaria di autenticità. Sembra che il paesaggio possa essere letto liricamente come un libro aperto davanti agli occhi. Qualche decennio più tardi, la poesia *Dirti “natura”* di *Sovrimpressioni* (2001) si aprirà così: «Che grande fu / poterti chiamare Natura». Questo *incipit* parla di un cambiamento epistemico: ogni concezione passata di natura non è più credibile. Perciò viene usata la maiuscola – Natura –, enfatizzando il valore delle idee romantiche sulla natura, mentre nel titolo c'è la minuscola – natura – che le ridimensiona.

Baudelaire e Dickinson usano una dizione analogica e intuitiva: un io lirico fa affermazioni che tendono a una validità universale. La loro prospettiva è radicata a un uso della soggettività individualista. La scrittura di Zanzotto è stratificata e la parola individuale diventa plurisignificante, come se l'idea di individualismo fosse messa in crisi:

⁷ E. Dickinson, *Tutte le poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Bulghe-roni, Mondadori, Milano 2022, pp. 760-762 (traduzione mia).

Che grande fu
 poterti chiamare Natura –
 ultima, ultime letture
 in chiave di natura,
 su ciò che fu detto natura
 e di cui sparì il nome
 natura che poté avere nome e nomi
 che fu folla di nomi in un sol nome
 che non era nome.

Al labbro vieni, sfinita goccia di
 possibilità di
 dirti natura
 [...]

 gocciola o lacrima scaturisci
 dal labbro-natura
 tu pura impura
 pertinenza dis-pertinenza
 [...]

(Zanzotto, *Dirti "natura"*, vv. 1-12 e 16-19)⁸.

Per comprendere la natura non basta immaginare significati “dietro” quello che vediamo: non si può affermare che quello che vediamo corrisponda a un senso, autentico o inautentico. E non possiamo nemmeno limitarci a ritenere che l’autentico si trovi in una natura il più possibile integra e l’inautentico sia dovuto all’azione umana che la corrompe. Piuttosto, è necessario pensarsi “dentro” la natura: in una

rete di rapporti. Zanzotto mette a fuoco un concetto apparentemente illogico: l’«autenticità dell’inautentico»⁹. Si tratta di un’affermazione che porta a riflettere sulla coesistenza di condizioni inalterate e alterate, sia nel paesaggio sia nell’uomo: solo l’insieme di tali condizioni caratterizza la loro autenticità che, quindi, non può essere spiegata con uno schematismo che considera l’inalterato come sinonimo di autentico e l’alterato di inautentico. Perciò la nominazione di *Dirti "natura"* non ha uno stile che dà definizioni, ma composito, che crea legami osmotici e intra-soggettivi tra il mondo e il linguaggio.

Zanzotto, parlando di una natura sfigurata, anticipa le politiche ecologiche degli anni Duemila. Anche di fronte a un paesaggio che è più integro e bello, l’autenticità resta una proprietà del modo in cui si può conoscere il mondo, se non si vuole soggiacere a un’inibizione della coscienza e a un impoverimento dell’intelligenza. Capire l’esistenza autenticamente può indicare un orizzonte etico.

Da Urania alla natura: esperienza di “realtà”

Dirti "natura", come abbiamo visto, illustra un cambiamento epistemico che amplia il senso dell’esperienza della natura. C’è una parola di Zanzotto che spiega la trasformazione di quest’esperienza e appare nello stesso libro – le *IX Ecloghe* – dove abbiamo trovato la musa Urania: «biologale» (*Ecloga V*, v. 60)¹⁰. Ora, la natura delle *IX Ecloghe* non è incontaminata. Tuttavia, di fronte ad essa non ci rassegniamo a vivere inautenticamente. La natura appare lo spazio dove si comprende che «occorre una fiducia [...] nel “coraggio” iniziale della realtà»,

⁸ A. Zanzotto, *Sovrimpressioni*, Mondadori, Milano 2001, ora in Id., *Tutte le poesie*, cit., p. 895.

⁹ A. Zanzotto, *Il mestiere di poeta*, in Id., *Le poesie e le prose scelte*, a cura di S. Dal Bianco, G.M. Villalta, Mondadori, Milano 1999, p. 1127.

¹⁰ A. Zanzotto, *IX Ecloghe*, cit., p. 203.

come scrive Zanzotto in *Il mestiere di poeta*, aggiungendo che è importante saper riconoscere una «virtù “biologale” proveniente almeno da una mater-materia [...] se non da un pater-Dio»¹¹. Se le ipotesi trascendentali non forniscono più chiavi di lettura credibili del mondo, è alla realtà che si deve prestare attenzione. E la realtà non corrisponde a uno stato originario e incorrotto, ma alla situazione complessa dell'esistenza, composta dall'umano e dalla materia. Non a caso, in *Il paesaggio come eros della terra*, Zanzotto scrive che l'«orizzonte psichico» deve esser visto in relazione a quello «paesistico» e i «progetti» umani in relazione alla *poiesis* naturale¹². La realtà di cui ci parla Zanzotto è un complesso «biologale» di azioni umane e fenomeni biologici-geologici. Per conoscerla serve una capacità di connettere il *logos* (il pensiero logico, ma che in questo caso possiamo estendere alla coscienza) al *bios* (la vita fisiologica dei viventi insieme a quella inorganica).

Alla mente è richiesta un'attenzione totale verso la realtà, attraverso cui sono potenziati il campo dell'io e quello del non-io. In quest'attenzione, la passione della cultura romantica verso la natura viene radicalizzata. Potremmo affermare che *l'esperienza di natura*, tipica della letteratura romantica, si trasformi in un'*esperienza di realtà*. Fare un'esperienza di realtà, infatti, non comporta solo la scoperta di un significato essenziale per il nostro sé, né solo la cura per un paesaggio preservato da interventi invasivi. Questa esperienza richiede una certa disposizione a conoscere il mondo: essere ricettivi di fronte alla complessità, pronti a mettere in dubbio i limiti del punto di vista individuale e accogliere i rapporti dialettici fra i fenomeni. La rappresentazione della natura, quindi, arriva a far vedere che la ricerca dell'autenticità – sia come caratteristica dell'esperienza, sia come bisogno personale – sembra possibile e credibile solo

superando il campo soggettivo. L'individualismo si rigenera in un'apertura intersoggettiva. L'individuo, conoscendo autenticamente com'è il mondo che lo circonda e se stesso, non può trarre giustificazione della propria esistenza solo da sé, dalla centralità antropocentrica, ma deve concepire la conoscenza autentica come una forma di relazione.

Il sentimento dell'esistenza

Si può dire che Zanzotto porti a un esito estremo quel «sentimento dell'esistenza» con cui Rousseau getta le basi per lo sviluppo della coscienza moderna¹³? Rousseau parla di «sentimento dell'esistenza» nella *Quinta passeggiata* delle *Fantasticherie*. La solitudine presso il lago svizzero di Bienne lo induce a scoprire un «puro senso della propria esistenza»¹⁴: una tranquillità mentale e fisica, che gli consente di gioire del suo sé intimo e del paesaggio. Potremmo pensare, allora, che il «sentimento dell'esistenza» sia un prodotto esclusivo dell'interiorità, ottenuto grazie a una totale immersione nella natura. Ma il soggetto riceve prima di tutto un'impressione fisica dalla natura, che lo porta, poi, a sviluppare il piano metafisico dei pensieri. Il senso fisico di questa impressione determina l'uso di una parola cruciale: l'aggettivo «romantico». Nella *Quinta passeggiata* si registra una delle sue prime accezioni. All'inizio del testo le rive del lago sono definite «più selvagge e romantiche [*romantique*] di quelle del lago di Ginevra perché le rocce e i boschi si spingono più presso all'acqua»; alla fine del testo, si parla dello sguardo che erra «lontano sulle romantiche [*romanesque*]

¹¹ A. Zanzotto, *Il mestiere di poeta*, cit., p. 1129.

¹² A. Zanzotto, *Il paesaggio come eros della terra*, in Id., *Luoghi e paesaggi*, a cura di M. Giancotti, Bompiani, Milano 2013, pp. 33-37.

¹³ Cfr. J.-J. Rousseau, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, con un saggio di J. Starobinski, introduzione e note di H. Roddier, Rizzoli, Milano 2018, pp. 254-266.

¹⁴ Ivi, p. 254.

rive che limitano una vasta distesa di acqua chiara e cristallina»¹⁵. I due aggettivi sono tradotti in italiano allo stesso modo, ma nell'originale il primo è ripreso dall'inglese «*romantique*» (romantico) e il secondo dal francese «*romanesque*» (romanzesco). Il marchese di Girard, che ospita Rousseau a Ermenonville nello stesso periodo a cui risale la redazione della *Quinta passeggiata*, spiega nel suo trattato sulla composizione dei paesaggi, *Il potere dei paesaggi sui nostri sensi e di conseguenza sul nostro animo* (1777), che romantico indica «la situazione e l'impressione commovente che riceviamo dalla natura» e romanzesco si riferisce all'«intreccio del romanzo»¹⁶. Dunque, l'idea di romantico si forma non in una proiezione ideale ed estatica dell'interiorità, ma in una sua immersione nella concretezza. La natura romantica è quella di cui si riceve un'impressione reale, che si conosce in presa diretta con i sensi.

Questa esperienza della natura ci permette di crescere e conoscerci grazie allo sviluppo di sentimenti autentici. Perciò, la condizione del «sentimento dell'esistenza» fa sentire in uno stato di grazia e favorisce la formazione della personalità, a cui si aggiunge quella della morale. Non più imposta dalla convezione, anche la morale deve fondarsi su un'esperienza autentica: possiamo riconoscere un senso morale in quello che viviamo concretamente, non più dedurlo da un sistema di valori astratti e prestabiliti. E l'esperienza della natura diventa fondamentale per la scoperta di una «morale sensitiva», come si legge nella carta numero 27 del mazzo che Rousseau aveva impiegato per i primi appunti delle *Fantasticherie*¹⁷.

Il «sentimento dell'esistenza» è lo stato, per la prima volta descritto in letteratura, dove può essere percepita l'autenticità, radicata nel

rapporto tra la vita intima e il mondo esterno. Per Rousseau è soprattutto l'attenzione verso la natura concreta che può far concepire un'esistenza autentica. Anche Leopardi associa il significato di esistenza alla natura: «Quello che noi chiamiamo natura non è principalmente altro che l'esistenza, l'essere, la vita, sensitiva o non sensitiva, delle cose. Quindi non vi può esser cosa né fine più naturale, né più naturalmente amabile e desiderabile e ricercabile, che l'esistenza e la vita, la quale è quasi tutt'uno con la stessa natura» (*Zibaldone*, 31 ottobre 1823)¹⁸. L'esistenza coincide con la natura, ossia con la dimensione reale in cui le cose corrispondono a quello che sono veramente, in cui sono autentiche. Questo frammento di Leopardi sul significato dell'esistenza è molto indicativo, anche perché nello *Zibaldone* raramente ci sono definizioni della natura. In un appunto successivo, essa è definita «intelligenza o forza o necessità o fortuna, che ha conformato l'occhio a vedere, l'orecchio a udire; che ha coordinati gli effetti alle cause finali *parziali* che nel mondo sono evidenti» (20 ottobre 1828)¹⁹. Si tratta di una definizione legata alla cultura teleologica e scienziata settecentesca (la stessa di Rousseau): la natura è vista come un'entità materiale e meccanicistica, che può essere benigna perché incolpevole dei suoi effetti sulla specie umana, come nel *Dialogo della Natura e di un'Anima*, oppure maligna perché è principio universale di male, come nel *Dialogo della Natura e di un islandese*.

Rousseau e Leopardi iniziano a legare il valore dell'esistenza a quello dell'autenticità senza pretendere di offrire interpretazioni trascendentali. In entrambi troviamo uno sguardo umile e un realismo integrale, che tornano nelle poesie di Baudelaire e Dickinson, testi che iniziano con un'affermazione che solo apparentemente è normativa:

¹⁵ Ivi, pp. 255 e 266.

¹⁶ Ivi, p. 266.

¹⁷ H. Roddier, *Introduzione a J.-J. Rousseau, Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, cit., p. 87.

¹⁸ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., p. 1007 (vol. II).

¹⁹ Ivi, p. 1161 (vol. II).

«La Natura è...». Anche se queste parole possono suonare assertive, non vogliono esprimere punti di vista presentati come dati di fatto, ma interni a un processo che si interroga sulla vita, come quello generato dal sentire di Rousseau e Leopardi. E quando Zanzotto sosterrà che si dovrebbe «avere fiducia nel “coraggio” iniziale della realtà» non porta questa tendenza a un'evoluzione?

*“Cosmologia geologica, geologia cosmologica”:
la natura e l'esistenza autentica*

Il film *Nostalgia della luce* (2010) racconta delle violenze della dittatura cilena attraverso un reportage sul deserto di Atacama. Nel deserto sono stati costruiti i campi di detenzione dei prigionieri politici. I resti umani sono disseminati in mezzo alla terra arida: elementi minuscoli in una piattaforma dell'indifferenziato, quasi fossero stelle nel cielo. È questa metafora geologica e cosmologica che Guzmán, il regista, usa per raccontare la dittatura. La similitudine tra l'analisi astrologica e l'esplorazione della superficie del deserto, rimanda a una prospettiva in cui si incontrano le visioni teologiche o trascendentali e quelle materialistiche ed empiriche. Nel film l'ambiente naturale e la storia, lo studio scientifico e la dimensione affettiva formano un'unità. Da *Nostalgia della luce* si ricava una narrazione e un'epistemologia secondo cui la natura corrisponde all'esistenza come orizzonte dialettico. Leopardi aveva già intuito questa prospettiva quando scrive che «la scienza della natura non è che scienza di rapporti» e «i progressi del nostro spirito consistono nello scoprire i rapporti» (4 ottobre 1821)²⁰. Per questo, nello *Zibaldone* e nelle *Operette morali* non troviamo mai una lettura definitiva del significato di natura: a volte, essa è un'entità finalistica,

²⁰ Ivi, cit., p. 664 (vol. I).

esterna alla vita umana; a volte, corrisponde all'esistenza e coinvolge la coscienza e la capacità di conoscere autenticamente la vita.

La «scienza di rapporti» cerca la verità nell'esperienza. Il “vero” leopardiano porta l'individuo a una constatazione delle situazioni concrete, anche provocando uno strappo tragico nel riconoscerle. Ecco l'effetto dell'*enjambement* in alcuni fra i passi più noti di *A Silvia*, quando l'autore si accorge che non esiste rimedio o speranza che possa cambiare gli esiti mortali della malattia sulla ragazza: «all'apparir del vero / tu, misera, cadesti»²¹. La verità non è ideale, non viene dalla teologia o da un finalismo. Nel mito si invocava la musa Urania per svelare la verità dietro le apparenze. Ma il mito, per Leopardi, non appartiene ad altro se non al piano delle illusioni. Le persone, invece, devono accorgersi della loro capacità di conoscere la vita attraverso la comprensione dei rapporti reali. Le persone non devono – potremmo aggiungere – confidare troppo nella forza di un individualismo egocentrico, ma considerare che le risorse individuali sono determinate da relazioni e se ne alimentano.

Zanzotto auspicava che potesse essere superata la divisione fra il rigore del metodo scientifico e le manifestazioni intuitive della coscienza, così da «armonizzare il tempo storico e il tempo geologico o, ancor meglio, geologico e cosmologico»²². Qui viene ampliata l'idea di Leopardi: si innesta la dimensione della coscienza umana in quella della materialità terrestre – e questa riflessione si svolge in modo coerente dal primo libro di poesia di Zanzotto, *Dietro il paesaggio*, all'ultimo, *Conglomerati* (2009). In geologia i conglomerati sono nuclei di resistenza attraverso

²¹ G. Leopardi, *Canti*, edizione critica diretta da F. Gavazzoni, a cura di C. Animosi, F. Gavazzoni, P. Italia, M.M. Lombardi, F. Lucchesini, R. Pestarino, S. Rosini, 2 voll., Accademia della Crusca, Firenze 2009, p. 395 (vol. I).

²² A. Zanzotto, *Tra passato prossimo e presente remoto*, in Id., *Le poesie e le prose scelte*, cit., p. 1368.

cui diversi elementi interagiscono fra loro. La resistenza, in fisica, produce un attrito che genera rapporti. Anche la capacità umana di sentire e interpretare si sviluppa come una forma di resistenza che crea sintesi dinamiche: consente di leggere il mondo come una rete di scambi oppositivi fra cosmo e caos, teologia e scienza, materia e coscienza²³. In *Conglomerati* il «sentimento di un eterno vero» (*Crode del Pedrè*)²⁴ è considerato sbagliato (quasi eco di Leopardi), perché può solo portare a visioni inautentiche, così come nelle *IX Ecloghe* la funzione di Urania era considerata valida solo in una letteratura mitologica, adesso paradossale. Nella poesia *Colori veri, colori falsi...* c'è un composito: «falso/vero»²⁵. La sbarra che separa la prima parte, «falso», dalla seconda, «vero», genera una resistenza interna. Il composito appare come un conglomerato linguistico, in cui i due poli sono fusi in un'opposizione armonica dei contrari, e comunica una certa concezione della natura: «la natura è...» – potremmo dire riprendendo Dickinson e Baudelaire – un'espressione relazionale dell'esistenza. Ecco l'idea che ci sembra alla base anche del discorso critico dell'ecologia attuale. Questo discorso comporta anche un nuovo individualismo, in cui l'individuo realizza se stesso esprimendo forme di resistenza tra l'io e l'esterno? Una resistenza che ci fa esistere in modo più consapevole forse spiega bene anche perché non abbiamo ancora smesso di cercare nella natura un significato essenziale per immaginare un'esistenza autentica.

²³ Cfr. S. Agosti, *L'esperienza del linguaggio in Andrea Zanzotto*, in A. Zanzotto, *Le poesie e le prose scelte*, cit., pp. XIV-XLV.

²⁴ A. Zanzotto, *Conglomerati*, Mondadori, Milano 2009, in Id., *Tutte le poesie*, cit., p. 598.

²⁵ Ivi, p. 1112.

L'individualismo e il bilanciamento con le istanze sociali: fraternità, solidarietà, virtù civile

– Thomas Casadei –

Premessa

Un'analisi delle condizioni di possibilità dell'"individualismo solidale" può prendere le mosse dal bilanciamento dell'individualismo con le istanze sociali¹ oppure, ed è la via seguita in queste pagine, scavando al fondo delle istanze sociali stesse, mettendo a fuoco le implicazioni di concetti come *fraternità, solidarietà* o, ancora, *virtù civile* in relazione all'idea di individuo.

Un punto di partenza, a livello concettuale, può essere il tentativo, di cui si è fatto interprete un filosofo del diritto italiano del Novecento come Giuseppe Capograssi (1889-1956), il quale all'interno della sua articolata riflessione² ha cercato di inserire l'indiviso individuo atomico (secondo l'etimo) della tradizione filosofica moderna

¹ Come suggerisce nel suo saggio in questo volume Ferruccio Andolfi, *Il paradosso dell'individualismo solidale*, o, ancora, come propone Carmen Leccardi nel suo contributo, dal titolo *Le ambivalenze del nuovo individualismo. Ripensare il legame sociale nell'epoca dell'accelerazione*, al volume *Un nuovo individualismo? Individualizzazione, soggettività e legame sociale*, a cura di C. Leccardi, P. Volonté, Egea, Milano 2017, pp. 149-170, in part. pp. 162-164.

² Per un'ottima ricognizione si rinvia a C. Bazzocchi, *Giuseppe Capograssi. La bellezza del finito, il lavoro dell'infinito*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015.

all'interno del complesso di azioni ed esperienze che formano la società, mirando a coniugare libertà e giustizia.

Secondo le sue parole, l'individuo comune, anonimo, statistico, è un concetto che deve essere inteso «nel senso più largo della parola, cioè nel senso più umano della parola, di qualunque società, di qualunque popolazione, di qualunque parte della terra», dal momento che «all'individuo si profila veramente una città universale, che è la terra stessa»; in sintesi, «è l'individuo stesso, l'individuo comune, anonimo statistico che ha acquistato coscienza e sentimento della sua vita elementare ed empirica come valore [...]. Questa è diventata l'idea che dà valore all'azione sociale [...]»³.

Tutta l'azione dell'individuo contemporaneo, seguendo le parole di Capograssi, ossia la forza motrice di ogni lotta sociale e politica, non consiste (non deve, non può) in una *rivolta byroniana* tesa alla devastazione del mondo, dei suoi vincoli e dei suoi limiti: tutt'altro, la funzione dell'individuo "empirico"⁴ è, a suo avviso, quella di *costruire legami*, per soddisfare bisogni e sfruttare le potenzialità di cui ciascun essere umano è portatore.

L'ipotesi che si intende sondare è quindi se non sia possibile concepire fraternità, solidarietà, virtù civile come "variazioni" di un unico tema di fondo: quello della *costruzione* del legame sociale. A partire da una dimensione che prende corpo dalle istanze sociali, siffatta prospettiva pare consentire di mettere a fuoco le relazioni tra l'individuo concreto, empirico, e una comunità repubblicana intesa, propriamente, nelle sue articolazioni costituzionali, istituzionali e politiche.

³ G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo* (1955), ora in Id., *La vita etica*, a cura di F. Mercadante, Bompiani, Milano 2008, p. 615.

⁴ G. Capograssi, *Incertezze sull'individuo* (1953), ora ivi, p. 539.

La fraternità come principio costituzionale

L'idea di fraternità affonda le sue radici nel rapporto tra individui che tendono a relazionarsi in virtù d'un *vincolo morale*, di un *legame*, che informa di sé ogni loro comportamento. Un simile vincolo, che ha una natura affettivo-relazionale, rimanda a una *condivisione* di norme giuridiche e di prassi di *cooperazione* tra vite singole che formano la vita associata. Il contesto relazionale all'interno del quale si sostanzia la fraternità è quello della *comunità*, intendendosi questa, anche con riferimento alle esperienze storicamente determinate, quale confraternita, gruppo sociale, associazione.

A fondamento di questo approccio, risiede il concetto di *bene comune*, per custodire il quale, promuovendone una sana crescita a beneficio della collettività, occorre optare per la *prassi* di fraternità.

Il rapporto che caratterizza le dinamiche della vita e dell'agire propri della fraternità, intesa non come presupposto organicistico quanto come "risultato", non può che essere un *rapporto normato*, al fine di edificare una solida base di rispetto reciproco e relazione cooperativa, tale da favorire una piena co-evoluzione degli individui coinvolti e chiamati a partecipare, ciascuno con la propria indivisibile unicità esistenziale, di questa condizione. La partecipazione attiva, consapevole, pienamente vissuta, diviene un presupposto per coltivare e mantenere relazioni *fraterne*.

Il vincolo di affetto che nutre la fraternità non può che generare dei *doveri*, senza i quali non avrebbero senso i diritti che l'idea stessa presuppone, a partire, precipuamente, dalla libertà di appartenenza o meno al gruppo di *fratelli* uniti tra loro: è così che la fraternità si concretizza come «luogo della responsabilità»⁵.

⁵ P. Stefani, *I sanguini di Abele. La fratellanza come luogo di responsabilità*, "Il Regno", LVI, 14, 2011, pp. 499-500.

Seguendo siffatta prospettiva, si va ben oltre il livello della cosiddetta “benevolenza”, che pure è inalienabile in un simile contesto di fraternità: la norma diventa garante della legittimità della relazione entro la comunità e la fraternità diviene *principio costituzionale*⁶, in grado di costituire e sostanziare, non soltanto, un’etica solidaristica e mutualistica, ma potenzialmente una teoria politica e giuridica.

La fraternità conosce varie forme nei diversi contesti storici.

La fraternità di matrice illuminista, nella Rivoluzione francese – e nella *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* del 1789 – ha un ruolo cardine all’interno della triade che essa forma con l’*eguaglianza* e la *libertà*: si tratta di un concetto che, più avanti, avrebbe assunto tutti i crismi per essere considerato una vera e propria *categoria politica*, per quanto, nei fatti, sia rimasta assai meno centrale delle altre due idee, finendo per essere a lungo marginalizzata.

Mutuando una suggestiva metafora, è dal bocciolo della fraternità che si dischiude la rosa della cittadinanza laico-democratica e repubblicana: quest’ultima si esprime coerentemente in termini di piena *inclusione sociale*, nonché di *socialità* e *mutuo soccorso*, prefigurando – nel cuore dell’epoca moderna – una rinnovata forma del legame sociale⁷. Si tratta di una prospettiva che ha saputo non solo consolidare spazi e forme della cittadinanza, ma aprirsi anche ad una dimensione cosmopolita.

Una questione a parte è rappresentata dal processo di progressiva codificazione giuridica di ciò che è fraternità, processo che naturalmente non ha ignorato il portato del vincolo morale di cui si è detto e che costituisce l’elemento etico-filosofico di fondo del ragionamento

sviluppato in questa sede. È, anzi, proprio lo statuto di *obbligazione etica*, che attribuisce al concetto di fraternità una sua *universalità*, a partire dal quale chi abbraccia tale ideale è chiamato a misurarsi con le realizzazioni concrete, in chiave comunitaria e sociale, della fraternità stessa.

La “presenza marginale” dell’idea di fraternità nel pensiero giuridico si rintraccia nel diverso risalto che – rispetto agli altri due ideali della Rivoluzione francese – essa ha avuto nel discorso sui principi fondativi della modernità e sugli sviluppi in termini istituzionali del percorso scaturito dalla Rivoluzione. Come è stato opportunamente evidenziato, «l’importanza di questo principio va posta correttamente sul piano logico ancor prima di quello assiologico», e «non basta cioè dire che esso è importante per tutte le ragioni che sono facilmente immaginabili quando si parla dei vantaggi di un legame positivo tra le persone»⁸. È necessario evidenziare, piuttosto, che «senza fraternità gli altri due principi – libertà ed eguaglianza – sono monchi e manchevoli»⁹.

La fraternità, lungo questo asse di riflessione, può essere considerata come la premessa e, al tempo stesso, il fine dell’*esercizio della libertà*: essa conferma, dunque, tutte le sue potenzialità come “risultato”. In questa prospettiva, la libertà dell’individuo è la condizione a partire dalla quale l’individuo stesso decide, se vuole, di orientarsi verso l’*alterità*: la fraternità struttura così, sul piano istituzionale, una particolare visione della cittadinanza.

L’interazione della fraternità con l’*eguaglianza*, invece, situa la portata del principio egualitario al di là dell’egualitarismo e oltre un «vuoto livellamento»¹⁰. Parimenti, la matrice solidaristica giunge al cuore

⁶ Su questo aspetto si veda F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Città Nuova, Roma 2012.

⁷ Cfr., per questa prospettiva, M.R. Manieri, *Fraternità. Rilettura civile di un’idea che può cambiare il mondo*, Marsilio, Venezia 2013.

⁸ T. Greco, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2021, p. 74.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

di un'idea di eguaglianza come percorso da intraprendere, come *output* (anche qui come esito e risultato) e, pertanto, sollecita la revisione di una concezione giusnaturalistica della stessa eguaglianza che, proprio a partire dalla Rivoluzione francese, rileva come attributo "asserito" di tutti gli esseri umani.

La mancata concettualizzazione della relazione sociale tra liberi e schiavi, nei termini di un rapporto di fraternità e di solidarietà, è alla base della persistenza di condizioni di vita servili nell'ordine politico-giuridico originato dal processo della Rivoluzione francese che, con l'abolizione della struttura cetuale della società, segna l'avvento della modernità giuridica.

Com'è stato messo in luce dalle teorie critiche del diritto in maniera sempre più ricorrente in anni recenti, infatti, la proclamazione degli ideali rivoluzionari coesiste con forme di schiavitù, di dura oppressione, subordinazione, disparità.

La solidarietà come dimensione istituzionale

La valorizzazione della fraternità in senso filosofico-politico e la conseguente portata di questo principio nel discorso giuridico, tuttavia, si possono comprendere appieno nel momento in cui ci si sofferma su una visione del diritto diversa da quella tracciata fin dal contrattualismo hobbesiano nell'ambito del "paradigma conflittualistico", che individua quale tratto caratterizzante dello strumento giuridico la coercibilità dei comportamenti umani. Nell'ambito di tale "alternativa", che prefigura una ricostruzione complessiva differente rispetto ai canoni dominanti dell'intero pensiero politico-giuridico moderno e della sua genesi, emerge un'altra idea: quella della *solidarietà*.

Quest'ultima non è un concetto eccentrico rispetto alla cornice dello Stato costituzionale di diritto e, più in particolare, all'idea del diritto come modalità di tutela dei diritti soggettivi e di vettore

qualificato per la rimozione della disuguaglianza sociale, politica ed economica.

Le potenzialità della dimensione giuridica possono così essere legate a un'abdicazione rispetto all'associazione binaria diritto/forza e indirizzate verso una visione entro cui ha spazio il «paradigma della fiducia»¹¹. La fiducia può essere considerata il presupposto e, al tempo stesso, l'obiettivo di relazioni umane improntate alla fraternità e alla solidarietà. Al contrario, «quando l'autorità del diritto si concentra sull'esercizio della forza, perché è di questa che esso si fa strumento, il momento della fiducia non può che retrocedere fino a scomparire del tutto, essendo il diritto votato sin dall'inizio alla verticalità più brutale»¹².

In questo contesto, la dimensione istituzionale non è soltanto l'ambito nel quale si dispiegano i *rapporti di forza*, ma anche i *processi di riconoscimento* che sono alla base della convivenza tra gruppi sociali e dell'affidamento delle persone e delle collettività rispetto agli enti istituzionali stessi. Si tratta di principi che danno una precisa connotazione – giuridico-istituzionale oltre che politico-valoriale – alla cittadinanza e che richiedono la messa a fuoco di un concetto chiave del lessico repubblicano, quello di *virtù civile*: anch'esso, come quello di solidarietà, può essere pensato entro una specifica e feconda relazione con quello di fraternità (e viceversa).

La virtù civile e la prospettiva politica repubblicana

La tematizzazione della fraternità in relazione alla virtù civile ha avuto un fondamentale riflesso nella storia e nelle peculiarità distintive del repubblicanesimo, in particolare italiano.

¹¹ Cfr. T. Greco, *La legge della fiducia*, cit.

¹² Ivi, p. 78.

Sin dalla questione terminologica, è possibile rilevare come «il lemma “*res publica*” individui la nozione del valore politico di ciò che è pubblico, comune, condiviso da una sorta di ‘noi’ politico [...]. Il primo significato di “repubblica” rimanda a una forma di bene comune, più che a una forma di governo alternativa alla monarchia moderna (le due opzioni tra le quali si scelse con il referendum italiano del giugno 1946)»¹³.

Nella tradizione italiana, la tensione verso la virtù civile si pone alla base dell'identità e delle spinte vocazionali del repubblicanesimo. Un aspetto costitutivo di questa tradizione *sui generis* coincide con la sua propensione per la critica politica, che può essere indirizzata alla tirannia come forma di governo lontana dall'attualità e concepita in opposizione all'orgoglio “civile” di una città libera. L'attitudine critica e qualificante può anche essere orientata verso l'attualità e la mancanza di virtù civile dei contemporanei conduce, in taluni casi, a valorizzare le istituzioni e i *mores* degli Antichi.

Lo sfondo della virtù civile, un ragionevole orgoglio delle istituzioni civili, un'opposizione fondamentale alla tirannia e, correlativamente, il riconoscimento di un valore specifico insito nel vivere senza sottostare al potere di qualcun altro (la «libertà dal dominio» tematizzata da Philip Pettit¹⁴), entro una tessitura orizzontale delle relazioni sociali mediata dal diritto come governo della legge, sono alcuni degli aspetti centrali della dottrina e della pratica del repubblicanesimo.

Quest'ultimo si nutre di un'azione politica concreta. In tale direzione si comprende che «cruciale è la concettualizzazione del repub-

blicanesimo come pratica e, dunque, l'interazione tra il suo profilo “dottrinale” e l'attinenza delle contingenze storiche e politiche»¹⁵.

Nell'orizzonte della tradizione repubblicana campeggia, altresì, una nozione di cittadinanza come condizione effettiva e attiva, possibile attraverso l'esercizio e la salvaguardia della virtù civile e i principi dello Stato di diritto¹⁶.

Volgendo lo sguardo proprio all'opera di Machiavelli, il principio del “governo della legge” emerge come centrale. Questo riferimento è funzionale a offrire un saggio degli effetti semplificanti del paradigma conflittualista, rimandando, quindi, in chiave *costruttiva* alla revisione dell'idea del conflitto *irriducibile* e correlativamente a un approccio solidaristico – che, come si è visto, ha la stessa matrice della fraternità – quale modalità di comprensione dei rapporti sociali e del discorso giuridico.

L'antropologia machiavelliana evidenzia un consistente scarto rispetto al modello organicistico, ma, al contempo, non fonda una concezione elitista improntata alla disparità cetuale, interessandosi, per esempio, alle istituzioni della repubblica romana, che attribuivano alla plebe il potere di proporre e discutere le leggi. In questa direzione, dunque, il conflitto non è ipostatizzato nella sua dimensione pericolosa, rovinosa, deflagrante, ma si incanala proprio, attraverso la virtù civile – che non è soltanto prerogativa delle classi superiori – in “leggi e ordini”.

Il conflitto “istituzionalizzato”, per il tramite della capacità politica intesa come prerogativa di eguaglianza ma anche di esercizio concreto della libertà, è così un argine alla verticalizzazione delle relazioni sociali e alle derive del potere politico.

¹³ Così G. Zanetti, *Il repubblicanesimo italiano: una tradizione sui generis*, in Th. Casadei, G. Zanetti, *Manuale multimediale di Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2022, pp. 95-110: 96.

¹⁴ Ph. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1999), a cura e con prefazione di M. Geuna, Feltrinelli, Milano 2000.

¹⁵ G. Zanetti, *Il repubblicanesimo italiano: una tradizione sui generis*, cit., p. 98.

¹⁶ Sul punto si rinvia a L. Baccelli, *La tradizione repubblicana e lo Stato di diritto*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 424-459.

Nella repubblica, la virtù civile *non* implica una morale trasversale a tutta la società: «La virtù sembra essere sempre coerente con l'orgogliosa rivendicazione di tale libertà civica che, in un rapporto circolare, si nutre di virtù»¹⁷. Emerge così la rilevanza del rapporto tra autodeterminazione e fraternità, tra affermazione della soggettività e solidarietà, tra libertà e virtù civile.

Il posizionamento della virtù civile, in rapporto alle modalità deontiche, evidenzia la centralità della categoria del *dovere*: si tratta di un aspetto che nello Stato costituzionale di diritto contemporaneo si pone a fondamento del principio solidaristico e, seguendo l'ipotesi di fondo di queste pagine, della fraternità medesima.

Considerazioni conclusive

La dimensione della fraternità, nonché dell'eguaglianza e della libertà di tutti gli esseri umani, emerge nitidamente dai testi costituzionali del secondo dopoguerra, quelli che al riconoscimento dei diritti per tutti e tutte combinano precisi doveri posti direttamente a carico degli ordinamenti giuridici nazionali.

Il passaggio dalla dimensione filosofica a quella istituzionale e costituzionale svela le potenzialità di un pensiero repubblicano (come prospettiva politica) imperniato su fraternità, solidarietà, virtù civile: la virtù civile è prassi di partecipazione e pratica di piena cittadinanza; la fraternità è il risultato della relazionalità che si incarna, mediante il diritto e le istituzioni, in una comunità che, nella specifica forma repubblicana, persegue il bene comune per tutti e tutte; la solidarietà è espressione di un vincolo di appartenenza alla medesima comunità politica e istituzionale.

¹⁷ G. Zanetti, *Il repubblicanesimo italiano: una tradizione sui generis*, cit., p. 102.

Nel contesto italiano, oltre agli articoli 2 e 3 della Costituzione repubblicana, non può essere sottovalutata la portata assai rilevante degli articoli 10 (sul diritto d'asilo) e 11 (sul ripudio della guerra).

L'idea di fondo che si fa strada faticosamente all'interno degli Stati nazionali ma anche nelle relazioni con l'esterno è il *pluralismo*, la *diversità* culturale quali valori da promuovere e da preservare: l'*Altro* – sia esso un singolo soggetto, un gruppo, un popolo – è concepito quale portatore di una costitutiva *divergenza* degna di valore e di rispetto. Si tratta, infatti, del passaggio da un'idea astratta di individuo alla sua concezione *concreta*; tornando alle parole di Capograssi, l'individuo «nel senso più umano della parola, di qualunque società, di qualunque popolazione, di qualunque parte della terra».

La matrice della fraternità configura in tal modo un preciso dovere: quello all'ospitalità, che deriva dallo statuto della relazionalità.

Riconoscendo il legame sociale, si apre lo spazio per gettare le basi del *sé come un altro*, appunto, come ricordava Paul Ricoeur¹⁸, entro una prospettiva in base alla quale l'unità dell'individuo si pone *reciprocamente* in una relazione inscindibile con l'Altro¹⁹. All'Altro – nella sua estraneità vissuta – dobbiamo rispetto e, appunto, *riconoscimento*. Lo implicano – come variazioni di uno stesso tema – fraternità, solidarietà, virtù civile, intese come forme di bilanciamento di una versione matura di individualismo, ossia consapevole del suo bisogno di alterità.

¹⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

¹⁹ Una prospettiva cui sembra approdare, rendendo compatibili una peculiare forma di individualismo con i valori di solidarietà, anche la teorizzazione di Georg Simmel, *La legge individuale* (1913), a cura di F. Andolfi, Armando, Roma 2001.

Una via di scampo

– Ugo Cornia –

Ho provato a seguire un processo (o forse si potrebbe dire anche un esercizio) di nuova individuazione di sé, per uscire da una vita impossibile, intollerabile, dolorosa e inutile e per trovare un'altra vita che sia almeno tollerabile, sensata, utile per sé e per gli altri e talvolta anche non priva di qualche momento di felicità, messo in atto da un individuo ben preciso in un ben preciso momento della sua vita, una vita che accadeva in un particolare momento storico. La nostra vita è una continua implicazione di relazioni, cose, ambienti, pratiche, istituzioni e altri esseri umani. Si parlerà quindi di come cambieranno tutte queste implicazioni.

L'individuo di cui si parla è un individuo molto particolare, lo scrittore Thomas Bernhard; e quello che cercheremo di analizzare è un anno della sua vita molto denso di eventi, come lui lo racconta in uno dei cinque volumi che compongono la sua autobiografia. Anche se Bernhard si è sempre definito come un artista dell'esagerazione, ho preso le sue parole, che mi sembrano bellissime, nel modo più letterale possibile.

«*Gli altri esseri umani* li trovai nella *direzione opposta*»: così inizia il secondo volume dell'autobiografia di Thomas Bernhard, *La cantina*, sottotitolo: *Una via di scampo*. Il testo si riferisce al '46 e ai primi anni del liceo. Si tratta forse di un momento di "scelta", forse di un percorso di "liberazione", ma è difficile nel caso di Bernhard usare in

modo tranquillo parole come “scelta” e “liberazione” nel loro significato abituale. Di sicuro si tratta di un cambiamento e, se vogliamo seguire le parole di Bernhard, quello che accade è l’aver cercato o l’aver provato a praticare o a trovare *una via di scampo*. Chi cerca una via di scampo deve scamparsela da qualcosa, e deve in primo luogo scappare da qualcosa.

Dunque, vediamo che cos’è che succede una bella mattina. Succede che il protagonista del romanzo decide di “andare nella direzione opposta”, cioè di non ripetere l’abituale percorso quotidiano che lo immette, sempre quotidianamente, in una situazione per lui intollerabile.

Prendendo la direzione opposta, dice Bernhard, «non andai più all’odiato ginnasio, ma, ciò che fu la mia salvezza, a fare l’apprendista». Ma prendere la *direzione opposta* implica anche non andare più lungo la Reichenhaller Straße verso il centro della città (Salisburgo) insieme al figlio del consigliere governativo, e invece andare lungo la Rudolf-Biebl-Straße verso la periferia con il garzone del fabbro che abitava nella casa accanto, cioè cambiare le compagnie e gli ambienti. Infatti anche i luoghi da attraversare cambiano: se prima il ragazzo doveva attraversare i giardini piacevolmente incolti e le artistiche ville della borghesia, adesso invece passa prima davanti all’istituto dei ciechi, poi a quello dei sordomuti, poi passa sopra il terrapieno della ferrovia e davanti al manicomio. Alla fine di questo percorso, raggiungendo l’estrema periferia, arriva nel malfamato quartiere di Scherzhauserfeld, dove era situata la cantina che dà il titolo al libro. Come tutti possiamo vedere, gli strati della città sono disposti secondo una linea ben precisa, da una parte i meravigliosi giardini volontariamente incolti e le artistiche ville, dall’altra in sequenza ciechi, sordomuti, manicomio e poi, ancora oltre, il quartiere di Scherzhauserfeld, detto il neo di Salisburgo, il «difetto estetico salisburghese», il luogo dove «si poteva trovare tutto quello che la città cercava [...] di tenere nascosto». Bernhard lo chiama anche «la macchia di sporcizia di Salisburgo».

Questo sarebbe l’approdo a cui Bernhard, prendendo la direzione opposta, arriverebbe. Che cosa ci potrà trovare?

Ma torniamo alla direzione opposta. Come si fa ad andare nella direzione opposta? Per andare nella direzione opposta a un certo punto bisogna fare dietrofront. Mi sembra più corretto interpretare questo dietrofront come impulso momentaneo, anche se causato da una situazione intollerabile che si ripete tutti i giorni, piuttosto che come un gesto prodotto da una chiara intenzione. In un momento preciso si manifesta questo impulso di fare dietrofront e questa volta Bernhard lo asseconda. Per molti anni Bernhard, ogni mattina, al risveglio, aveva pensato che avrebbe dovuto interrompere il cammino impostogli dai suoi educatori, ma non ne aveva mai avuto la forza: «per tanti anni avevo dovuto fare quella strada di malavoglia e in uno stato di estrema tensione mentale e nervosa, finché con mossa improvvisa avevo avuto la forza di interrompere quel cammino, di fare un dietrofront al cento per cento che io stesso non avrei mai creduto di poter fare, ma un simile dietrofront si può farlo soltanto quando si è al culmine massimo di uno sforzo intellettuale ed emotivo, in un momento in cui uno, ormai, può compiere soltanto quel dietrofront oppure uccidersi» (23). Dietrofront, ovviamente, nel caso di Bernhard, non significa tornare indietro, per esempio tornare a casa: non era certo a casa, dove non aveva un grande rapporto con la famiglia, ad esclusione del famoso nonno anarchico, che Bernhard voleva tornare. Dobbiamo immaginarci un incrocio a T dove uno che è sempre andato a sinistra, appena dopo che ha svoltato a sinistra, fa dietrofront, cioè va a destra senza tornare indietro. Si tratta cioè di fare un dietrofront che va avanti, non un dietrofront che torna indietro; e si tratta di fare un dietrofront che permette di trovare qualcosa di diverso e di nuovo. Non è neanche un dietrofront di natura morale, è di natura vitale.

E comunque, come dirà Bernhard molte pagine più avanti: «Chi ha fatto dietrofront scappa via, scappa e scappa senza sapere dove sta correndo mentre scappa nella direzione opposta».

Quello da cui Bernhard scappava era in primo luogo la scuola, che lui ha dovuto vivere negli anni del nazismo. Di essa dice: «Ero stato per anni e anni in una fabbrica per studiare ed ero stato seduto davanti a una macchina per imparare che aveva reso sordi i miei orecchi e pazzo il mio intelletto» (12). La scuola come istituzione vien definita la «fabbrica per studiare» e ci rimanda lessicalmente a un orizzonte fordista, ma probabilmente anche a un più ampio orizzonte di società nazista, di dimensione sociale totalitaria e fortemente repressiva, un orizzonte di totale disciplinamento destinato a cancellare ogni sensibilità individuale; invece l'aula concreta, in cui ti tocca di entrare ogni giorno, viene rappresentata dal banco, definito come «macchina per imparare», che riesce a raffigurare l'angosciosa esperienza vissuta dello stare a scuola, come se l'alunno fosse una lamina di lamiera da sbatocchiare e piegare nelle forme desiderate (non so se Bernhard avesse potuto osservare le varie macchine per lo studio costruite dal padre del presidente Schreber, tra le quali alcune erano banchi). Effettivamente la vita di Bernhard era andata un po' così. Nel '41, a causa del rapporto molto conflittuale con la madre e del pessimo rendimento scolastico, Bernhard, grazie all'interessamento di un assistente sociale, trascorre un periodo di rieducazione in un istituto nazista per «ragazzi difficili» a Saalfeld, in Turingia. Tornato a casa, nell'aprile del '44 inizia a frequentare una scuola media maschile di Salisburgo e trova sistemazione in un collegio nazionalsocialista, lo Johanneum, già frequentato una quarantina di anni prima dal nonno, e dal quale il nonno era stato cacciato per insubordinazione (aveva indossato per la seconda volta un cappello con una piuma di pavone di cui gli era stato assolutamente vietato l'uso). Bernhard riuscirà a liberarsi momentaneamente dallo Johanneum grazie agli intensi bombardamenti su Salisburgo che distruggono il 40 per cento delle abitazioni della città. A causa di questi bombardamenti può fare ritorno a Traunstein, presso la famiglia.

In un'intervista del '77, *Una conversazione notturna*, a cura di Peter Hamm, ed. Portatori d'acqua, alla domanda di quale fosse stata la sua

esperienza del collegio, risponde: «L'annientamento della personalità, probabilmente. È quello l'obiettivo dell'autorità». Alla domanda di quale futuro si immaginava, Bernhard risponde: «Nessuno. Non immaginavo niente. Pensavo soltanto che avrei preferito non svegliarmi più. [...] Stare in quel posto era già abbastanza penoso». Quando l'intervistatore gli chiede se in quel collegio non aveva fatto nessuna esperienza positiva, risponde: «Qualcuna sì. Le coperte non erano male, e cose simili. Sono esperienze molto semplici, ma alle quali si rimane molto affezionati. Come accarezzare un gatto in giardino [...]». Forse l'idea della fuga aveva sempre sfiorato Bernhard. Alla domanda «Come ha fatto a resistere nel collegio di Salisburgo? – risponde – Bisogna saper resistere. Non si può andar via così, come si fa? A dieci anni non è facile scappare. E poi dopo il quarto giorno ti ritrovano svenuto per la fame da qualche parte, arriva un poliziotto, o un altro amante dell'ordine, e ti rimettono in qualche istituto di quel tipo» (23).

L'esito al quale una scuola così organizzata conduce è la produzione di un certo tipo di esistenze, che formano città e poi società inautentiche, dove ogni relazione si caratterizza per l'artificialità di ogni singolo individuo. La scuola, oltre a controllare, reprimere, vagliare, cerca di dare questa forma particolare agli individui che diventerà poi la forma della società: «nelle città come Salisburgo, che hanno un grado di stupidità terrificante, si pizzicano e si sbatocchiano qua e là continuamente gli esseri umani, gli si lavora addosso senza posa di martello e di lima e gli si lavora addosso di martello e di lima fino a quando di un essere umano non rimane altro che un ripugnante e insulso prodotto dell'arte decorativa» (94). Ma non è solo il singolo alunno, o la città di Salisburgo a soffrire di questa stupidità e di questa procedura di fabbricazione di umani. È l'intera Europa.

«In tutta l'Europa abbiamo solo a che fare con esseri umani artificiali, che vengono trasformati in esseri umani artificiali nelle scuole, se in Europa vediamo un essere umano, un qualsiasi essere umano, noi

abbiamo a che fare con un essere umano artificiale, con un disgustoso prodotto umano dell'arte decorativa riprodotto in milioni e, in un tempo chissà quanto breve, in miliardi di esemplari, il quale è stato manipolato da giganteschi sistemi scolastici che incessantemente e impietosamente divorano gli uomini, insomma è un unico ripugnante marionettismo industriale quello che sentiamo rintronarci nelle orecchie se ancora riusciamo a udire, e non troviamo un solo essere umano naturale» (95).

Questa organizzazione della società, che inizia nella scuola e si sostanzia nella sequenza produttiva rappresentata da stupidità – artificialità – arte decorativa – perdita del naturale ha come effetto il marionettismo industriale. La figura della marionetta, come sappiamo ha una lunghissima storia, la marionetta è eterodiretta, molto spesso infelicemente eterodiretta e mai autonoma a partire da ogni minimo movimento. Ma mentre una marionetta prodotta da un artigiano può portare in sé almeno il segno della mano dell'artigiano, adesso siamo nell'epoca di un marionettismo industriale, cioè alla produzione di marionette tutte uguali.

Questo era più o meno quello da cui Bernhard fuggiva.

Adesso proviamo a raccontare che cosa Bernhard aveva trovato a Scherzhauserfeld, «la macchia di sporcizia di Salisburgo». Aveva trovato subito un lavoro da apprendista «nella cantina adibita a negozio di generi alimentari di Karl Podlaha, il quale era un essere umano distrutto e un sensibile temperamento viennese che sarebbe voluto diventare un musicista e invece era sempre rimasto un piccolo bottegaio». Già dal primo incontro tutto era andato nel modo più semplice possibile. Il principale l'aveva portato in magazzino, gli aveva dato un grembiule, il grembiule non era della taglia di Bernhard, il principale gli aveva detto che provvisoriamente poteva andar bene lo stesso. Poi gli aveva detto che poteva spazzare il magazzino fino alle dodici. E, come aveva poi scoperto in poco tempo, si sarebbe trattato ogni giorno di

trasportare sacchi, riempire bottiglie, smistare patate, impacchettare tè e caffè, tagliare in pezzi burro e formaggio, stare attenti agli insetti nocivi e al troppo caldo e al troppo freddo, spolverare scaffali, correre dagli scaffali al banco e dalle ceste di frutta e patate al banco, lavarsi e asciugarsi le mani, affilare coltelli, lavare pavimenti e lottare contro le mosche le zanzare i tafani e le vespe, ma ancora più importante di tutti i compiti appena elencati «tenersi continuamente in esercizio nei rapporti con la clientela, in poche parole accontentare sempre la clientela e non perdere mai d'intensità, nemmeno per un attimo, nella premura verso questa clientela» (64). Ma a differenza dei rapporti che viveva in casa e che aveva vissuto a scuola, Bernhard si rende conto fin dall'inizio che coi compagni di lavoro e coi clienti della cantina vive in perfetto accordo e in reciproca intesa. E, cosa che desiderava, era diventato utile: «Io non avevo la minima idea riguardo al mio futuro, non sapevo che cosa volevo diventare, non volevo diventare niente, mi ero semplicemente reso utile. Questo pensiero rappresentava per me un improvviso e inaspettato rifugio» (12).

Lavorando, un po' alla volta impara a conoscere tutti gli abitanti del quartiere. Prima conosce le mogli, che frequentano più spesso la cantina, poi anche il resto delle famiglie. «Entrai nelle loro abitazioni, in un primo momento perché aiutavo le donne a portare le spese diventate troppo pesanti. Imparai a conoscere dall'interno il quartiere di Scherzhauserfeld [...] conobbi i mariti che aspettavano a casa, i vecchi e i neonati [...] e ben presto ogni isolato, di cui ormai da molto tempo io conoscevo l'aspetto esteriore, mi fu noto anche all'interno. E imparai il linguaggio che si parlava nel quartiere» (28). Questo è molto importante: a Scherzhauserfeld, dice Bernhard, la gente parlava un linguaggio completamente diverso da quello di casa sua e da quello di Salisburgo, molto diverso anche da quello in uso nella scuola. A Scherzhauserfeld parlavano un linguaggio più intenso e più netto: «e ben presto con gli abitanti del quartiere io fui in grado di parlare il loro linguaggio, perché ero in grado di pensare i loro pensieri» (29).

Se al ginnasio il rapporto con gli altri, che fossero studenti o professori, era stato soltanto tensione, ostilità e odio, e si era rivelato una situazione senza via d'uscita, che continuamente mozzava il respiro, una situazione che obbligava a controllarsi, a chinare il capo, a fingere e a mentire pur di sopravvivere, a Scherzhauserfeld «tutto quello che ero non veniva continuamente esposto agli sguardi critici, già di per sé micidiali, e non si pretendevano continuamente da me cose inaudite, disumane, o meglio la disumanità stessa. Qui non ero ridotto a una macchina per imparare e per pensare, qui potevo essere me stesso. E tutti gli altri potevano essere se stessi» (94). A Scherzhauserfeld «si poteva non soltanto pensare quello che si voleva, si poteva anche esprimere quello che si era pensato, ciascuno quando e come voleva, a voce più o meno alta» (94).

Avere un pensiero comune, che si esprime in una lingua comune, in un ambiente dove il fatto di essere sé stessi implica che gli altri non debbano essere come te ma che siano assolutamente loro stessi, apre a situazioni inaspettate. Non soltanto Bernhard, con grande sorpresa sua, dei suoi colleghi e del suo principale, apprende in poco tempo e perfettamente tutti i compiti che gli vengono affidati, ma si mostra anche aperto e affidabile con tutti, e porta nella cantina un'allegria contagiosa, un'allegria che non sa dire da dove gli provenga. «Molti venivano in negozio [...] per ridere insieme a me. Avevo un carattere affabile e le mie battute di spirito si rivelavano non prive di efficacia presso la clientela» (65). Quell'attività, dice Bernhard, era soprattutto un piacere, e la soddisfazione che traeva dal suo lavoro, essendo lui finalmente utile a qualcosa, era tale che riusciva a trasmettersi a tutto l'ambiente. A causa della salute cagionevole di uno dei suoi colleghi e degli affari amorosi dell'altro, gli capitava sempre più spesso di dovere gestire da solo tutta la cantina e di gestirla impeccabilmente: «il banco del negozio nella cantina si era trasformato in un ponte di comando dal quale ero in grado di dominare (perfettamente) la situazione». Il principale ne apprezzava l'autonomia e una intelligenza e un'abilità

manuale che andavano di pari passo. Ecco che grazie ai suoi successi di apprendista Bernhard riacquista una completa fiducia in se stesso e, potremmo dire, riesce a uscire dal buco esistenziale in cui era finito. «Per molti lunghi anni non mi ero più reso conto di possedere queste doti e queste capacità, che però nella cantina [...] erano tutt'a un tratto tornate in auge e si erano estrinsecate in modo confortante» (66). Poche righe dopo Bernhard parlerà di «riacquistata gioia di vivere». Luigi Reitani parla di una paradossale epifania: proprio nel neo estetico di Salisburgo il giovane Bernhard scopre i rapporti umani nella loro autenticità e al tempo stesso riacquista fiducia in se stesso e nei suoi mezzi.

Sempre nell'intervista con Peter Hamm, commentando quel periodo, Bernhard dice:

«Io volevo una cosa sola, andarmene di casa, e quello era un modo per riuscirci. Avere a che fare con i sacchi di farina o di mais, con le donne del proletariato, madri di dieci figli e sempre ubriache, e con gli assassini rilasciati dal carcere, in quel quartiere, a me tutto questo piaceva molto di più che parlare con i miei parenti più prossimi [...] che di me non capivano niente» (27), poi qualifica quell'esperienza come «una fuga verso una possibilità [...] non appena la possibilità si presentava, fuggivo di nuovo verso un'altra possibilità e così via [...] ai tempi mi sono rifugiato nei sacchi di farina, oggi mi rifugio nei romanzi e nel teatro, ma probabilmente è un inganno anche questo quanto quello dei sacchi di farina, o no?» (27).

***Socievolmente asociali:
la libertà selvatica e i doveri di solidarietà***

– Paolo Costa –

1

È noto che Voltaire ringraziò ironicamente Rousseau per avergli spedito una copia del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* facendogli recapitare il seguente messaggio:

«J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain, je vous en remercie... On n'a jamais *employé tant d'esprit* à vouloir nous rendre *Bêtes*» – nessuno ha mai impiegato tanta intelligenza allo scopo di renderci bestie¹.

Renderci bestie: il senso comune moderno, compreso il mio, non fatica a sintonizzarsi con la battuta caustica di Francois-Marie Arouet. Nell'immaginario giusnaturalistico che abbiamo ereditato dai nostri avi primo-moderni lo stato di natura è una condizione da cui siamo emersi a fatica e contro la quale – per usare un'immagine cara a Th.H. Huxley – dobbiamo difenderci allo stesso modo in cui l'ordine benevolo e bello di un giardino o di un orto va protetto contro l'assalto della natura non rigenerata che fa di tutto per farlo

¹ La lettera di Voltaire è datata 30 agosto 1755. La si può leggere nella sua interezza qui: https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_de_Voltaire/1755/Lettre_3000.

ritornare nel più breve tempo possibile allo stato di disordine da cui è stato momentaneamente emancipato. D'altra parte, se l'incivilimento è costato alla specie umana un'enorme quantità di fatica collettiva e individuale, assecondare le forze che procedono in direzione contraria assomiglia a una forma di diserzione: mettere, appunto, lo spirito stesso al servizio della natura, della *bêtise*.

Per capire quanto possa apparire intollerabile questo tipo di tradimento basta tornare al luogo sorgivo degli immaginari sociali moderni. Nel tredicesimo capitolo del *Leviatano* Thomas Hobbes ha notoriamente sostenuto che, nello stato di natura, a causa della condizione di latente ostilità che lo caratterizza e non ammette eccezioni, l'esistenza umana è condannata a essere «solitaria, misera, maligna (*nasty*), rozza e breve».

In natura, d'altra parte, possono agire indisturbate le tre cause principali di conflitto (*quarrel*) tra gli uomini – la rivalità (*competition*), la diffidenza, la vanagloria – da cui nascono di continuo occasioni di scontro violento che, con l'andar del tempo, creano negli individui uno stato d'animo di tensione talmente stressante da superare in intensità persino la speranza di realizzare i propri fini e prevalere su tutti gli altri. Data questa condizione di «guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo» in Hobbes la natura finisce per funzionare sostanzialmente come una molla. Per un essere dotato sia di *self-interest* (paura e gusto per la vita comoda) sia di raziocinio (prudenza) resta soltanto un'opzione sensata: la *way-out*. Da questo punto di vista, un ritorno allo stato di natura può apparire solo come un evento catastrofico, un collasso politico o sociale o una qualche forma anomala di degenerazione della specie che tolga progressivamente energia al potente incentivo a lasciarselo alle spalle una volta per tutte. Nulla di desiderabile per una creatura dotata di un sano istinto di sopravvivenza.

La geniale prospettiva antihobbesiana sviluppata da Rousseau nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* può essere riassunta riformu-

lando in questo modo il detto di Hobbes: per quello che possiamo desumere dalla nostra esperienza e dall'osservazione etnografica, nello stato di natura l'esistenza umana è sicuramente rozza, breve e misera, ma non è affatto maligna, è semplicemente selvatica: selvaticamente (ed essenzialmente) libera².

Il motivo per cui nello stato di natura la vita umana non può essere malvagia come se la immagina Hobbes è che la *nastiness* presuppone una personalità ben più sofisticata di quella che può esistere a quel livello aurorale dello sviluppo umano, dove anche i conflitti non possono avere il carattere di raffinata crudeltà tipico di una socialità evoluta.

Per Rousseau, riassumendo, la caratteristica distintiva della specie umana è la plasticità, quella dote ambigua che egli chiama, con un'innovazione lessicale cruciale per l'autocomprensione filosofica della modernità, «perfectibilité» e che dipende dalla capacità esclusivamente umana di distanziarsi e opporsi all'istinto naturale.

La perfettibilità, quindi, non è intesa da Rousseau come il *telos*, il fine, la destinazione della vicenda storica umana. Essa, in altre parole, non è il progresso. Per non cadere nell'equivoco, è meglio immaginarla come una forma di predisposizione al cambiamento normativamente ambivalente. In questa prospettiva, la fuoriuscita dallo stato di natura appare come un evento contingente che, sebbene sia stato reso possibile dal tipo di animale che l'essere umano è, non è predeterminato da alcuna «logica». La contingenza rende insomma tale evento chiave in un certo senso sottodeterminato. Le sue conseguenze epocali vanno cioè ben al di là delle sue premesse e il suo significato non è totalmente esaurito dalla sua origine accidentale che – per evocare una celebre distinzione proposta da

² Cfr. J.-J. Rousseau, *Sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, in Id., *Discorsi*, a cura di L. Luporini, Rizzoli, Milano 2007.

Michel Foucault – è più una modesta *Herkunft* che una maestosa *Ursprung*³.

Proprio questa eccedenza, questo eccesso di possibilità, allorché se ne prenda coscienza, è destinato ad avere un effetto significativo sul senso di realtà delle persone. Detto altrimenti, lo stato di natura, in quanto fa (effettivamente o congetturalmente) parte della nostra storia, ci ricorda che nelle nostre esistenze c'è un sovrappiù il cui valore va misurato anzitutto rispetto all'essenzialità a cui abbiamo rinunciato più per la forza inerziale dei «fatti compiuti» che per una scelta o uno sviluppo spontaneo assiologicamente ineccepibili.

Da qui scaturisce la critica rousseauiana alla civiltà che è, prima di tutto, l'espressione di un disagio e non tanto una nostalgia per una perduta età dell'oro dell'umanità. Il disagio riguarda per l'appunto il senso comune moderno che ha perso la capacità di distinguere tra ciò che è «reale» in un senso essenziale e ciò che lo è solo in apparenza, sotto la spinta cioè di desideri e bisogni a cui non solo si potrebbe rinunciare senza pagare un tributo esistenzialmente rilevante, ma che hanno il difetto di danneggiare la vita delle persone distorcendone in modo fatale la capacità di cura e attenzione.

La domanda a cui vorrei provare a rispondere nella seconda parte del saggio è se resti memoria di questa libertà scontrosa anche nell'individuo ingentilito e, nel caso, quale funzione le si possa attribuire. Più in particolare, vorrei capire se essa non si ripresenti come un bisogno rispettabile di essenzialità e un desiderio sano di essere lasciati in pace – moventi che sono destinati a riemergere sistematicamente in una forma di vita afflitta dalla sovraeccitazione e dalla saturazione.

³ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54. Cfr., in proposito, la mia interpretazione della rilevanza in un'ottica darwiniana della distinzione introdotta da Foucault in P. Costa, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, EDB, Bologna 2007, pp. 85-90.

Solo alla fine mi chiederò se un'aspirazione del genere sia o no compatibile con i doveri di solidarietà che, in quanto esseri morali e vulnerabili, abbiamo gli uni verso gli altri.

2

Prima di entrare nel merito della questione, vorrei richiamare l'attenzione sul carattere non scontato di questi interrogativi. Per molti anni, e in parte ancora oggi, anche a me la posizione più ragionevole in materia è sembrata essere quella incarnata dalla corrente di ontologia sociale che, seguendo Charles Taylor, potremmo chiamare «individualismo olistico»⁴. Questa prospettiva teorica è ben riassunta dal presunto detto africano secondo cui per crescere un bambino (e quindi per «generare» un individuo) serve un intero villaggio⁵. L'individualità, insomma, non sarebbe un dato originario, ma presuppone come sua condizione di possibilità una comunità solidale funzionante. In questo senso, l'individualismo moderno sarebbe solo un ulteriore frutto della «perfettibilità» umana: uno stile di vita derivativo, se vogliamo persino parassitario rispetto a risorse che non è in grado di generare autonomamente. Chi sostiene una tesi diversa è un atomista sociale o, per citare un'espressione tipica del giovane Marx, un propagatore di «robinsonate» (il riferimento, qui, è ovviamente al *Robinson Crusoe* di Defoe).

⁴ Cfr. Ch. Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e Liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 137-169.

⁵ Sull'origine oscura di questo proverbio cfr. J. Goldberg, *It Takes A Village To Determine The Origins Of An African Proverb*, "NPR", 30 luglio 2016, consultabile a: <https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2016/07/30/487925796/it-takes-a-village-to-determine-the-origins-of-an-african-proverb>.

Il nodo, come capita quasi sempre nella forma di vita moderna, è l'esercizio della libertà. L'individuo moderno, infatti, si autocomprende come il titolare di un potere incondizionato di scelta sulla propria vita indipendente dalla società e che qualsiasi comunità politica legittima è tenuta a riconoscere e a tradurre, tramite processi virtuosi di istituzionalizzazione, in diritti soggettivi imprescindibili.

Il fatto è che tali diritti presuppongono, però, sempre condizioni sociali abilitanti che sfuggono al controllo "sovrano" dell'individuo. La libertà, per esprimersi con uno slogan, non è un dato originario, ma il prodotto precario di uno sviluppo che conduce alla formazione di una personalità relativamente "libera". Proprio la rinuncia al sogno contraddittorio e autolesionista di un individualismo ontologicamente autarchico sarebbe pertanto, realmente e simbolicamente, il prezzo che bisogna pagare per non negare le condizioni stesse di intelligibilità del bene della "libertà" individuale.

Se applichiamo a questo ragionamento una cornice interpretativa rousseauiana, la libertà dovrebbe apparire allora come un bene plastico, perfettibile, che prevede una serie ampia di gradi di realizzazione. Potremmo anche dire che è un bene che ammette forme plurali di espressione, che rendono possibile anche livelli diversi di consapevolezza. Ora, se ci si concentra nello specifico sulla passione moderna per la libertà, in particolare sulla libertà di perseguire autonomamente i propri piani di vita, resta comunque da capire se, a dispetto della persuasività della critica ontologica all'atomismo sociale, vi sia nondimeno spazio, in un resoconto ragionevole della libertà personale, per quella che da quando ho cominciato a occuparmi seriamente di filosofia (o spiritualità) della montagna mi piace chiamare la «libertà selvatica»⁶.

Partiamo dal banale desiderio umano di sfuggire al potere arbitrario di un'altra o altre persone – all'eventualità, cioè, che qualcuno abbia l'autorità per dirti quello che devi o non devi fare senza sentirsi in obbligo di produrre ragioni (per credere o agire) che tu possa sentire come vincolanti. La premessa intuitiva del ragionamento che sto per sviluppare è che, a dispetto della sua basilarietà, non si tratti in questo caso di un desiderio semplice, ma di diversi desideri intrecciati e parzialmente inconciliabili.

Non mi dilungo qui sul desiderio "repubblicano" di vivere in un Paese libero e indipendente. Do per scontato che, in questo campo, ideale e realtà non possano mai andare di pari passo. E, ciò nonostante, siamo tutti consapevoli che c'è una bella differenza tra vivere in un Paese politicamente libero o in uno autoritario. Questo tipo di libertà intrinsecamente comune, che può essere cioè goduta solo insieme agli altri, resta fondamentale anche se oggi è ritenuta perlopiù un bene subordinato a un altro tipo di libertà più fondamentale. Mi riferisco ovviamente alla libertà "negativa" di chi, sebbene desideri stare insieme agli altri, non li considera condizioni *essenziali* della propria libertà, ma solo potenziali mezzi o impedimenti per il soddisfacimento delle proprie preferenze idiosincratice. Questa è la libertà che sperimentiamo nel cosiddetto "mercato" dove, grazie al denaro, possiamo interagire con le altre persone senza mai abbandonare una condizione di distacco o esplicita rivalità mimetica e un atteggiamento sostanzialmente strumentale, strategico.

È un dato di fatto che la maggior parte della gente, ai nostri giorni, si accontenta di questo tipo di libertà e non si pone più il problema se esistano o no libertà migliori⁷. Insomma, una volta intascata la quantità di denaro sufficiente per sentirsi indipendente, la libertà agognata

⁶ Cfr. P. Costa, *L'arte dell'essenziale. Un'escursione filosofica nelle terre alte*, Bottega Errante, Udine 2023, pp. 72-76.

⁷ Cfr. E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, Feltrinelli, Milano 2016.

si realizza esclusivamente nel consumo – sia esso consumo di beni materiali o immateriali, cibo, ambiente, corpi – mentre tutto il resto, inclusa la democrazia o lo stato di diritto vengono vissuti come mezzi utili o inutili a seconda che tutelino o ostacolino questo tipo di libertà minimale.

Tuttavia, oggi sono sempre più le persone che si chiedono se, al di là (1) della libertà “positiva” di chi aspira ad autodeterminarsi (non importa se interiormente o esteriormente) grazie a qualche tipo di comunità dotata di una priorità ontologica rispetto all’identità individuale e oltre (2) alla libertà “negativa” di chi, senza darsi troppi pensieri, vuole semplicemente che gli venga garantita una sfera di autonomia personale entro cui soddisfare qualsiasi capriccio che non danneggi gli altri, non esista un terzo tipo essenziale di libertà (3) che, pur non essendo in senso stretto sociale, è nondimeno fondamentale per nutrire lo spirito d’indipendenza che pure anima il desiderio di migliori libertà.

Provo a spiegarmi meglio nel breve spazio che mi rimane.

Quando, per ricorrere al mio esempio preferito, le persone vanno a camminare in montagna e avvertono una risonanza speciale con l’ambiente circostante perché si sentono libere come creature del bosco, che tipo di libertà stanno sperimentando?

La domanda è più insidiosa di quanto non sembri. Da un lato, in questi vissuti è evidente il desiderio a prima vista egoistico di essere lasciati in pace: «Leave me alone!», si direbbe in inglese. Il gusto che si può provare per una vita emancipata dagli orpelli che intasano le giornate di chiunque nella cosiddetta “civiltà digitale” sembra nascondere però qualcosa di più significativo. La mia ipotesi, in breve, è che nel desiderio di essere lasciati in pace si annidi un bisogno di essenzialità indispensabile per realizzare una riconnessione più ampia: con la natura, con lo spazio, ma anche con un tipo di tempo diverso, meno scandito o dilazionato.

Tornando a Rousseau, l’orizzonte dello stato di natura, riaperto nel mio caso di studio dall’esperienza trasformativa della risonanza

“diagonale” innescata dall’ambiente alpino, prima destabilizza e poi riconfigura il senso di realtà di chi la sperimenta generando automaticamente nuovi desideri, aspirazioni, bisogni, riconducibili, se vogliamo, sotto l’etichetta generica del «cambiare vita». Volendo osare un po’ di più, potremmo dire che si realizza qui una curiosa convergenza tra Proust e Rousseau. L’esperienza risonante attiva cioè una sorta di memoria ancestrale involontaria che decentra il soggetto fino al punto di far saltare il confine tra attività e passività e, con esso, un’intera costellazione gerarchica di fini e valori, inclusa l’ontologia della persona che ne sta a fondamento.

Detto ciò, sposando il massimalismo ormai fuori moda di Rousseau, verrebbe spontaneo chiedersi se questo desiderio atavico di una libertà selvatica non possa essere interpretato anche come la fonte di qualsiasi passione autentica per la libertà, compresa quella positiva, comunitaria, politica in senso lato. Con qualche titubanza, si potrebbe persino formulare una tesi radicalmente antihobbesiana. La libertà che si sperimenta in mezzo alla natura – potrebbe suonare così tale metaenunciato – ha in sé la capacità di riattivare la molla originaria dell’*agency* individuale, a cui fa da contraltare la perfettibilità umana, al di fuori però dell’itinerario storico contingente che ci ha condotto dove siamo ora. Più in particolare, ci si potrebbe spingere fino a sostenere che senza un simile impulso ancestrale a essere lasciati in pace non possa darsi né la solidarietà istintiva col prossimo né una genuina felicità pubblica.

Perché?

L’impressione, da corroborare, è che la libertà selvatica operi, da un lato, come una valvola di sfogo, una via di fuga che certifica l’impossibilità di vivere in una condizione ininterrotta di condivisione, che volente o nolente costringe le persone a un qualche tipo di alienazione conformistica, e dall’altro lato, appunto, come un’occasione di ricentrimento senza la quale qualsiasi forma di relazione genuina con l’altro da sé appare problematica.

Se vi è qualcosa di essenziale nella libertà selvatica, il nostro senso di realtà ne deve per forza portare la traccia. Da questo punto di vista, la risonanza trasformativa cui si è fatto cenno sopra potrebbe essere spiegata come un effetto cumulativo dell'incremento di attenzione e cura causato dal paesaggio, dell'impennata di vitalità dovuta all'oscillazione tra un'esperienza di prosciugamento e un senso enigmatico di pienezza, più in generale dal contatto con un'alterità naturale che scompagina il dualismo tra potenza e inermità⁸. È tutto l'insieme, insomma, che finisce per produrre sinergicamente una conversione dello sguardo circa l'esperienza della libertà a cui il senso comune moderno fatica a rispondere in maniera soddisfacente.

Se così fosse, si potrebbe concludere, allora, che Rousseau, col suo presunto primitivismo, ha ancora qualcosa da insegnarci. Forse non una prospettiva perfettamente trasparente, ma quantomeno la sensazione, vaga ma vivace, che da qualche parte deve pur esistere un contesto di azione e pensiero in cui possono coesistere più armonicamente di quanto oggi siamo in genere disposti a riconoscere i nostri bisogni simmetrici di indipendenza e dipendenza.

⁸ Per un approfondimento del concetto di risonanza trasformativa con l'ambiente naturale rinvio ancora a P. Costa, *L'arte dell'essenziale*, cit., pp. 99-105.

American Beauty

La menzogna del merito:

Charles Dickens, Kurt Vonnegut, Michael Young

– Roberto Escobar –

Un uomo notevole, un uomo che si era fatto da sé, un portento commerciale più mirabile di Venere, «who had risen out of the mud instead of the sea»¹, che era uscito dal fango invece che dal mare: Thomas Gradgrind – un pedagogo innamorato dei fatti, soprattutto economici – questo pensava di Josiah Bounderby, il più ricco e il più fiero industriale di Coketown. Diversa è l'opinione di Charles Dickens, che già nelle prime pagine di *Tempi difficili*, pubblicato nel 1852, ne tratteggia il profilo umano:

Un uomo che non ne aveva mai abbastanza di vantarsi per essersi fatto da sé. Un uomo che andava continuamente proclamando, attraverso quel megafono di ottone che era la sua voce, la sua antica ignoranza e la sua antica miseria. Un uomo che era un vero e proprio fanfarone dell'umiltà [*who was the Bully of humility*, che era il Bullo dell'umiltà]².

Verso la fine del romanzo, Bounderby verrà sbugiardato dalla sua stessa madre. La sua “posizione” e i suoi soldi non erano frutto delle capacità e dell'impegno straordinari di un uomo senza istruzione né

¹ Ch. Dickens, *Hard Times*, ed. Kindle, p. 289 (trad. it. *Tempi difficili*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 295).

² Ch. Dickens, *Tempi difficili*, cit., p. 28 (*Hard Times*, cit., p. 20).

denaro, ma poggiavano sulle basi del piccolo patrimonio racimolato dai genitori. Perché questo *self-made Humbug*³ – questo Imbroglione fattosi da sé – lo aveva tenuto nascosto per decenni, passando alla madre una rendita di trentamila sterline, a patto che stesse lontana dalla sua vita⁴?

Un “mito” necessario

Le Braccia, così Bounderby e gli altri *self-made* di Coketown chiamavano i loro operai, una “razza” che la provvidenza avrebbe fatto meglio a fornire di sole mani, o di sole mani e stomaco, come le creature inferiori delle coste marine⁵. A conferma di questa singolare prospettiva antropologica, nella città annerita dal fumo delle ciminiere era ben radicato un mito. Ogni capitalista che aveva fatto sessantamila sterline partendo da sei penny, o che lo sosteneva, dichiarava immancabilmente di non riuscire a capacitarsi del motivo per cui le sessantamila Braccia a lui più vicine non avessero fatto ciascuna sessantamila sterline partendo da sei penny. Quello che ho fatto io puoi farlo anche tu.

Ai *self-made* – e ai loro diretti sottoposti che si illudevano di condividere i privilegi – piaceva pensare che quell’insuccesso generale dipendesse dall’empietà e dai vizi del popolo⁶. Del resto, tra i miti di Coketown c’era quello – diffuso proprio da Bounderby – che non ci fosse un solo Braccio, uomo, donna o bambino, che non avesse il fine ultimo «di essere nutrito a brodo di tartaruga e selvaggina, e con un cucchiaino d’oro»⁷.

³ Ivi, p. 309 (cfr. trad. it., p. 315).

⁴ Cfr. ivi, pp. 312 ss.

⁵ Cfr. *Hard Times*, cit., p. 70 (trad. it., p. 83).

⁶ Cfr. ivi, pp. 97 s.

⁷ Ivi, p. 158.

Qui possiamo lasciare, ma solo per poco, i *self-made* di metà Ottocento ai loro miti, e ricordarne uno “diffuso” quasi mezzo secolo fa da Margaret Thatcher, e oggi molto “radicato”. A troppi bambini e a troppi adulti, dice nel 1987 l’allora *Prime Minister* del Regno Unito al “Woman’s Own Magazine”, è stato fatto intendere «ho un problema, è compito del governo affrontarlo».

Spinti all’ozio già in tenera età – argomenta la tarda emula di Bounderby –, alcuni hanno «manipolato il sistema», e si fanno mantenere dallo Stato. È questa «una delle tragedie» della sicurezza sociale pubblica, si rammarica la Iron Lady. Per dirla come a Coketown, invece di partire dai canonici sei penny per ricavarne le canoniche sessantamila sterline, quella razza viziosa e immorale ha preferito farsi imboccare dallo Stato con cucchiaini d’oro.

Torniamo alle Braccia del 1852. Il mito della pigrizia del popolo rendeva evidente ai molti Bounderby che il loro successo non era giusto solo perché era un fatto, come insegnava Gradgrind, ma anche perché era la “retribuzione” di molte virtù. Il coraggio di affrontare le difficoltà, l’abnegazione, l’intelligenza, tutto questo era solo loro. Così dicevano l’uno all’altro, e si confermavano nel proprio buon diritto di servirsi senza scrupoli delle Braccia, pensate non come singoli, ma in blocco, come prodotto del lavoro di un certo numero di esse in un certo arco di tempo⁸. Essendo non qualcuno ma qualcosa, non individui ma folla⁹, quegli uomini e quelle donne potevano essere sacrificati, depredati di ogni speranza di futuro.

Stephen Blackpool, una tra le innumerevoli Braccia, così aveva descritto il furto di dignità a Bounderby, ancora sicuro di sé e arrogante, prima che ne fosse scoperta la menzogna:

⁸ Cfr. *Tempi difficili*, cit., p. 193.

⁹ Cfr. *ibidem*.

Guardate come viviamo, e in quali case viviamo, e in quanti, e con quali speranze [...]. E guardate come le fabbriche sono sempre in funzione, e come non ci fanno mai avvicinare di un passo a qualche obiettivo lontano – tranne che, sempre, alla Morte¹⁰.

Che cosa poteva rispondergli il tronfio Bounderby, se non che lui, Stephen Blackpool, era in attesa di brodo di tartaruga e cucchiaini d'oro? Quaranta o cinquant'anni dopo, più raffinato e ancora più cinico sarebbe stato John D. Rockefeller, il primo dei Rockefeller, del quale John Kenneth Galbraith ricorda le parole famose, e rivelatrici, dette agli studenti della Brown University:

La rosa American Beauty può essere prodotta nello splendore e nel profumo che allietta chi la osserva solo sacrificando i germogli precoci che le crescono attorno. Così è anche nella vita economica: si tratta semplicemente del compimento di una legge di natura e di una legge di Dio¹¹.

Non era solo fanfaronaggine, quella di Bounderby, non era solo bullismo dell'umiltà. Le trentamila sterline all'anno alla madre erano il prezzo della menzogna, e la menzogna era a sua volta la moneta con la quale il *self-made* comprava sul mercato della credulità di Coketown la giustificazione “naturale” della disuguaglianza. Nella realtà, in quella realtà che non poteva ignorare, non era stato il merito a produrre la disuguaglianza, ma la disuguaglianza a produrne il mito, a renderlo

¹⁰ Ivi, p. 184.

¹¹ J.K. Galbraith, *How to Get the Poor off Our Consciences*, “Harper’s Magazine”, November 1985 (traduzione mia). Cfr. anche I.M. Tarbell, *The History of the Standard Oil Company, Volume one*, McClure, Phillips & Co., New York 1905, p. V (<https://archive.org/details/historyofstandar01tarbuoft/mode/2up>).

socialmente utile, necessario al mantenimento dello *status quo*. E possiamo dire: a produrne e a renderne necessaria l'ideologia.

Il nesso causale caro a Bounderby va capovolto. In una società di diseguali, coloro che stanno ai vertici vogliono credere che il loro successo abbia una giustificazione morale¹². E vogliono *far credere* a chi sta in basso che il progresso sociale non sia che la somma dei loro successi individuali¹³. Poco importa se devono ricorrere alla menzogna, e magari alle “porte laterali” del denaro e della corruzione per l'accesso alle università americane più prestigiose¹⁴.

Le frottole di ieri, la predica di oggi

Nel 1952, a cento anni dalla pubblicazione di *Tempi difficili, Piano meccanico* racconta un’America divisa tra chi ha un QI molto superiore a 100 e tutti gli altri, detti (anche da loro stessi) *Reeks and Wrecks*¹⁵.

Nella distopia immaginata da Kurt Vonnegut non ci sono ciminiere e fumi. Non ci sono uomini e donne considerati per quanto producono, in blocco e non come singoli. Attraverso Coketown, Dickens raccontava e giudicava il suo tempo. Attraverso Ilium, una città industriale immaginaria nel distretto di New York, Vonnegut scrive di un tempo futuro nel quale le macchine hanno quasi del tutto sostituito il

¹² M.J. Sandel, *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 19. Cfr. R. Brigati, *Il giusto a chi va. Filosofia del merito e della meritocrazia*, il Mulino, Bologna 2015, p. 9, e S. Cingari, *La meritocrazia*, Ediesse Futura, Roma 2020, pp. 170 ss.

¹³ Cfr. M. Boarelli, *Contro l'ideologia del merito*, Laterza, Bari-Roma 2019, p. 84.

¹⁴ Cfr. M.J. Sandel, *La tirannia del merito*, cit., pp. 15 ss.

¹⁵ Cfr. K. Vonnegut, *Player Piano*, ed. Kindle, p. 24 (trad. it. *Piano meccanico*, Bompiani, Milano 2020, p. 41).

lavoro ed eliminato le Braccia, e nel quale gruppi ristretti di manager e tecnici prendono le decisioni appartenute decenni prima alla politica.

L'alta opinione di sé di questa élite non è diversa da quella dei *self-made* dickensiani, ma in essa non c'è menzogna, o almeno non c'è menzogna soggettiva. Gli ingegneri e i tecnici sono certi che i loro privilegi siano la conseguenza del loro merito – anche se, osserva con realismo Vonnegut, «il nome e il denaro [possono] sempre battere il sistema»¹⁶. La loro menzogna è appunto *di sistema*, oggettiva. Radicata nell'opinione pubblica come verità autoevidente, è il risultato di quanto i tecnici e i manager delle generazioni precedenti hanno fatto ripetere dai media. Non il lavoro dei *mediocri*, ma il *know-how* ha fatto grande l'America: così suonava la loro menzogna soggettiva. E ora, argomenta il Reverendo Lasher, il più filosofo tra gli oppositori del sistema,

i tecnici e i manager credono con tutto il cuore alle cose straordinarie che i loro predecessori hanno fatto dire sul proprio conto da individui prezzolati. Le frottole di ieri diventano la predica di oggi¹⁷.

A questa predica credono, o hanno creduto, anche i Relitti e i Puzzonei, ai quali la menzogna non ha portato né privilegi né denaro. Per generazioni, sostiene ancora il “filosofo”, sono stati spinti a venerare la tecnica, e con la tecnica

la concorrenza e il mercato, la produttività e l'utilità economica, e l'invidia dei loro simili... E poi, bum!, tutto gli è crollato sotto i piedi. Non possono partecipare, non servono più¹⁸.

¹⁶ K. Vonnegut, *Piano meccanico*, cit., p. 48.

¹⁷ Ivi, p. 120.

¹⁸ Ivi, p. 119.

La prima rivoluzione industriale – ha modo di dire Paul Proteus, l'ingegnere protagonista del romanzo – ha dequalificato il lavoro muscolare. La seconda, di cui lui è parte, ha dequalificato il lavoro intellettuale di routine. La terza dequalificherà anche quello di concetto¹⁹ (come oggi, in piena rivoluzione informatica, si suppone possa accadere con l'avvento sregolato dell'intelligenza artificiale)²⁰. Espulsi dal mercato, avviati a “lavori” il cui unico senso è tenerli occupati, questi uomini e queste donne *inutili* – che non sono più in grado di partecipare, di *prendere parte* alla vita sociale – abitano al di là del fiume, lontani dai manager, dai tecnici, dai liberi professionisti e da qualche impiegato statale. Le loro singole vite si sono fatte residuali.

Ben pochi tra i privilegiati hanno motivi per attraversare il ponte che unisce e separa le due metà di Ilium, se non la curiosità²¹. Oltre il ponte c'è un'altra razza, come direbbe il tronfio Bounderby, strani esseri che non hanno mai lavorato, e che si riproducono come conigli²². Inutili al sistema, espulsi ai suoi margini – ma dal sistema mantenuti con la finzione di lavori superflui, perché se ne stiano tranquilli e non guastino l'efficienza del *know-how* –, sanno di essere solo zeri, e di non poter dare un futuro ai loro figli²³, se non «nell'esercito o tra i Relitti e i Puzzonei»²⁴. A bloccare quei loro figli “di troppo” provvedono i «Test nazionali di classificazione generale»²⁵, cui sono sottoposti come singoli, nel rispetto dei principi del sistema, ma che per motivi di ereditarietà genetica non superano, con l'eccezione di

¹⁹ Ivi, pp. 26 s.

²⁰ Cfr. F. Bernabè, M. Gaggi, *Profeti, oligarchi e spie. Democrazia e società nell'era del capitalismo digitale*, Feltrinelli, Milano 2023, p. 187.

²¹ Cfr. K. Vonnegut, *Piano meccanico*, cit., p. 11.

²² Cfr. ivi, p. 75.

²³ Cfr. ivi, pp. 206 s.

²⁴ Ivi, p. 47.

²⁵ *Ibidem*.

qualche “mutante”²⁶. Tronfio non meno di Bounderby, così pensa chi vive al di qua del ponte.

In compenso, a Ilium nessuno muore di fame. Per quanto senza più dignità, ognuno degli “inferiori” ha una casa.

Così predicano i privilegiati, oggettivi mentitori.

La parte intelligente del popolo, e gli altri

Prendendo per buone le frottole di ieri, la nuova aristocrazia di Ilium giustifica se stessa. Si tratta di fatti, di fatti inconfutabili, confermerebbe il vecchio Gradgrind. L'insieme di questi fatti, che reggono l'America di *Piano meccanico* facendone pagare il prezzo agli uomini e alle donne inutili, è detto da Proteus “*merit system*”²⁷, in italiano reso con un anacronistico “*meritocrazia*”²⁸. Il termine “*meritocracy*”, infatti, nasce nel 1958, in *The Rise of the Meritocracy* del sociologo laburista Michael Young²⁹. Così perlopiù si dice, anche se lo si trova già in *Class and Equality*, scritto da Alan Fox nel 1956 per il “*Socialist Commentary*”³⁰, e forse ancora prima in *The Crisis in Education*³¹, letto da

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 5.

²⁷ K. Vonnegut, *Piano Player*, cit., p. 194.

²⁸ K. Vonnegut, *Piano meccanico*, cit., p. 236.

²⁹ M. Young, *The Rise of the Meritocracy. 1870-2033. An Essay on Education and Equality*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1961 (trad. it. *L'avvento della meritocrazia*, Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea 2022).

³⁰ Cfr. J. Littler, *Against meritocracy. Culture, power and myths of mobility*, Routledge, Abingdon 2018, pp. 32-34 (<https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/22579/1/against%20meritocracy.pdf>).

³¹ Cfr. S. Meredith, *A 'society ... divisible into the blessed and the unblessed': Michael Young and Meritocracy in Postwar Britain*, “*The Political Quarterly*”, vol. 91, n. 2, April-June 2020, pp. 379-387: 381 (https://thi.ucsc.edu/wp-content/uploads/2016/09/Arendt-Crisis_In_Education-1954.pdf).

Hannah Arendt in una conferenza del 1954 e pubblicato proprio nel 1958³².

Nel 2034, dopo un anno di disordini, e contro il parere dei sindacati, in Gran Bretagna viene indetto uno sciopero generale dal Movimento Populista, alleanza interclassista fra alcuni membri dissidenti dell'élite meritocratica e «gli strati inferiori, sinora così ben isolati e docili». Questo racconta l'io narrante – un membro dell'élite – nelle prime pagine del romanzo di Young, una dichiarata ed evidente distopia che verrà poi fraintesa e capovolta³³. Le ragioni di quella che diventerà una rivoluzione non sono riducibili alla decisione dei Populisti, ma nascono dalla Storia³⁴, sostiene ancora l'io narrante. Negli anni Settanta dell'Ottocento fu resa obbligatoria l'istruzione,

e nell'amministrazione statale [...] l'entrata per concorso diventò la regola. Il merito diventò l'arbitro, la competenza diventò la norma per entrare e far carriera in una splendida professione³⁵.

Nonostante l'opposizione dei conservatori a questa selezione in base al QI e non all'appartenenza sociale, già nel 1944 i laureati più brillanti di Cambridge e Oxford erano immessi nei ruoli dirigenziali, i migliori delle università di provincia nei ruoli scientifici e tecnici, e quelli delle scuole secondarie nei gradi esecutivi. Così, di QI discendente in QI discendente, si arrivava al lavoro manuale, per cui bastavano le elementari. Purtroppo, continua l'io narrante, nel resto della

³² Cfr. H. Arendt, *La crisi dell'istruzione*, in Ead., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2017, pp. 228-255.

³³ Cfr. M. Young, *Looking Back on Meritocracy*, in G. Dench (edited by), *The Rise and Rise of Meritocracy*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton 2006, pp. 73-77.

³⁴ Cfr. M. Young, *L'avvento della meritocrazia*, cit., pp. 15-18.

³⁵ *Ivi*, p. 25.

società queste «ammirevoli strutture» ancora non funzionavano³⁶. Alla cosa si rimediò nei decenni, finché in Gran Bretagna, e in tre quarti del mondo³⁷, il potere del merito sostituì quello del popolo. Oggi, conclude, noi ammettiamo francamente che la democrazia

non può essere altro che un'aspirazione, e abbiamo il governo non tanto del popolo quanto della parte intelligente del popolo; non un'aristocrazia del sangue, non una plutocrazia di ricchi, ma una vera meritocrazia dell'ingegno³⁸.

Nella distopia di Young non c'è menzogna soggettiva, e neppure oggettiva, ma una totale corrispondenza fra sistema e coscienze individuali dei “migliori”. Almeno fino all'esplosione dei disordini, nati dalla sofferenza per la dignità negata³⁹, una corrispondenza simile vale per quelle dei “peggiori”, indotti ad accettare il QI e i relativi test come criterio indubitabile del loro minor valore. Fino a che la meritocrazia non diventa ereditaria – i privilegiati finiscono infatti per considerarla genetica⁴⁰ –, sotto il governo degli intelligenti c'è anche una piena *eguaglianza di partenza*, garantita da un'ottima istruzione pubblica e da industrie «spalancate al merito»⁴¹.

D'altra parte, un *merit system* basato sul *know-how* – e sul QI, si tratti di scienza o di un insieme di “frottole” classiste e tendenzialmente razziste⁴² – non può sopportare a lungo una scuola uguale per tutti,

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 25 s.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 28.

³⁸ *Ivi*, pp. 27 s. (M. Young, *The Rise of the Meritocracy*, cit., p. 21).

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 21.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 207 ss.

⁴¹ *Ivi*, p. 19.

⁴² Cfr. S.J. Gould, *Intelligenza e pregiudizio. Le pretese scientifiche del razzismo*, Editori Riuniti, Roma 1985.

così come non può «concepire una società fondata su una considerazione dell'individuo che prescindendo dal suo merito»⁴³, essenziale per il benessere dell'intera società. Dunque, per tutelare questo benessere, si istituiscono scuole separate, migliori per i migliori, peggiori per i peggiori⁴⁴. Lo stesso accade nell'industria, dove con la «promozione per merito» e non per anzianità si fanno degli anziani una sorta di *classe*, una «categoria di persone da neutralizzare»⁴⁵. Per dirla con la Arendt del 1954, si tratta dell'avvento di una nuova aristocrazia, non per ricchezza o nascita, ma per talento, ammesso che i più dotati siano anche i migliori, il che non è affatto una certezza⁴⁶.

E degli altri, dei peggiori, che cosa succede? Inutili al benessere del sistema, vengono “adoperati” per servire nelle case dei migliori, ma senza che ne provino

risentimento, perché [...] [sanno] che i loro superiori hanno un grande compito da svolgere nel mondo e oltre, e sono lieti di identificarsi con loro e di servirli. [È] molto meglio svolgere un servizio riconosciuto e prezioso a una persona importante che languire a carico dell'assistenza pubblica⁴⁷.

Scritte in un ipotetico 2034, queste frasi sembrano l'eco – più chiara, meno ipocrita – di quelle affidate nel 1987 dalla Iron Lady al “Woman's Own Magazine”. E certo ci suonano familiari. Detta e ripetuta per decenni dai media, meritocrazia è tra le parole/simbolo del nostro immaginario. E lì opera non come la menzogna soggettiva di

⁴³ M. Young, *L'avvento della meritocrazia*, cit., p. 53.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 46-64.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 90-115.

⁴⁶ H. Arendt, *The Crisis in Education*, cit., p. 4 (cfr. Ead., *La crisi dell'istruzione*, cit., p. 236).

⁴⁷ M. Young, *L'avvento della meritocrazia*, cit., p. 141.

Coketown, ma come la menzogna oggettiva di Ilium: rende naturale e giusta la disuguaglianza⁴⁸, il prevalere del *know-how* e dei “tecnici” sulla politica, la limitazione della democrazia, la riduzione di milioni di esseri umani da inutili a superflui. Il tutto secondo la lezione di Rockefeller alla Brown University: sacrificare la maggioranza dei boccioli, perché nascano poche splendide rose.

Ben diverse sono le parole contenute in un manifesto dei rivoluzionari di *The Rise of the Meritocracy*:

Ogni uomo è un genio in qualche cosa [...]: è compito della società scoprire e onorare questa cosa, si tratti di genio per la ceramica, o per la coltivazione delle margherite, o per suonare le campane, o per accudire i bambini, o [...] per inventare radiotelescopi⁴⁹.

Potrebbe essere, questo, il manifesto di una società non del talento e gerarchica, ma di uomini e donne in reciproco riconoscimento. In questa società la diversità sarebbe non ciò che divide, ma ciò che unisce, ciò che «suscita la curiosità, la voglia della scoperta, il desiderio di comprendere l'altro». Che ascenda o non ascenda a posizioni di agio e distinzione, in questa società di “eguali in relazione” ogni individuo potrebbe manifestarsi «attraverso ciò che gli è proprio», padrone della propria vita, «parimenti unico»⁵⁰.

Questo manifesto conviene opporre ai teorici e ai pratici dell'American Beauty. In modo che ogni rosa abbia il suo splendore.

⁴⁸ Cfr. P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, Castelvechi, Roma 2013, pp. 105 ss., 108 ss.

⁴⁹ M. Young, *L'avvento della meritocrazia*, cit., p. 193.

⁵⁰ P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, cit., p. 262.

Individualismi eretici

Flora Tristan, Pierre Leroux, Marcell Mauss

– Annalisa Furia –

Il lungo e articolato percorso che ha portato alla cristallizzazione dell'ortodossia individualista, nonché del consistente apparato epistemologico e dottrinario che l'ha innervata e continua ad alimentarla, è stato, nel corso dei secoli, reso tortuoso e accidentato dal persistere di spazi, contesti e momenti in cui figure e movimenti diversi hanno osato contestare il verbo strettamente individualista, non solo nel nome dell'adesione a una speculare ortodossia collettivista, ma talvolta anche nel nome di una scelta eretica, muovendosi alla ricerca di una “terza” via meno praticata e rassicurante.

Tra i molti esempi possibili di questa storia “minore” sembra interessante soffermarsi su quelli offerti da tre figure distanti, ma con alcuni elementi di prossimità, quali sono Flora Tristan, Pierre Leroux e Marcell Mauss.

I primi due sono tra le attrici e gli attori che animarono, con passione e spirito di sacrificio, le lotte e il dibattito quarantottesco, mentre l'ultimo nacque nel 1872 a Épinal, ovvero un anno dopo la morte di Leroux e quasi trent'anni dopo quella di Tristan, e prese parte alla vita accademica e politica francese tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo¹.

¹ Sulla vita e le opere di Flora Tristan, si vedano almeno: V. Sommella, *Flora Tristan. Vivere nell'avvenire*, Prospettiva, Roma 2010; C. Cassina, *Flora Tristán*,

Per quanto sviluppino percorsi ovviamente diversi, anche perché sollecitati dalle specifiche lotte concrete e ideali in cui si impegnarono, tutti² condividono l'adesione al composito universo socialista e una forte ostilità contro qualunque tendenza totalitaria e totalizzante.

Non è poi da trascurare il fatto che l'essere nati sul suolo di Francia, ovvero nella patria di quella che è stata definita come una peculiare versione "illiberale" del liberalismo che attribuirebbe un ruolo chiave al potere pubblico nel creare le condizioni per lo sviluppo dell'autonomia individuale e per la protezione dall'oppressione³, potrebbe essere uno degli elementi che aiuta a dare ragione dell'attenzione che tutti e tre riservano, per quanto con sensibilità e visioni molto diverse, al ruolo che le istituzioni (non necessariamente statali) possono svolgere per consentire a ciascuno, al di là della retorica liberale e liberista, di essere inserito in relazioni che non ne soffochino l'individualità e la piena affermazione.

Altamarea Ediciones, Madrid 2022 e il video realizzato sempre da Cristina Cassina nell'ambito del progetto "Donne e Pensiero Politico" promosso dall'Istituto Salvemini di Torino: <https://youtu.be/QCYXsbX7vC4>. Su Pierre Leroux, si vedano almeno: A. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris 1986; B. Viard, *Anthologie de Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, Le Bord de l'eau, Lormont 2007. Su Mauss: M. Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, Paris 1994; C. Tarot, *Un inconnu célébrissime: Marcel Mauss*, "Revue du MAUSS", XXXVI, 2, 2010, pp. 21-24 (<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-21.htm>).

² Nel saggio si farà uso del maschile omnicomprensivo, nonostante lo si ritenga insoddisfacente e non corretto, laddove ciò rappresenti la scelta più facile e consueta per non appesantire eccessivamente il testo.

³ Cfr. J.-F. Spitz, *The 'illiberalism' of French liberalism: the individual and the state in the thought of Blanc, Dupont-White and Durkheim*, in R. Geenens, H. Rosenblatt (edited by), *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012, pp. 252-268: 252.

Comune ai tre percorsi eretici qui delineati è infatti l'idea che la tradizionale visione individualistica non consente di comprendere in modo adeguato la realtà perché impedisce di guardare al di sotto dell'apparente, proclamata e presunta, condizione di irrelazione in cui si troverebbero i singoli e quindi di cogliere le vere ragioni dell'oppressione, dello sfruttamento e della disuguaglianza che continuano a piagare il mondo dei principi della Rivoluzione del 1789 e della libera concorrenza.

I loro tentativi di confrontarsi con le cause di tali piaghe possono essere utilmente approssimati a partire da alcune delle questioni chiave che li avvicinano e che sembrano offrire un punto di osservazione particolarmente interessante per orientarsi rispetto alla specificità di queste forme di individualismo eretico.

Della relazione

È la relazione tra gli individui, tra *moi* e *non-moi* come dirà Leroux, a costituire la trama della vita secondo questi autori, la dimensione imprescindibile attraverso la quale si costituisce l'individualità, il punto di origine dei frutti più generosi del progresso così come dei più gravi problemi sociali che affliggono l'umanità, ed è quindi da essa che bisogna (ri)partire. Non per obliterarne la rilevanza, né per concepirla come già data ma per riconoscerne l'imprescindibilità per la formazione della soggettività e, allo stesso tempo, i rischi e le condizioni; per renderla visibile e riformabile.

Per Pierre Leroux questo significherà fare della conoscenza e organizzazione della solidarietà – intesa come legge universale che connette tutti gli individui del passato, del presente e a venire – il perno di un progetto politico volto a impedire l'oppressione e lo sfruttamento dei lavoratori attraverso un profondo ripensamento del ruolo della politica, dell'educazione, della stampa e delle associazioni, al fine di

evitare i rischi posti tanto dall'individualismo assoluto, quanto dal socialismo assoluto⁴. La conoscenza della legge della solidarietà, il riconoscimento dell'interdipendenza che caratterizza la vita del mondo e dell'«Umanità», come ama scrivere Leroux, è infatti al cuore della sua dottrina politica ed è ciò che la contraddistingue e struttura⁵.

Flora Tristan porrà invece al centro della sua travagliata vita e del suo instancabile impegno politico l'obiettivo di contestare il sistema culturale e istituzionale che alimentava e legittimava la schiavitù, l'oppressione e l'invisibilità delle donne e di affermare con forza la loro soggettività politica, la loro eguaglianza e libertà, i loro diritti in quanto mogli, madri e lavoratrici, così come di invocare la costituzione in classe operaia di tutte le lavoratrici e i lavoratori al fine di creare un sistema in grado di consentire loro di far sentire la loro voce, proteggere i loro diritti e il loro lavoro. Le condizioni in cui sono costretti a vivere donne e operai, quelle che definisce come due classi o razze oppresse, sono per lei un riflesso del reale grado di civiltà delle società che si dicono libere e avanzate, ovvero del modo in cui la cultura, i costumi, le leggi, la religione e le condizioni materiali ne consentono l'oppressione, ed è alla riforma di queste condizioni che ella consacrerà, nonostante gli ostacoli e le difficoltà, la sua «*vita apostolica attiva*»⁶.

Per Marcell Mauss, infine, valorizzare la dimensione relazionale della vita e contrastare una visione meramente economicistica e

utilitaristica degli «scambi» che strutturano la società comporterà la riscoperta, anche nelle società contemporanee, del valore costitutivo del dono e della morale «equilibrata» che esso porta con sé, dell'«equa combinazione di realismo e idealismo»⁷ che esso implica, che consente alla società di mettersi al riparo dai rischi posti tanto dall'«eccesso di generosità e [dal] comunismo»⁸ così come dall'egoismo e dall'«individualismo delle nostre leggi»⁹, e che è il fondamento costante del diritto, il «principio stesso della vita sociale normale»¹⁰.

Solidarietà, condizione delle donne e questione operaia, pratica del dono sono dunque le tre peculiari prospettive teorico-politiche che porteranno questi autori a scontrarsi aspramente contro i fautori di un individualismo non governato, né governabile, contro gli alfiери del (dis)ordine fondato sulla mera logica utilitaristica e contrattuale, così come contro i difensori di una visione olistica, predeterminata e soffocante della vita in comune.

Lo sguardo dal margine

La marginalità come condizione di vita, punto di osservazione e, allo stesso tempo, oggetto di indagine è un altro degli elementi che, in modo più o meno forte, caratterizza il pensiero e l'azione dei nostri pensatori.

Flora Tristan si definisce come *paria*: ovunque ella si rechi nelle sue molteplici peregrinazioni rimane una *paria*, e lo stesso vale per

⁴ B. Viard, *Présentation*, in Id., *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 31.

⁵ Scrive infatti Leroux che solo quelli che comprendono che «notre vie n'est pas seulement en nous, mais hors de nous, dans les autres hommes nos semblables et dans l'humanité» (*De l'humanité, de son principe, et de son avenir*, Perrotin, Paris 1840, t. I, pp. 7-8) sono in grado di realizzare che la felicità di un singolo non è vera felicità.

⁶ F. Tristan, *Femminismo e socialismo. L'Unione operaia*, a cura di S. Bordini, Guaraldi, Rimini-Firenze 1976, p. 67 e pp. 108-109.

⁷ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Introduzione di M. Aime, Einaudi, Torino 2002, p. 122.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 123.

tutte le donne¹¹. Come gli schiavi, le donne sono rese invisibili, escluse e sfruttabili dal sistema patriarcale ed è quindi necessario lottare contro le tre teste dell'idra che le mantiene soggiogate, rappresentate rispettivamente dal prete, dal legislatore e dal filosofo. È necessario per questo impegnarsi per il riconoscimento del diritto al divorzio e all'educazione, per la condanna del sistema patriarcale, così come di quello coloniale, e per promuovere un cambiamento culturale. *Paria* che sfida la sua condizione, Tristan si volge con afflato investigativo ad analizzare le condizioni dell'altra casta di *paria* che incontra nelle sue *Promenades dans Londres*, la classe operaia. Durante il suo soggiorno nel Regno Unito ella indaga a fondo, e senza risparmiarsi, le condizioni di degrado, peggiori di quelle in cui vivono gli schiavi, in cui lavoratrici e lavoratori si trovano a vivere a causa del dispotismo esercitato dall'aristocrazia inglese. Per farlo Tristan non esita a visitare, spesso ricorrendo a sotterfugi, i luoghi più abietti della città *monstre* – prigioni, manicomi, bordelli, fabbriche –, ove si trovano gli ultimi fra gli ultimi e che gli aristocratici vogliono tenere nascosti per continuare a celebrare il loro progresso.

Così come Tristan, Pierre Leroux vive la maggior parte della sua vita in una condizione di marginalità e dedica i suoi studi al tentativo di redimere tutte le classi oppresse. Il filosofo-operaio, l'operaio tipografo che diverrà redattore ed editore, e che per i suoi modi e pensieri eccentrici verrà spesso deriso, si confronta per tutta la vita con la ristrettezza delle sue condizioni economiche e, come Tristan, non si limita all'indignazione ma vuole conoscere i fatti, osservare i fenomeni, confrontarsi con i dati disponibili. Entrambi figli del secolo delle grandi indagini sociali, Tristan e Leroux compulsano rapporti e analisi, muovono dai fatti

per andare al di là dell'apparenza, per mostrare l'abisso di sfruttamento e abiezione che si cela dietro le asettiche teorie, quali ad esempio quelle degli economisti inglesi, e lo fanno dal margine, acquisendo quindi un'inusitata capacità di penetrazione analitica.

Nipote di Durkheim, docente riconosciuto e apprezzato, fautore della sistematizzazione del metodo sociologico, Mauss non nasce, né vive, fatte salve le difficoltà legate al complesso periodo storico che attraversa e alle sue origini ebraiche, in una condizione di marginalità. Ciononostante, nel corso della sua riflessione teorica e della sua azione politica, egli non segue le regole richieste per occupare il centro. Si occupa di etnografia ma non svolge nessuna ricerca sul campo. È considerato troppo astratto e speculativo dagli etnologi anglosassoni e troppo poco sistematico da quelli francesi e tedeschi¹². È socialista ma non marxista. Dedica molto tempo all'insegnamento e illustra le sue numerose idee in un'enorme quantità di testi sparsi e non coordinati ma non riesce a cristallizzarle in un *opus magnum*. Come sottolinea Tarot, nonostante la fama che ha acquisito, egli rimarrà a lungo, e rimane tuttora, un illustre sconosciuto, un esploratore, «un formateur non systématique, un esprit très libre, sinueux, original, non conformiste»¹³.

Umanità in conflitto

I tre “individualisti eretici” oggetto di questo studio guardano all'umanità oltre che al singolo individuo ma non si rifugiano in una visione irenica o pacificata, né ritengono che i singoli siano solo parti di

¹¹ Scrive a tale riguardo Tristan: «Fino a oggi la donna non ha contato niente nella società umana. Qual è il risultato? Che il prete, il legislatore, il filosofo l'hanno trattata da *vera paria*» (F. Tristan, *Femminismo e socialismo*, cit., p. 108).

¹² A. Caillé, *Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don*, “Revue européenne des sciences sociales”, 34, n. 105, 1996, pp. 181-224: 183.

¹³ C. Tarot, *Un inconnu célèbre: Marcel Mauss*, cit., pp. 23-24.

un tutto più ampio, come dimostra la loro strenua difesa del principio della libertà individuale e l'attenzione che riservano all'indagine delle radici della diseguaglianza e del conflitto. Nessuno di loro si sottrae alla durezza della realtà, alla cruda resistenza del conflitto a qualsiasi speculazione astratta, ma tutti confidano nella possibilità di promuovere un cambiamento, di contrastare le dinamiche che producono conflitto e sfruttamento.

Il dono di cui parla Mauss, e non solo nella forma del *potlâc*, non rimanda a una dimensione ideale, impersonale o caritatevole ma ha a che fare con il conflitto, la competizione, la guerra¹⁴. Esso esprime il modo tangibile in cui le tribù cosiddette pre-moderne hanno imparato, nel corso dei secoli, a «sostituire alla guerra, all'isolamento e alla stasi, l'alleanza, il dono e il commercio»¹⁵, a «rendere stabili i loro rapporti»¹⁶, «a contrapporsi senza massacrarsi»¹⁷. Creando un vincolo bilaterale che si alimenta della dinamica dono/contro-dono, il dono maussiano è infatti costitutivamente ambivalente: è offerta di alleanza e di amicizia ma anche manifestazione di potere; è espressione di identità e del proprio rango, ma anche riconoscimento di quella altrui; è ciò che «trasforma la guerra in pace o viceversa»¹⁸. Il dono sospende, contiene e controlla il conflitto ma lo fa in modo reversibile, aperto e non predeterminato. Svolge la sua funzione

pacificatrice, produce fiducia, riconoscimento e cooperazione, finché lo vogliono le parti¹⁹. Il conflitto è sempre possibile anche perché non si produce unione fusionale tra i soggetti.

Secondo Marshall Sahlins, il dono potrebbe in questo senso essere inteso come una forma precipua di contratto politico che non produce l'unificazione delle parti, come il patto hobbesiano, ma le mette in relazione riaffermandone, riconoscendone la distanza, la differenza²⁰. Il che potrebbe essere inteso come una risposta razionale, per quanto imbevuta di elementi irrazionali, alla fragilità delle società, arcaiche e non, che non produce istituzioni ma le sostanzia e deve essere rinnovata nella pratica quotidiana²¹.

Se il punto di partenza tanto di Tristan quanto di Leroux è il confronto con l'asprezza del conflitto che si scatena, sotto il feticcio della concorrenza, sulla pelle degli operai e delle donne, e che ne ostacola le possibilità di affermazione, il duro confronto con la realtà non impedisce loro di confidare nella possibilità di cambiare la situazione, di unire, come è comune a molti protagonisti del Quarantotto, al più duro realismo un ragionevole utopismo. In questo senso vanno le loro proposte relative al diritto all'educazione, il loro impegno per l'affermazione del diritto al lavoro e per la sua regolamentazione, la profonda riorganizzazione del corpo rappresentativo suggerita da Leroux, così come la proposta di costruire una rete di *Palais de l'Union Ouvrière* di Tristan.

¹⁴ A. Caillé, *Note sul paradigma del dono*, in P. Grasselli, C. Montesi (a cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono. Con un saggio di Alain Caillé*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 21-39.

¹⁵ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 138.

¹⁶ Ivi, p. 139.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ A. Caillé, *Note sul paradigma del dono*, cit. L'intrinseca pericolosità del dono è testimoniata anche dal fatto che, come sottolinea Mauss, nelle antiche lingue germaniche la parola *Gift* ha il duplice significato di "dono" e "veleno" (cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., pp. 114-115).

¹⁹ A. Caillé, *Note sul paradigma del dono*, cit.

²⁰ M. Sahlins, *Philosophie politique de l'«Essai sur le don»*, "L'Homme", VIII, 4, 1968, pp. 5-17: 5-6 e 11-17.

²¹ F. Fistetti, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia. Alain Caillé e la "Revue du MAUSS"*, "Journal du MAUSS permanente" (<http://www.journaldumauss.net/?Nouvelle-traduction-Il-paradigma>).

Comprendere o non comprendere la vita

Molte altre sono le questioni che si potrebbero richiamare e che sembrano avvicinare, almeno in parte, i nostri individualisti eretici. Dal ruolo che Leroux assegna alle istituzioni politiche e della società civile – che si ritrova solo in parte in Mauss e Tristan che confidano soprattutto in soluzioni promosse dal basso, di tipo associativo e cooperativo – all'afflato e all'attenzione alla dimensione religiosa, anch'essa intesa in senso non ortodosso, che accomuna Leroux e Tristan e che vede invece Mauss progressivamente concentrarsi sulla natura simbolica del dono e, più in generale, dei rapporti sociali.

Il tratto comune forse più rilevante riguarda però, per tornare a quanto detto all'inizio, la determinazione con cui tutti e tre si sottraggono, pagandone spesso il prezzo anche in termini personali, all'alternativa secca tra individualismo e olismo. L'unica alternativa che conta per loro sembra infatti essere, per riprendere un'efficace espressione di Leroux, quella tra voler comprendere la vita nella sua complessità e percorrere sentieri più comodi e rassicuranti, che però impediscono di comprenderla.

Società, cultura, comunità in una chiave postmarxista

– Rino Genovese –

1

La modernità ha concepito *una sola* società. Dalla conquista delle Americhe fino alla metà del Novecento e oltre, l'Occidente ha preteso di essere *la* società, il modello a cui tutti gli altri mondi avrebbero dovuto assimilarsi o almeno avvicinarsi. Ma la prosaica realtà che il magniloquente colonialismo europeo svelava si è rivolta come di rimbalzo contro lo stesso Occidente che, dinanzi allo specchio, ha scoperto di essere una cultura particolare tra altre. Il colpo decisivo all'idea di una storia universale è venuto dall'interno della stessa presunta storia universale: è stato un contraccolpo imputabile soprattutto all'esperienza coloniale e alle sue conseguenze che durano tuttora. Da questo momento la società non cessa di essere onnicomprensiva ma scavata interiormente dall'alterità.

Sostenere allora che l'Occidente moderno sia rimasto tutto sommato una "tribù" significa rovesciare lo sguardo in modo polemico, applicando all'Occidente lo stesso punto di vista che esso rivolge al resto del mondo, e trattando alla stregua di un residuo identitario culturale la sua pretesa di universalità. Alla stessa maniera in cui, da una certa prospettiva, si parla di *Paesi in via di sviluppo*, adattando a essi *un modo di vedere essenzialmente economico*, così all'Occidente si può applicare *uno sguardo essenzialmente etnologico*. Questo rovesciamento implica che il precipitare del progetto societario moderno nello

sviluppatissimo Occidente, il suo non riuscire a staccarsi dal momento “tribale”, sia letto come qualcosa di analogo alla riscoperta delle tradizioni culturali, specialmente religiose, in quello che una volta era detto il Terzo mondo.

Che cosa distingue questo discorso dallo storicismo che, tra Otto e Novecento, aveva già messo a tema la relatività delle civiltà o appunto delle culture? La coscienza storicistica *d'antan* era connessa con l'idea di un vertice cui si riteneva di essere arrivati e, insieme, con quella di una decadenza dell'Occidente che si avvertiva stesse cominciando. La nuova consapevolezza intorno alla pluralità e relatività delle culture, invece, è l'idea di una *costante ibridazione* tra di esse: implica, quindi, che nessuna cultura possa essere assunta come pura o chiusa in se stessa, perché tutte sono reciprocamente mescolate e contaminate. E ciò è tanto il segno di un'opportunità quanto quello di un caos storico. Trovare il bandolo della matassa che è diventata la storia del mondo, da quando non è più rappresentabile come storia universale, è uno dei compiti intellettuali più importanti al tempo d'oggi.

Ciò in fin dei conti è noto, rientra in un discorso critico ormai piuttosto scontato. Nessuno più, dopo l'euforia degli anni Novanta del Novecento, sarebbe disposto – c'è da sperare – a considerare l'Occidente come l'alfa e l'omega della civilizzazione mondiale. Più complicato sarebbe dare a questa impostazione un suo statuto di teoria sociale, considerando che neppure il pensiero di Marx, per non parlare di quello degli altri scrittori socialisti, è mai stato in grado di fornire risposte alternative in merito alla questione: esiste davvero un'unica società?

Secondo Marx la società è unificata dal capitale e dalla sua tendenza immanente alla costituzione di un mercato mondiale. Marx non fu affatto estraneo a interessi etno-antropologici, ma la sua era un'impostazione da critico dell'economia politica, non da critico dell'antropologia culturale della sua epoca – da cui, anzi, come nel caso di Morgan, cercava di trarre conferme alla propria teoria dell'evoluzione

storica¹. Lasciamo da parte la circostanza che Marx ed Engels derivano da Morgan uno schema di sviluppo – dallo stato selvaggio alla barbarie e poi alla civiltà – che appare troppo semplice, incapace di offrire un quadro a linee spezzate delle differenti civiltà che si sono intrecciate e sovrapposte nel corso dei millenni; il difetto principale della loro impostazione è che l'*homo aeconomicus* dell'economia politica viene proiettato a ritroso sui modi di produzione del passato, secondo il principio della produzione e riproduzione della vita reale. Così qualcosa se vogliamo di più vago, come gli usi e i costumi di una cultura osservabili soltanto in quanto *differenti* da quelli di un'altra, viene a smarrirsi, pur essendo un tegumento essenziale che avvolge gli stessi modi di produzione. Il termine “cultura” non è tematizzato negli scritti marxiani: ma se lo fosse, cadrebbe sotto la nozione di sovrastruttura, e sarebbe soltanto ideologia. Forme di un'economia prettamente *culturale*, basate su una complessa ritualità, come quelle messe a fuoco da Malinowski nelle Trobriand², sono in un certo senso bypassate inserendo, nel privilegiamento di una comparazione con la successiva economia monetaria capitalistica, concetti difficilmente adattabili ai mondi arcaico-tradizionali.

Nella sezione «Forme precedenti la produzione capitalistica» dei *Grundrisse*, l'obiettivo di Marx consiste nell'illuminare le condizioni che resero possibile la separazione dei lavoratori dai loro mezzi di sussistenza, o, più precisamente, la formazione di un «lavoro libero» sul mercato, «separato, attraverso un processo storico, dalle sue con-

¹ L.H. Morgan, *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Feltrinelli, Milano 1970; K. Marx, *Quaderni antropologici*, Unicopli, Milano 2009; F. Engels, *L'origine della proprietà privata, della famiglia e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma 1970; K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, il Saggiatore, Milano 1970.

² B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

dizioni di esistenza oggettive»³: si tratta cioè della costituzione del rapporto capitalistico basato su una compravendita di forza-lavoro come scambio ineguale. Nel linguaggio della teoria dei sistemi sociali la questione rientrerebbe nel passaggio per evoluzione storica da una differenziazione segmentaria – in cui ogni unità comprende in sé la totalità dei rapporti sociali –, o da una stratificata di tipo medievale, a una differenziazione per funzioni, nel cui ambito il mercato diventa il regolatore degli scambi economici, e solo di quelli. In altre parole, mettendo a fuoco il progresso realizzato nel passaggio da una società organizzata per tribù, clan e simili, e in seguito da una strutturata in modo rigidamente gerarchico secondo strati sociali, a quella della differenziazione funzionale, questa prospettiva evita di confrontarsi con la profonda disegualianza propria del rapporto capitalistico moderno, in cui la funzione “lavoro” consiste nella separazione del lavoratore dalle proprie condizioni di esistenza monopolizzate dal capitale.

Questa è senza dubbio una distinzione importante da far valere nell'ipotetico confronto tra la teoria marxiana e la teoria dei sistemi. Però altrettanto decisivo appare il punto di contatto tra le due: entrambe sottolineano il momento di progresso proprio della modernità (capitalistica per la teoria marxiana, basata sulla differenziazione funzionale secondo la teoria dei sistemi), in quanto il lavoro libero sul mercato secondo l'una, e l'uscita da un mondo sociale pre-funzionale secondo l'altra, sarebbero formidabili spinte per l'affermarsi di una società universale che spezza i vincoli del passato.

Proprio questo è quanto si intende mettere qui in discussione. «Tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria» è una frase troppo ottimistica circa il carattere in sé rivoluzionario – sia pure limitato dallo

scambio ineguale tra capitale e lavoro – attribuito da Marx al capitalismo. Il quale, invece, ha sempre stabilito dei compromessi molto vantaggiosi con tutto quanto di arcaico-tradizionale ha incontrato sul suo cammino. Certo, è palese che un progresso ci sia stato nel passaggio alla modernità. Ma non era detto che esso andasse di pari passo con la formazione, dopo quella borghese, di una classe in grado di portare avanti a livello planetario quel rivoluzionamento dei rapporti sociali iniziato con il capitalismo. Anzi, con il trascorrere del tempo, si è potuto vedere con chiarezza che una classe deputata alla rivoluzione sociale non si dà – e che quindi il progresso mette capo a un arresto del progresso. E, sull'altro versante, si può osservare come la placida differenziazione funzionale postulata dalla teoria dei sistemi sia interrotta da controtendenze e ricadute che riconducono di continuo la modernità a qualcosa di diverso dalla sua differenziazione per funzioni. Basti pensare, per fare qualche esempio, al ruolo delle religioni, al loro massiccio ritorno sulla scena pubblica nella chiave di una controsecularizzazione; o a ciò che ha significato l'intervento nell'economia da parte dello Stato nella fase keynesiana dello sviluppo capitalistico; oppure, al contrario, all'ingresso dei potentati economici nella politica contemporanea anche direttamente in prima persona, rompendo qualsiasi steccato e proponendo una commistione tra pubblico, privato e agenzie dell'estetizzazione diffusa, nel caso del populismo mediatico, completamente nuova e insieme del tutto tradizionale nel tentativo di un uso “patrimoniale” della cosa pubblica (il riferimento va qui al berlusconismo italiano).

Ritornando alla teoria marxiana, è significativo il modo in cui è compresa in essa la questione della schiavitù: non tanto quella del mondo antico, quanto quella presente davanti agli occhi di Marx, in particolare nelle Americhe. Dando alla schiavitù il suo giusto peso, si incrina l'idea di un lavoro libero sul mercato come tratto distintivo del modo di produzione capitalistico; si potrebbe dire: il capitalismo mostra il suo volto più sfacciatamente compromissorio con il passato, e la

³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 135.

tendenza ibridante dell'intera modernità, accogliendo al suo interno il momento schiavistico come necessario se non altro al suo decollo. Ma non è così che Marx pone le cose; piuttosto in quest'altro modo: «Se ora noi non solo chiamiamo capitalisti i piantatori americani [che fanno uso degli schiavi], ma se essi in realtà *lo sono*, è perché essi esistono come *anomalie* [corsivo mio] all'interno di un mercato mondiale fondato sul lavoro libero»⁴.

Dunque un fenomeno, come quello del rapporto schiavistico, che ha accompagnato lo sviluppo capitalistico per secoli, è ridotto a una semplice "anomalia" nell'ambito di un discorso sbilanciato dal lato della formazione di quella classe lavoratrice che, del resto, Marx aveva potuto osservare solo in Europa, per non dire soltanto in Inghilterra. È la nota idea secondo cui l'anatomia dell'uomo spiegherebbe quella della scimmia: cosicché si tratterebbe di collocarsi con l'analisi nel punto più alto dello sviluppo per potere afferrare l'intera evoluzione storica.

2

Una prospettiva come quella di Marx si giustifica con ciò che stava accadendo in quello scorcio dell'Ottocento in Europa, con il progressivo dispiegarsi di una conflittualità sociale e la nascita del movimento dei lavoratori. Al di fuori di un contesto del genere, in cui un'alternativa al capitalismo sembrava concretamente prendere corpo, non avrebbe più senso restarvi aggrappati. Gli eventi successivi hanno mostrato, del resto, come le lotte di classe nelle fabbriche siano rimaste nell'essenziale all'interno dei rapporti capitalistici di produzione; e quelle nelle campagne, che pure si scontravano con un sistema signorile divenuto

⁴ Ivi, p. 146.

ormai borghese, avevano come obiettivo la terra, appagando così il desiderio di diventare piccoli proprietari da parte dei contadini poveri. L'esito socialista della lotta di classe restava una congettura: aveva valore a suo tempo, e poi certo ancora a lungo, ma non era qualcosa che potesse presentarsi con i tratti dell'universalità.

Di propriamente universale nella vicenda umana (come di qualsiasi altra specie animale) c'è soltanto il bisogno di nutrimento, di sopravvivenza e simili: qualcosa di *generico* più che di *generale*, che può essere soddisfatto in maniere differenti, stabilendo con la natura un rapporto di "dominio" (volendo usare questo termine) la cui intensità e le cui modalità – semplice imperio o piuttosto ricerca di una sintonia – non sono affatto un apriori fissato una volta per tutte.

Il difetto dell'economia politica fu quello di occuparsi soprattutto delle costanti – dell'*uno*, si potrebbe dire –, anziché delle differenze⁵. E questo *uno*, a detrimento della pluralità delle forme di vita, è ancora in primo piano nelle analisi di Marx: diventando il *capitale*, tuttavia, e non più l'universalmente umano dell'economia politica borghese. Da questo angolo visuale, esso appare come una sorta di Moloch onnivoro avvicicabile, per la sua struttura concettuale, allo spirito hegeliano nella forma di un «soggetto automatico»⁶. È il modo in cui Marx declina l'idea di una società mondiale: il capitale tende per sua intrinseca natura alla globalizzazione che, in questo senso, è una nozione marxiana quante altre mai, connessa però alla concezione di una rivoluzione proletaria mondiale, le cui basi sarebbero poste dallo stesso capitalismo. Anche qui, un'astuzia della ragione hegeliana sarebbe all'opera

⁵ Si veda per es. l'*incipit* di J. Stuart, *An Inquiry into the Principles of Political Economy* (1767), cap. I.

⁶ A insistere sull'astrazione del capitale come momento unificante dell'intera condizione umana, è stato Roberto Finelli nel suo *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018.

sotto una storia che si è palesata invece, nel corso del tempo, molto più frastagliata. Al punto che oggi nemmeno si intravede uno sbocco socialista in quella società mondiale che sarebbe sorta dal processo di unificazione capitalistica.

Il punto è che *il capitale opera come un universale contingente*. Non c'è dubbio che il suo raggio di azione si estenda a livello planetario; ma anzitutto non distrugge affatto i vecchi vincoli, quanto piuttosto entra con essi in forme di compromesso favorevoli ai propri interessi, e secondariamente – aspetto nient'affatto trascurabile – esso si trova davanti a resistenze da parte di culture tradizionali o arcaico-tradizionali che, pur essendosi modificate a contatto con la modernità capitalistica, hanno una evoluzione storica propria. Seguendo un'impostazione concettuale antropologico-culturale, ho chiamato questo duplice processo *ibridazione*, da un lato, e *creolizzazione*, dall'altro. Ambedue sono un portato del colonialismo: la modernità si contamina ininterrottamente con le culture arcaico-tradizionali (ibridazione), e queste a loro volta reagiscono alla dominazione esterna modificandosi, certo, ma senza mai smarrire completamente la propria identità (creolizzazione). Così il capitale finisce con l'articolarsi in una *varietà di capitalismo* in cui è compreso di tutto: dalla messa tra parentesi del “lavoro libero sul mercato” e la ricaduta in forme di lavoro servile, a un'antichissima subordinazione delle donne che, lungi dall'essere messe all'opera nella fabbrica (come accadeva alle proletarie della rivoluzione industriale), sono spinte a rimanere in una dimensione di vita puramente chiusa, nel senso del rispetto di una tradizione religiosa.

Così la prospettiva di quell'*individuo sociale* che Marx, e in seguito Gramsci, avevano visto svilupparsi dai processi produttivi basati sulla cooperazione di un numero crescente di operai nella grande industria, nonostante il suo intrinseco dispotismo, non può più essere considerata come derivante dallo stesso modo di produzione capitalistico: piuttosto è un elemento *toto genere* diverso dallo stretto contesto economico. Per conseguenza, una chance socialista non nasce da questo

direttamente. È *la società da costruire utopicamente* come un compito infinito, nella linea di un avvicinamento asintotico all'obiettivo, che appare oggi come il contenuto dispiegabile dell'individualismo sociale: cioè di una forma di individualismo non atomistica, non competitiva, non meritocratica. Le sue basi non sono date dalla crescita delle forze produttive e dal diventare il sapere sociale, o *general intellect*, «forza produttiva immediata»⁷, come suppone Marx, perché questo passaggio resta preso nel processo capitalistico come qualsiasi altro elemento di progresso materiale; sono date invece dalla possibilità di fare della nozione moderna e astratta di “individuo” uno sfondo o orizzonte utopico rispetto all'elemento, in se stesso arcaico, che è la fatica umana sotto un padrone. È dalla messa in prospettiva di un presente contingente, ibridato con il suo passato – e tuttavia, proprio in virtù della sua contingenza, comparabile con alternative possibili – che nasce la prospettiva di un'apertura verso un individualismo non amputato in senso borghese.

Ciò implica il distacco etico-politico del concetto di individualismo da un *ethos* consolidato come quello del mondo occidentale moderno. Proposto a una cultura “altra”, non individualistica ma comunitaria, la sua possibilità si staglia su uno sfondo arcaico-tradizionale. Quanto più i valori dell'individualismo si presentano come una lingua artificiale, come un *esperanto* non legato a un contesto culturale dato, tanto più essi entrano in tensione con l'implicito anti-individualismo delle comunità tradizionali, e tanto più possono modificarsi nel senso della loro versione utopica, quella propria dell'individualismo sociale. L'accoglienza o il rifiuto che questo troverà presso forme di vita diverse dipenderà soprattutto dal tenore dei differenti processi di creolizzazione in esse operanti.

⁷ K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, vol. II, cit., p. 403.

C'è da considerare, del resto, che anche sul suolo su cui pure il discorso utopico ha inizialmente preso le mosse – quello occidentale moderno –, la versione individualistico-sociale dell'utopia è apparsa comunque una sua variante allogena. Ci sono stati socialismi collettivistico-burocratici di tipo dispotico, mai esempi di individualismo sociale “realizzato”. E *pour cause*, si potrebbe dire: perché la prospettiva dell'individualismo sociale è da considerare come una linea di tendenza progressiva e non come qualcosa di “realizzabile”. Le sue ricadute sono da intendere pragmaticamente come forme di contaminazione, o ibridazione, tra la sfera economica e quella politica: però di segno opposto rispetto alla continua intrusione dei potentati economici nella politica e in ogni altra sfera della vita sociale, imputabile all'invadenza del mercato capitalistico. La stessa idea di Stato ha il senso di un intervento nell'economia che, se non altro, corregga le più vistose diseguaglianze sociali prodotte dal mercato.

Accanto al possibile uso riformistico dello Stato, ci sono tutte le forme di un *associazionismo elettivo*, dal sindacato alle imprese del “terzo settore”, che costituiscono la base concreta di un superamento del momento comunitario tradizionale in direzione dell'individualismo sociale. Una donna, poniamo, può far parte in quanto lavoratrice di un'associazione di mutuo soccorso e, in quanto femminista, di un circolo politico-culturale che si batte contro le discriminazioni e la violenza maschile. È una doppia appartenenza che rompe il legame con appartenenze culturali spesso monolitiche. Al tempo stesso, però, in un contesto che intenda sottrarsi alla egemonia occidentale, proprio la riaffermazione di una dimensione comunitaria tradizionale – con tutto ciò che essa implica nel senso della subordinazione della donna – può accompagnare, magari solo per un tratto, un processo di emancipazione verso l'individualismo sociale. La questione del velo islamico, quando si tratti del richiamo a un'identità religiosa liberamente scelta, va così reinquadrata.

È insomma un *socialismo polimorfico* quello che si lascia intravedere

in una teoria sociale postmarxista⁸. Un *orizzonte utopico-normativo* distante dalla vecchia pretesa di un “socialismo scientifico”, ma anche dall'idea che le regole e le leggi della ipotetica società futura possano essere quelle stesse appartenenti a una forma di vita specifica come quella occidentale moderna. Per esempio, tenere insieme la libertà individuale e la libertà di impresa nella completa indifferenza nei confronti dell'ambiente naturale – una caratteristica che ha accompagnato fin dalle origini la rivoluzione industriale – non è più immaginabile. Analogamente non lo è neppure la trasposizione che ne fu fatta nei regimi collettivistico-burocratici, come uno sviluppo fine a se stesso delle forze produttive. Liberalismo e marxismo, sotto questo profilo convergenti, hanno teorizzato il dominio sulla natura: e in questa chiave anche la tecnologia stenta a dar luogo ai propri effetti positivi nel senso di un affrancamento dalla fatica e di una drastica riduzione dell'orario di lavoro. Certo, il pensiero di Marx è altra cosa dal marxismo successivo, avendo molte più frecce al suo arco di quelle che furono scagliate ai tempi del “materialismo dialettico”. Ma resta il fatto che alcune delle non riproponibili peculiarità cui il marxismo diede luogo erano, *in nuce*, già nella sua opera.

⁸ In proposito, si veda il mio *Socialismo utopico, socialismo possibile*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 61-92.

Creazione di sé e progetto democratico

– Andrea Inglese –

Siamo nati moderni, cioè individualisti

Cosa significa venire al mondo in una società individualista, in una società che concepisce se stessa attraverso l'ideologia dell'individualismo, ossia cosa vuol dire venire al mondo in una società che ha conosciuto la modernità occidentale? Prima o poi, chi nasce e cresce in essa sarà messo a confronto con un ideale forte, quello della *realizzazione di sé*. Gli individui empirici sono sempre esistiti e sono stati considerati, in ogni società, come agenti autonomi. Un agente autonomo, ad esempio, è un agente che è in grado di poter *non* eseguire un ordine che gli viene impartito, dando una spiegazione più o meno persuasiva di questa sua decisione (o non dandone, al limite, nessuna). Gli individui della società individualista sono individui in questo senso, ma lo sono anche in un altro: sono individui *normativi*, ossia hanno il compito di realizzare sé stessi al di fuori del tessuto di appartenenze e di ruoli sociali che acquisiscono nel corso della socializzazione. In che rapporto questo aspetto ideale sia con l'aspetto fattuale dell'ordinaria autonomia degli individui non è qualcosa di molto chiaro, e ha suscitato vaste riflessioni sia nell'ambito delle scienze umane che in quello della filosofia. Più in generale, l'ideologia individualista fa leva su una serie di presupposti che accompagnano e rafforzano gli ideali che abitano l'individuo normativo, ossia l'individuo che deve innanzitutto esistere *per sé*, prima di esistere per gli

altri. Questi presupposti non sono identificabili attraverso una chiara e coerente lista di nozioni. Stiamo considerando elementi di una configurazione ideologica, che ha finito per imporsi nelle società occidentali attraverso un certo numero di secoli. A questa configurazione hanno contribuito le formulazioni individuali dei filosofi, in modo particolare le loro dottrine del “soggetto”, della “coscienza”, della “ragione umana”; le diverse scienze sociali, elaborando metodi di ricerca incentrati sulla “realtà” dell’individuo; la letteratura stessa, almeno dal XVIII secolo in poi, esplorando attraverso sia generi ereditati sia forme radicalmente innovative l’immagine di un individuo ordinario sempre più estraneo nei confronti della società in cui vive.

Di questa estraneità tra l’io e il mondo sociale, noi contemporanei siamo diventati a tal punto esperti che la consideriamo spesso un dato di fatto, giudicato a seconda dei casi come una calamità storica o, all’opposto, un punto di partenza inevitabile per affermare, in quanto individui, la nostra identità autentica nei confronti di una collettività minacciante. L’ironia dell’epoca presente vuole, però, che non siamo ancora usciti da un paradosso che già i nostri predecessori moderni ben conoscevano: se l’individualismo liberale ha trionfato, con tutti i corrispettivi vantaggi (autenticità, autoespressione, realizzazione di sé, rivendicazioni di differenze) e svantaggi (narcisismi, solipsismi, egoismi, competitività illimitata), come mai non si sono dissolte con esso le ombre di un condizionamento sempre più capillare delle menti e dei comportamenti individuali da parte di strutture di potere, megamacchine sociali, istituzioni tentacolari? L’incarnazione forse più evidente di questo paradosso è costituito dall’ambivalenza che ogni persona sperimenta nel suo rapporto con le piattaforme digitali e i social network: occasione ideale di una libera espressione di sé o tentazione irrefrenabile di narcisismo, ma anche, contraddittoriamente, pericolo di dipendenza (e alienazione) nei confronti del dispositivo tecnologico o addirittura di manipolazione da parte di algoritmi che selezionano contenuti in modo imperscrutabile.

La contraddizione apparentemente irrisolvibile tra libera volontà individuale, da un lato, e condizionamento più o meno consapevole da parte delle strutture di dominio, dall’altro, ci obbliga se non altro a uscire dall’illusione di una società che avrebbe la forma di un contratto stipulato tra individui già pensanti e agenti in una realtà definita. Come tutti, ho creduto in gioventù di possedere una vita interiore e personale da dover preservare contro un mondo di istituzioni repressive e di forme linguistiche stereotipate. Come tutti, in altre parole, sono stato affascinato dalla figura del poeta “lirico”, indipendentemente dall’aver scelto di praticare io stesso la scrittura poetica. Ho accolto, insomma, con slancio e adesione gli ideali espressivisti dell’individualismo. E ho impiegato, poi, parecchi anni per giungere a dissipare un certo numero di malintesi intellettuali legati ad essi e, più in generale, al paradosso tipico dell’individuo moderno, sospeso tra pienezza assoluta e annichilimento.

Olismo antropologico e democrazia occidentale

Se il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* costituisce il punto di partenza di tale processo di chiarificazione, l’opera del filosofo francese Vincent Descombes ne risulta per certi versi il punto d’arrivo. In Descombes, l’eredità wittgensteiniana è combinata con il pensiero delle “significazioni immaginarie” di Cornelius Castoriadis, con la scuola francese di sociologia di Marcel Mauss e con l’antropologia comparativa di Louis Dumont. Questi molteplici riferimenti gli permettono di elaborare un approccio *olistico* e quindi radicalmente critico nei confronti dell’ideologia individualista. Il funzionamento di una società – inclusa la nostra, *moderna e occidentale* –, non può essere spiegato attraverso l’immagine che ne fornisce una tale ideologia. Solo una totalità di senso, un mondo di significazioni comuni e di pratiche adeguate ad esse, un intreccio di giochi linguistici e di

forme di vita, solo uno “spirito oggettivo” così costituito può permettere la formazione di esseri umani che, oltre al fatto di essere *individuati*, sono anche in grado di acquisire, attraverso il processo di socializzazione, una loro autonomia di agenti. Non è possibile supporre degli individui, intesi come soggetti dotati di bisogni definiti e di una ragione funzionante, *prima* dell'intervento delle istituzioni linguistiche e sociali all'interno di un dato mondo storico. «La società non può fare altro, in primo luogo, che produrre individui sociali che le sono conformi e che la producono a loro volta»¹. Se questo è vero, l'individuo alla ricerca del proprio sé autentico, l'individuo che si oppone alla società inautentica, dovrà ridefinirsi come un essere che ha acquistato la sua umanità grazie a un *tipo antropologico*, del quale assume finalità ultime e modalità espressive, entrando a far parte di una totalità sociale, già articolata in ruoli complementari. Dobbiamo allora considerare che è la *società* a fornire all'individuo tutti i valori che gli permettono di emanciparsi proprio da essa. Ma se formuliamo il legame individuo moderno-società in questi termini, rischiamo di uscire da un paradosso per gettarci in un altro: in che modo la società formerebbe degli individui, affinché essi finiscano con negarne le istituzioni e l'esistenza stessa?

È ancora Castoriadis che può venirci in aiuto: ciò che definisce una società democratica non in senso puramente procedurale, ma sostanziale, è il riconoscimento del *potere istituyente* che individui e collettività esprimono attraverso la lingua e gli usi innumerevoli che caratterizzano una certa cultura. Solo a partire da esso, potrà venir concepito un *potere costituente*, ossia la scelta e l'applicazione di un certo sistema legislativo. («La legislazione non può creare la lingua nella quale sarà elaborata, e tantomeno può creare i costumi grazie ai quali essa non

resterà lettera morta»².) La particolarità delle società occidentali consiste, quindi, nell'aver reso esplicito questo potere istituyente, e nel difenderne l'espressione concreta attraverso un regime politico specifico, che è quello delle attuali democrazie. In questa “cultura democratica” viene riconosciuta all'individuo singolo la possibilità di far valere una sua *autonomia*, ma quest'ultima ha senso esclusivamente in rapporto all'eredità culturale che gli è stata trasmessa e in cui è stato educato. In questa prospettiva va inteso, allora, un ideale di realizzazione o espressione di sé: l'agente autonomo, che tutte le società anche gerarchiche, tradizionali e pre-moderne hanno conosciuto, è invitato ora, nelle democrazie contemporanee, a *individualizzarsi*, ossia a ricevere *criticamente* l'eredità di valori, usi, discorsi che lo hanno preceduto e in parte costituito. Questa individualizzazione è meno una richiesta di riconoscimento che il singolo indirizza a una collettività, che una *creazione di sé* rivolta al futuro, una creazione che si realizza attraverso i ruoli e le appartenenze stabilite, ma *anche al di là di esse*. L'apertura al divenire socio-storico non è solo l'accettazione di un processo inevitabile e in gran parte collettivo e inconsapevole, ma è anche la partecipazione *attiva e consapevole* ad esso a livello individuale. La domanda di riconoscimento presuppone che colui o colei che la formula posseda già la sua fisionomia differente, mentre la creazione di sé implica rischi e incertezze negli esiti di tale processo.

Vorrei / m'immagino / sono persuaso d'incarnare un nuovo tipo di padre (o di marito o d'insegnante), ma in fin dei conti gli altri considerano che mi comporto *come tutti i padri* che mi hanno preceduto e mi circondano. Oppure gli altri possono sì accordarsi nel riconoscere la *novità* del mio comportamento, ma esso si traduce per loro in azioni insensate o

¹ C. Castoriadis, *La démocratie comme procédure et comme régime*, in Id. *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris 1996, p. 270 (traduzione mia).

² V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, Gallimard, Paris 2013, p. 247. Si tratta di un passo in cui Descombes discute esplicitamente il concetto di *potere istituyente* di Castoriadis (traduzione mia).

contraddittorie, impossibili da assumere come modelli alternativi. Nulla garantisce che una creazione di sé, così intesa, possa riuscire, ottenendo quindi adesione e radicamento nelle pratiche sociali. Quello che non si può certo immaginare è una creazione di sé, individuale o collettiva, che si ponga magicamente al di là delle istituzioni esistenti e che sia in grado di esprimersi in una lingua radicalmente nuova. Per misurare il proprio grado di riuscita, una creazione di sé deve presupporre delle istituzioni, rispetto alle quali marcare la propria differenza, così come un discorso comune, di cui innovare e riarticolare alcune “province”. Le fantasie degli anarchici (e anche del marxismo più ortodosso) finiscono per collimare con quelle dell’individualismo liberale più oltranzistico: la società (post-rivoluzionaria per Marx) non è altro che una libera associazione di individui, in grado di decidere intersoggettivamente (per accordo reciproco) il senso di *ogni* loro atto e di *ogni* loro parola. Ma un tale scenario è antropologicamente e sociologicamente insensato.

Se vogliamo difendere la possibilità per gli individui di individualizzarsi, se vogliamo difendere l’idea che la creazione di sé possa rimettere in discussione le leggi che ci siamo dati, e quindi anche gli usi e le forme linguistiche, dobbiamo difendere innanzitutto le istituzioni democratiche, l’educazione democratica per i nostri figli, la lingua comune, all’interno delle quali, peraltro, avvengono *comunque* innovazioni e invenzioni. E ciò significa riconoscere le molteplici appartenenze che ci rendono membri *effettivi* di una totalità che ci trascende. Possedere le prerogative, quindi, di un individuo democratico, implica innanzitutto essere *cittadini*, ossia membri di una comunità politica e di uno Stato determinati. Riconoscersi come cittadino – scrive Descombes – corrisponde «al momento in cui l’individuo deve riconciliarsi con il suo essere sociale»³.

³ V. Descombes, *Exercices d’humanité. Dialogue avec Philippe de Lara*, Pocket, Paris 2020, p. 211 (traduzione mia).

Le nostre democrazie hanno poco di democratico, si dirà. Nei fatti funzionano piuttosto come regimi oligarchici. E inoltre, nonostante l’insegna “democratica” che esibiscono, praticano discriminazioni molteplici, di genere, di orientamento sessuale, di razza ecc. Tutto questo è vero, ma la democrazia, nel suo significato forte, sostanziale, che è quello difeso da Castoriadis, andrebbe considerata come un *progetto da realizzare*, non come un insieme di norme e istituzioni di cui siamo già stati dotati una volta per tutte, e di cui si dovrebbe solo garantire il *buon governo*. Ma lo stesso si potrebbe dire – come dicono peraltro certi costituzionalisti – della Carta costituzionale italiana: essa è un progetto, non solo qualcosa di dato definitivamente, e che eventuali modifiche o riforme potrebbero compromettere. Se dunque la condizione perché davvero si possa parlare di autonomia e di creazione di sé individuale risiede in una democrazia sostanziale, allora l’individuo dovrà *differenziarsi* dagli altri individui e, nello stesso tempo, *rendersi solidale* ad essi nel progetto democratico, in quanto cittadino tra i cittadini.

Constatare che il progetto democratico è incompiuto, e seriamente minacciato, non può comportare una semplice reazione di discredito (“la democrazia è una pura finzione che occulta le reali forme di dominio” ecc.), in quanto è il progetto più avanzato culturalmente e politicamente che abbiamo sul piano storico-antropologico; esso coincide con il progetto di *autonomia*, di riconoscimento cioè che le norme che ci diamo non vengono né da Dio, né dalla natura, né dalla ragione umana universale, né dalle leggi della storia, ma dalla comunità umana e dalle sue istituzioni determinate.

Questo discorso, quindi, non ha valore solo per coloro che già posseggono il privilegio della “piena cittadinanza”, in quanto individui occidentali di una democrazia occidentale. Su questo punto, la scrittrice e militante Léonora Miano, di nascita camerunese ma di cittadinanza francese, è stata magistralmente esplicita. In un passo di *Afropea*, un saggio del 2020, si rivolge a tutti gli afrodiscendenti che

vivono in Europa, e che fronteggiano situazioni di razzismo e discriminazioni istituzionali. Scrive:

Dal momento che non si riesce ad essere lì, non si può essere di nessun'altra parte al mondo. È perfettamente possibile ricusare l'occidentalità, combatterla come fa Afropea. È possibile dire no alla supremazia bianca, indicando, nello stesso movimento, che si è nati proprio su questa terra europea e, dal momento che è andata così, e dal momento che ciò deve voler dire qualcosa, ci si dà come missione di disoccidentalizzarla. La legittimità di una tale ambizione impone questo: bisogna appartenere. Senza ammettere il nostro legame con una società, con tutti quelli che la compongono, è impossibile chiederle conto, spingerla a trasformarsi⁴.

Per comprendere appieno il ragionamento di Miano, dobbiamo chiarire un punto: ciò che chiama «occidentalità» non riguarda *in toto* la cultura occidentale, ma una sua componente specifica, che Castoriadis per primo aveva ben isolato: l'espansione illimitata del dominio “razionale” sugli esseri viventi e sul mondo. Questo desiderio di espansione illimitata non è un'invenzione della società occidentale, ma esso ha trovato nel *capitalismo* la sua forma storica più efficace e pernicioso. Capitalismo – come progetto di espansione e controllo illimitati – e democrazia – come progetto di autonomia – non sono però “significazioni immaginarie” intrinsecamente legate, anche se, nell'evoluzione della società occidentale, si trovano a coesistere. A confortare l'analisi di Castoriadis, vi è il discorso di Miano, che si pone nella prospettiva dei “nuovi arrivati” in Europa, ossia di coloro che, venendo dalle antiche colonie dell'Africa, si sono ritrovati a vivere in un

universo politico e in una cultura in cui non tutto era da rigettare come nocivo o inservibile per creare una propria nuova identità. Anche per i non-europei che si sono ritrovati a vivere sul suolo europeo, l'eredità occidentale è apparsa composita, oltreché contraddittoria. In essa c'erano cose contro cui combattere, ma anche cose di cui servirsi.

I cittadini occidentali – sia individualmente, sia per gruppi minoritari o discriminati – che criticano l'occidente, devono riconoscere almeno due cose, affinché la loro critica abbia qualche possibilità d'incidere durevolmente sulla società in cui vivono. La prima riguarda la salvaguardia di quel *progetto di democrazia*, che costituisce la legittimazione non solo a livello di procedure, ma anche di attitudini incarnate, di quelle stesse critiche rivolte alla tradizione e alle istituzioni. Se chi critica non lo fa per un religioso rigetto della società terrena in cui vive, come accadeva nel caso degli anacoreti, allora deve sapere non solo cosa rifiutare della cultura e delle istituzioni, ma anche cosa scegliere di difendere e salvaguardare. La seconda cosa, diretta conseguenza della prima, è l'accettazione dell'*appartenenza* alla società di cui si criticano le istituzioni, e quindi l'accettazione della cittadinanza all'interno di una totalità sociale e politica storicamente e geograficamente determinata.

In nome del genere umano, dell'umanità universale, si può di volta in volta pretendere di *ampliare i criteri di cittadinanza*, in modo da includere in una società degli individui che ne sono esclusi e che, quindi, non possono intervenire sulle decisioni politiche che li riguardano. Non si possono però difendere concretamente degli individui del genere umano, considerato come un'entità astratta, aleggiante al di sopra di Stati, frontiere, istituzioni precise nei confronti di cui, eventualmente, si potrebbero indirizzare rivendicazioni, richieste, critiche. L'essere umano nella sua pura generalità assomiglia all'individuo nella sua pura singolarità: entrambi esistono al di fuori della totalità sociale storica e determinata, che sola, però, attribuisce loro i mezzi per condurre delle battaglie come *soggetto politico*.

⁴ L. Miano, *Afropea. Utopie post-occidentale et post-raciste*, Pluriel, Paris 2021, p. 200 (traduzione mia).

*La natura della libertà umana**

– Charles Larmore –

In che cosa consiste la libertà dell'individuo? Poche altre questioni filosofiche hanno suscitato più controversie di questa. Le persone hanno molto a cuore la libertà. Alcuni ritengono che la libertà sia il bene supremo e che qualsiasi altra cosa possa avere valore solo nella misura in cui contribuisce alla nostra libertà o ne costituisce una parte essenziale. Altri dissentono e ritengono che la libertà sia un bene subordinato, che vale la pena perseguire ed esercitare solo a certe condizioni e solo per ottenere cose di maggior valore. Tuttavia, la controversia più profonda concerne il significato stesso della libertà. La libertà implica il potere di agire diversamente? O ha invece a che fare con il fatto di non dipendere da nient'altro per poter agire come agiamo? O, ancora, consiste forse nella capacità di agire in accordo con le ragioni rilevanti, almeno nella misura in cui riusciamo a comprenderle?

La confusione è ulteriormente accresciuta dal fatto che esistono due distinti dibattiti sulla natura della libertà, che in genere hanno proceduto indipendentemente l'uno dall'altro. Il primo riguarda la libertà individuale, cioè le nozioni di libera azione e libero arbitrio a cui ho appena accennato, mentre il secondo ha come tema la libertà politica e si concentra sull'importanza relativa delle nozioni di inter-

* Traduzione dall'inglese di Paolo Costa.

ferenza, dominio e autogoverno. Per accentuare il contrasto con la libertà politica, la libertà individuale viene talvolta chiamata libertà “psicologica”, anche se questo termine può essere fuorviante. La libertà individuale, infatti, riguarda sia ciò che facciamo sia ciò che pensiamo. A prescindere da questo, dobbiamo o no cercare una concezione complessiva della libertà che unisca i due ambiti – quello psicologico e quello politico – o possiamo invece accontentarci di focalizzarci su un ambito a discapito dell’altro?

Non mi propongo di risolvere qui tutte le controversie circa la natura della libertà. Cercherò però di risolverne alcune delle più importanti. Mi concentrerò sulla libertà individuale, che ha a che fare con il pensare e l’agire in piena facoltà, senza costrizioni. Sosterrò che l’unica concezione plausibile della libertà in questo ambito è che siamo liberi nella misura in cui pensiamo e agiamo secondo ragioni.

Prima, però, consentitemi una breve notazione circa la rilevanza di questa concezione per la natura della libertà politica. Non mi stupisce che i dibattiti sulla libertà psicologica e politica abbiano proceduto in gran parte su binari diversi. Tutto ciò ha senso. Uno dei motivi è che la libertà politica, come ha messo bene a fuoco John Rawls¹, non va intesa come un singolo valore da perseguire. La libertà in ambito politico è in realtà una questione di *libertà* (al plurale), cioè di diritti che una società riconosce ai suoi membri. Al contrario, la libertà psicologica dell’individuo è un’unica condizione di cui l’individuo può godere in linea di principio. Infatti, sebbene comprenda due dimensioni, ciascuna di esse incarna, come vedremo, la medesima capacità, che è poi quella di esercitare un controllo sulla propria condotta. Un’altra ragione è che la libertà psicologica è il concetto più fondamentale. Chi vive in società non libere e non possiede libertà fondamentali come

la libertà di parola e la libertà di associazione è comunque in grado di pensare e agire liberamente, senza costrizioni, anche se può esercitare questa libertà solo in modi, dal nostro punto di vista, inappropriatamente limitati. Inoltre, il concetto di libertà psicologica, correttamente concepito, svolge un ruolo essenziale nel giustificare le libertà fondamentali tipiche di una società liberale. La loro giustificazione si basa su un’idea di rispetto per le persone, considerate come esseri capaci non solo (come lo sono anche gli animali superiori) di pensare e agire in base a quelle che appaiono loro come ragioni, ma anche di riflettere su tali ragioni per verificare se siano effettivamente buone ragioni². Questa definizione di ciò che significa essere una persona si basa, di fatto, proprio sulla concezione della libertà individuale che difenderò da qui in avanti, ossia la libertà come responsività alle ragioni. Passiamo quindi a quello che, come ho detto, è il tema principale di questo saggio.

Potrebbe sembrare che il significato della libertà individuale non sia in alcun modo controverso. L’opposto della libertà è la costrizione, l’ostruzione. L’individuo è libero nella misura in cui non gli viene impedito di fare ciò che vuole fare. Così, secondo Thomas Hobbes, «un uomo libero è colui che, nelle cose che è in grado di compiere con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha voglia di fare» (*Leviatano*, cap. XXI.2). Tuttavia, basta pensarci su un attimo per capire che questa definizione sbrigativa non funziona. Tanto per cominciare, la libertà delle persone è compromessa anche quando si impedisce loro di fare qualcosa che potrebbero desiderare di fare, anche se in quel momento magari non hanno voglia di farlo. Sono meno libero di prima se, a mia insaputa, qualcuno ha chiuso dall’esterno tutte le porte della stanza in cui sono seduto, anche se non ho nessuna intenzione di andarmene. Ma, dettaglio ancora più

¹ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico. Nuova edizione ampliata*, Einaudi, Torino 2012, cap. 8, § 2.

² Si veda in proposito il mio libro *What is Political Philosophy?*, Princeton University Press, Princeton 2020, p. 152.

importante, la semplice definizione della libertà come assenza di impedimenti a fare ciò che si vuole fare non tiene conto del fatto che i propri desideri possono essere compulsivi o ossessivi, quindi tutt'altro che liberi. Possono cioè essere il risultato di una dipendenza o di una manipolazione. La libertà individuale ha quindi due dimensioni: non è solo *libertà di azione* – poter fare ciò che si vuole o si può voler fare – ma anche la libertà che consiste nell'aver il pieno controllo sui propri desideri. Possiamo chiamare questa seconda dimensione *libertà della volontà*. Come spiegherò tra breve, il concetto di controllo deve svolgere un ruolo centrale in qualsiasi resoconto della libertà individuale. Per ora, però, dovrebbe essere chiaro che la libertà della volontà non va equiparata, come alcuni hanno sostenuto, al semplice desiderio di volere ciò che si vuole, poiché tale desiderio di secondo ordine, per lo stesso tipo di ragioni, può essere altrettanto non libero del proprio desiderio di primo ordine.

L'idea su cui si basa il ragionamento di Hobbes è sensata. La libertà va contrapposta alla costrizione. Le costrizioni, però, possono risiedere sia all'interno che all'esterno di noi. Inoltre, non tutte le forze che agiscono su di noi dall'esterno e ci modellano indipendentemente dai nostri desideri o dalla nostra volontà costituiscono una costrizione. Alcune forme di influenza sociale, che comportano l'imposizione di norme e persino di divieti, devono essere intese come *condizioni abilitanti*: ci infondono cioè le abitudini e le capacità senza le quali non potremmo partecipare a vari tipi di bene umano. Se non ci venissero insegnate le regole della nostra lingua madre, saremmo incapaci di parlare e pensare in modo intelligibile, e se non venissimo istruiti fin dalla più tenera età su come essere premurosi verso gli altri, difficilmente svilupperemmo delle disposizioni morali. Ciò significa, tra l'altro, che le leggi che funzionano come vincoli rispetto a un bene umano possono servire come condizioni abilitanti rispetto a un altro. Le leggi che regolano la tassazione sul reddito, per esempio, ledono il bene di godere dei frutti del proprio lavoro, ma possono anche servire

a ridurre le concentrazioni oppressive del potere economico. Da questo fatto derivano alcuni dei conflitti sulla natura della libertà individuale: se le persone classificano in modo diverso i diversi beni umani, possono anche dissentire sul fatto che certe pratiche siano antitetiche al nostro essere liberi o ne siano invece costitutive.

Tuttavia, l'implicazione più importante della dipendenza della libertà dalle condizioni abilitanti va cercata altrove. Il punto è che la libertà è fondamentalmente una questione di *controllo*. I vincoli limitano la libertà perché limitano il controllo che possiamo esercitare su ciò che facciamo e sui desideri e gli scopi che ci spingono a farlo, mentre le condizioni abilitanti aumentano il nostro controllo. Non possiamo quindi accontentarci dell'idea che la libertà consista nell'assenza di vincoli. Questa idea, per quanto vera, è superficiale. Una teoria della libertà individuale deve spiegare la natura del controllo in virtù del quale possiamo essere considerati liberi. Si può obiettare che una vita dedicata solo al controllo non sia una vita ben spesa, che contino anche altre cose, come il lasciarsi di tanto in tanto trasportare dalla passione o dall'amore. Questa obiezione, però, scompare una volta che riconosciamo che la libertà, che implica appunto il controllo, non è sempre il valore più alto.

Come ho suggerito all'inizio, tre visioni fondamentali della libertà individuale hanno dominato il pensiero occidentale. Passo quindi ora a esaminare cosa comportino queste concezioni rivali rispetto alla natura del controllo che la libertà necessariamente implica. Nel farlo, un ulteriore aspetto del concetto di condizioni abilitanti si rivelerà sempre più decisivo. Mi riferisco al fatto che, in larga misura, il controllo che possediamo non è opera nostra. L'educazione e la formazione, le istituzioni e le pratiche sociali che ci plasmano, ci forniscono le risorse intellettuali e motivazionali per esercitare il tipo di controllo in questione.

La prima di queste concezioni rivali è ben nota. Secondo essa, il controllo che abbiamo come esseri liberi sulle nostre azioni è il nostro *potere di aver agito diversamente*. Libertà significa scelta, e scelta

significa selezionare tra alternative tutte possibili. Il difetto di questa concezione è che tende a trasformare la libertà in capriccio e arbitrio. Supponiamo che io sia persuaso di avere un buon motivo per assistere all'ultima produzione de *Le nozze di Figaro* alla Scala. Sarebbe forse un'espressione della mia libertà se, in barba ai motivi che ho per andarci, decidessi di rinunciare, e non perché ho appena scoperto un motivo per non andarci – ad esempio che Svetlina Stoyanova, che doveva cantare la parte di Cherubino, si è ammalata e che un sostituto prenderà il suo posto – ma semplicemente perché, a situazione assolutamente invariata, decido, senza alcun motivo, di restare a casa? È difficile capire come sia possibile una decisione del genere, cioè in che senso possa essere una decisione e non un semplice capriccio. Non ha senso rispondere che potrei decidere di non assistere allo spettacolo proprio per esprimere la mia libertà, concepita come la capacità di agire sempre diversamente. Questa risposta, infatti, presuppone che la situazione sia cambiata e che io abbia finito per ritenere la ragione, quale essa sia, di cui ora dispongo per dimostrare la verità di questa idea di libertà come più forte di qualsiasi ragione abbia per assistere alla rappresentazione delle *Nozze di Figaro*. Inoltre, se la libertà intesa come la capacità di agire diversamente fosse corretta, allora potrei, nella mutata situazione, decidere comunque di andare all'opera, nonostante le migliori ragioni di cui ora dispongo per dimostrare che questa concezione della libertà è effettivamente corretta. Ma in tal caso, cosa potrebbe mai passarmi per la testa quando prendo una decisione del genere? La libertà come potere di scegliere sempre diversamente sembra incomprensibile.

È vero che quando deliberiamo su cosa fare, presumiamo che ci siano diverse opzioni aperte, che la nostra linea di condotta non sia già decisa. Nessuno delibera su ciò che crede accadrà in ogni caso, che lo faccia o meno. Come ha osservato Aristotele molto tempo fa (*Etica Nicomachea*, 1112a 30-31), deliberiamo su ciò che crediamo sia in nostro potere, e ciò che è in nostro potere è effettivamente, all'inizio, una serie di possibilità. Tuttavia, l'obiettivo della deliberazione è

quello di risolvere la questione, di restringere questo insieme iniziale di alternative all'unica azione che è più ragionevole compiere. Quindi, anche se si può dire che avremmo potuto agire diversamente da come abbiamo fatto, *se non avessimo deliberato come abbiamo fatto*, è sbagliato dire che potremmo agire diversamente, *una volta che abbiamo deliberato*. In cosa consiste esattamente la nostra libertà, se non nella capacità di *esercitare* un controllo su ciò che facciamo? Anche se prima della deliberazione più di una possibilità è sotto il nostro controllo, esercitare questo controllo – e quindi agire liberamente – significa fare quell'unica cosa che la nostra deliberazione raccomanda. Non significa essere in grado, data la deliberazione, di agire diversamente da come facciamo. Un comportamento del genere sarebbe irrazionale, se non addirittura incomprensibile.

Anche la seconda concezione della libertà è molto diffusa. Secondo essa, noi esercitiamo un controllo su ciò che facciamo nella misura in cui le nostre azioni derivano solo da noi stessi e non da fattori esterni a noi. È l'idea della libertà come *indipendenza*, secondo la quale agiamo liberamente nella misura in cui siamo solo noi la causa di ciò che facciamo. Se non lo siamo, allora il controllo su ciò che facciamo non risiede in noi, ma in qualsiasi cosa agisca su di noi e attraverso di noi. Spinoza inizia la sua *Etica* (I, df. 7) proprio con questa definizione – «si dice libera quella cosa che [...] è determinata ad agire soltanto da sé stessa» – e tuttavia conclude, non a caso, che quindi solo Dio (*deus sive natura*) è libero e che la libertà umana è un'illusione. Questa concezione della libertà, infatti, non solo implica che, data la nostra collocazione nell'ordine causale del mondo, non siamo mai completamente liberi. Implica anche che non possiamo mai essere neanche infinitesimalmente liberi. Tutto ciò che è implicato nell'agire così come agiamo – la nostra comprensione della situazione che abbiamo di fronte, le abitudini mentali con cui le rispondiamo, gli obiettivi che ci prefiggiamo e le modalità di deliberazione con cui stabiliamo come perseguirli al meglio nelle circostanze date – porta con sé l'impronta

dei costumi e delle pratiche in cui siamo stati educati, delle idee prevalenti del nostro tempo e delle aspettative degli altri. Non servirà a molto rispondere che dipende da noi che cosa fare di queste varie influenze. Qualunque sia il taglio o l'interpretazione individuale che possiamo dare alle forze sociali e storiche che hanno plasmato il nostro pensiero, ciò non elimina la nostra dipendenza da esse. Al contrario, non sarebbe possibile senza di esse. E anche quando riusciamo ad annullare gli effetti su di noi di alcune di queste forze, lo facciamo in virtù di interessi e criteri che abbiamo assorbito da altri.

Naturalmente, questi ragionamenti non bastano per confutare l'idea della libertà come indipendenza. Forse la libertà significa semplicemente questo, sebbene da ciò consegue che gli esseri umani non sono mai liberi. Tuttavia, vale la pena esaminare più da presso questa concezione. Davvero la libertà esige che siamo solo noi a causare o a esercitare il controllo su ciò che facciamo? Alla base di questa idea sta il principio generale secondo cui se non abbiamo il controllo su qualcosa, non abbiamo nemmeno il controllo sulle sue conseguenze causali. Perciò, nella misura in cui le nostre azioni dipendono da fattori sui quali non abbiamo alcun controllo, anch'esse non sono realmente sotto il nostro controllo e quindi non possono essere considerate libere. Questo principio generale costituisce il cuore dell'argomento – oggi chiamato «argomento delle conseguenze», anche se i suoi elementi essenziali risalgono almeno a Kant – che viene spesso invocato per dimostrare che la libertà è incompatibile con la determinazione causale. Tale incompatibilismo assume due forme diverse, a seconda che se ne deduca (come fa Spinoza) che la libertà umana è un'illusione o (come fa Kant) che godiamo di una libertà che si trova al di fuori dell'ordine causale del mondo. In ogni caso, il principio in sé non è valido³. Basta

infatti riflettere sul fatto che le condizioni su cui non abbiamo controllo potrebbero essere proprio quelle che ci permettono di agire liberamente. Lasciamo pure da parte per il momento la questione di che cosa sia questo senso di libertà. Qualunque cosa sia, non dobbiamo certo presumere di essere noi stessi gli autori della nostra libertà, ossia che tra le cose che facciamo liberamente ci sia in primo luogo quella di renderci esseri liberi. La nostra capacità di esercitare il controllo su noi stessi e sull'ambiente circostante dipende, come ho già detto, da condizioni abilitanti, cioè dai tipi di comprensione e motivazione che ci permettono di scegliere intelligentemente come agire, ma che, essendo il frutto dell'educazione e della formazione che abbiamo ricevuto da altri, mostrano fino a che punto i nostri poteri di controllo dipendano da fattori sui quali non avevamo, e non avremmo potuto avere, alcun controllo. La libertà umana, se deve essere possibile, non può essere indipendenza causale. Ciò richiederebbe, infatti, che fossimo come il Dio di Spinoza, una *causa sui*, la causa di noi stessi.

Le argomentazioni contro le due precedenti concezioni della libertà individuale hanno già indicato la verità della terza, che mette strettamente in connessione libertà e responsività alle ragioni. Ho sostenuto, per esempio, che siamo liberi non in virtù del fatto che possiamo agire diversamente, ma piuttosto perché diamo retta alle ragioni che dal nostro punto di vista ci inducono ad agire in un modo anziché in un altro. E infatti esercitiamo un controllo sulle cose che ci circondano come pure sulle nostre stesse motivazioni, nella misura in cui siamo noi stessi a stabilire come agire basandoci sulle migliori ragioni. Il nostro obiettivo è quindi la singola linea di condotta più razionale. Poter agire comunque diversamente, lungi dall'esprimere la nostra libertà, può significare soltanto la sua rovina. Certo, quelle che dal nostro punto di vista sono ragioni per agire in un certo modo potrebbero non essere in realtà buone ragioni per agire in quel modo. La nostra visione può essere offuscata dall'ignoranza, dalla passione o dal pregiudizio. Ma questo dimostra soltanto che la libertà è una

³ Per maggiori dettagli si veda il mio libro *Morality and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 185-187.

questione di grado. Quando comprendiamo le ragioni che giustificano veramente una certa linea di condotta, siamo tanto liberi quanto ci è dato di essere. Se però le nostre ragioni sono piuttosto deboli – ci laviamo i denti ogni mattina solo perché ce lo ha insegnato nostra madre e non per l'igiene – o addirittura inesistenti – beviamo molto whisky per trovare il coraggio di affrontare una situazione difficile – allora agendo su questa base siamo meno liberi di quanto avremmo potuto essere. Il controllo che esercitiamo su ciò che ci interessa sarà meno affidabile o addirittura trascurabile. Tuttavia, anche quando ci sbagliamo completamente nel credere di avere un motivo per fare qualcosa, rimane comunque un minimo di libertà. Pensiamo solo alla differenza tra cadere da una scala, evento che dipende da mere cause fisiche (scarpe scivolose, forza di gravità), e saltare giù da una scala, che è un atto libero, anche se ci sbagliavamo a pensare di avere un buon motivo per saltare.

Nondimeno, come ho già suggerito, la nostra capacità di comprendere le ragioni delle credenze e delle azioni è plasmata da fattori esterni. Si tratta di modi di intendere il mondo e noi stessi che abbiamo acquisito attraverso l'addestramento e l'influenza degli altri, senza che siano soggetti, pertanto, al nostro controllo. La nostra libertà non è opera nostra. Quanto ciò sia vero diventa evidente non appena si spiega in che cosa esattamente consistano le ragioni. A questo scopo è fondamentale tenere presente la differenza tra le ragioni in sé e le credenze delle persone circa le ragioni di cui dispongono. Con "ragioni" per fare qualcosa, spesso intendiamo le nostre motivazioni, ma le motivazioni incarnano le nostre *idee sulle* ragioni che abbiamo, e queste idee sono vere o false, a seconda che tali ragioni esistano davvero. Una ragione in sé consiste nel modo in cui un insieme di fatti empirici sul mondo o su di noi *conta a favore di* questa o quella possibilità di pensiero o di azione, ovvero la giustifica. Le ragioni sono quindi relazionali, ma non per questo meno reali. Tuttavia, non hanno di per sé un carattere empirico (non sono cioè fisiche o psicologiche). Sono normative: se

ho una ragione per fare qualcosa, allora, a parità di condizioni, *dovrei farla*. La ragione per prendere un ombrello in un giorno di pioggia non è la pioggia in sé, che è un fatto empirico, ma piuttosto il modo in cui la pioggia conta a favore del nostro comportarci così. La pioggia ci *dà* questa ragione.

Ci sono, quindi, due modi distinti in cui la nostra libertà, la nostra capacità di controllare ciò che facciamo attraverso la guida delle ragioni, dipende da fattori che sono al di fuori del nostro controllo. Ne ho già discusso uno: la nostra comprensione del mondo e di noi stessi, e cioè la nostra visione di quali ragioni per credere e agire ci forniscano i fatti empirici sul mondo e su noi stessi, deriva da influenze sociali e storiche che agiscono su di noi dall'esterno. In aggiunta, però, questi stessi fatti empirici, proprio in virtù del fatto che ci forniscono le ragioni a cui diamo retta per pensare e agire come facciamo, figurano tra le cause della nostra condotta. Vediamo una ragione per prendere un ombrello solo perché la pioggia ci ha fornito quella ragione. In entrambi i casi, la nostra libertà fa parte del più ampio ordine causale del mondo. La libertà come responsività alle ragioni è quindi una concezione compatibilista della libertà. Mi spingerei persino più in là e aggiungerei che le ragioni stesse possono agire come cause, dal momento che vogliamo che le nostre credenze e le nostre azioni siano modellate non solo dalle nostre idee sulle ragioni esistenti, ma da queste stesse ragioni. Tuttavia, un'esplorazione della questione essenzialmente metafisica di come anche le norme possano essere cause ci porterebbe ben oltre i limiti di questo saggio⁴.

⁴ Su questo tema si veda ivi, capp. 6-7.

Fraternità terrestri

Note per un futuro già qui

– Sergio Manghi –

Non vi sarà alcuna nuova Terra, questa era l'unica. Nella sua fregola, sopravvive alla sua fine tormentosa. Custodire? Chi può custodirla? Se uno fosse tutta la Terra, se il suo cuore fosse proprio la Terra, potrebbe custodirla. In tal caso essa assumerebbe la forma del suo cuore. Città, monti, fiumi, avrebbero su di essa un altro posto. Gli uomini saprebbero che la Terra è divenuta proprio un cuore e che batterà. È il battito che essi aspettano. È il battito in cui essi sperano. È il battito della Terra divenuta una cosa sola.

*Elias Canetti*¹

Per *estetico* intendo sensibile alla trama che connette.

*Gregory Bateson*²

Questa era l'unica

Le parole in epigrafe di Canetti sono del 1946. Appena chiuso il conflitto più sanguinoso della storia umana. Appena comparso sulla Terra lo spettro inaudito della imminente catastrofe nucleare. Non ancora nato quell'allarme per la catastrofe

¹ *La provincia dell'uomo*, Bompiani, Milano 1986, p. 109. La parola "Terra", nell'edizione italiana del volume, traduce il tedesco "Erde" con l'iniziale minuscola.

² *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1984, p. 22. Il termine

eco-climatica planetaria, avviatosi solo nei successivi anni Sessanta, che l'ispirato appello canettiano richiama al nostro sguardo di oggi. Sguardo spaesato, da «occidentale medio»³ scosso alle radici nella propria orgogliosa credenza di essere *in controllo* dei propri ambienti, umani e non umani. Ovvero, nella propria abituale noncuranza *estetica* verso la più vasta trama connettiva di cui siamo parte, insieme a innumerevoli altre: parte “danzante” – l'immagine è di Gregory Bateson – di una più vasta «danza di parti interagenti»⁴.

In contemporanea con gli appunti canettiani di quegli anni, tra gli studiosi del “Bulletin of the Atomic Scientists”, fondato a Chicago nel 1945 da Albert Einstein, Robert Oppenheimer, Eugene Rabinovitch e altri, andava maturando quell'urgenza di allertare l'opinione pubblica mondiale sulla possibile catastrofe nucleare, che di lì a poco si sarebbe tradotta nella nota immagine dell'Orologio dell'Apocalisse (*Doomsday Clock*).

L'immagine, ideata dall'artista americana Martyl Langsdorf, moglie di un ricercatore che aveva partecipato al Progetto Manhattan, compare dal giugno 1947 sulla copertina del “Bulletin”. Le lancette dell'Orologio indicano da allora, riaggiornata più volte, la distanza stimata dall'ipotetica “mezzanotte fatale”. Le turbolenze eco-climatiche planetarie sono incluse tra le variabili influenti sul movimento delle lancette soltanto dal 2007. Ma da allora, misurate con sempre maggior precisione dall'IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change, promosso dall'ONU), ne fanno parte a pieno titolo.

Dopo la pandemia del Covid-19 e il cruento riaffacciarsi delle armi in seno all'Europa, fantasmi nucleari al seguito, le lancette, fissate in

“trama” traduce qui l'originale “pattern” diversamente dalla versione italiana ufficiale (“struttura”).

³ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 2000, p. 366.

⁴ G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 27. Cfr. S. Manghi, *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

origine a meno sette minuti dalla paventata ora X, segnano meno novanta secondi.

Come a ribadire: *Non vi sarà alcuna nuova Terra, questa era l'unica*.

Antiquati e obsoleti

L'evocazione di scenari apocalittici, da *fine del mondo*, che l'“avanzata” sensibilità modernista prometteva di ridurre a mero residuo di “arretrate” sensibilità religioso-sacrali, è ormai esito scontato e atteso, paradossalmente, degli odierni rapporti scientifici più accurati sullo stato delle cose terrestri. Esito inquietante, riassunto nell'Orologio dell'Apocalisse, che segnala come ad essere “arretrati” siamo ormai noi moderni. Ovvero *antiquati*, come si esprimeva nel 1956 Günter Anders, riflettendo sull'abisso aperto nelle nostre sensibilità comuni dalla potenza sopra-umana dell'evento nucleare: «nel sentire», scriveva, «siamo inferiori a noi stessi»⁵. Non all'altezza, cioè, nell'immaginazione, delle nostre stesse opere materiali e dei loro effetti sconvolgenti – che pure sappiamo misurare con tanta precisione.

Con parole quasi identiche, e in risonanza non solo lessicale, in un Rapporto inviato ai colleghi Regents della California University, Gregory Bateson definiva una ventina d'anni dopo «antiquati» e «obsoleti», testualmente, i presupposti più scontati dell'educazione moderno-occidentale: ovvero «il dualismo cartesiano che separa la “mente” dalla “materia” e il primato conoscitivo accordato ai linguaggi quantitativo-fisicalisti, fondato su di un implicito «assunto antiestetico»⁶ – insensibile alle trame “danzanti” del vivente.

⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 253.

⁶ *Il tempo è fuori squadra* (1978), Appendice a G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 285.

Situando la mente umana in un luogo ideale separato dalla concreta trama connettiva terrestre – in sorvolo e in controllo, per così dire, *da fuori e dall'alto* –, tali presupposti hanno condotto all'impoverimento delle nostre capacità *estetiche* di connessione – *da dentro e dal basso* – con quella trama, e con il nostro stesso esserne parte (“danzante”).

Impoverimento oggi mascherato sotto le vesti sgargianti, in apparenza di segno opposto, dell'esaltazione euforica, sostenuta e promossa dalla mercatizzazione sempre più incalzante e disinibita dell'esperienza sensoriale, emozionale, desiderante, intesa però come esperienza soggettiva individuale, privato-interiore, oscurata nella sua natura *intrinsecamente* relazionale, transindividuale, sociale. Nel bene come nel male, *etico-politica*⁷.

Il dislivello angoscioso tra capacità umane di produzione e di immaginazione, che già dalla metà del secolo scorso suscitava sgomento, a maggior ragione ci scuote in un tempo come il nostro, nel quale la massa globale dei prodotti dell'artificio umano, con una accelerazione ormai *fuori controllo*⁸, ha superato in peso la massa dei viventi⁹.

Antiquati e obsoleti, i presupposti *antiestetici* ai quali andiamo addestrando i nostri modi di sentire, fare e immaginare, appaiono tanto adatti a promuovere la riproduzione ulteriore (e l'attenta misurazione) delle tendenze terrestri prevalenti, quanto inadatti a dar vita a immagini unitarie e sintetiche all'altezza di tali drammatiche tendenze. Immagini paragonabili per densità e pregnanza visionaria a quelle

religioso-sacrali del passato, che possano aiutare ciascuna e ciascuno di noi a sentirsi/sapersi *tutta la Terra*. E a situarsi così operativamente nel vivo delle vorticoso trame terrestri in atto nel presente. In *questo* presente, nel quale *una cosa sola*, la Terra, lo è divenuta per davvero, nella viva esperienza di tutte e tutti noi.

Terra divenuta una cosa sola

Una cosa sola lo è divenuta per davvero, la Terra, o come diremo qui più da vicino, con Latour, Terra (nome proprio femminile, equivalente della “sua” Gaia¹⁰), nella surreale primavera “pandemica” del 2020. Quando «un minuscolo corpo appena vivente ha unito la carne di tutti gli esseri del pianeta, non solo umani»¹¹. Causando il primo trauma collettivo planetario dei 200.000 anni e più di storia della specie che Linneo aveva definito *sapiens sapiens*, felicemente ribattezzata da Edgar Morin *sapiens/demens*: e insieme *faber/ludens, prosaicus/poeticus, æconomicus/imaginarius*¹².

Terra è divenuta *una cosa sola* nel frenetico crogiolo di sciami globali iperveloci, unitamente ecologici, comunicativi, emozionali, politici, tecnoeconomici e tecnoscientifici, che hanno coinvolto per la prima volta *in simultanea*, «a fior di pelle»¹³, la *totalità* dei *sapiens/demens* presenti in essa.

⁷ S. Manghi, *Sento dunque potremmo. Dell'emozionarsi come processo di trasformazione sociale*, “Rivista di Gruppoanalisi”, XIV, n. 3, pp. 79-96; E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

⁸ T. Eriksen, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino 2017.

⁹ E. Elhacham, L. Ben-Uri, J. Grozovski, Y.M. Bar-On, R. Milo, *Global human-made mass exceeds all living biomass*, “Nature”, n. 588, 2020, pp. 442-444.

¹⁰ B. Latour, *Dove siamo? Lezioni di filosofia per un pianeta che cambia*, Einaudi, Torino 2022.

¹¹ E. Coccia, *Metamorfosi. Siamo un'unica, sola vita*, Einaudi, Torino 2022, p. 6.

¹² E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Mimesis, Milano 2019, e *Il Metodo 2. L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2004. Cfr. S. Manghi, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin*, Erickson, Gardolo (TN) 2009.

¹³ M. Pakman, *A fior di pelle. Pensare la pandemia*, Polimnia Digital Editions, Sacile (PN) 2021.

Non è quella Terra idealizzata dal naturalismo scienziato come materia di sorvolo mentale a distanza. Né quella idealizzata come bella e perduta da certo naturalismo ecologista. Ma quella reale, concreta e presente. Terra al tempo dell'Antropocene. Insieme bella e terribile, insieme natura e artificio: come Terra è del resto fin dalle origini della vita, per l'opera generativa inesausta di innumerevoli creature, diversamente da com'è raffigurata nei richiamati naturalismi ecologisti e scienziati, convergenti nel dissociare natura e artificio, primitivo e inventato: «Se noi umani industrializzati condividiamo qualcosa con Gaia, non è la natura, ma l'artificio, la capacità di inventare [...]. Terra non è verde, non è primitiva, non è intatta, non è "naturale", ma completamente artificiale. Ci sentiamo vibrare con lei in città come in campagna, in un laboratorio come nella giungla»¹⁴.

Questa Terra aveva iniziato a divenirlo, *una cosa sola*, sulle rotte coloniali di cinque secoli fa. Con la conquista dei suoi oceani da parte di giovani nazioni in lotta avventurosa, e sanguinosa, tra loro e coi popoli sottomessi. Segnando l'avvio, con l'immagine geometrica emergente della Terra-Mondo – *Mappa Mundi: da fuori e dall'alto* –, di una radicale metamorfosi dell'umano e del suo posto in Terra.

Nel corso del Novecento tale metamorfosi ha coinvolto rapidamente quote crescenti di umani, con una decisa accelerazione impressa dalla comparsa dell'incubo nucleare, dal successivo ordine atomico bipolare, e soprattutto, nel passaggio di secolo, dai vorticosi processi di mondializzazione seguiti al crollo di tale ordine. Processi animati da una nuova ripartenza capitalistica, proiettata sulle ali della rivoluzione digitale verso la proceduralizzazione organizzativa capillare, a crescente carica «distruittiva»¹⁵, di ogni interazione vitale: dai flussi

delle pratiche produttive, comunicative, amministrative, educative e sociosanitarie, fino ai nessi più intimi del nostro quotidiano interagire, intersentire, immaginare.

Ma *una cosa sola* per davvero, nella viva esperienza sensibile di *tutti* i *sapiens/demens* presenti in essa, sebbene in forme largamente inconse, Terra lo è divenuta soltanto in questi primi anni Venti del XXI secolo, per una fibrillazione ecologica improvvisa nella sua inesausta «danza di parti interagenti».

Il battito che (non) aspettavamo

La pandemia del Covid-19, potremmo dire echeggiando Marcel Mauss, è il primo *fatto ecopolitico totale di scala planetaria*¹⁶. Prima esperienza universale di quella che è stata chiamata «supersocietà», sempre più automatizzata e fittamente intrecciata ai cicli viventi planetari¹⁷. Umanità unificata, secondo la bella formula moriniana, in una sola *comunità di destino terrestre*¹⁸. Composta di umani e non umani, viventi e non viventi. Ivi compresa quella massa enorme di opere umane la cui presenza attiva ha condotto, secondo la nota formula latouriana, alla fine del *Vecchio regime climatico*, durato gli 11.000 anni di Olocene, e al sorgere di un *Nuovo regime*, marcato dalla instabilità climatica permanente¹⁹.

È di *questa* Terra, fattasi oggi *una cosa sola*, che *tutti* gli umani presenti in essa hanno sentito *il battito*. Se sia anche *il battito che essi*

¹⁴ B. Latour, *Dove siamo?*, cit., p. 150.

¹⁵ B. Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fous?*, Les Liens qui Libèrent, Paris 2016.

¹⁶ S. Manghi, *La rilevanza dei saperi relazionali per le Case della Comunità*, "Sistema Salute", n. 1, vol. 67, 2023, pp. 34-48.

¹⁷ C. Giaccardi, M. Magatti, *Supersocietà. Ha ancora senso scommettere sulla libertà?*, il Mulino, Bologna 2023.

¹⁸ E. Morin, A.B. Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1994.

¹⁹ B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Mimesis, Milano 2020.

aspettavano – ancorché inconsciamente, come tocca alla poesia farci sospettare: «Qualcosa in noi ha voluto spalancare. / Forse, non so»²⁰ –, lo lasceremo qui in sospeso. A interrogarci dallo sfondo.

Di certo, non è il *battito* di quella Nuova Terra che i moderni ideali illuministi si aspettavano di suscitare nel cuore dell'umanità. È scaturito invece da un inatteso e minaccioso sussulto – *da dentro e dal basso* – di Terra.

Né ha esteso – non in prevalenza – fraternità, unioni e solidarietà, quanto chiusure, conflitti e disparità: di classe, di genere, eco-geografiche. Accelerando quella già avviata *secessione delle élite*²¹, con annessa esclusione sacrificale di masse di umani e non umani, databile dai processi di globalizzazione degli anni Novanta, che con l'evidenza crescente del dissesto climatico planetario ha compiuto un netto, e scandaloso, balzo in avanti²².

Tuttavia, diversamente da qualsivoglia *battito* idealmente prefigurato o auspicato, *questo*, sopraggiunto senza che lo sentissimo arrivare, è ormai storia, sensibilmente percepita. Memoria comune. Comunque sia sopraggiunto, è il primo nucleo sensibile di un *passato terrestre comune*, che ci troviamo fra le mani. E poiché non si dà futuro se non come sviluppo di possibilità imprevedute messe al mondo dal passato – un passato ineludibile, e in questo senso *destinale* –, quello che ci troviamo fra le mani è anche il primo nucleo attivo del nostro *futuro terrestre comune*. Un futuro *entrato in noi, per trasformarsi in noi, prima ancora di accadere*, secondo la felice formula rilkeana²³. Un futuro

neonato, quanto mai fragile e incerto. Avvolto da ombre minacciose, insieme geo-climatiche e politico-sociali – siccità e secessione, uragani, povertà e guerre, tra potenze e insieme tra ansiose impotenze²⁴. Segnato dal sentimento del *non-più*, e non dall'attesa “modernista” dell'utopico *non-ancora*, poiché *non vi sarà alcuna nuova Terra*. Ma proprio per questo, portatore della sfida ecopolitica, per l'immaginario comune del tutto inedita, a saper *essere di questa Terra*²⁵.

Oasi di privilegio, oasi di fraternità (conclusioni)

Quello che ci troviamo oggi fra le mani, già in atto, a capo dei lunghi processi di mondializzazione modernizzatrice che l'hanno preceduto e predisposto, è un futuro destinale comune che siamo chiamati a saper riconoscere, oppure disconoscere, nella sua irriducibile, e spaesante, unicità.

Per l'idealtipo dell'*occidentale medio*, paragonato da Bateson alla figura paradossale dell'alcolista, che insiste a credersi orgogliosamente *in controllo* dei propri ambienti e dei propri atti, a dispetto delle tante prove a contrario, una siffatta alternativa è insostenibile. Esso non può che disconoscerla, riconfermando le usate abitudini d'azione e di pensiero dualistiche, speciste e coloniali. Magari promettendo di controllarsi e controllare meglio, o per rimanere alla metafora alcolica, di *bere un po' meno* – in modo più “sostenibile”.

È la via imboccata dalle *élite secessioniste* del pianeta. Che non da ora si apprestano a rendere, appunto, “sostenibili”, in esclusiva, i

²⁰ M. Gualtieri, *Nove marzo duemilaventi*, “Doppiozero”, 9 marzo 2020.

²¹ P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, Castelvecchi, Roma 2013.

²² B. Latour, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

²³ R.M. Rilke, *Lettere a un giovane poeta. Lettere a una giovane donna. Su Dio*, Adelphi, Milano 1980, p. 55.

²⁴ P. Virno, *Dell'impotenza. La vita nel tempo della sua paralisi frenetica*, Bollati Boringhieri, Torino 2023.

²⁵ B. Latour, *Essere di questa terra. Guerra e pace nel tempo dei conflitti ecologici*, a cura di N. Manghi, Rosenberg & Sellier, Torino 2020.

luoghi di Terra più confortevoli, facendone oasi di privilegio protette da muri, immunità e armamenti reali e virtuali – poco importa quanto vincolate a democratici principi di uguaglianza e libertà. Facendo di ogni turbolenza eco-climatica – pandemie incluse – una nuova opportunità “produttiva”: profitti via via più *green*, potenza tecnologica incrementale, subordinazione di moltitudini di viventi al passo impersonale e precarizzante dell’algoritmo, consumo emozionale compensatorio dell’attimo fuggente (flash riassuntivo: «sette maledetti secondi per decidere se è odio o amore», recita la pubblicità di un’ipermoderna automobile a basse emissioni, assumendo come *testimonial* eccellente «la Scienza»).

Riconoscere il futuro terrestre comune che è già in atto, prevedibilmente imprevedibile, è imboccare una via ancora tutta da tracciare, e tornare a ritracciare, come quella del *caminante* di Antonio Machado. In conflitto radicale, fortemente impari, e tuttavia ineludibile, con le tendenze “secessioniste” egemoni sopra ricordate.

E tuttavia, riassumendo per concludere il percorso di queste note, qualche tratto generale coerente con tale seconda prospettiva, non foss’altro per differenza logico-empirica dalla prima, vale la pena tentare di abbozzarlo.

Riconoscere che un futuro terrestre comune è già in atto richiede di saperlo accogliere con cura, nella sua scoperta fragilità. Dotandolo di un immaginario fraterno (fraterno/sororale), all’altezza della rivelazione elementare che esso ci porta fra le mani: la rivelazione che ciascuna e ciascuno di noi è Terra – *questa* Terra. Che non siamo mai stati, né mai saremo, solo-umani, solo-moderni, solo-individui, come ci siamo pensati a lungo – con le implicazioni distruttive ormai ben note. Che siamo invece, pur nella nostra peculiare natura loquace, viventi tra viventi. Artefici *sapiens/demens* tra artefici viventi di varia e molteplice abilità – virus inclusi. Danzatori tra danzatori di più vaste danze transindividuali, umane e non umane. Danze sempre già in atto, nel bene come nel male creative, mai inerti, mai neutrali, e

dunque implicitamente – con Bateson: *estheticamente – etico-politiche*. Attraversate dal conflitto di civiltà in atto tra *secessione delle élite* e nuove *fraternità terrestri*.

È la via sperimentata da quel diffuso, generativo «ribollire di iniziative private, personali, comunitarie e associative», intrecciato ai neonati movimenti per la giustizia insieme ecologica e sociale, che ha suggerito a Edgar Morin la bella immagine-guida delle «oasi di fraternità»²⁶.

²⁶ E. Morin, *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, AVE, Roma 2020, p. 46.

Autonomia e dipendenza

Una polarità fondamentale nella psicologia della personalità

– Paolo Migone –

Ogni individuo ha dentro di sé una serie di motivazioni – o spinte, pulsioni, istinti, tanti sono stati i termini usati nelle diverse discipline – che danno un senso alla sua vita, che permettono un migliore adattamento alle richieste ambientali e facilitano la sopravvivenza. Queste motivazioni infatti sono emerse nel corso dell'evoluzione, e il motivo per cui sono diverse è dovuto al fatto che nei millenni alcune si sono aggiunte ad altre, senza peraltro che le precedenti venissero eliminate del tutto. E possiamo dire che una delle ragioni per cui esiste il conflitto intrapsichico – un concetto che è centrale in psicoanalisi – è anche questa: le diverse motivazioni possono entrare in conflitto tra loro, ad esempio vi può essere un conflitto tra spinte individualistiche e spinte altruistiche, anch'esse innate. È necessario quindi un loro coordinamento, e ovviamente le nostre motivazioni sono condizionate dalla cultura di appartenenza, che a sua volta è una estrinsecazione dei valori interni. In certi casi si attiva una determinata motivazione, o più di una, mentre altre rimangono silenziose a seconda degli scopi adattivi. Non a caso Lichtenberg¹, nella sua revisione della teoria psicoanalitica della motivazione in cui propone cinque sistemi motivazionali – simile a quella proposta in Italia da

¹ J.D. Lichtenberg, *Psicoanalisi e sistemi motivazionali* (1989), Raffaello Cortina, Milano 1995.

Liotti² dal punto di vista della psicologia cognitivo-evoluzionista – usò la metafora del pentagramma musicale, in cui vi può essere una musica, un'armonia prodotta dalla "orchestra" delle motivazioni che in un ottimale adattamento si attivano e si disattivano senza conflitti; come è noto, questa concezione basata su cinque motivazioni è stata ora soppiantata da quella proposta da Panksepp³, che ne ha proposte sette.

Tra le varie motivazioni vi è l'istinto cooperativo, presente già più di un milione di anni fa ma le cui manifestazioni più avanzate apparvero in Europa circa 45.000 anni fa; esso si rivelò molto utile per la sopravvivenza nei gruppi dei cacciatori-raccoglitori e permise l'emergere di norme prosociali condivise caratterizzate da un *ethos* egualitario. Questo istinto cooperativo, che è osservabile anche nei bambini molto piccoli, è autonomo, cioè non è derivato da motivazioni egoistiche che verrebbero "sublimate", come erroneamente pensava Freud il quale concepiva la libido come motivazione superordinata; l'istinto cooperativo esiste quindi in parallelo con altre motivazioni non altruistiche, perché anch'esse possono servire alla sopravvivenza.

In questa sede presenterò quella che Sidney Blatt⁴ ha chiamato la «polarità fondamentale» della personalità, che consiste in due diverse aree esperienziali, una riguardante la «definizione di sé» (autonomia, individualismo, competizione ecc.), e l'altra la «relazionalità»

² G. Liotti, *La psicoanalisi contemporanea e il problema della motivazione*, "Psicoterapia e Scienze Umane", L, 3, 2016, pp. 525-528. Si veda anche P. Migone, G. Liotti, *Psicoanalisi e psicologia cognitivo-evoluzionista: un tentativo di integrazione* (1998), "Psicoterapia e Scienze Umane", LII, 2, 2018, pp. 249-290 (questo saggio era originariamente uscito in inglese come articolo di testa del n. 6/1998 dell'"International Journal of Psychoanalysis").

³ J. Panksepp, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press, New York 1998.

⁴ S.J. Blatt, *Una polarità fondamentale in psicoanalisi: implicazioni per lo sviluppo della personalità, la psicopatologia e il processo terapeutico*, "Psicoterapia e Scienze Umane", XL, 4, 2006, pp. 743-764.

(dipendenza, altruismo, legame sociale, cooperazione ecc.). Questa è una delle tante possibili "lenti" con le quali si può studiare la natura umana. Vediamo meglio le coordinate teoriche utilizzate da Blatt, ripercorrendo molto sinteticamente lo sviluppo del suo pensiero (per una bibliografia approfondita, rimando a un altro lavoro⁵).

"Sid" Blatt – così veniva chiamato da amici e colleghi – fu inizialmente motivato a studiare la depressione a causa del rapporto con sua madre, che soffriva di questo disturbo, e in seguito ad attirare il suo interesse furono i due casi clinici che all'inizio degli anni Settanta dovettero presentare all'esame del diploma di psicoanalisi. Entrambi questi casi erano donne con diagnosi di "depressione maggiore", eppure erano profondamente diverse. Una di loro soffriva di sentimenti di abbandono, mentre l'altra non aveva mai questo tipo di ideazione, e quando era depressa tendeva a sentirsi molto in colpa. Blatt si chiedeva come mai a una stessa diagnosi potessero corrispondere quadri clinici così differenti, per i quali occorreva una diversa attenzione terapeutica.

Subito gli venne in mente la terminologia usata da Freud⁶ di personalità «anaclitica» e «introiettiva»: nella prima ("anaclitico" significa "di appoggio") il paziente lamenta prevalentemente perdite affettive, abbandono e solitudine, mentre nella seconda (in cui vi è una marcata introiezione di valori superegoici) mostra senso di colpa, fallimento personale e autocritica.

Questa «polarità fondamentale in psicoanalisi», come la chiamò Sid Blatt⁷, era stata studiata anche da molti altri autori. Freud, che abbia-

⁵ P. Migone, *Dipendenza e autonomia: la "polarità fondamentale" di Sidney Blatt* (2015), in M. Fontana (a cura di), *La diagnosi e le sue implicazioni nella clinica psicoanalitica*, Fioriti, Roma 2017, pp. 53-64.

⁶ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), in *Opere*, 4, Boringhieri, Torino 1970, pp. 443-546; Id., *Introduzione al narcisismo* (1914), in *Opere*, 7, Boringhieri, Torino 1975, pp. 441-472.

⁷ S.J. Blatt, *Una polarità fondamentale in psicoanalisi*, cit.

mo già menzionato, si riferì a questa polarità altre volte, ad esempio si pensi alla sua affermazione, spesso citata, che i due compiti principali dell'essere umano sono "amare e lavorare": l'amore come bisogno di dipendenza dagli altri e socializzazione, e il lavoro come autonomia e realizzazione individuale. Distinse inoltre un'ansia legata all'interiorizzazione del Super-Io, che può generare senso di colpa, e un'ansia che riguarda la paura di perdere il contatto con gli altri, ipotizzando che la prima caratterizzasse maggiormente gli uomini e la seconda le donne⁸. Inoltre Freud definì i due principali fattori curativi della psicoanalisi come «comprensione» e «attaccamento», una polarità che peraltro attraversa tutte le psicoterapie; come ha fatto notare Friedman⁹, è un errore sottolineare l'importanza della comprensione (gli aspetti cognitivi, "paterni", cioè l'interpretazione) a scapito dell'attaccamento (gli aspetti affettivi, "materni", cioè la relazione col terapeuta), come secondo certe derive di una psicoanalisi rigida e "ortodossa" che peraltro si può dire non sia mai stata "freudiana"¹⁰.

Jung¹¹, dal canto suo, parlò dei «tipi psicologici» introversi ed estroversi, inaugurando innumerevoli ricerche sulla psicologia della personalità, ma tanti altri autori hanno studiato questa polarità, fino ad arrivare a Bowlby¹², il fondatore della teoria dell'attaccamento, il quale studiò il sistema dell'attaccamento e quello dell'esplorazione,

⁸ S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, 10, Boringhieri, Torino 1978, pp. 555-630 (vedi pp. 612-619).

⁹ L. Friedman, *Aspetti descrittivi della teoria: le tendenze presenti nella teoria psicoanalitica della cura* (1978), in Id., *Anatomia della psicoterapia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 55-91.

¹⁰ P. Migone, *La teoria psicoanalitica dei fattori curativi*, in Id., *Terapia psicoanalitica*, FrancoAngeli, Milano 1995 (nuova edizione: 2010), cap. 6.

¹¹ C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), in *Opere di Carl G. Jung*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1969.

¹² J. Bowlby, *Attaccamento e perdita* (1969-1980, tre volumi), Boringhieri, Torino 1972-1983; Id., *Una base sicura* (1988), Raffaello Cortina, Milano 1989.

apparentemente opposti ma in realtà strettamente collegati: infatti il bambino – o l'adulto – può permettersi di esplorare l'ambiente, quindi di essere autonomo, solo se ha avuto un «attaccamento sicuro», cioè se ha interiorizzato in modo coerente e stabile l'immagine della madre. È per questo motivo che si può dire che quando il bambino si allontana dalla madre non è mai solo, ma è sempre *con lei* avendola interiorizzata, mentre il bambino con «attaccamento insicuro» ha difficoltà a essere solo e a esplorare l'ambiente e tende ad avvinghiarsi alla madre appunto perché è esterna, non *interna*. Secondo questa concezione, la psicoterapia può rappresentare un "viaggio" per esplorare, grazie all'attaccamento sicuro col terapeuta, il proprio mondo interiore. Blatt ha studiato il rapporto tra il suo «modello a due configurazioni» e la teoria dell'attaccamento di Bowlby, trovando ad esempio che spesso le personalità dipendenti derivano da «attaccamenti resistenti», mentre quelle autonome da «attaccamenti evitanti».

Non è possibile in questa sede menzionare tutti gli altri autori che hanno indagato questo campo. Basti ricordare che in molti modelli dimensionali della personalità – che prevedono diversi tratti o dimensioni, ad esempio tre come nell'Eysenck Personality Inventory (EPI), oppure cinque come nel *Big Five* – tutti i tratti della personalità potrebbero trovare un livello di generalizzazione superiore caratterizzato dalla polarità internalizzazione/esternalizzazione: gli «internalizzanti» sarebbero i depressi, gli ossessivi, gli ansiosi ecc., mentre gli «esternalizzanti» sarebbero gli impulsivi, gli antisociali, gli istrionici, coloro che fanno uso di sostanze e così via¹³.

Anche al di fuori della psicologia e della psicoanalisi, tanti sono gli autori che hanno indagato questa polarità. Si pensi all'«Io» e al

¹³ Per un approfondimento, cfr. P. Migone, *Un panorama sui principali modelli dimensionali della personalità*, "Il Ruolo Terapeutico", 111, 2009, pp. 43-59 (www.psychomedia.it/pm/modther/probpsiter/ruoloter/rt111-09.htm).

«Tu» in Martin Buber¹⁴, o ai tipi di personalità apollineo e dionisiaco illustrati da Nietzsche¹⁵. Spiegel e Spiegel¹⁶ descrivono i dionisiaci come individui sensibili alle relazioni interpersonali, più distraibili, intuitivi, passivi, dipendenti, influenzabili, emotivamente ingenui, fiduciosi e più coinvolti dai sentimenti che dalle idee. Gli apollinei invece danno più importanza ai ragionamenti che alle emozioni, sono responsabili, affidabili e pianificano il futuro, valorizzano molto le proprie idee e cercano di convincere gli altri dei propri punti di vista poiché per loro l'area cognitiva è più importante di quella emotiva; sono cauti e metodici, fanno confronti tra le varie alternative e valutano le idee punto per punto prima di arrivare a una decisione finale; spesso sono orgogliosi del loro senso di responsabilità e restano legati a una decisione senza lasciarsi influenzare dagli altri¹⁷. Con parole poetiche potremmo dire che i dionisiaci sono influenzati dal cuore, gli apollinei dalla ragione.

Per tornare alla linea di ricerca di Sid Blatt, come si diceva egli passò, in modo ambizioso, dallo studio della depressione a quello della struttura di personalità sottostante, individuando due precisi tipi di personalità responsabili di diversi disturbi psicologici, secondo le due dimensioni fondamentali dell'essere umano (autonomia e dipendenza) che scelse poi di chiamare «definizione di sé» (*self-definition*) e «relazionalità» (*relatedness*). Queste dimensioni sarebbero le due principali linee di sviluppo della personalità, che interagiscono in modo dialettico, cioè influenzandosi reciprocamente.

¹⁴ M. Buber, *L'io e il tu. Il principio dialogico* (1923), Edizioni di Comunità, Milano 1958.

¹⁵ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872), Laterza, Bari 1919.

¹⁶ H. Spiegel, D. Spiegel, *Trance and Treatment. Clinical Uses of Hypnosis*, Basic Books, New York 1978.

¹⁷ S.J. Blatt, *Una polarità fondamentale in psicoanalisi*, cit., pp. 747-748.

È interessante anche il *Festschrift* per Sid Blatt curato da tre suoi allievi¹⁸, perché mostra il lavoro del suo gruppo di ricerca. Colpisce vedere quanti suoi collaboratori si siano dedicati alla psicoanalisi applicata, ad esempio alla storia dell'arte, alla cultura del narcisismo, alla storia della scienza ecc.: tra i 18 saggi contenuti in questo volume vi sono i capitoli di Paul Wachtel che usa il modello di Blatt per studiare la psicodinamica della cupidigia, di Diana Diamond che discute le teorie psicoanalitiche del narcisismo alla luce della Scuola di Francoforte (Marcuse, Adorno, Horkheimer ecc.), di Rachel Blass che usa i concetti di attaccamento e separazione per studiare la fede religiosa, di Robert R. Holt che analizza le implicazioni del post-moderno per la psicoanalisi e così via.

Come si è detto, Blatt era anche un clinico, qualità non comune – infatti spesso i ricercatori non sono dei clinici, ma rimangono chiusi nel “laboratorio” – che gli permise di avere entrambe le prospettive, quella della clinica e quella della ricerca. Vi è infatti un *fil rouge* che attraversa gli studi di Blatt: il tentativo di gettare un ponte tra questi due campi per non perdere di vista la “persona” che sta dietro al comportamento. Non solo, si nota anche il continuo sforzo di integrare conoscenze provenienti da settori che spesso non comunicano tra loro: si pensi alle ricerche di Piaget sullo sviluppo cognitivo, al Rorschach e ai test proiettivi, alla teoria del ciclo vitale di Erik Erikson ecc. Interessante è anche la correlazione del modello di Blatt con quello cognitivo di Aaron Beck basato sulla polarità «sociotropia/autonomia» (il modello di Beck, tra l'altro, fu proposto nel 1983¹⁹, un decennio dopo i

¹⁸ J.S. Auerbach, K.N. Levy, C.E. Schaffer (edited by), *Relatedness, Self-Definition and Mental Representation: Essays in Honor of Sidney J. Blatt*, Taylor & Francis, London 2005.

¹⁹ A.T. Beck, N. Epstein, R.P. Harrison, G. Emery, *Development of the Sociotropy-Autonomy Scale: A measure of personality factors in psychopathology*, Manoscritto non pubblicato, University of Pennsylvania, Philadelphia (PA), 1983.

lavori originali di Blatt²⁰). Va ricordato, tra le altre cose, che la polarità fondamentale di Blatt è stata recepita anche dal DSM-5 del 2013²¹, la quinta edizione dell'influente manuale diagnostico dell'American Psychiatric Association, che nel «Modello alternativo per i disturbi di personalità» prevede due dimensioni: il Sé e il funzionamento interpersonale²².

Vorrei terminare queste brevi note per fare alcune riflessioni riguardo a cosa possa intendersi per funzionamento “sano” o “normale” della personalità (le virgolette qui sono d'obbligo, naturalmente). Abbiamo visto che queste due tipologie di personalità includono tratti presenti in ognuno, distribuiti in un *continuum*. Nella popolazione vi sono persone dipendenti e altre autonome; questa è un'osservazione che possiamo fare tutti, basta osservare amici o conoscenti. Potremmo però chiederci: quali sono le persone più “sane”? È ovvio che dipende anche dal tipo di cultura in cui una persona vive. Ad esempio, può essere che in certi Paesi del Nord Europa siano più “normali” le persone autonome, che non mostrano un forte coinvolgimento affettivo, mentre in culture più meridionali prevale la dipendenza, l'affettività e forti legami familiari. Potremmo anche dire che vi sono grosse differenze tra uomo (spesso più introiettivo e autonomo) e donna (che è più dipendente, come mostrerebbero anche alcune ricerche²³), e tra Occidente (che valorizza l'individualismo e la competizione) e Oriente (più sensibile ai valori comunitari). Nella

società occidentale – improntata al lavoro e all'efficienza, tipici valori dell'etica protestante – è ovvio che una personalità autonoma, con marcato senso del dovere e di responsabilità, dedizione al lavoro ecc. è più funzionale al sistema di tipo capitalistico: un datore di lavoro va a nozze con un dipendente che si sente in colpa se non produce quanto era stato programmato.

La psicoanalisi però – come ci insegna la sua tradizione critica rispetto alla cultura dominante – sa bene che a volte sono proprio coloro che appaiono normali quelli che sono i più “malati” (nella letteratura psicoanalitica fin dagli anni Cinquanta alcuni li chiamarono «normopati», cioè ammalati di normalità), e questa ipotesi è permessa proprio dallo strumento psicoanalitico che non è legato a criteri di mero adattamento sociale; si pensi anche alla «maggioranza deviante» di cui parlava, tra gli altri, Basaglia²⁴.

Come si può definire dunque una persona “sana”, “matura”? È quella che si pone a metà tra le dimensioni di autonomia e di dipendenza, cioè che non è eccessivamente spostata in un senso o nell'altro? Assolutamente no, non penso che la salute mentale consista nell'essere un po' dipendenti e un po' autonomi. La persona più sana, a mio parere, è quella che mostra un punteggio alto *in entrambe le scale di valutazione*, cioè che è capace di essere molto autonoma e molto dipendente: riesce a tollerare la solitudine, ha un forte senso di responsabilità, ed è capace di reggere alla sofferenza per la mancanza di una persona amata (aspetti questi della personalità autonoma); nello stesso tempo, è capace di provare molto la dipendenza senza averne paura, di legarsi profondamente a un'altra persona e di soffrire intensamente quando la perde. In altre parole, come ci insegna la migliore tradizione psicoanalitica e anche coerentemente con gli assunti della principale

²⁰ S.J. Blatt, *Levels of object representation in anaclitic and introjective depression*, “Psychoanalytic Study of the Child”, 29, 1974, pp. 107-157.

²¹ American Psychiatric Association, *DSM-5. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali. Quinta edizione* (2013), Raffaello Cortina, Milano 2014.

²² P. Migone, *Presentazione del DSM-5*, “Psicoterapia e Scienze Umane”, XLVII, 4, 2013, pp. 567-600 (vedi pp. 588-592).

²³ M.M. Weissman, *Treatment of depression: Men and women are different?*, “American Journal of Psychiatry”, CLXXI, 4, 2014, pp. 384-387.

²⁴ F. Basaglia, F. Ongaro Basaglia, *La maggioranza deviante*, Einaudi, Torino 1971.

corrente della psicoanalisi, la Psicologia dell'Io²⁵, non ha bisogno di difendersi dal dolore, lo sa provare, ed è capace di sperimentare una ricca gamma di emozioni e di conoscere e passare con flessibilità – come ha ben teorizzato Ernst Kris²⁶ col concetto di «regressione al servizio dell'Io» – attraverso le diverse esperienze della vita.

²⁵ H. Hartmann, *Saggi sulla Psicologia dell'Io* (1964), Boringhieri, Torino 1976; H. Hartmann, E. Kris, R.M. Loewenstein, *Scritti di psicologia psicoanalitica* (1964), Boringhieri, Torino 1978.

²⁶ E. Kris, *Ricerche psicoanalitiche sull'arte* (1952), prefazione di E.H. Gombrich, Einaudi, Torino 1967, pp. 169-184 (il contributo è del 1934).

Paradossi dell'individualismo e necessarie solidarietà

– Stefano Petrucciani –

Dall'individualismo al "singolarismo"

Una delle tipiche coordinate della modalità marxista di fare storia della cultura era quella di distinguere la funzione “progressiva” che certi temi o certe idee avevano rivestito in una determinata fase e il significato “regressivo” che essi potevano invece assumere in una fase diversa e ulteriore. Questo schema, per molti versi datato e superato, potrebbe però essere utilizzato per avvicinarsi alla questione dell'individualismo. Nella lunga transizione nella quale si è formata e sviluppata la società borghese moderna, nella cultura che ha accompagnato questo sviluppo, l'individualismo è stato una forza motrice di straordinario significato. Questa età d'oro dell'individuo si è rispecchiata in quella che Adorno e Lukács consideravano «la forma letteraria specifica dell'era borghese»¹, il romanzo, dove la personalità individuale è posta in tutta la sua sostanzialità, che di regola la contrappone al «corso del mondo». Per dirla con Walter Benjamin, «la culla del romanzo è l'individuo nella sua solitudine»², che non può

¹ Th.W. Adorno, *La posizione del narratore nel romanzo contemporaneo*, in Id., *Note per la letteratura 1943-1961*, Einaudi, Torino 1979, pp. 38-45: 38.

² W. Benjamin, *A proposito di 'Berlin Alexanderplatz' di Döblin*, in Id., *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, Einaudi, Torino 1973, pp. 93-99: 93.

fare affidamento che su se stesso. Ma come il romanzo dà vita a un mondo simbolico al cui centro sta l'individuo con il suo rifiuto di piegarsi alle convenzioni che lo limitano e lo schiacciano, così nella teoria politica la modernità si identifica con il principio dell'individuo. Il nocciolo razionale del contrattualismo, che struttura il pensiero politico moderno a partire soprattutto da Hobbes e Locke, è che non merita obbedienza nessun ordine sociale che non sia in grado di esibire la sua legittimità di fronte alla ragione individuale, ovvero che sia fondato semplicemente sull'autorità o sulla tradizione.

Pur con tutti i limiti che affliggevano questo individualismo, non c'è dubbio che esso abbia svolto una funzione non solo progressiva, ma persino rivoluzionaria nel suo concorrere al dispiegarsi di forme sociali meno brutalmente oppressive di quelle che le avevano precedute, e più inclini a riconoscere, almeno sulla carta (e tralasciando gli enormi limiti eurocentrici), l'eguale dignità e valore di tutte le persone.

C'è da chiedersi però se questo valore progressivo dell'individualismo non si sia andato gradualmente rovesciando nel suo contrario. È naturalmente molto arduo, per non dire impossibile, provare a guardare nel suo insieme a una vicenda sociale e culturale enormemente complessa. Ciò che forse si può dire, però, è che nelle forme di vita e di cultura che hanno caratterizzato l'epoca che abbiamo alle spalle, il cammino trionfale della individualizzazione non si è mai arrestato. Certamente, come nota Dimitri D'Andrea in un saggio molto interessante sul quale ritorneremo, ancora per buona parte del XX secolo i legami sociali e le appartenenze collettive si sono solidamente conservati. Ma se ci avviciniamo al presente vediamo quanto radicale sia stata la loro consumazione, non solo sul piano delle pratiche sociali ma anche su quello delle filosofie. Per quanto riguarda le prime, si è assistito a una progressiva individualizzazione dei modi di vita osservabile, tanto per fare un esempio, nell'aumento del numero delle famiglie composte da una sola persona, nella scomparsa delle famiglie ampie e plurigenerazionali, nell'allentamento dei legami parentali, nella

proliferazione di modi di vita differenti e non convenzionali, distinti dai modelli più rigidi ai quali si dovevano adeguare le generazioni nate prima della Seconda guerra mondiale.

Per quanto riguarda le filosofie si può dire, per essere massimamente sintetici, che la grande distruzione nietzscheana dei valori vincolanti (quella che Nietzsche chiamava la loro «trasvalutazione») ha via via permeato di sé le filosofie più gettonate, raggiungendo forse il suo apice nel successo del postmodernismo e del foucaultismo.

Il punto d'approdo di una ideologia individualistica sviluppatasi in modo sempre più incontrastato è stato definito da alcuni, con scelta terminologica a mio avviso felice, "singolarismo". Di esso una interessante fenomenologia è stata recentemente proposta nei già citati lavori di Dimitri D'Andrea. Nella "libertà singolarista" – formula che mi sembra fotografare bene alcune tendenze del nostro tempo – si realizza una sorta di assolutismo dell'io, narcisisticamente rivolto soltanto alla propria autorealizzazione, non disposto a mettere in discussione i propri desideri e le proprie preferenze, anzi incline piuttosto a vederli come diritti assoluti, di cui la compagine sociale dovrebbe limitarsi a prendere atto. Questo individuo completamente auto-centrato è inoltre caratterizzato, sostiene D'Andrea, dalla «fede nella propria unicità, e dalla pretesa di "essere considerato come una star, un esperto o un artista; di vedere le proprie idee e i propri giudizi presi in considerazione"»³; da una fame di visibilità dove ciò che importa non sono i contenuti che vengono resi visibili, ma l'apparire in quanto tale.

³ D. D'Andrea, *Libertarismo ringhioso. Siamo divenuti moderni*, "Teoria politica", 12, 2022, pp. 137-157: 146. D'Andrea cita P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, Castelvecchi, Roma 2013, p. 228. Di D'Andrea si veda anche *La libertà singolarista al di là del principio di realtà*, "Iride", XXXIV, n. 94, settembre-dicembre 2021, pp. 525-539.

Ma non si comprende questo iper-individualismo narcisistico se non se ne mette a fuoco anche il lato nascosto, ma non per questo meno importante: e cioè che si tratta di un individualismo a comando, della risposta indotta e passiva alla ingiunzione di essere originali, irripetibili e creativi, che comincia a imporsi nell'epoca dell'industria culturale e del consumismo (classicamente studiata dalla Scuola di Francoforte) e che deflagra nell'età di Internet e dei social media. Perciò, anche se questo potrebbe apparire paradossale, la diagnosi dell'individuo contemporaneo come narcisista e "singolarista" non va contrapposta alla prognosi classico-francofortese della decadenza e tramonto dell'individuo, ma deve essere vista piuttosto come il suo inveramento.

Anche i francofortesi, infatti, avevano notato subito con chiarezza che la omologazione consumistica e mediatica degli individui, dei loro desideri e delle loro aspirazioni si accompagnava con processi di "pseudo-individualizzazione". Come Adorno aveva spiegato in modo perspicuo nel saggio sulla *popular music*, la diffusione del prodotto di consumo altamente standardizzato funziona solo in quanto si riveste dell'«aura della libera scelta»⁴; tanto più gli individui si conformano a ingiunzioni eteronome, tanto più i loro comportamenti sono da loro vissuti come estrinsecazioni della loro personalità originale, della loro individualità autentica; l'opzione di consumo deve apparire come qualcosa che individualizza l'acquirente, che ha la funzione di attestare «l'originalità del proprio progetto di vita»⁵.

⁴ Th. W. Adorno, *Sulla popular music*, Armando Editore, Roma 2004, p. 80.

⁵ A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, "Postfilosofie", a. I, n. 1, 2005, pp. 27-44: 39.

Differenze nel concetto di solidarietà

Ma nel paesaggio del quale fin qui abbiamo delineato alcuni tratti, magari non senza una qualche esagerazione, come si colloca una dimensione come quella della solidarietà? Quale spazio rimane per la consapevolezza, peraltro indiscutibile, che ognuno è legato agli altri da una infinità di nessi di aiuto e di interdipendenza? Quale coscienza è possibile del fatto che il conseguimento del bene, della autorealizzazione o della felicità di una persona dipende in molti modi dalla autorealizzazione o dalla felicità degli altri?

Questi interrogativi ci conducono direttamente a una riflessione sul tema della solidarietà; ma questa parola evoca una molteplicità spesso poco chiara o confusa di contenuti, che bisognerebbe provare a districare. Il punto dirimente è, come si diceva, che assumere un'ottica solidale significa comprendere che la sollecitudine e l'interesse per la sorte degli altri è qualcosa di molto diverso da un semplice imperativo deontologico, è qualcosa che invece forse riguarda, primariamente, la possibilità di stare bene con noi stessi.

Solidarietà però, come abbiamo già accennato, si può dire in una infinità di modi. Un tentativo di mappatura dei suoi significati si rende perciò necessario. In prima istanza si possono forse differenziare, a livello ipotetico, almeno tre modi di approcciarsi al tema. Il primo è quello della solidarietà come concetto "non simmetrico", cioè come sollecitudine per la sorte degli altri indipendente dal fatto che gli altri provino una simile sollecitudine nei nostri confronti. La solidarietà intesa in questo senso si traduce nel compiere o nel desiderare di compiere azioni che sono volte a sopperire alle difficoltà di altri o a soddisfare bisogni di altri (di solito svantaggiati) senza che questo comporti nessuna aspettativa di reciprocità né tantomeno il riconoscersi in una causa comune. In altri termini, l'attitudine solidale è quella di chi è disposto ad assumersi i costi personali di aiutare altri verso i quali può nutrire un sentimento di empatia, o ai quali

può sentirsi vicino per la condivisione di fondamentali tratti umani come la fragilità o la vulnerabilità. Da questo punto di vista il concetto di solidarietà potrebbe avere dei punti di contatto con quello di cura, soprattutto nella declinazione che ne hanno dato alcune filosofe come per esempio Elena Pulcini⁶.

È possibile però anche sostenere che la solidarietà come concetto chiaramente specificato andrebbe distinta dalla mera attitudine a fare qualcosa per altri più svantaggiati (pensiamo per esempio a una organizzazione di solidarietà come Medici senza frontiere) e dovrebbe essere intesa come una attitudine che include in sé la reciprocità. Questa è per esempio la tesi di un libro recente e interessante che si è misurato con la questione. L'autore, Alessandro Volpe, sostiene infatti che sia preferibile usare il concetto di solidarietà solo per quelle situazioni nelle quali si stabiliscono all'interno di un gruppo o di una comunità dei legami di reciproco impegno, connesso in qualche misura al perseguimento di una causa comune. Egli giunge pertanto a definire la solidarietà come «una relazione simmetrica di mutuo supporto e condivisione del rischio basata sul riconoscimento di una causa comune»⁷. In ogni caso, anche se non si volesse concordare con l'autore nella sua scelta a favore di un'accezione delimitata del concetto di solidarietà (implicante un nesso di reciprocità e l'adesione a una causa comune) si potrebbe senz'altro trarne la conclusione che, accanto al primo che abbiamo richiamato, vi è un secondo concetto di solidarietà: quello che insiste sul legame di impegno reciproco che si stabilisce tra i membri di un gruppo. In questo senso possiamo parlare di solidarietà familiare, di solidarietà di classe (quella che veniva auspicata dai movimenti

operai) o addirittura di solidarietà nazionale. Qui essa sta a significare l'impegno che lega ciascun membro del gruppo verso tutti gli altri e che li accomuna.

Partendo da questo secondo concetto se ne può però sviluppare anche un terzo; o meglio, si può sviluppare una terza modalità di solidarietà, quella che si dà quando principi e norme di tipo "solidale" vengono posti alla base di costituzioni, leggi, istituzioni sociali. Entriamo così nello spazio di quella che potremmo chiamare la solidarietà giuridificata e istituzionalizzata. La solidarietà istituzionalizzata, possiamo subito aggiungere, condivide alcune caratteristiche della solidarietà reciproca, poiché nel momento in cui essa ispira una norma vincolante per tutti, ciò implica che tutti, nessuno escluso, siano tenuti a fornire il loro contributo solidale, così come hanno diritto a riceverlo quando sia il caso. Un primo esempio molto generale di giuridificazione della solidarietà ce lo offre la Costituzione italiana, la quale all'articolo 2 recita: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale». Nel momento in cui viene giuridificata, la solidarietà non è più una istanza morale, che i differenti individui possono accogliere oppure no, ma diventa, come appunto leggiamo nella Costituzione italiana, un preciso dovere politico. In che cosa però si possano concretizzare i doveri di solidarietà «politica, economica e sociale» non ce lo può dire certo questo articolo; per rispondere alla domanda bisognerà ricorrere a molti altri articoli della Carta costituzionale e soprattutto alla legislazione ordinaria che, almeno in linea di principio, dovrebbe assumersi l'onere di tradurre i principi costituzionali in più determinate norme e istituzioni.

⁶ Di Pulcini si veda ad esempio *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

⁷ A. Volpe, *Solidarietà. Filosofia di un'idea sociale*, Carocci, Roma 2023, p. 49 (corsivo dell'autore).

Solidarietà come principio politico ed ethos solidaristico

Ma se ci si vuole avvicinare a una riflessione più concreta attorno al tema che potremmo definire della solidarietà come principio politico⁸ allora diventa necessario interrogarsi su due questioni che sono tra loro strettamente connesse, e cioè come si giustifica il principio di solidarietà e come precisamente lo si deve enunciare.

Nei due livelli meno formalizzati ai quali abbiamo accennato precedentemente il problema è molto meno pressante perché la solidarietà come dovere di aiuto verso gli altri che sono in difficoltà è un principio etico generalmente accettato («*Neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva*») e può essere anche un modo positivo e gratificante per vivere i rapporti con i nostri simili, partendo dalla consapevolezza che l'infelicità altrui non è priva di conseguenze sul fiorire o meno della nostra personalità. Anche per quanto riguarda le modalità non giuridificate di solidarietà reciproca la questione non ha niente di particolarmente difficile, perché l'impegno solidale (pensiamo per esempio a una famiglia o a un gruppo di amici) si estenderà semplicemente fino al limite in cui i partner vogliono che esso arrivi, trattandosi appunto di impegno liberamente e collettivamente assunto (anche se spesso in modo implicito). Ma come si giustificano e si delimitano i doveri che discendono dal principio di solidarietà inteso come principio politico o, si potrebbe anche dire, come il complemento della libertà e dell'eguaglianza e (magari) il sostituto della più impegnativa fraternità (tanto per ricordare la triade un po' zoppa della Rivoluzione francese)?

Qui si aprirebbe, evidentemente, un amplissimo spazio di riflessione. Per cominciare possiamo osservare che, nelle più inclusive società

occidentali, sono senza dubbio presenti una serie di istituzioni della solidarietà, come ad esempio le cure gratuite almeno per coloro che hanno basso reddito, i sussidi di disoccupazione, le pensioni a carico della collettività, il reddito di cittadinanza nelle sue varie forme. Potremmo dire che il principio che opera in siffatte istituzioni è l'idea secondo la quale la collettività non può disinteressarsi della sorte del singolo, ma deve invece sostenerlo in molte di quelle situazioni nelle quali egli può trovarsi in difficoltà, come la malattia, la disoccupazione involontaria, la povertà, la inabilità al lavoro.

Questo principio che potremmo chiamare di solidarietà civica è qualcosa che in molte società può essere ormai dato per acquisito, e che in generale possiamo riassumere sotto il grande cappello del welfare state. Ma, dal punto di vista della filosofia politica, quali giustificazioni e quali specificazioni possiamo proporre rispetto a questo tema? Per quanto riguarda la giustificazione direi che questo tipo di organizzazione solidale può essere ben giustificata anche su una linea contrattualista come quella che percorre il pensiero politico moderno da Hobbes a Rawls: se il compito dello Stato civile, come ha insegnato appunto Hobbes, è quello di proteggere l'individuo dalle forze che minacciano di porre fine violentemente alla sua vita, allora non si vede perché egli non dovrebbe essere protetto anche dai rischi che lo minacciano in altri aspetti della sua vita personale e sociale, come per esempio la malattia o la povertà. Non vi è dubbio dunque che si possa dare una solida giustificazione razionale della solidarietà sociale intesa come protezione che ciascuno, per esempio attraverso il pagamento delle tasse, si impegna a fornire a coloro che incorrono nei più gravi rischi sociali.

Più complicato è il problema di capire fino a che punto questa solidarietà si debba spingere, cioè se essa debba configurarsi come una mera protezione dai rischi più consistenti (ad esempio malattia, disoccupazione, povertà) o se debba essere intesa in senso più esigente, e cioè come responsabilità della collettività per il benessere di ciascuno

⁸ Su questa idea insiste A. Puyol, di cui si veda ad esempio *El papel de la solidaridad en una pandemia*, "Revista española de salud pública", vol. 96, 5/10/2022, pp. 1-12.

dei suoi membri, come ad esempio prevede l'articolo 2 della Costituzione della Svezia, secondo il quale «Il benessere personale, economico e culturale dell'individuo costituisce l'obiettivo fondamentale dell'attività pubblica». In sostanza la questione si potrebbe tradurre nella seguente: la solidarietà in quanto principio politico-istituzionale richiede la mera protezione dai più gravi rischi sociali oppure comporta un impegno almeno tendenzialmente egualitario, cioè l'impegno della collettività a contrastare tutte le forme di svantaggio o di inegualianza non giustificata tra i cittadini? Naturalmente tutti sappiamo che nella discussione teorica contemporanea la fondamentale inclinazione egualitaria è stata sviluppata e delimitata in tanti modi diversi (dal principio di differenza di Rawls alla «eguaglianza socialista delle opportunità» di G.A. Cohen) ma alla base di queste riflessioni resta comunque una domanda di fondo: i doveri di solidarietà implicano l'impegno verso una qualche forma di eguaglianza – tema che anch'esso può essere declinato in molti modi – oppure hanno una portata più limitata? A me la prima interpretazione sembra la più coerente, perché mi pare difficile tracciare una divisione troppo netta tra proteggere dai rischi e promuovere il benessere e lo sviluppo della persona umana. Il secondo obiettivo può essere considerato come un necessario sviluppo del primo.

Resta il fatto che, come è stato giustamente osservato⁹, una società ampiamente solidale presuppone un *ethos* solidaristico da parte dei suoi cittadini, e questo sembra in patente contraddizione con il quadro dell'individualismo post-moderno che abbiamo tracciato nelle prime pagine di questo testo. Da un altro punto di vista si potrebbe osservare, però, che sono “le cose stesse”, per così dire, a spingere verso una nuova e più matura consapevolezza della interdipendenza tra gli

individui e il fiorire delle loro vite, e tra i mondi sociali e l'ambiente naturale su cui essi insistono. Le forme di impegno solidale, che già peraltro attraversano in lungo e in largo le nostre società, potrebbero perciò apparire in prospettiva come una risposta necessaria ai grandi rischi globali (ambientali, sanitari, bellici) che minacciano in modo sempre più drammatico le nostre società.

⁹ Si veda A. Puyol, *Political Fraternity. Democracy beyond Freedom and Equality*, Taylor & Francis, London 2019, pp. 83 ss., che affronta il tema con riferimento al concetto di fraternità, più esigente, secondo l'autore, di quello di solidarietà.

Storia e avvenire del “socialismo di frontiera”

– Gianfranco Ragona –

1

La storia del socialismo otto-novecentesco si presenta colma di temi, dibattiti, personalità – militanti e intellettuali, talvolta intellettuali militanti – organizzazioni, conflitti di varia natura. La vicenda potrebbe tuttavia essere riassunta, senza timori di smentite decisive, in modo *classico*: il primo socialismo, con Owen, Fourier, Weitling; l’arrivo di Marx e di Engels, che lo traghettano dall’utopia alla scienza; lo sviluppo delle organizzazioni della classe operaia, tra esse l’Organizzazione internazionale dei lavoratori (1864-1876), che armonizza e talvolta coordina le lotte del movimento socialista e democratico in Europa e anche oltre, ma si disfa sotto il peso della sconfitta della Comune di Parigi e del conflitto tra Marx e Bakunin. Il movimento si organizza in seguito in partiti nazionali, tra i quali spicca quello tedesco, la SPD, con i suoi leader, Bebel, Kautsky, Bernstein, e le personalità dell’opposizione interna, Luxemburg e Liebknecht. Si assiste parallelamente allo sviluppo della tradizione laburista in Gran Bretagna e di quella sindacalista in Francia.

In questa fase a cavallo tra i due secoli (in cui si radica il cosiddetto marxismo della Seconda Internazionale), sul piano teorico dominano tre elementi principali, su cui si riversa una generalizzata fiducia, capace di alimentare un inedito culto trinitario: il progresso; la classe operaia; le organizzazioni: il Partito e il sindacato, quindi lo Stato.

Si diffonde il convincimento che lo sviluppo del capitalismo condurrà al crollo della civiltà basata sullo sfruttamento del lavoro vivo, con il socialismo pronto a rimpiazzarla. Socialismo che sorgerà grazie a un possente movimento dei lavoratori maturo per diventare classe dirigente, attraverso le proprie organizzazioni, che non necessariamente sono il prodotto dell'iniziativa dal basso, perché, come pensava Kautsky e come avrebbe ribadito Lenin, la classe non è portatrice di una coscienza rivoluzionaria spontanea, che invece è perlopiù trasmessa dall'esterno dai rivoluzionari di professione. Infine, scopo del movimento socialista (comunque si definisca nel tempo: socialdemocratico o comunista) è di conquistare il potere politico, impiegando di poi tutta la forza dello Stato per espropriare gli espropriatori (cioè i capitalisti), trasformando nel contempo lo Stato stesso o in uno Stato popolare democratico (è l'idea di Bernstein, per esempio, ma più tardi sarà l'idea di molti comunisti italiani) oppure, nel ricordo della lezione marx-engelsiana consegnata al *Manifesto comunista* del 1848, avviando un processo di estinzione dello Stato, sostituito dalla semplice amministrazione delle cose (ciò che di nuovo Lenin raccoglierà, almeno sulla carta).

In questa vicenda sono le entità sovraindividuali a dominare la scena. Gli individui rimangono sullo sfondo e anche laddove si tratti di grandi personalità, cioè capaci di esercitare un ruolo storico specifico, il dibattito tende a ricondurre la portata delle loro azioni ai più ampi movimenti strutturali, perlopiù economici, sicché la necessità domina sulla volontà; gli aggregati sull'individuo¹: individuo che, per inciso, è concettualmente ritagliato sull'immagine dell'operaio maschio bianco europeo.

La Rivoluzione russa è uno spartiacque nella storia del socialismo. La distinzione tra comunisti e socialisti si ridefinisce secondo linee di fratture diverse dal passato: rivoluzionari i primi; riformisti i secondi, ciascuno con la propria ortodossia (basti pensare all'opuscolo di Lenin contro l'estremismo, giudicato una manifestazione della malattia infantile del comunismo, con cui già nel 1920 attacca i critici di sinistra del bolscevismo)².

In molti Paesi, come in Italia, la frattura tra comunismo e socialismo dura fino alla fine del XX secolo, e lo stesso si può dire della Francia. È in Italia, comunque, che si presenta una delle intelligenze più feconde dell'intera tradizione socialista e comunista novecentesca, Antonio Gramsci, forse l'ultimo autentico esponente del pensiero socialista classico. Lenin, Gramsci, ma pure Togliatti, Palme, Willy Brandt e altri, continuano e continueranno a condividere il patrimonio teorico della fase precedente, che, pur con aggiornamenti e revisioni anche importanti, rimane caratterizzato da un'attenzione fiduciosa verso lo sviluppo del capitalismo (le pagine di Gramsci su *Americanismo e fordismo* sono emblematiche nella loro straordinaria profondità); un persistente ottimismo nei confronti della classe operaia, inquadrata nelle proprie organizzazioni; il pieno convincimento, sia tra i sedicenti rivoluzionari sia tra i sedicenti riformisti, che lo Stato sia alquanto di neutrale, da potersi impiegare alla bisogna per opprimere i lavoratori oppure per liberarli dall'oppressione.

Questa è una "narrazione" estremamente condensata, ma secondo uno schema di fondo che non ferisce il senso comune di storici e testimoni del tempo ed è capace di soddisfare il bisogno di conoscenza

¹ G.V. Plechanov, *La funzione della personalità nella storia*, Editori Riuniti, Roma 1973.

² V.I. Lenin, *L'estremismo malattia infantile del comunismo* (1920), Editori Riuniti, Roma 1974.

dei non specialisti, quindi dell'immensa maggioranza. Nella galleria degli eroi consolidata compare una sola donna e scompaiono quasi del tutto gli anarchici: in questo campo, tra i pensatori e le pensatrici di statura elevatissima, si devono ricordare almeno Kropotkin ed Emma Goldman.

Nel caso del pensiero anarchico, l'individualismo occupa uno spazio ben più cospicuo rispetto alle altre correnti del socialismo: gli anarchici infatti non solo insistono quasi unanimemente sul fatto che l'ideale società anarchica è la società degli individui liberi (sicché la libertà di ciascuno è la misura del successo della trasformazione sociale e politica), ma riflettono pure sui mezzi più idonei al processo di affrancamento. Alcune correnti ammettono l'atto individuale, eclatante, finanche violento, come alla fine dell'Ottocento, quando si affermò la strategia della propaganda attraverso i fatti: gli attentati ai capi di Stato e di governo, alle personalità di spicco dell'élite governante, potevano essere il detonatore di un'esplosione rivoluzionaria popolare e radicale. Naturalmente, gli anarchici che praticavano la "propaganda del fatto" furono minoritari, spesso stigmatizzati dai loro stessi compagni (Kropotkin, Tolstoj, Landauer furono acerrimi nemici di tale strategia), e invero costituivano una specie particolare di individualisti: l'individualismo era sì ammesso in relazione ai mezzi di lotta, ma la società ideale cui questi anarchici puntavano era perlopiù una società collettivista e persino comunista-libertaria; raramente vagheggiavano declinazioni di una comunità degli unici di matrice stirneriana.

Naturalmente, anche nel mondo del socialismo – ricomprendendo ora nella parola tutte le diverse correnti che lo hanno reso vitale, comunisti, anarchici, socialdemocratici, laburisti ecc. – la galleria degli eroi che si consolida (diciamo pure: una storia condivisa, stabilita, in qualche caso "ufficiale") segue le tradizionali linee di costruzione imposte dai "vincitori". E *damnatio memoriae* per chi ha perso: come accade a Trockij in Unione Sovietica. Lo stesso vale per i temi portanti delle dottrine: nel caso del socialismo otto-novecentesco l'equilibrio

tra individuale e collettivo è spostato nettamente sul secondo termine, tanto che l'insistenza sull'individuale appare come una sorta di deviazione piccolo-borghese. Le questioni relative al singolo – le specificità, le particolarità, le tendenze, i desideri – sarebbero state affrontate dopo la grande trasformazione.

3

Con il triennio 1989-1991 può essere stabilita la fine della fase *classica* del socialismo. Il capitalismo muta con i processi di globalizzazione accelerata e la finanziarizzazione crescente, che modificano il terreno e le forme della lotta di classe. E crolla il regime sovietico, che per settant'anni aveva incarnato l'idea del socialismo reale, cioè quello realistico, possibile: manteneva soltanto una vaga somiglianza con l'utopia di «una società in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione per il libero sviluppo di tutti» (Marx), ma era una società effettiva. L'insieme dominava sull'individuale, con risultati spesso rovinosi: per il singolo, per lo Stato, per l'ideale del comunismo e del socialismo.

Entrano tuttavia in crisi anche gli avversari che dall'interno della tradizione socialista stessa avevano criticato sin dagli albori il comunismo sovietico: il riformismo socialdemocratico, che presto avrebbe optato per un compromesso con le istanze del liberalismo, fino a farsi alfiere delle grandi trasformazioni neoliberali di fine secolo; e quell'anarchismo che aveva rappresentato sin dall'Ottocento il contraltare del socialismo politico e autoritario non sarebbe riuscito a presentarsi quale alternativa credibile, privo ormai delle grandi strutture e prospettive d'un tempo.

La società di liberi ed eguali diventa paradossalmente la società dell'individualismo liberale, egoista, competitivo, solitario. Tutto vi si può vendere e comprare, apparentemente: nuovi ideali, dio, la realizzazione di sé, figli e famiglia, organi del corpo umano, nazioni e popoli

ecc. Come aveva scritto Marx, ogni epoca in cui domina la lotta di classe si conclude in due modi: o con la trasformazione rivoluzionaria dell'intera società o con la comune rovina delle classi in lotta. Questo è il mondo in cui esiste l'immensa maggioranza degli esseri viventi oggi: quanto di più vicino all'immagine della barbarie paventata sin dal XIX secolo.

Eppure la fine della fase *classica* del socialismo può inaugurare una fase nuova, quella del *socialismo del XXI secolo*, per usare il titolo fortunato di un libro di Heinz Dieterich³. Il socialismo del XXI secolo, a prescindere del tutto dall'uso che al principio del millennio ne fecero alcuni leader sudamericani, come Hugo Chávez, muove da alcune constatazioni di fatto.

La crisi del soggetto rivoluzionario si manifesta con tutta evidenza nelle difficoltà e nel momento della dissoluzione dei grandi aggregati che avevano caratterizzato le politiche di emancipazione della fase *classica*, soprattutto in Occidente. Il concetto di classe, in primo luogo, che diventa poco spendibile in campo politico dacché tramonta l'illusione che l'edificazione di una società di stampo socialista possa essere il compito specifico della classe operaia. Con tale constatazione non si nega affatto che la società capitalistica sia divisa in classi sociali, ma soltanto che a una di queste spetti il compito universalista di emancipare se stessa e al contempo l'intera società, nonché il dovere politico di traghettare l'intera società sui lidi del socialismo.

Dalla messa in discussione del compito «intermodale» della classe (cioè di promuovere il passaggio da un modo di produzione a un altro, per dirla con Costanzo Preve⁴) al disfacimento delle sue organizza-

zioni economiche e politiche il passo è breve. Naturalmente, la crisi delle rappresentanze di interessi e di quelle generali è un problema che riguarda più ampiamente le democrazie occidentali dell'epoca dell'economia mista (o del compromesso sociale fordista⁵), e chiama in causa, in questa dimensione ampia, il rapporto tra questi aggregati e gli individui. Che anche il partito o il sindacato di classe potessero essere intaccati dal virus dell'oligarchia era stato evidenziato sin dal 1911 dal Robert Michels⁶, quindi testimoniato nell'epoca, almeno a partire dagli anni Ottanta, dalla grande secessione dei militanti, che abbandonano strutture sempre più sorde ai bisogni dei loro membri, attorcigliate in un processo perverso che nel tempo ha invertito l'ordine degli elementi che li componevano: da un partito o un sindacato *strumento* dei fini storici o economici della classe, alla classe che diventa il mezzo per mantenere in vita organizzazioni che perseguono ormai fini autonomi, perlopiù di autopetruazione. Naturalmente, qui non si tratta di un "semplice" tradimento commesso dai ceti dirigenti, ma della perversa combinazione di due processi: la burocratizzazione, dal lato dei dirigenti, e la passivizzazione, dal lato dei militanti di base. Entrambi si radicano nell'abuso del principio della delega.

Sempre nel quadro della crisi del soggetto possiamo collocare le difficoltà di quel superindividuo che è lo Stato. Sul punto il discorso sarebbe troppo lungo in questo contesto: basti ricordare che con l'esaurimento dello Stato sociale, così come si era configurato in Europa occidentale nei cosiddetti "Trenta gloriosi" (1945-1975), e in particolare osservando il modo in cui ha svelato la sua più riposta essenza, cioè ergendosi a pilastro di una durissima offensiva contro le classi popolari, è venuta meno l'illusione che esso costituisca alcunché di

³ H. Dieterich, *Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts. Wirtschaft, Gesellschaft und Demokratie nach dem globalen Kapitalismus* (1996), Kai Homilius Verlag, Berlin 2006².

⁴ Faccio qui riferimento alle opere coraggiose e innovative degli anni Novanta, in particolare si veda: C. Preve, *Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo*, Vangelista, Milano 1992.

⁵ Cfr. sul punto le pagine di A. Bihr, *Dall'«assalto al cielo» all'«alternativa»*. *Oltre la crisi del movimento operaio europeo* (1991), BFS, Pisa 1998.

⁶ R. Michels, *La sociologia del partito politico* (1911), il Mulino, Bologna 1976.

neutrale, cioè che la particolare forma che il potere politico ha assunto nella modernità sia utilizzabile per fini diversi da quelli che serve: esso infatti diventa progressivamente *Stato capitalistico*, nella misura in cui si assiste, per parafrasare Marx, a una sorta di sussunzione reale dello Stato al capitale. L'evidenza di questo processo rende difficile pensare oggi che una classe organizzata in partito politico possa conquistare il potere di Stato per volgerlo alla trasformazione degli assetti economici fondamentali. Tutto il tema della transizione a un mondo nuovo dev'essere pertanto trattato da capo.

Così come dev'essere ripensato l'atteggiamento di fondo che giustificava il primato degli aggregati sugli individui: ossia l'idea di un progresso infinito verso il meglio, che attende i subalterni e l'umanità tutta, realizzato attraverso lo sviluppo tecnologico senza freni. Il volto del progresso si è mostrato ambivalente e l'idea che lo sviluppo presenti *di per sé* un contenuto emancipativo viene revocato in dubbio con sempre maggiori argomenti, tanto quelli riconducibili alla ricerca scientifica, quanto quelli ricavabili dall'osservazione empirica (per esempio dei cambiamenti climatici).

La crisi del costruttivismo, ossia dell'idea che il socialismo, o comunque lo si chiami, non sia un oggetto che si regala al mondo, oppure il risultato di leggi storiche del progresso o il frutto dello sviluppo mastodontico delle forze produttive, ci lascia di fronte a un compito enorme: pensare le forme dell'emancipazione come risultato di rapporti sociali inediti, in cui sono coinvolti tanto gli aggregati quanto gli individui.

I subalterni sono oggi alla completa mercé di classi dirigenti non solo egoistiche ma *pericolose*, che conducono il pianeta a un passo dal «biocidio»⁷ e che quotidianamente giocano coi rischi di una ecatombe nucleare. Al punto più basso di questa crisi verticale, deve potersi

⁷ Cfr. M. Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia* (1982), Elèuthera, Milano 1988.

avviare un processo di ripensamento radicale della storia e del futuro del socialismo, se si vuole nutrire speranza per il presente.

4

Non ci sono soluzioni *prêt-à-porter*, ma soltanto punti di partenza o di ripartenza. Uno di questi riguarda la storia, in particolare la vicenda di un insieme di "socialisti" (anarchici, socialdemocratici, bolscevichi, comunisti dei consigli) che nutriva dubbi sul percorso del socialismo classico e provò a orientarlo diversamente, senza successo. Si tratta del *socialismo di frontiera*⁸. Non già una corrente ideale o politica esistita effettivamente, ma più modestamente un insieme di figure, la cui identità politica assunse forme anche molto diverse, in grado di farsi carico con preveggenza di alcuni elementi che oggi costituiscono la crisi del pensiero e delle pratiche di emancipazione. L'anarchico Gustav Landauer, il socialista eretico Raniero Panzieri, il consiliarista Paul Mattick, il socialdemocratico Rudolf Meidner, la sindacalista femminista Aleksandra Kollontaj, il comunista Nicos Poulantzas, ai quali potrebbero aggiungersi almeno i nomi di Kurt Eisner, leader della rivoluzione bavarese del 1918-19, con il suo progetto di costruire una "nuova democrazia" capace di sposare la tradizionale rappresentanza parlamentare con le nuove strutture dei consigli, o quello di Maximilien Rubel, eretico interprete di un *Marx critico del marxismo*⁹

⁸ Rimando a M. Quirico, G. Ragona, *Socialismo di frontiera. Autorganizzazione e anticapitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018, con la nuova edizione riveduta e corretta: *Frontier Socialism. Self-Organisation and Anti-Capitalism*, Palgrave-Macmillan, New York 2021.

⁹ Cfr. M. Rubel, *Marx critique du marxisme* (1974), Payot & Rivages, Paris 2000 (trad. it. parziale: Cappelli, Bologna 1981).

– un complesso di figure perlopiù marginali nella storia delle diverse correnti del socialismo, eppure in grado di scorgere aporie, contraddizioni, limiti, e di indicare quei nuovi orizzonti di cui oggi si sente il bisogno.

I temi, nei quali essi individuarono nodi problematici decisivi, sono molti. Per limitarsi a qualche esempio: il rapporto tra individuo e comunità; la questione dello Stato, considerato non già come un oggetto da abbattere o conquistare, bensì quale rapporto sociale che si modifica trasformando il modo di vita concreto di esseri umani concreti; il rifiuto di ogni illusione circa la neutralità della tecnica; il ripensamento dei concetti di riforma e di rivoluzione, e quindi di gradualismo e radicalità, che appaiono spesso nella storia in forme inattese: una riforma può essere molto più radicale di una rivoluzione che si avvita su se stessa; infine, il concetto di classe, da molti socialisti di frontiera rivisitato ben prima dell'introduzione del concetto di intersezionalità, e non certo per negare il carattere classista del capitalismo sul piano analitico, ma per ampliarne la forza dirompente sul piano politico.

Internazionalisti e anticapitalisti coerenti, i socialisti di frontiera esprimono, perlopiù in piena consapevolezza, un'etica che nella correlazione tra i mezzi e i fini del mutamento politico e sociale trova il suo pieno significato: con questo si pongono agli antipodi di quella tradizione dominante la modernità, che attraverso la retorica del fine che giustifica i mezzi ha giustificato alcune delle peggiori aberrazioni del secolo.

Ricostruire questa storia sotterranea, e consegnarla al futuro, è oggi quantomeno una convincente *arma della critica*. Il rimpianto e la disperazione sono privilegi per pochi.

Trama della relazione ed era del singolo

– Francesca Rigotti –

Gia nel titolo si nota una metafora, la “trama della relazione”. Che cosa voglio dire, anticipando le conclusioni, con questo titolo? Che la relazione è importante, la risonanza pure, ma che questo non ci consente di trascurare l'importanza del soggetto e il ruolo specifico dell'individuo. Oggi molti dicono che viviamo in un'epoca di narcisismo e idolatria, esaltazione esasperata dell'io, egoismo ecc. Altri ripetono che non abbiamo più il senso della comunità, che il noi è soffocato dall'io, dal culto della propria persona ecc. Alcuni, che poi sono sempre gli stessi, esaltano la relazione come se solo questo ci fosse, come se soltanto la relazione fosse importante: non ci deve essere più io, esclamano, solo NOI!

Ora, esiste, come negarlo, una filosofia della relazione, che si può coniugare in vari modi. Per quanto riguarda la filosofia contemporanea due sono i filoni principali a cui farla risalire: da una parte la matrice giudaico-cristiana, penso a Martin Buber e alla sua tematica io-tu, penso a Émmanuel Levinas, ma anche al pensiero cristiano-cattolico di Gabriel Marcel e cristiano-protestante di André LaCocque. Dall'altra, l'impulso hegeliano e i suoi eredi contemporanei, penso soprattutto al riconoscimento delle autocoscienze nel gioco simmetrico di affermazione-negazione delineato in modo insuperabile da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, laddove si parla delle coscienze che si riconoscono come reciprocamente riconoscentesi (B, IV, A, 19), e alla sua ripresa in Axel Honneth con la sua teoria del riconoscimento.

Il primo filone è quello che conosciamo oggi come “filosofia della relazione” e che quest’anno 2023 compie esattamente un secolo: l’enunciazione di Martin Buber «in principio è la relazione», si trova in *Io e tu*, del 1923. Per Buber senza la relazione, forse meglio la tensione, tra io e tu, il mondo non è pensabile. Attenzione però: essenziale per Buber è l’Io-Tu, non il noi. Già Buber infatti era diffidente nei confronti del noi, che rischia di divenire tirannico e sfiorare il totalitarismo. Sono da temere infatti, questo è il mio punto, sia l’autodeificazione dell’individuo, sia l’esaltazione della comunità e della collettività che negano la persona e ne mettono in forse i diritti. Quello che mi interessa sottolineare è la trama di legame e libertà; di responsabilità e riconoscimento dell’altro, degli altri, e di rispetto del singolo.

Entrambe le tradizioni inseriscono il singolo nella tela dell’intersoggettività che realizza la pienezza dell’umano; dove le soggettività, riconosciute nella loro autonomia, vanno pensate nella comune connessione intenzionale all’intero, e dove il noi non è sovraordinato alla singolarità. Questa è l’impresa cui dobbiamo dedicarci. Quello che voglio sottolineare è la verità di un «circolo virtuoso di identità e alterità che si potenziano grazie a tale relazione intersoggettiva originaria»¹. Il noi non sia sovraordinato alla singolarità, né il singolo schiacci il noi. Forse l’autore che esprime con maggiore chiarezza e passione questo concetto è Jean-Luc Nancy, nel suo definire l’essere come singolare plurale insieme. L’individuo è una «intersezione di simultaneità»², scrive Nancy, per questo è singolare e plurale al tempo stesso.

¹ P. Ricci Sindoni, *Sull’universalismo dell’etica. Il caso della Regola d’oro*, in P. Bettineschi, R. Fanciullacci, S. Zanardo (a cura di), *Essere in relazione. Scritti in onore di Carmelo Vigna*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, pp. 201-219: 202.

² J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, p. 115 (*Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996).

Sembra invece che oggi la preoccupazione sia soltanto per il primo caso. Da più parti si sente ripetere fino alla nausea che conta soltanto il noi, che dobbiamo fare comunità, e che al contrario, come scrive per esempio Adriano Fabris, «oggi viviamo, realmente, una condizione in cui la finitezza si afferma narcisisticamente nella sua chiusura in sé», in cui siamo diventati «analfabeti relazionali» che vedono soltanto la centralità del sé³.

E dunque i guai del mondo derivano dall’incapacità di riconoscere i limiti, dal non trattenersi⁴. Sovrasta il mondo la forza negativa e distruttiva dell’illimitatezza dell’individualismo di massa e della sua montata galoppante. E qui la critica assume toni sempre più moraleggianti: siamo malati di autocompiacimento e tendiamo a investire nella nostra «identità personale in chiave narcisista»⁵. Nel nostro modo di vivere si sarebbero insinuati una «ipertrofia dell’io», «una privilegiata affermazione di se stessi», un «patologico egocentrismo»⁶.

Insomma responsabile sarebbe l’individualismo esasperato, che in alcune manifestazioni coincide con il singolarismo. Dal comportamento etico individuale all’agire politico il passo è breve: l’affermarsi del «sovranoismo psichico» dell’io narcisista trova un corrispondente speculare nel «sovranoismo politico» dei movimenti identitari, il quale esalta l’identità collettiva di un popolo come il sovranoismo psichico sottolineava il trionfo dell’identità individuale della persona⁷.

³ A. Fabris, *Tra finito e infinito: etica e metafisica*, in P. Bettineschi, R. Fanciullacci, S. Zanardo (a cura di), *Essere in relazione*, cit., pp. 97-111: 106.

⁴ A. Camus, *Il primo uomo*, a cura di C. Camus, Bompiani, Milano 1994, p. 72.

⁵ Cfr. P. Del Soldà, *Sulle ali degli amici. Una filosofia dell’incontro*, Marsilio, Venezia 2020, p. 26.

⁶ N. Gosio, *Nemici miei. La pervasiva rabbia quotidiana*, Einaudi, Torino 2020, p. 16.

⁷ P. Del Soldà, *Sulle ali degli amici*, cit., p. 37.

La proposta olistica

C'è chi indica una possibilità di riscatto dal sovranismo dell'individuo nell'approccio olistico, ispirandosi per esempio alle antiche tradizioni sapienziali orientali che permetterebbero di recuperare la percezione collettivista andando oltre l'individuo per annodare connessioni strutturali e funzionali con la natura. Come svelare l'inganno dell'Io e passare da un Io egoico, cattivo e isolato, a un io ecologico, buono, integrato col mondo naturale e attento alle sue esigenze? Il biologo evoluzionista Tom Oliver, dopo aver decostruito l'individuo e averne negato il principio unitario, propone a tale scopo alcune misure, quali esercizi fisici, per esempio passeggiate nella natura, una buona alimentazione, l'uso di videogiochi adeguati, il travestimento con costumi animali (*sic*), come pure di esercizi mentali quali pratiche di meditazione, modifiche del linguaggio dove ai sostantivi, astratti e discreti, si sostituiscono i verbi, fluidi e continui, ma soprattutto assumendo prospettive olistiche ispirate dalle tradizioni sapienziali dell'Oriente, che vadano oltre l'individuo⁸.

E tuttavia la soluzione non può risiedere nell'adottare una prospettiva olistica che ecceda l'individuo perché ciò non garantirebbe i diritti individuali e ci priverebbe della più forte protezione di cui godiamo rispetto ai soprusi dei privati, dello Stato e dei suoi poteri. Con saggezza e lungimiranza Norberto Bobbio metteva in guardia dalle concezioni olistiche di qualunque provenienza, che «hanno in comune il disprezzo della democrazia intesa come quella forma di governo in cui tutti sono liberi di prendere le decisioni che li riguardano e hanno il potere di farlo. Libertà e potere che derivano dal riconoscimento di

alcuni diritti fondamentali, inalienabili e inviolabili quali sono i diritti dell'uomo»⁹. Una cosa infatti è superare l'egoismo, il narcisismo e il personalismo e riuscire a guardare oltre il proprio ombelico per affrontare il degrado ambientale; un'altra è buttar via il bambino con l'acqua del bagno e, in nome dell'interconnessione con la natura e con l'ecosistema, liberarci dell'autonomia, dell'intenzionalità e della libertà dell'individuo e dei suoi diritti fondamentali, inalienabili e inviolabili.

Gli stessi diritti che il filosofo cinese Zhao Tingyang, un altro sostenitore dell'olismo organicista, vorrebbe sostituire con l'antico sistema gerarchico della *Tianxia*, il cui concetto, nella sua riproposta contemporanea, si riferisce a un ordine universale di coesistenza in cui soggetto della politica non sono più gli individui e gli Stati ma il mondo intero. Il tutto basato su un fondamento metafisico dove «il cielo» abbraccia l'interezza dell'esistente e dove «ogni esterno si muta in interno».

Ora, senza negare la bellezza della filosofia della relazione, eccomi a tessere un elogio poco usuale, l'elogio dell'individuo e dell'individualismo. «Che non è il diavolo», come mi ha detto una volta una studentessa incontrata in treno e che frequentava Scienze della formazione all'Istituto universitario salesiano di Mestre; «ce lo insegnano i nostri professori» mi diceva lasciandomi sgomenta, «ma una parola bellissima».

L'individualismo è un frutto della prima modernità, divenuto una filosofia politica e morale che esalta il valore morale dell'individuo. Che sostiene che ogni individuo è unico e degno di rispetto, che vale di per sé e NON perché si trova all'interno di una famiglia, di una comunità, di una società o di una coppia. L'individuo è degno perché come unico viene al mondo – direbbe Hannah Arendt. Il nascere è il luogo nel quale la singolarità di ognuno e di ognuna *appare come*

⁸ T. Oliver, *L'inganno dell'io. Come siamo tutti collegati e perché è importante*, il Saggiatore, Milano 2020; ed. orig. *The Self Delusion. The Surprising Science of How We Are Connected and Why That Matters*, Weidenfeld & Nicolson, London 2020.

⁹ N. Bobbio, *Letà dei diritti*, Einaudi, Torino 1997, p. 60.

ciò che è nuovo, imprevedibile e irripetibile; il nascere è questo dischiudersi di sé, irripetibile e singolare, alla condizione plurale umana; un nuovo “chi” comincia essendo del mondo, ne fa parte e comincia a stare nel mondo *insieme ad altri “chi”*, in quella *pluralità* che è propria della condizione umana. Singolarità e pluralità stanno insieme, né la singolarità dell’io deve sciogliersi nell’unica pappa del noi come ho l’impressione che oggi si richieda.

Nella prima modernità (secoli XVII-XVIII) si assiste – all’interno del pensiero politico-filosofico-giuridico – al passaggio dall’organicismo/olismo, all’individualismo, cioè l’idea che l’individuo abbia valore per se stesso. Quivi l’individuo viene considerato «nella sua specificità culturale e sociale e nella sua differenza di genere; nasce in un contesto culturale, si forma in un rapporto dialettico (spesso antagonistico) con esso, non di rado richiede per la sua protezione la difesa di questo contesto culturale, ma rimane comunque, nella sua individualità, il punto di riferimento anche per la valutazione delle differenze culturali»¹⁰. La concezione individualistica, tra l’altro, ha supportato la nascita dei diritti dell’uomo, ed è stata un cambiamento di tale portata da essere stato definito da Norberto Bobbio una «rivoluzione copernicana».

Nei tempi tardo-moderni a noi vicini (seconda metà del secolo XX-secolo XXI) assistiamo al passaggio dall’individualismo alla nascita di quello che si inizia a conoscere e a chiamare “società dei singoli”, “società delle singolarità”, “singolarismo” o “era del singolo”, come suona il titolo di un mio libro¹¹. Una esaltazione non più soltanto delle somiglianze che hanno portato alla rivendicazione dell’eguaglianza

nel corso dello sviluppo dell’individualismo, non più soltanto delle differenze ma anche e soprattutto delle *specificità individuali*: una sorta di messa in scena, detto all’estremo, del singolo in quanto singolo, coi suoi bisogni personali, unici, singolari. Siamo di fronte a una nuova «rivoluzione copernicana»?

Quando scrissi *Il filo del pensiero*, pubblicato vent’anni fa e ripubblicato nel 2022, insistevo sulla metafora del filo, che mi interessava e mi intrigava particolarmente. Mi occupavo del filo, della metafora del filo del pensiero, soprattutto in senso gnoseologico, conoscitivo. Quel che mi stava a cuore era il filo del pensiero costruito sull’intuizione secondo la quale la mente crea il proprio pensiero, lo elabora e lo compone in tessuti/testi filosofici seguendo l’immagine di un materiale grezzo – composto da ciuffi di lana, di lino o di cotone arruffati e incomprensibili – che pian piano, torto e girato fra le dita, si dispone in un filo lineare e continuo che va a intrecciarsi con altri fili, componendo tele e tessuti di testo i quali a loro volta vengono raccolti, avvolti, piegati e spiegati, tagliati, cuciti e drappeggiati. Anche in questo caso il filo è distinto dall’intreccio come il soggetto è distinto dall’intersoggettività, come l’individuo è diverso dalla comunità. Posso immaginare fili e soggetti e individui singoli, per sé, e relazionati intersoggettivamente, ma sempre fili, soggetti, individui autonomi.

Come posso immaginare le note a sé prese, do re mi, e le note intrecciate e sovrapposte per formare armonie e accordi. Nel dialogo di Platone *Il Fedone*, l’anima è paragonata da un tebano, Cebete, al tessuto; da Simmia, all’armonia di uno strumento musicale a corde. Anche perché agli antichi greci era evidente, ben più che a noi, la somiglianza del loro telaio verticale con il grosso strumento musicale dell’arpa, entrambi formati di legno e corde, e del telaio portatile delle donne greche con la piccola cetra portatile, talché il paragone di Cebete (l’anima come tessuto) e quello di Simmia (l’anima come armonia) non molto si discostano.

¹⁰ L. Baccelli, *Una rivoluzione copernicana: Norberto Bobbio e i diritti*, “Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale”, 1, 2009, pp. 7-25 (<https://www.juragentium.org/topics/rights/it/bobbio.htm>).

¹¹ F. Rigotti, *L’era del singolo*, Einaudi, Torino 2021.

Avevo dedicato alcune pagine a questa analogia tra pensiero, musica e tessitura, intreccio di fili di pensiero, di fili musicali e di fili materiali; altre all'intreccio dei fili individuali nella relazione intersoggettiva. Le riprendo brevemente per rendere più chiaro il mio discorso sul rapporto soggetto-intersoggettività, individuo-comunità. In maniera del tutto paradossale perché la metafora non rivela un bel niente, anzi cela, e in più non dice la verità ma per definizione mente, trasporta qualcosa da un'altra parte (*meta-fero*). Eppure, se penso ai fili intrecciati del tessuto prodotti dal telaio, ai fili musicali prodotti dalla lira o dalla cetra che si intrecciano in un testo musicale, ai fili di pensiero che si intrecciano in un dialogo o in un testo sarò facilitata, se non illuminata, a pensare all'intreccio di soggettività nella comunità, di singolari nel plurale, di individui nella società, e forse non butterò via l'uno o gli altri; non subordinerò il noi all'io, ma nemmeno l'io al noi e mi terrò ben stretta la società di individui o la comunità di singolarità, con i diritti dell'una, società e comunità, ma ancora di più con i diritti del singolo, dell'individuo, del soggetto.

Introduco ora l'ultimo punto, cioè il singolarismo dei nostri tempi, per poi rimettere tutto insieme. Ci troviamo oggi di fronte a un nuovo individualismo o singolarismo o anche singolarità. Qui singolarità ha un senso diverso da quello usato nel contesto dell'intelligenza artificiale o transumanesimo¹², dove singolarità indica il punto, il momento, nel quale l'intelligenza artificiale incontrerà e supererà l'intelligenza umana (tra vent'anni circa, ci dicono).

Il nuovo individualismo o singolarismo nasce nell'ambito di un nuovo paradigma che occupa oggi un'area importante della filosofia politica. Anzi, la singolarità sarebbe l'unica vera e nuova cifra della

società postindustriale tardo-moderna. Quest'ultima succede al trionfo della modernità iniziato alla fine del Settecento e conclusosi con le "Trente glorieuses", le annate tra il 1945 e il 1975, nelle quali si assistette al dispiegarsi di un sistema sociale fondato sulla ricerca di standard e di uguaglianza della più o meno ben temperata società industriale coi suoi rapporti di lavoro regolari e regolati, e nella quale regnava un consenso culturale di massima cui corrispondeva uno stile di vita relativamente omogeneo: tutti la stessa lavatrice, la stessa automobile, gli stessi luoghi di vacanza.

La società tardo-moderna è caratterizzata invece da un grande cambiamento che ha portato dalla *logica del generale* alla *logica del particolare, dell'unico, del singolo* – alla singolarità come tendenza della cultura tardo-moderna alla originalità e alla straordinarietà. Qui l'unicità del soggetto è percepita e valutata positivamente; qui la categoria della differenza, già emersa in decenni precedenti con i movimenti dei neri, delle donne, degli omosessuali ecc. e le loro richieste di non discriminazione ma di riconoscimento, si esaspera in mille forme di singolarizzazione: la biodiversità dei prodotti naturali come la specificità temporale degli «events», la performatività sui luoghi di lavoro come la ricerca dei profili singoli degli utenti Internet fino alle analisi individuali del genoma; l'offerta formativa differenziata delle scuole di ogni ordine e grado.

Di grande portata per il processo di singolarizzazione è la digitalizzazione del mondo con l'ascesa della nuova macchina culturale che questa comporta. Si direbbe che il complesso tecnologico a base di computer, digitalità e Internet renda possibile e imponga la fabbricazione continua di soggetti, oggetti e collettivi unici, dotati di profili singolari, personali, personalizzati o da personalizzare. Si raccolgono dati che rendono la vita quantificata sia condivisibile con altri sia caratterizzata da personalità propria, unica, singolare. Si chiede alla tecnologia di non produrre soltanto beni funzionali, macchine ecc., ma anche testi e immagini, video e film, giochi e "atti linguistici" che non

¹² R. Kurzweil, *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, Penguin Books, New York 2005.

rispondono a razionalizzazione e standardizzazione ma a singolarizzazione. Siamo presenti in rete di persona, non come fattori medi o individui tipizzati ma come singolarità modulari e composite, come insiemi di preferenze eterogenee dotati di autenticità performative.

Ricombinando ora questi aspetti con la nuova struttura di classe della postmodernità, si nota che lo spirito di singolarità investe soprattutto la nuova classe media, dedita alla propria autorealizzazione in virtù della specificità individuale, della poliedricità personale, dell'autenticità di vita. Lo stile di vita singolaristico prevede l'accostamento ad arte di elementi diversi che compongano, esaltandola, l'eterogeneità del tutto. Cibo, abitazione, viaggi, cura del corpo, educazione, istruzione, ognuno di questi elementi ha da essere particolare, speciale, singolo, sorprendente e straordinario esattamente come l'opera d'arte contemporanea, cui si chiede di sorprendere, non di essere bella.

Il passaggio al singolarismo porta a una società non solo di individui ma di singoli, di singoli speciali non più inseriti in un sistema collettivo come il partito, il sindacato col contratto collettivo di lavoro, la fabbrica con la dimensione collettiva, dove trionfa la dimensione singola, speciale, personale. Riassumendo, singolarismo è la percezione di essere qualcun altro rispetto ai propri simili. È un desiderio di individualità che ricerca una forma *sui generis* di giustizia personale nel senso di realizzazione di sé il più possibile armoniosa in modo da arrivare a un ideale personalizzato, a una unicità esemplare, una singolarità luminosa, realizzando la propria vita e quella dei propri figli come un'opera d'arte, creando la propria singolarità in un crescente disinteresse per l'eguaglianza, che è una zona d'ombra del singolarismo.

Concludo dicendo che tessere questi singoli in una trama di libertà e legame, in una tessitura di responsabilità per l'insieme e di autonomia del singolo, di pluralità e singolarità, è una sfida altissima e quasi insostenibile ma che credo dobbiamo affrontare per non raddrarci in un noi tirannico né sfilacciarci in tanti io autistici.

Le ambivalenze dell'individualismo

Autonomia e riconoscimento sociale

– Loredana Sciolla –

Individualismi, anti-individualismi e oltre

Mai come oggi l'individualismo è diventato un'espressione di stile di vita delle masse, un'esperienza vissuta e, nello stesso tempo, mai così vituperato come ideologia e come etica. Assistiamo, infatti, alla rivitalizzazione di nazionalismi, di identità collettive chiuse, di concezioni stataliste radicali, che ripropongono ideali totalizzanti quando non totalitari. L'antico nemico dell'individualismo, l'olismo conservatore e perfino quello "progressista" (il socialismo utopista, ad esempio), riemerge oggi con forza. L'individualismo, la cui storia inizia, dopo una lunga gestazione, nel corso del XVII e XVIII secolo, rappresenta una configurazione di valori che ha nel processo sociale di individualizzazione, ossia di emancipazione del singolo dall'abbraccio opprimente della comunità organica, le sue radici peculiari. Alcuni scienziati sociali hanno colto questo nesso con grande lucidità. Émile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel ne sono esempi classici. Louis Dumont, Norbert Elias, Talcott Parsons e David Riesman vanno ricordati tra gli autori contemporanei. Ho già approfondito questo nesso in precedenti opere a cui mi permetto di rimandare¹. Mi preme,

¹ L. Sciolla, *Individualizzazione, individualismi e ricomposizione sociale*, "La so-

invece, in questa sede ricordare che nella storia dell'individualismo non c'è solo stata un'antitesi tra individualismo e anti-individualismo, ma anche posizioni intermedie che, pur aderendo in generale a valori individualisti – libertà, autonomia individuale, autodeterminazione – ne hanno sottolineato i rischi e proposto “antidoti” in grado di evitarli. I rischi maggiormente messi in evidenza sono soprattutto due. Il primo, forse il più noto, è quello paventato dal liberale Alexis de Tocqueville che, a metà dell'Ottocento, descrivendo la giovane democrazia americana, riconosce nell'individualismo dominante, definito «sentimento riflessivo e tranquillo», la tendenza a degenerare in egoismo, in «amore appassionato ed esagerato di sé», disseccando ogni forma di virtù pubblica e di impegno. È l'individuo che si isola dagli altri, ripiegato sul privato, che non trova ragioni valide per contribuire al consolidamento della democrazia, che è visto come una minaccia per quest'ultima. Sappiamo anche che l'antidoto proposto da Tocqueville non è affatto, come la compagine degli anti-individualisti reazionari pensavano, il ritorno alla comunità organica, gerarchica, della tradizione, ma una forma di “comunità” moderna, perché non ereditaria, ma scelta dai singoli, ossia l'associazione volontaria, di qualunque tipo, che della comunità mantiene i legami solidali tra i membri, favorendo, attraverso le pratiche orizzontali della collaborazione per il raggiungimento di fini comuni, il sorgere di sentimenti di fiducia e di reciproco riconoscimento. Forse con un'enfasi eccessiva Tocqueville definisce questi nuovi gruppi sociali, intermedi tra Stato e cittadini, come vere e proprie «scuole di democrazia». Robert D. Putnam², con una terminologia diversa, più adatta al mondo contemporaneo, ma molto simile nei contenuti a

quella usata dallo studioso francese, mostra come a cavallo del secondo millennio la democrazia in America non sia più quella brulicante di gruppi intermedi e associazioni ammirata da Tocqueville. Ritiene, tuttavia, che una nuova spinta propulsiva alla sfiduciata democrazia americana possa emergere attivando una trama di capitale sociale “*bridging*”, ossia inclusiva, aperta, che crea ponti tra le persone e tra i gruppi, e non esclusiva, chiusa su se stessa, capace di creare legami solo al proprio interno, come quella “*bonding*”, che non genera interconnessioni sociali.

Il secondo rischio non consiste tanto nell'“individuo privato”, ripiegato su se stesso, che pure aleggia in molti autori convinti assertori della libertà e dell'autonomia individuale, ma riguarda il timore che l'individuo, una volta emancipato dall'abbraccio soffocante della comunità tradizionale, paghi la maggiore libertà con una crescita ipertrofica dell'io e delle sue idiosincrasie. È il sociologo e filosofo Georg Simmel a mettere a fuoco, alla fine dell'Ottocento, questa possibilità. Tali timori, che nascono dall'osservazione della vita nelle grandi metropoli ottocentesche, hanno qualcosa in comune con quelli di chi, circa un secolo dopo, rileva, nella cultura delle società occidentali di massa, un individualismo mimetico, dipendente dagli altri per la conferma della propria autostima. L'aspetto comune è la possibile evoluzione degenerativa di un'idea e di un sentimento in sé positivi. La differenza riguarda come è inteso il rapporto con gli altri. L'ipertrofia dell'io di cui parla Simmel si alimenta da sé, vive di un'auto-considerazione esagerata che va di pari passo con il discredito e il senso di superiorità nei confronti degli altri. La variante dell'«individuo eterodiretto», analizzato da David Riesman³ alla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso, e quella dell'«individuo narcisista» di Christopher Lasch⁴, elaborata nel contesto del

cietà degli individui”, n. 37, 2010/1, pp. 33-47 ed Ead., *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse Futura, Roma 2010.

² R.D. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York 2000.

³ D. Riesman, *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1973.

⁴ Ch. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981.

grande riflusso dei movimenti sociali degli anni Sessanta, hanno invece un rapporto quasi parassitario nei confronti degli altri, in quanto sia l'eterodiretto sia il narcisista dipendono costantemente dallo sguardo altrui per ottenere approvazione e riconoscimento. Dice Lasch: «Per il narcisista il mondo è uno specchio, mentre per l'individualista primitivo era una terra di nessuno da modellare secondo la sua volontà»⁵. L'autodeterminazione così come l'autonomia (il potere di dare a se stesso la propria legge), in quanto principi base dell'etica individualista, sono quasi scomparse dalla scena sociale e morale delle società dei consumi per dare vita a varie forme di conformismi sociali.

L'ambivalenza che si osserva nelle posizioni individualiste fino a tutto il secolo scorso portava a pensare l'autonomia e l'autodeterminazione come valori irrinunciabili e, nello stesso tempo, a riconoscerli come fenomeno sociale, ossia come costitutivamente connessi a contesti di relazioni sociali. Pensare all'autonomia *in ragione* della presenza degli altri e non *malgrado* la loro presenza, diventa una questione teorica ed etica allo stesso tempo. Mentre gli scienziati sociali classici – da Durkheim a Parsons – hanno trovato la soluzione del problema conferendo all'autonomia individuale un carattere istituzionalizzato, riconoscendo l'esistenza di un percorso educativo attraverso le istituzioni sociali (dalla famiglia alla scuola a cerchie via via più ampie) che nell'etica individualista ha il suo perno e fondamento, l'ambivalenza attuale solleva altre domande e suggerisce altre risposte.

Ambivalenze del nuovo individualismo. Solitudine e comunità

L'individualismo come sistema di valori (o ideologia, come diceva Dumont) delle moderne società egualitarie, presuppone, come si è

detto, la pretesa istituzionale di costituire l'individuo in soggetto autonomo. Negli ultimi quarant'anni non è più questo il modello cui si fa riferimento. Le istituzioni non rappresentano più un principio unificatore, stabili modelli di regolamentazione dei comportamenti, ma mascherano contraddizioni di fondo culturali e valoriali⁶. Non per questo il processo di individualizzazione si è fermato, ma la debolezza delle istituzioni, la loro perdita di autorità e di legittimità, trasferiscono sull'individuo la responsabilità di creare da sé i propri codici. Basti pensare, per limitarmi a due esempi, alle grandi trasformazioni di due istituzioni centrali nella formazione/educazione dei giovani: la famiglia e la scuola. Nella famiglia, su cui si è soffermata una letteratura vasta e si sono moltiplicate le ricerche empiriche, si sono modificati ruoli e gerarchie interne, sono cambiate le relazioni intergenerazionali, mentre l'assetto interno da verticale (la trasmissione o socializzazione dalle vecchie alle nuove generazioni) è divenuto orizzontale (negoziamento delle regole, reversibilità dei ruoli genitori/figli). La famiglia assomiglia sempre di più a un'imitazione un po' farlocca del gruppo di pari. Dall'istituzione scolastica e da quella universitaria, poi, è evaporata la weberiana idea di vocazione. Nell'università, ad esempio, si inaridiscono i rapporti informali e non finalizzati alla produzione accademica, mentre i riconoscimenti esterni (non ultima la visibilità acquisita sui media) acquistano rilievo nell'attribuzione dei ruoli di potere e nelle gerarchie di prestigio interni. Di qui la sempre minore capacità di formare una comunità scientifica e di essere fondamento di vocazione.

In questo contesto anche l'individualismo è cambiato, insieme alle sue ambivalenze diventate sempre più simili a paradossi. Per Durkheim, olistico metodologico e individualista etico, la "religione dell'io" (io libero, indipendente, autonomo) era intesa come "religione

⁵ *Ibidem*, p. 22.

⁶ Cfr. L. Sciolla, *Individualizzazione, individualismi e ricomposizione sociale*, cit.

dell'umanità". Niente esaltazione esagerata della propria unicità e differenza, ma ricongiungimento con quanto di universale vi è in ognuno di noi. L'io e non l'individuo è, invece, al centro dell'individualismo del nuovo millennio e nemmeno, anche se le somiglianze sono notevoli, si può dire che si affermi, a livello di massa, quell'"individualismo della differenza"⁷, tipico del pensiero romantico, delineato da Simmel in contrapposizione all'individualismo dell'uguaglianza del pensiero illuminista. La forma tedesca dell'individualismo, che enfatizzava la specificità dell'esistenza singola, unica e incomparabile, sembrerebbe avere qualcosa in comune con una certa tendenza nel mondo attuale a fare della propria originalità e unicità il metro di ogni cosa.

C'è, tuttavia, qualcosa di più e qualcosa di meno nell'individualismo di massa attuale rispetto all'individualismo della differenza. Intanto l'originalità implicherebbe il possesso di risorse personali, culturali, emozionali, direi di talenti, capaci anche di fare a meno dell'approvazione altrui. E questo non è quanto possiamo osservare sulla scena sociale attuale, perché l'esibizione della nuda quotidianità privata è quanto passa per "originalità" e colonizza la sfera pubblica, in particolare quella dei social, con un imprevisto rovesciamento della tesi habermasiana (che sia la sfera pubblica a colonizzare quella privata). Quella che potremmo chiamare "retorica dell'autenticità", che spaccia tutto ciò che proviene dall'interno come buono e spontaneo (anche le pose artificiali e studiate per piacere sul web), ha spodestato perfino il mimetismo fragile dei vari narcisismi. Sembra diffondersi l'idea – e i social ne sono il maggiore amplificatore – che ciò che proviene *dall'interno* sia perfettamente rappresentato dalla nostra immagine, quella che presentiamo all'approvazione altrui, e che ciò che costruiamo con tanta artificiale cura rispecchi il nostro io più vero e

spontaneo, mentre ciò che proviene *da fuori*, in special modo dalle autorità scientifiche, sociali, scolastiche sia perlopiù un tentativo di manipolarci. Questa idea comporta da un lato un rinchiudersi su sé stessi, in una sorta di egolatria che respinge il confronto, dall'altro una fragilità estrema dell'identità, costretta a rincorrere anche i segni più blandi e superficiali di riconoscimento e apprezzamento sociale, come avviene quando – soprattutto tra i più giovani – si confida nel numero dei *like* che si riesce a raccogliere. La "retorica dell'autenticità" pensa al sé come a uno scrigno, peculiare, unico, originario che basta aprire per farne uscire tutti i tesori che nasconde. Ma se tali tesori non trovano adeguato riconoscimento sociale si tende a sprofondare nella solitudine e nella sensazione di fallimento. È il paradosso di un'autenticità che non basta a se stessa, perché non si basa su un percorso di auto-riconoscimento. Quest'ultimo si nutre del confronto con gli altri, non necessariamente con tutti gli altri, ma con le cerchie sociali più stabili e più rilevanti, e comporta la fatica di imparare e il tempo dell'esperienza. Se si esibisce qualcosa senza la consapevolezza che si potrà andare incontro a uno scarto tra l'immagine che si offre di sé e quella che gli altri ci rimandano, la possibilità della delusione è elevata. Di fronte alla delusione, in un contesto di fragilità dei processi di socializzazione, la solitudine diventa un fenomeno sociale diffuso, soprattutto tra le generazioni più giovani, fenomeno che comincia a destare l'attenzione degli scienziati sociali. Zygmunt Bauman⁸ si era soffermato, già alla fine del secolo scorso, sulla solitudine come fenomeno del mondo globale, causato dallo sgretolamento del tessuto sociale, e dal neo-liberismo degli anni Ottanta che avrebbe esaltato la libertà dell'individuo a scapito della dimensione collettiva. Ma non è a queste condizioni generali che faccio qui riferimento, ma alla faccia nascosta della solitudine che non è solo ansia e inquietudine esisten-

⁷ G. Simmel, *La legge individuale e altri saggi*, a cura di F. Andolfi, Pratiche Editrice, Parma 1995.

⁸ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2014.

ziali e nemmeno logoramento della dimensione collettiva, ma incapacità di cogliere la sfida dello scarto di cui si è detto, sfida che implica il coraggio delle proprie posizioni e un anticonformismo morale che, come insegnano i pensatori del Settecento, può solo formarsi sulle solide basi di un lungo processo di autodeterminazione. Al contrario, questo scarto – in assenza di quest'ultima – può generare due esiti diversi, non necessariamente alternativi: la rincorsa al beneplacito altrui, gregario e poco gratificante, e lo sprofondamento in un senso di fallimento.

Se in passato la solitudine poteva essere vista come isolamento anticonformistico e rifiuto intenzionale di sottostare al giudizio altrui, perfino come atto eroico, la solitudine oggi, circondata da una disapprovazione sociale crescente, diventa ansia sociale di trovare relazioni affettive, amicali, in maniera passiva, senza impegnarsi nella ricerca ma affidandosi alle regole individualizzate del mercato (si veda il successo globale del sito americano *Rent a friend* che offre, in qualsiasi Paese del mondo, la compagnia di uno degli oltre seicentomila amici che ha in catalogo)⁹.

Oggi la solitudine è soprattutto un effetto indesiderato del non riuscire a stare al passo con la realtà e del timore del giudizio altrui. La solitudine è quindi legata strettamente alla paura del fallimento. Il fallimento, si dirà, c'è sempre stato e sempre ci sarà. Vero. Tuttavia il senso di fallimento che prova l'individuo oggi, l'individuo del nuovo millennio, ha un carattere inedito, mai sperimentato prima. La nostra è una società che vieta di fallire, in cui il successo è un obbligo. Le nuove condizioni sociali, in particolare, hanno favorito l'idea che tutti gli strati sociali, attraverso l'istruzione e la mobilità, possano realisticamente aspirare a un'ascesa sociale che fino a pochi decenni fa non

era solo irraggiungibile dai figli dei ceti medio-bassi, ma nemmeno rientrava nelle loro aspettative. Oggi se queste aspettative, richieste a livello sociale come un approdo obbligato, non si realizzano, lo scacco non può più essere attribuito a svantaggi sociali e collocazioni di classe, ma ricade interamente sull'incapacità individuale. L'esito è un senso di fallimento ancora più frustrante di quanto avveniva in passato, un passato anche recente in cui le disuguaglianze di classe erano al centro delle politiche partitiche e sindacali, in cui nelle relazioni sociali era impresso il segno del limite legato a una qualche gerarchia e rapporto di potere, da contestare finché si vuole, non opaco però agli occhi dei partecipanti. Ma la retorica dell'autenticità, l'idea velleitaria di un io eccezionale innato, protagonista di una scena senza limiti, è il fattore oggi più diffuso di frustrazione e di risentimento. Il fallimento, infatti, sfocia in risentimento, nella ricerca, oggi molto comune, di capri espiatori o complotti onnipotenti invece di rivolgersi ai propri e altrui limiti. Troppo doloroso per un individualismo senza autonomia riconoscere questi ultimi. Risulta più facile inseguire, come in un susseguirsi di specchi, i casuali e sfuggenti riconoscimenti che il momento concede.

Un individualismo nello stesso tempo debole e protervo che rappresenta, a mio parere, una variante nuova, anche se non l'unica, della configurazione di valori più specificamente occidentale e moderna che ci sia, può essere, a suo modo, "solidale"? Lo può diventare quando la solitudine viene riconosciuta come sfida a relazioni sociali opache, quando se ne coglie l'aspetto di imposizione più che di scelta. In tutti i Paesi del mondo, Italia compresa, vi sono persone che, proprio a partire dalla presa di consapevolezza dei limiti della società in cui viviamo, del dilagare delle solitudini, si associano e si mettono insieme per fare della condizione della solitudine e del timore del fallimento personale e collettivo, della perdita della capacità di aspirare al futuro, l'occasione per dare vita a una sfera pubblica diversa, condividendo spazi ed emozioni prima ancora che valori. Che si tratti di un "noi

⁹ Cfr. L. Sciolla, *Ritrovare la società. Oltre la dicotomia individuo società*, "Quaderni di Teoria Sociale", n. 1, 2013, pp. 55-70.

minimo” non deve trarre in inganno ed essere sottovalutato. Questi spazi che generano legami comunitari arrivano a formare una sorta di infrastruttura sociale intermedia, tra individui e istituzioni, dove l’aspetto relazionale, non strumentale, diventa decisamente dominante. Non è un caso se Raghuram Rajan¹⁰, un economista assai noto, ha individuato nelle *comunità di prossimità*, il cui carattere è eminentemente locale, la funzione di generare norme non scritte per far fronte a conflitti di vario tipo e agevolare la convivenza civile. Rientrano in questo tipo di aggregazione anche le *reti di vicinato*, pratiche di auto-organizzazione dal basso tra vicini di strada e di quartiere. Si tratta di pratiche sociali oramai diffuse in tutto il mondo, emerse soprattutto come risposta alla crisi. In un contesto di contrazione economica e peggioramento della qualità della vita quotidiana, organizzarsi oltre (non contro) lo Stato è un’alternativa che permette alla popolazione colpita dalla disoccupazione, dalla recessione e dalla mancanza di futuro di soddisfare i propri bisogni fisici, emozionali e sociali (come sono, ad esempio, le *Social Street*). Si pensi anche ai “gruppi di mutuo appoggio”, network di relazioni orizzontali tra pari, volti allo scambio reciproco di supporto materiale, emotivo, affettivo o cognitivo secondo i bisogni e le disponibilità di ciascuno, che si sono diffusi in Italia e in molti altri Paesi del mondo durante la pandemia. Anche in questo caso dominano le dinamiche di quartiere e l’ambito locale, che rivestono una dimensione politica nel rapporto con le istituzioni statali di apertura di uno spazio di confronto pubblico. Il noi è minimo per lo spazio in cui si esplica, ma non per i bisogni cui cerca di rispondere in situazioni di crisi, di emergenza, di deprivazione sociale generalizzata.

Come ripensare l’individualismo nel XXI secolo?

Immaginare nuove tradizioni di pensiero

– Mauro Simonazzi –

L’invenzione delle tradizioni di pensiero

Nel 1983 lo storico Eric Hobsbawm e l’antropologo Terence Ranger danno alle stampe un volume dal titolo apparentemente provocatorio: *L’invenzione della tradizione*¹. Già nell’introduzione, Hobsbawm e Ranger scrivono: «Le *tradizioni* che ci appaiono, o si pretendono, antiche hanno spesso un’origine piuttosto recente, e talvolta sono state inventate di sana pianta»². Certo, non tutte le tradizioni di pensiero sono inventate, alcune sono *reali*, per così dire, ovvero hanno dei testi fondativi, dei maestri e dei discepoli, come nel caso del platonismo, dell’aristotelismo o del marxismo.

La domanda allora può essere formulata in questo modo: perché si inventano le *tradizioni*? «Per *tradizione inventata* si intende un insieme di pratiche [...] che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità con il passato. Di fatto, laddove è possibile, tentano in genere di affermare la propria continuità con un passato op-

¹⁰ R. Rajan, *Il terzo pilastro. La comunità dimenticata da Stato e mercati*, Università Bocconi Editore, Milano 2019.

¹ E.J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L’invenzione della tradizione* (1983), Einaudi, Torino 1987.

² Ivi, p. 3.

portunamente selezionato»³. Dunque, si inventano tradizioni di pensiero per «inculcare determinati valori e norme di comportamento» avvalorati dalla continuità con il passato. La continuità diventa una garanzia dal punto di vista psicologico perché il fatto di affondare le radici in un passato più o meno remoto diviene una sorta di conferma della sua veridicità. La funzione della tradizione è quindi l'immutabilità: cioè garantire a un qualunque cambiamento sociale desiderato la sanzione del precedente, della continuità sociale. Hobsbawm scrive:

Laddove si dà un riferimento ad un determinato passato storico, è caratteristico delle tradizioni "inventate" il fatto che l'aspetto della continuità sia in larga misura fittizio. In poche parole, si tratta di risposte a situazioni affatto nuove che assumono la forma di riferimenti a situazioni antiche, o che si costruiscono un passato proprio attraverso la ripetitività quasi obbligatoria. È appunto il contrasto tra il cambiamento e l'innovazione costanti del mondo moderno e il tentativo di attribuire a qualche aspetto almeno della sua vita sociale una struttura immobile e immutabile ciò che rende tanto interessante, agli occhi dello storico degli ultimi due secoli, il problema dell'*invenzione della tradizione*⁴.

Le tradizioni inventate sono spesso una risposta a un'epoca di crisi o di rapidi cambiamenti sociali. Il richiamo al passato serve a far acquisire alle nuove tradizioni una maggior legittimità.

Nello stesso anno in cui viene dato alle stampe *L'invenzione della tradizione*, il sociologo Benedict Anderson pubblica *Comunità immaginate*⁵, nel quale si interroga sulla nascita del sentimento di

appartenenza nazionale. La domanda di fondo è questa: nelle comunità politiche sufficientemente grandi da non permettere che ci sia una percezione di appartenenza allo stesso gruppo che sia basata sull'interazione personale tra i suoi membri, il senso di appartenenza a una comune identità e la coesione interna della comunità su cosa si fondano? Devono fondarsi necessariamente sull'immaginazione che permette agli individui di percepirsi come membri di uno stesso gruppo virtuale. «È immaginata – scrive Anderson – in quanto gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né li incontreranno, né ne sentiranno mai parlare, eppure nella mente di ognuno vive l'immagine del loro essere comunità»⁶. Anderson non vuole contrapporre ingenuamente l'invenzione delle nazioni alla realtà delle piccole comunità, ma sostiene che «le comunità devono essere distinte non dalla loro falsità/genuità, ma dallo stile in cui esse sono immaginate»⁷. In altre parole, una comunità immaginata non è semplicemente inventata e in quanto tale falsa, ma è costruita e risponde a una esigenza simbolica di immaginarsi come membri di una comunità che pur essendo virtuale fornisce un'identità comune.

Allo stesso modo, le tradizioni di pensiero non sono delle invenzioni arbitrarie, ma sono delle costruzioni sociali che rispondono all'esigenza di far coesistere innovazione e permanenza, così che sia possibile individuare una continuità nel mutamento. Si tratta pertanto di capire di volta in volta perché vengono create delle continuità e a quale fine. Le tradizioni hanno sempre a che fare con il voler legittimare o delegittimare qualcuno. Sono quindi uno strumento ideologico utile nel dibattito pubblico per acquisire un'egemonia culturale.

³ Ivi, pp. 3-4.

⁴ Ivi, p. 4.

⁵ B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna del nazionalismo* (1983), Laterza, Roma-Bari 2016.

⁶ Ivi, p. 10.

⁷ *Ibidem*.

Individualismi immaginati

L'individualismo è una di quelle tradizioni che non ha una storia univoca per diversi motivi: non ha testi fondativi, non è possibile individuare una data precisa d'inizio e, come ha mostrato Steven Lukes, si sviluppa in maniera differente a seconda dei contesti geografico-culturali⁸.

Inoltre, "individualismo" è uno di quei concetti il cui nome compare dopo il "fatto". L'individualismo come fenomeno sociale e intellettuale anticipa il nome con cui verrà definito di quasi tre secoli. Alain Laurent nell'introduzione alla sua *Storia dell'individualismo* sostiene che «in un certo senso, e al contrario del socialismo, per esempio, l'individualismo ha cominciato ad esistere prima di essere pensato o voluto, ed è stato teorizzato, poi legittimato e concettualizzato in paradigma coerente, solo a fatto compiuto. Conseguenza interessante: l'individualismo ha una doppia vita o storia, sociologica e ideologica, e i due ordini non vanno separati né confusi, e neanche affiancati⁹. Se la storia successiva alla comparsa del termine, che avviene negli anni Venti dell'Ottocento, ci fornisce delle vie sicure da seguire, quella precedente è più insidiosa perché ci espone a un certo grado di arbitrarità. Dunque, la domanda che occorre porsi quando si è di fronte alle ricostruzioni delle molteplici tradizioni di individualismo è: chi e che cosa si sta legittimando in questo momento? E chi si intende invece delegittimare? Per quale scopo? La scelta dell'autore da cui far iniziare la storia dell'individualismo è significativa dell'obiettivo a cui l'autore o l'autrice vogliono giungere.

Prendiamo quattro esempi di storie dell'individualismo scritte rispettivamente: 1) nell'immediato dopoguerra; 2) negli anni della Guerra fredda; 3) all'indomani del crollo dell'Unione Sovietica; 4) nel pieno del processo di globalizzazione all'inizio del XXI secolo. Queste ricostruzioni dell'individualismo rispondono a esigenze diverse legate ciascuna a problemi della propria epoca.

Friedrich von Hayek, ad esempio, nel 1945 tiene una conferenza presso lo University College di Dublino, nella quale distingue un individualismo "vero" e uno "falso" sulla base di due elementi: il fallibilismo (il primato delle passioni sulla ragione) e l'anticostruttivismo (eterogenesi dei fini)¹⁰. Il "vero" individualismo inizia con autori come Mandeville, Hume e Smith, nei quali Hayek individua la prima teoria dell'evoluzione spontanea delle istituzioni sociali, e arriva fino alla Scuola austriaca dei teorici dell'individualismo metodologico. In questo modo, Hayek costruisce una tradizione di pensiero individualista che legittima l'economia di mercato e il neoliberalismo sulla base di una determinata antropologia contro quelle concezioni della storia che presuppongono l'esistenza di soggetti collettivi e la possibilità di pianificare l'organizzazione sociale.

Crawford B. Macpherson, invece, nel 1962 pubblica *The Political Theory of Possessive Individualism: from Hobbes to Locke*¹¹, nel quale traccia una storia dell'individualismo che parte da Hobbes, considerato il primo teorico della società di mercato. Qual è l'obiettivo della ricostruzione di questa storia dell'individualismo? Macpherson sostiene che l'antropologia hobbesiana è alla base del modello politico liberale e della società di mercato. I presupposti dell'individualismo

⁸ S. Lukes, *I significati dell'individualismo* (1971), poi in "La società degli individui", n. 7, 2000/1, pp. 125-151.

⁹ A. Laurent, *Storia dell'individualismo* (1993), il Mulino, Bologna 1994, pp. 22-23.

¹⁰ F.A. von Hayek, *L'individualismo: quello vero e quello falso* (1946), Rubbettino, Soveria Mannelli 1997.

¹¹ C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), Isedi, Milano 1973.

possessivo sono due: 1) che la società sia tendenzialmente egualitaria perché composta da proprietari (gli unici a detenere il diritto di voto); 2) che ci sia una coesione di interessi personali (la tutela della proprietà privata) in grado di bilanciare le forze centrifughe di una società mercantile basata esclusivamente sul proprio interesse.

Se questo era vero nel Seicento, ai tempi in cui Hobbes scriveva, l'ampliamento del suffragio avvenuto tra Otto e Novecento ha modificato la situazione. La società è ora composta da due classi: proprietari e proletari. L'ampliamento del suffragio non riesce più a soddisfare i due presupposti dell'individualismo possessivo. Il dilemma della moderna teoria liberal-democratica consiste nel fatto che gli assunti dell'individualismo possessivo non permettono più di dedurre una teoria dell'obbligazione politica. Secondo Macpherson occorre rifondare l'obbligazione politica a partire dalla riformulazione della nozione di eguaglianza. Questa ricostruzione della storia dell'individualismo viene elaborata negli anni della Guerra fredda ed è finalizzata a sottolineare l'emergere di una nuova classe sociale sul piano politico e ad affermare la necessità di trovare una conciliazione tra socialismo e liberalismo.

Una terza prospettiva emerge dalla *Histoire de l'individualisme* di Alain Laurent, pubblicato all'inizio degli anni Novanta, dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica e nel momento in cui una parte degli intellettuali pensò che la storia fosse finita e che la democrazia liberale sarebbe stata il punto culminante dell'umanità. Laurent ricostruisce una storia dell'individualismo partendo da Socrate e proseguendo poi per il Medioevo cristiano, passando per la modernità per arrivare alla Scuola austriaca. Qual è il suo obiettivo? Sostenere che l'individualismo non è un'eccezione nella storia dell'umanità, come aveva sostenuto, ad esempio, Louis Dumont, e neppure un prodotto sociale della modernità, ma è una caratteristica della natura umana per cui modelli alternativi a quelli liberal-democratici sono, in un certo senso, contro-natura.

Infine, una quarta prospettiva è quella di Elena Pulcini, che nel 2001 dà alle stampe *L'individuo senza passioni. Individualismo e perdita del legame sociale*¹². Siamo in un contesto socio-politico nuovo, è finita la Guerra fredda, ha vinto il modello neoliberale ed è iniziato il processo di globalizzazione. Pulcini mette in discussione il canone di quella storia dell'individualismo che si basava sulla figura dell'*homo oeconomicus* e mostra che fin dalla nascita dell'individualismo il soggetto moderno è ambivalente perché convivono descrizioni che lo ritraggono come razionale, autonomo e autosufficiente con altre che invece mettono in evidenza la sua vulnerabilità e il suo bisogno di riconoscimento sociale. Qual è l'obiettivo di questa ricostruzione dell'individualismo? Pulcini intende mettere in evidenza le patologie della modernità, in particolare la perdita di legami sociali e il conseguente indebolimento della comunità. L'individualismo sarebbe la causa della crisi sociale che stiamo attraversando e la soluzione che viene avanzata è quella di acquisire la consapevolezza delle patologie della modernità per ripensare la riattivazione di legami sociali attraverso il recupero delle riflessioni sul dono e della figura femminile al fine di superare la dicotomia tra individualismo e comunitarismo. Il soggetto di questo nuovo individualismo è definito da Elena Pulcini «l'individuo comunitario».

Questi sono quattro esempi di storie dell'individualismo immaginate, che rispondono ai timori e alle speranze dell'epoca storica nella quale sono state elaborate.

¹² E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

*Per una storia dell'individualismo solidale:
solidarietà, ambiente e digitale*

Tra le tante ricostruzioni della vicenda dell'individualismo manca ancora una storia dell'individualismo solidale¹³ che sia **in grado di** far emergere tradizioni di pensiero che sono rimaste ai margini della storia e che possano essere utili per ripensare l'individualismo nel XXI secolo. Si tratta di ricostruire una tradizione di pensiero che ha elaborato un'immagine di individuo **in grado di** agire in maniera solidale e consapevole dei nuovi limiti imposti dall'ambiente.

Questo ripensamento, a mio parere, dovrebbe assumere come fondamentali tre elementi: il concetto di solidarietà, la crisi ecologica e il cosiddetto “networked individualism”.

1. Il termine “solidarietà” assume un significato politico negli anni Venti dell'Ottocento, proprio negli stessi anni in cui viene coniato il termine “individualismo”, subentrando al concetto di “fraternità” della Rivoluzione francese. Acquisirà grande importanza attorno al 1848, quando verrà utilizzato nei circoli operai per indicare una forma di cooperazione tra pari¹⁴ e verso la fine del secolo la sociologia ne farà una categoria importante per spiegare la coesione sociale¹⁵. Nel Novecento verrà soppiantata dalle teorie marxiane, considerate allora teorie scientifiche e contrapposte alle teorie utopiche, ma avrà la sua rivincita verso la fine del secolo, con il declino delle grandi ideologie.

¹³ Per una prima ricostruzione della storia dell'individualismo solidale cfr. F. Andolfi, *L'individualismo solidale. Trattati storici e fondamenti teorici*, in C. Altini (a cura di), *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 103-126.

¹⁴ A. Volpe, *Solidarietà. Filosofia di un'idea sociale*, Carocci, Roma 2023, p. 25.

¹⁵ Mi limito a ricordare l'opera di Durkheim del 1893, *De la division du travail social*.

La mia proposta è di riprendere il concetto di solidarietà nell'accezione post-metafisica di Richard Rorty, ovvero come una forma di cooperazione che nasce dalla consapevolezza della contingenza dei nostri vocabolari morali e che per questa ragione rinuncia al tentativo di elaborare teorie che abbiano la pretesa di essere fondative e ultimative. Questo non significa che i valori debbano essere abbandonati perché relativi o privi di fondamenti assoluti, al contrario, i valori, come quello di solidarietà, hanno il proprio fondamento nel dialogo costante che caratterizza le comunità a cui apparteniamo e il loro fondamento è dato esclusivamente dalla loro condivisione. La consapevolezza della nostra contingenza e della storicità dei nostri valori ci porta a guardare le cose con un senso d'ironia, senza prenderci troppo sul serio e con tolleranza verso altri vocabolari morali.

2. Il secondo elemento che occorre tenere presente è la crisi ecologica perché ci costringe a ripensare la politica tenendo conto di un nuovo soggetto politico: la natura. E ripensare la politica in questa prospettiva significa rivedere i fondamenti stessi su cui è nata la liberal-democrazia moderna: dalla nozione di sovranità popolare, al concetto di libertà, fino all'immagine stessa dell'individuo e dell'individualismo. La natura è stata a lungo interpretata semplicemente come l'involucro all'interno del quale si sarebbero svolte le vicende storiche. Ad esempio, i contrattualisti moderni, da Hobbes a Kant, hanno considerato la dimensione politica al di fuori della natura, **invece, è** necessario riformulare un nuovo patto sociale che tenga conto dei diritti dell'ambiente. È a partire da queste valutazioni che occorre rigenerare la democrazia in una prospettiva ecologica¹⁶ e questo vuol dire interrogarsi sul rapporto tra autonomia individuale e dipendenza dall'ambiente.

elimino
virgola?

¹⁶ Cfr. M. Deriu, *Rigenerazione. Per una democrazia capace di futuro*, Castelvecchi, Roma 2022.

Esiste poi un problema relativo all'incompatibilità dei tempi e degli spazi della politica liberal-democratica con i tempi e gli spazi della "democrazia ecologica". Infatti, la politica liberal-democratica ha i tempi brevi del consenso, che sono incompatibili con i tempi lunghi delle trasformazioni che richiedono i problemi ambientali. Anche per quanto riguarda gli spazi, la politica liberal-democratica si fonda ancora sull'idea weberiana di sovranità territoriale e quindi si muove all'interno di logiche locali, mentre la crisi ecologica è globale.

Cosa fare di fronte a questi problemi? Innanzitutto, occorre recuperare il concetto di limite, quel concetto che la modernità ha indebolito attraverso il "disincanto del mondo" e che ha cercato di recuperare attraverso il costituzionalismo. Per i medievali, esisteva un ordine delle cose (voluta da Dio) e l'uomo aveva un posto all'interno di quell'ordine. Era l'idea della grande catena dell'essere. Il problema è come recuperare questo senso del limite in una prospettiva del tutto secolarizzata. L'ambiente, in un certo senso, rappresenta quel limite che per i premoderni era costituito dalla religione, dalla tradizione o dalla legge di natura.

3. Infine, i new social media hanno creato nuove modalità di relazione e modi diversi di concepire l'individuo e la sua socialità. Il sociologo canadese Barry Wellman ha coniato l'espressione "networking individualism" o "networked individualism"¹⁷ per indicare le specificità che ha assunto l'individualismo con l'introduzione di Internet, di cui le caratteristiche principali sono le seguenti: mancanza di presenza e contatto fisico; i gruppi che si formano sono più volatili, frammentari, di breve durata; partecipazione a una molteplicità di gruppi, anche se più vagamente connessi; si è connessi e non incorporati in gruppi.

La connessione contribuisce ad attribuire ruoli e identità in quanto le immagini o le frasi postate, i *like* o i commenti, definiscono l'identità propria di un soggetto producendo reazioni. Sono ruoli e identità più fragili e variabili perché la connettività ha trasformato lo spazio fisico, nel quale si svolgevano tradizionalmente le relazioni sociali, in uno spazio virtuale caratterizzato da una ipersocializzazione, che rende possibile appartenere contemporaneamente a più comunità virtuali.

Si tratta di riflettere su come la comunicazione digitale, i social media, stiano trasformando le relazioni sociali e se questo abbia un effetto sulla nostra definizione di "individuo" e "individualismo".

In conclusione, l'invenzione o la costruzione di una tradizione di pensiero di individualismo solidale, che riesca a tenere insieme le esigenze di autonomia con la natura costitutivamente relazionale dell'essere umano, può rappresentare un ideale regolativo o una "nuova immagine dell'utopia" che ci può aiutare a immaginare scenari futuri alternativi alla crisi dei legami sociali del nostro presente e a ripensare l'individuo alla luce della crisi ambientale che stiamo attraversando e delle trasformazioni dei processi di socializzazione introdotte dal digitale.

¹⁷ L. Rainie, B. Wellman, *Networked. Il nuovo sistema operativo sociale*, Guerini e Associati, Milano 2012.

«È stato un grande sogno vivere»

Solitudine e fraternità passiva in Mario Benedetti e Carlo Levi

– Italo Testa –

Approssimazione

Per approssimarmi al tema del nostro volume, sia alla sua formulazione negativa – solitudine e legame sociale – che a quella affermativa – individuo e solidarietà, individualismo solidale – vorrei prendere le mosse da una poesia di Mario Benedetti, *Che cos'è la solitudine*, pubblicata nella raccolta *Umana gloria* uscita per Mondadori nel 2004. Penso che questa poesia, nel suo legame con il titolo del libro, possa farci vedere qualcosa di ciò che ci riguarda, qualcosa che non può essere risolto e afferrato da un approccio puramente concettuale.

I funerali di Mario Benedetti

Mario Benedetti, tra i più importanti poeti italiani contemporanei, è morto a 64 anni di Covid nel marzo 2020 a Piadena, nella casa di cura in cui era ricoverato dalla primavera del 2018, a seguito di un ictus subito nel 2014, in un fisico già minato da una grave malattia autoimmune.

Mario Benedetti, quando è morto, era una persona in qualche modo già separata dal mondo, inghiottita in una sorta di altro tempo, di tempo senza tempo, nella casa di cura in cui ormai viveva al di là di se stesso, come se non fosse più Mario Benedetti.

Mario Benedetti in qualche modo riappare pubblicamente con la sua morte in solitudine, e con l'impossibilità di assistere ai suoi funerali. Funerali che sono stati però ripresi con un telefonino dalle poche persone autorizzate ad assistervi – con una concessione straordinaria, perché in quel momento non era possibile – e visti su Internet da molti che l'avevano conosciuto, dalla comunità dei suoi lettori e amici.

Come se la sua separazione dal mondo, il suo essere altrove pur essendo qui, si rendesse così pubblica, di pubblico dominio, in una forma estraniata, per certi versi oscena, e insieme straordinaria, rianodandosi, nel lockdown, con questa morte, al destino di tutti.

Che cos'è la solitudine

Ora vorrei che leggeste *Che cos'è la solitudine*, forse la più bella poesia italiana pubblicata negli ultimi vent'anni.

Che cos'è la solitudine.

Ho portato con me delle vecchie cose per guardare gli alberi:
un inverno, le poche foglie sui rami, una panchina vuota.

Ho freddo ma come se non fossi io.

Ho portato un libro, mi dico di essermi pensato in un libro
come un uomo con un libro, ingenuamente.

Pareva un giorno lontano oggi, pensoso.

Mi pareva che tutti avessero visto il parco nei quadri,
il Natale nei racconti,

le stampe su questo parco come un suo spessore.

Che cos'è la solitudine.

La donna ha disteso la coperta sul pavimento per non sporcare,
si è distesa prendendo le forbici per colpirla nel petto,
un martello perché non ne aveva la forza, un'oscenità grande.

L'ho letto in un foglio di giornale.

Scusatemi tutti.

Due solitudini. La solitudine di chi dice io, ma «come se non fossi io». L'uomo nel parco che ha in mano un libro e si pensa come un uomo in un libro, si guarda come dal di fuori, con uno sguardo straniato. La solitudine della donna, la sua storia letta in un ritaglio di giornale, il suo atto estremo.

E la solitudine di tutti. Noi inclusi, quei tutti di cui fa parte l'io, che si vede come tutti gli altri. Quelli che hanno visto il parco nei libri, nei quadri, il Natale nei racconti, il funerale di Mario Benedetti su Facebook. Quelli che sono come lui, in cui si rivede, come in tutti gli altri. I tutti cui si rivolge, con i quali si scusa, per questa oscenità grande. L'oscenità del gesto della donna, l'oscenità del parlarne, l'oscenità dei funerali di Mario Benedetti che abbiamo visto da casa, origliando su Internet.

Solitudine radicale e presenza degli altri

La poesia di Benedetti ci parla di una solitudine grande, di una solitudine radicale che investe l'individuo, di una separatezza che pare immedicabile. E di come anche in questa solitudine radicale, estrema, vi sia nonostante tutto il rovescio negativo della presenza degli altri, di un legame, che appare in forma straniata.

Chi dice io, nel parlare a se stesso, lo fa di fronte agli altri, in un monologo in pubblico, come se le sue poesie potessero essere origliate dagli altri sentendoli in ascolto. Come se anche questa separatezza

non potesse non guardare ad una comunità possibile, immaginata anche in questo dolore, cui rendere conto, da invocare, per cui farsi testimoni. Come se questa separatezza fosse di tutti, qualcosa di condivisibile. Qualcosa in cui siamo come tutti gli altri, con tutti gli altri.

Sogno e straniamento

Gli effetti di straniamento di questa poesia – cosa vorrà mai dire «ho portato con me delle vecchie cose per guardare gli alberi», come se la panchina vuota, i rami, le foglie del parco, fossero le cose che chi dice io porta con sé per vedere il parco? Questi effetti non riguardano solo il linguaggio, i suoi procedimenti figurati, e anche gli automatismi della nostra percezione, che la tecnica dello straniamento, come teorizzava Viktor Borisovič Šklovskij, sospende, ci fa vedere in una prospettiva insolita.

Lo straniamento riguarda anche la solitudine del titolo, che vediamo come una forma di strano legame con tutti gli altri, nella posizione dell'io, di chi parla, come se non fosse se stesso, come se si percepisse in forma straniata, e proprio per questo, si indirizzasse agli altri, invocandoli, sentendoli presenti, toccando ex negativo un legame – un legame passivo, nella medietà di quel tutti, e di quel patire.

Umana gloria

È come se la poesia di Mario Benedetti articolasse quel «suono in cui dolore e sogno si congiungono», per usare le parole con cui Adorno nel *Discorso su lirica e società* parlava della lirica moderna.

È come se quel dolore grande, quella separazione radicale, fosse l'anticipazione di qualcos'altro, rendesse presente nell'immaginazione

un'altra traccia. Come se quell'oscenità fosse il rovescio di un sogno, di quell'umana gloria che possiamo cogliere solo in forma straniata.

Ora leggiamo un'altra poesia di *Umana Gloria*:

È stato un grande sogno vivere
e vero sempre, doloroso e di gioia.
Sono venuti per il nostro riso,
per il pianto contro il tavolo e contro il lavoro nel campo.
Sono venuti per guardarci, ecco la meraviglia:
quello è un uomo, quelli sono tutti degli uomini.

Era l'ago per le sporte di paglia l'occhio limpido,
il ginocchio che premeva sull'erba
nella stampa con il bambino disegnato chiaro in un bel giorno,
il babbo morto, liscio e chiaro
come una piastrella pulita, come la mela nella quantiera.

Era arrivato un povero dalle sponde dei boschi e dietro del cielo
con le storie dei poveri che venivano sulle panche,
e io lo guardavo come potrebbero essere questi palazzi
con addosso i muri strappati delle case che non ci sono.

È una poesia che parla delle origini contadine di Benedetti, in quel Friuli cancellato dal terremoto che viene richiamato dagli ultimi versi, da «i muri strappati delle case che non ci sono».

Questo grande sogno del vivere, in cui gli altri, tutti gli altri, sono venuti per guardarci: «Sono venuti per guardarci, ecco la meraviglia: / quello è un uomo, quelli sono tutti degli uomini». L'umana gloria è qui, nel linguaggio che lega dolore e sogno, in quel legame, in quel patire assieme degli uomini, in quel riso e in quel pianto, in quel dolore e in quella gioia congiunti nell'immaginazione.

La meraviglia di Levi

A questa meraviglia, dove la solitudine e l'umana gloria si toccano, vorrei guardare ora con gli occhi di Carlo Levi, con gli occhi attraverso cui il protagonista di *Cristo si è fermato a Eboli* guardava ai contadini della Lucania. In particolare attraverso tre nozioni che Levi esprime nella lettera all'editore Einaudi che accompagna il libro: "la compresenza dei tempi", "la coesistenza degli individui", "la fraternità passiva".

Compresenza dei tempi

Posto a fronte dell'esistenza degli esclusi della storia, dei contadini lucani che vivono in un tempo fuori dal tempo, nel tempo del mito, Levi si rende conto che nella modernità, e nella storia, l'arcaico, il mito, la natura, non sono semplicemente un passato, un residuo, ma qualcosa di compresente, di sincronicamente dato. Frammenti e tessere di un tempo ibrido, di una modernità, e di un legame sociale, dalla doppia natura, di un'«alterità presente», che non può essere più raffigurata in un modello semplicemente lineare e progressivo. Così scrive:

Certo, l'esperienza intera che quel giovane (che forse ero io) andava facendo, gli rivelava nella realtà non soltanto un paese ignoto, ignoti linguaggi, lavori, fatiche, dolori, miserie e costumi, non soltanto, ma l'alterità presente, la infinita contemporaneità, l'esistenza come coesistenza, l'individuo come luogo di tutti i rapporti, e un mondo immobile di chiuse possibilità infinite.

Coesistenza degli individui

Realizzare questa compresenza dei tempi, nel sogno del vivere, per tornare a Benedetti – le case che non ci sono più del Friuli, le storie senza

storia dei poveri – e realizzarlo anche in noi stessi. Rendersi conto dell'«alterità presente», di come la nostra stessa esperienza sia attraversata da quest'alterità e compresenza di tempi, è anche la condizione per poter intendere ciò che Levi chiama «l'esistenza come coesistenza, l'individuo come luogo di tutti i rapporti», o anche, come scrive altrove, «la contemporaneità infinita e poetica dei destini».

Pensare l'esistenza come coesistenza, l'individuo come luogo di tutti i rapporti – pensare, dunque, la questione dell'individualità nel suo legame con gli altri individui e con l'alterità spaziale e temporale che li attraversa – richiede non solo di poter cogliere la compresenza dei tempi, qualcosa che travalica la concezione progressiva e lineare del tempo.

Perché la questione del legame, e della solidarietà tra gli individui, non può essere ristretta all'orizzonte del presente degli umani, ma si estende insieme al passato, e al futuro, e al modo in cui sono sincronicamente presenti. E non è questione solo del legame tra gli umani nel tempo storico e progressivo. Come aveva intuito Leopardi con le sue ginestre, queste piante pioniere che ci parlano di una solidarietà del vivente, di una solidarietà che non può essere afferrata senza pensare, e immaginare, il legame tra storia umana e natura, e anche tra natura umana e non umana.

Conoscenza amorosa e giustizia poetica

Pensare l'esistenza come coesistenza sembra così richiedere una forma di intendimento amoroso – «la continua distinzione dell'amore» – di «poetica libertà», scriverà Levi, che consenta di cogliere la «contemporaneità infinita e poetica di tutti i destini». Vi è qualcosa in tutto ciò che possiamo afferrare, e cui possiamo rendere giustizia – una forma di giustizia poetica richiesta per poter cogliere la contemporaneità poetica dei destini – solo con la conoscenza dell'amore o, in altri

termini, solo laddove ragione e immaginazione si legano. Così Levi conclude la sua lettera a Einaudi:

sarò capace di vivere la contemporaneità la coesistenza e l'unità di tutto il reale, e di intendere, fuori della letteratura, il senso di un gesto, di un volto, della parola, come semplice, poetica libertà!

Fraternità passiva

La solidarietà dei viventi sulle pendici dell'Etna di Leopardi, ma anche il tempo fuori del tempo dei contadini lucani, e il suo legame con il tempo storico da cui l'intelligenza amorosa di Levi proviene, si rendono presenti come una sorta di fraternità passiva, un patire assieme che esprime una solidale, secolare pazienza:

questa fraternità passiva, questo patire insieme, questa rassegnata, solidale, secolare pazienza è il profondo sentimento comune dei contadini, legame non religioso, ma naturale.

La solidarietà delle ginestre, la fraternità passiva di Levi esprimono quel *sensus communis*, quel patire comune del grande sogno del vivere, dell'umana gloria di cui ci parla Benedetti, con la meraviglia straniata del suo sguardo. Torniamo ora ai suoi versi:

È stato un grande sogno vivere
e vero sempre, doloroso e di gioia.
Sono venuti per il nostro riso,
per il pianto contro il tavolo e contro il lavoro nel campo.
Sono venuti per guardarci, ecco la meraviglia:
quello è un uomo, quelli sono tutti degli uomini.

Individuo e solidarietà

La nozione di individualismo solidale può apparire un ossimoro, e in parte lo è, almeno rispetto al modo consueto di pensare il senso dell'individualità come qualcosa di atomico, isolato, separato. Ho scelto di parlarne attraverso due poesie, perché penso che la questione del legame solidale, della solidarietà, non possa essere risolta tramite una descrizione concettuale, e nemmeno tramite una prescrizione normativa: non possiamo risolverla cercando di definire concettualmente cosa sia questa solidarietà, e cosa dovrebbe essere, e non possiamo risolverla se rimaniamo sul piano della ragione storica moderna, e della sua opposizione alla natura.

L'invenzione del possibile

La questione dell'individualismo solidale richiede in tal senso un surplus di immaginazione, è qualcosa che richiede di essere anticipato nell'immaginazione, sia anche nella forma straniata della solitudine – ed è qualcosa che richiede una forma di immaginazione utopica, che confina nella speranza. Il linguaggio della poesia, e dell'arte, è solo uno dei modi di articolare questa forma di immaginazione, cui siamo tutti chiamati, che è un patrimonio e un bisogno di tutti. Il bisogno di invenzione del possibile, e di una possibile convivenza che travalichi le forme già note del legame sociale.

Autrici e autori

Francesca Sofia Alexandratos insegna attualmente all'Università Ca' Foscari. I suoi interessi vertono sulla Scuola di Francoforte e il pragmatismo americano. La sua tesi dottorale si intitola *Recognition and life. A study on Axel Honneth's theory of recognition and John Dewey's naturalistic humanism* (2021), inoltre ha curato la traduzione di *Agire sociale e natura umana* di Axel Honneth e Hans Joas (2023).

Ferruccio Andolfi, già docente di Filosofia della storia all'Università di Parma, dirige la rivista "La società degli individui" e la collana "La ginestra" di classici dell'individualismo solidale edita da Diabasis. Ha scritto *Lavoro e libertà* (2004), *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner* (2009), *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach* (2011) e curato un'edizione commentata dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx (2018).

Maria Borio, poetessa e critica letteraria, le sue poesie sono state pubblicate su diversi giornali e siti letterari. Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *L'altro limite* (2017), *Trasparenza* (2019), *Poetiche e individui. La Poesia italiana dal 1970 al 2000* (2018), *Dal deserto rosso* (2021), *Prisma* (2022).

Thomas Casadei insegna Filosofia del diritto all'Università di Modena e Reggio Emilia. Si interessa di violazioni dei diritti, di vulnerabilità sociale e forme di schiavitù. È autore di un'ampia monografia su Michael Walzer, *Il sovversivismo dell'immanenza* (2012), di uno studio su Thomas Paine, *Tra ponti e rivoluzioni* (2012), del *Manuale multimediale di filosofia del diritto* (2022; con G. Zanetti). Ha curato *Un dialogo su Olympe de Gouges* (2022).

Ugo Cornia, scrittore e insegnante di Filosofia e Sostegno in una scuola superiore di Modena. Nei suoi scritti coniuga la filosofia e il quotidiano raccontando le vicende a lui più prossime. Autore di: *Sulla felicità ad oltranza* (1999), *L'autobiografia della mia infanzia* (2010), *La vita in ordine alfabetico* (2021).

Paolo Costa, ricercatore presso la Fondazione Bruno Kessler di Trento, negli ultimi anni si è dedicato in particolare alla questione della secolarizzazione. Tra le sue pubblicazioni: *La ragione e i suoi eccessi* (2014), *La città post-secolare* (2019), *L'arte dell'essenziale. Un'escursione filosofica nelle terre alte* (2023).

Roberto Escobar, filosofo politico, già docente all'Università Statale di Milano e noto critico cinematografico de "Il Sole 24 Ore". Ultime sue pubblicazioni: *Il mondo di Woody* (2020), *Far fronte all'ombra. Cosa insegnano le pesti* (2022), *Romper il silenzio. Il male e la responsabilità* (2023), *I volti della paura* (2023).

Annalisa Furia insegna Storia delle dottrine politiche all'Università di Bologna. Studiosa del pensiero politico rivoluzionario e delle teorie dei diritti umani, si interessa anche di pensiero politico femminista e di temi internazionalistici. È autrice di *Il concetto di cittadino nel pensiero politico di Sieyes* (2008), di *La vulnerabilità come metodo. Percorsi di ricerca tra pensiero politico, diritto ed etica* (2020; con S. Zullo) e di un volume su Pierre Leroux dal titolo *Solidarietà, o delle sorti della democrazia* (2022).

Rino Genovese, già ricercatore della Scuola Normale Superiore di Pisa, è presidente della Fondazione per la critica sociale. In una prospettiva scettico-relativista, attenta alle scienze sociali e all'antropologia culturale, è autore di: *Convivenze difficili. L'Occidente tra declino e utopia* (2005), *Un illuminismo autocritico. La tribù occidentale e il caos planetario* (2013), *Socialismo utopico, socialismo possibile* (2021).

Andrea Inglese, scrittore e traduttore, è uno dei fondatori del blog letterario "Nazione Indiana". Nel 2003 ha pubblicato la sua tesi di dottorato, diretta da Vincent Descombes, sul nesso tra individualismo e letteratura (*L'eroe segreto. Il personaggio nella modernità dalla confessione al solipsismo*). Ultime pubblicazioni: *La vita adulta* (2021), *Commiato da Andromeda* (2022), *Stralunati* (2022).

Charles Larmore, filosofo, è W. Duncan MacMillan Family Professor in the Humanities alla Brown University (Providence, RI). Nella sua ricerca si è occupato dei fondamenti del liberalismo politico, della natura dell'io e del giudizio morale. È autore, tra l'altro, di: *Le strutture della complessità morale* (1990), *Pratiche dell'io* (2006), *What is Political Philosophy?* (2020), *Morality and Metaphysics* (2021).

Sergio Manghi insegna Sociologia della conoscenza ed ecologia delle idee presso l'Università di Parma. È autore di: *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson* (2004), *Il medico, il paziente e l'altro* (2005), *Il soggetto ecologico di Edgar Morin* (2009), *L'altro uomo. Rivalità maschili e violenza di genere* (2020).

Paolo Migone, psichiatra e psicoanalista, co-direttore della rivista "Psicoterapia e Scienze Umane". Si interessa di teoria della tecnica e storia delle idee in psicoterapia. È autore di numerose pubblicazioni e volumi, tra cui *Terapia psicoanalitica* (1995, 2010) e *La terapia psicodinamica è efficace? Il dibattito e le evidenze empiriche* (2021).

Stefano Petrucciani, filosofo e saggista, insegna Filosofia politica presso l'Università La Sapienza di Roma ed è co-fondatore del Seminario di Teoria critica. Esperto del pensiero marxista, ha pubblicato in tempi recenti *Politica. Una introduzione filosofica* (2020), *Marx in dieci parole* (2021), *Pensare con Marx. Interpretazioni e letture* (2022).

Gianfranco Ragona insegna Storia del pensiero politico all'Università di Torino. Si occupa in particolare del pensiero socialista e anarchico. Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Gustav Landauer. Anarchico, ebreo, tedesco* (2010), *Anarchismo. Le idee e il movimento* (2013), *Socialismo di frontiera* (2018; con M. Quirico).

Francesca Rigotti, filosofa e saggista, ha insegnato a vario titolo presso le Università di Göttingen, Princeton, Zurigo e all'Università della Svizzera Italiana. Interessata alle trasformazioni della teoria dell'individualità, è autrice, tra le sue più di trenta monografie tradotte in tredici lingue, di *De senectute* (2018) e di *L'era del singolo* (2021).

Loredana Sciolla, professoressa emerita di Sociologia all'Università di Torino, è stata a lungo direttrice della "Rassegna Italiana di Sociologia". Studiosa dell'identità personale e collettiva, dei valori e dei processi di mutamento culturale, è autrice, tra l'altro, di: *L'identità a più dimensioni* (2010), *Italiani. Stereotipi di casa nostra* (2020), *Sociologia dei processi culturali. Cultura, individui, società* (2020; con P. Torrioni); ha curato *I valori dell'Europa* (2021).

Mauro Simonazzi insegna Storia del pensiero politico all'Università di Milano ed è direttore della collana "Storia della filosofia politica" edita da Mimesis. È autore di: *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna* (2004), *Le favole della filosofia. Saggio su Mandeville* (2008), *Mandeville* (2011), *Degenerazionismo. Psichiatria, eugenetica e biopolitica* (2013).

Italo Testa, filosofo e poeta, docente di Filosofia teoretica dell'Università di Parma. È interessato alle questioni del riconoscimento, della nozione di seconda natura, dell'abitudine. Dirige la rivista "L'Ulisse" e il blog "Le parole e le cose". È autore di *Hegel critico e scettico* (2002), di *Autorizzare la speranza* (2023) e delle raccolte poetiche *L'indifferenza naturale* (2018) e *Quattro* (2021).

*Finito di stampare nel mese di novembre 2023
presso Global Print s.r.l. - Gorgonzola (Milano)*