



Quaderni della Ginestra

rivista di appunti filosofici

Numero 24 - Anno 2023/1

REDAZIONE

Direttori: Valeria Bizzari.

Redazione: Leonardo Angeletti, Valeria Bizzari, Agostina Camilli, Giulia Lasagni, Pietro Maltese, Alice Parenti, Corrado Piroddi, Timothy Tambassi.

Collaboratori esterni: Marco Anzalone, Simona Bertolini, Mara Fornari, Donatella Gorreta, Federica Gregoratto, Francesco Mazzoli, Giovanna Maria Pileci, Marina Savi, Cristina Travanini.

Direttore responsabile: Ferruccio Andolfi.

SOMMARIO

| | |
|---|--------------|
| INTRODUZIONE di Mauro Simonazzi | p. 5 |
| Figure dell'individualismo | p. 11 |
| <i>Il narcisismo patologico e la gemeinschaft distruttiva come esito del processo di entropizzazione delle passioni dell'individuo postmoderno</i> di Cora Pirozzi..... | <i>p. 11</i> |
| <i>Patologie Dell'individualismo: il narcisismo secondo Christopher Lasch</i> di Leonardo Angeletti, Davide Morabito, Agostina Camilli..... | <i>p. 18</i> |
| Meditazioni filosofiche | p. 35 |
| <i>Animali virtuali: l'individuo nell'era dell'iperconnessione</i> di Federica Andrea Heyden..... | <i>p. 35</i> |
| <i>La dinamica del dono e l'homo mutualis. Verso nuove prospettive comunitarie</i> di Antonio Notarpietro | <i>p. 44</i> |

Filosofia e società..... p. 55

After virtue e l'individualismo. Il ruolo dell'individuo nell'opera di MacIntyre, tra emotivismo ed etica delle virtù di Davide Carminati, Francesco Morisco, Niccolò Pardinip. 55

Sandel contro il sistema assiologico di mercato di Michelangelo Bestazzip. 73

La ricerca di un orizzonte unitario di riconoscimento di Roberto Oriunto.....p. 86

Filosofia e psicologia p. 105

Fenomenologia della cura medica. Verso l'utopia di un ospedale ospitale di Alice Parenti.....p. 105

Libri in discussione..... p. 121

“Oltre le passioni tristi”: per un rinnovamento delle pratiche psi di Pietro Maltesep. 121

Nel giardino del profeta: tra Oriente e Occidente di Elisa Zimarri..... p. 125

INTRODUZIONE

Individualismo è uno dei concetti chiave della modernità, ma al tempo stesso è un concetto sfuggente, che ha acquisito significati differenti e ambivalenti a seconda dei contesti culturali e delle fasi storiche che ha attraversato. Tocqueville lo definì “un sentimento pacato e tranquillo, che spinge ogni singolo cittadino ad appartarsi dalla massa dei suoi simili e a tenersi in disparte con la sua famiglia e i suoi amici”, altri lo hanno successivamente identificato con l’egoismo, la competizione, la solitudine e, in generale, con una forma di disinteresse per tutto ciò che è pubblico. Ma, dall’altro lato, non possiamo dimenticare che l’individualismo rappresenta ciò che più caratterizza la cultura occidentale, come la capacità critica, la possibilità di dissentire, l’autonomia, l’emancipazione, la valorizzazione delle differenze, la libertà di coscienza, il pluralismo, la valorizzazione dell’individuo e la garanzia dei diritti universali.

È difficile non riconoscere che l’individualismo, insieme alle nozioni gemelle di eguaglianza e libertà, sia stato una conquista della civiltà occidentale dalla quale non è più possibile (e neppure auspicabile) pensare di tornare indietro, soprattutto sul piano dei diritti individuali. Ma se la seconda metà del Novecento si è caratterizzata per un’incontrastata

affermazione dell’individualismo, nelle sue molteplici forme, che vanno dalla rivendicazione dei diritti individuali fino alle politiche economiche neoliberiste più radicali, il XXI secolo sembra invece interrogarsi sulle patologie prodotte dall’individualismo e sulla necessità di un suo superamento.

Ad esempio, la crisi ambientale che stiamo attraversando pone una serie di interrogativi relativi sia al modello di sviluppo economico sia al tipo di soggettività che prevede questo modello. In particolare, ha posto come prioritario il problema del limite, un limite di risorse, di crescita economica, di sfruttamento dell’ambiente, di libertà. Si tratta, in altre parole, di riscoprire la stretta interdipendenza tra esseri umani e tra esseri umani e ambiente. Occorre pertanto ripensare i concetti tradizionali delle liberal-democrazie moderne, che si fondano proprio su quella concezione di individualismo, alla luce della nozione di limite e quindi riformulare i concetti di libertà, diritti, sovranità in una prospettiva relazionale.

Il filosofo coreano Byung-Chul Han in questi ultimi anni ha sottolineato soprattutto l’effetto paradossale prodotto dalla teoria liberale di libertà che ha fatto sì che si sviluppasse l’idea che ognuno è “imprenditore di sé stesso”, attraverso una iper-responsabilizzazione del singolo individuo, una concezione competitiva dei rapporti sociali e un’idealizzazione delle dinamiche del libero mercato. Se ognuno è responsabile del proprio

successo, lo è anche del proprio fallimento. L'ideologia liberale della meritocrazia si trasforma in un formidabile strumento di legittimazione delle disuguaglianze sociali, le quali non sollecitano più riflessioni e analisi sulle ingiustizie sociali e sulla lotta di classe, ma alimentano il senso di vergogna per il proprio personale fallimento, come se effettivamente ciascuno fosse l'unico responsabile del proprio destino. Questo modo di concepire la vita e il rapporto con gli altri non può che produrre senso di colpa e di vergogna per tutti coloro che questa corsa per la propria autorealizzazione personale non riescono a vincerla nonostante gli sforzi. Questa concezione delle relazioni sociali e del senso della propria vita produce una situazione per cui l'aggressione si rivolge contro sé stessi e questo non rende gli sfruttati dei critici della società di mercato, bensì dei soggetti depressi. Per questa ragione il sintomo patologico del nostro tempo non è la repressione, ma la depressione.

Quale soluzione, dunque? Un ritorno alla *Gemeinschaft*? Alla nozione di comunità? Anche il comunitarismo è ambivalente, perché se da un lato sostiene la necessità di recuperare i legami sociali, la condivisione di valori e la coesione sociale, in modo che la comunità di appartenenza sia in grado di fornire un'identità e un orizzonte di senso, dall'altra parte il comunitarismo è anche una limitazione all'emancipazione individuale, all'autonomia, all'autoaffermazione, all'autorealizzazione, alla possibilità

del dissenso in nome della salvaguardia di una tradizione comune. La difesa identitaria della comunità non tollera dissensi all'interno del gruppo ed è quindi una minaccia ai diritti fondamentali della persona. Inoltre, l'identità collettiva è ambivalente, ha un duplice volto: inclusivo ed esclusivo. Inclusivo nei confronti degli appartenenti al gruppo ed esclusivo nei confronti degli altri gruppi.

In questo numero dei *Quaderni della Ginestra*, dodici giovani studiosi e studiose si interrogano su come recuperare il legame sociale e il senso di appartenenza a un contesto sociale e ambientale comune senza per questo perdere l'autonomia e la valorizzazione delle differenze individuali. Si tratta di superare la nozione di individualismo di stampo neoliberale e proporre nuove forme di individualismo solidale o comunitario.

Nella prima sezione, intitolata "Figure dell'individualismo", Cora Pirozzi analizza l'emergere di una dimensione peculiare dell'individualismo moderno, caratterizzata dal narcisismo, a partire dalle riflessioni di Tocqueville. Il termine narcisismo sta ad indicare fenomeni tra loro differenti, che vanno dal desiderio di approvazione al ripiegamento su di sé e alla chiusura nel proprio ristretto ambito familiare e amicale, ma che concorrono tutti a produrre la tendenza all'isolamento, all'atrofizzazione delle passioni collettive e alla formazione di una società atomizzata. Questa condizione comporta il riemergere del bisogno di recuperare un senso

di identità collettiva; nel testo si analizza come questo bisogno venga spesso soddisfatto in forma distorta e regressiva, attraverso meccanismi di esclusione. La ricostituzione di questa *Gemeinschaft* regressiva si fonda su un dispositivo che vorrebbe difendere un'identità sociale, che è debole a causa dell'allentamento dei legami sociali, ma lo fa attraverso la violenta discriminazione ed esclusione delle realtà sociali che sono percepite come un pericolo per la sopravvivenza dell'identità della comunità stessa.

Anche il secondo contributo di questa prima sezione è dedicato al narcisismo e, in particolare, all'opera sociologica più celebre su questo tema: *La cultura del narcisismo* di Christopher Lasch. Leonardo Angeletti, Davide Morabito e Agostina Camilli descrivono inizialmente la nozione freudiana di narcisismo, per poi prendere in considerazione la sua rielaborazione attraverso la nozione di "separazione" da parte di Melanie Klein e l'applicazione di questi strumenti concettuali all'analisi della società americana da parte di Christopher Lasch, il quale individua quattro fasi di sviluppo dell'individualismo, l'ultimo dei quali caratterizzato dall'emergere dell'*homo psychologicus* o uomo narcisista.

La seconda sezione ha per titolo "Meditazioni filosofiche" ed è composta da due saggi. Nel primo Federica Andrea Heyden analizza l'impatto del digitale nelle relazioni sociali a partire da alcune opere di Byung-Chul Han, mettendo in evidenza come il filosofo coreano si proponga di

andare oltre l'analisi foucaultiana del biopotere e di mostrare come il XXI secolo sia caratterizzato dallo psicopotere, cioè da nuove tecniche di controllo che prevedono forme di autocontrollo e di autosfruttamento. Il secondo saggio è invece dedicato al dono attraverso un'originale riflessione sul ritorno di dinamiche comunitarie e anti-utilitariste durante il periodo della pandemia da Sars-CoV-19. Antonio Notarpietro interpreta i numerosi fenomeni di solidarietà di quel periodo alla luce delle riflessioni sul dono e nella prospettiva di una nuova soggettività, che definisce *homo mutualis*, la cui caratteristica è la gratitudine e la generosità senza alcuna richiesta di reciprocità.

La terza sezione, "Filosofia e società", è costituita da tre saggi, di cui due dedicati al comunitarismo e uno al tema della lotta per il riconoscimento. Davide Carminati, Francesco Morisco e Niccolò Pardini ripercorrono le tappe principali della riflessione di Alasdair MacIntyre, dalla critica a Rawls e all'individualismo razionalista moderno fino alla riproposizione della filosofia morale aristotelica come modello alternativo. Michelangelo Bestazzi, invece, prende in considerazione *Quello che i soldi non possono comprare*, un'opera di ampia divulgazione di Michael Sandel, dalla quale emergono le principali critiche del filosofo americano nei confronti del neoliberalismo e della società di mercato. Anche in questo caso, l'attenzione è rivolta soprattutto alla critica della soggettività sottostante al

modello economico e politico neoliberale. Infine, Roberto Oriunto ha analizzato l'ultima opera di Axel Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, nella quale lo studioso francofortese delinea tre modelli che corrispondono allo sviluppo del concetto in tre aree linguistiche: francese, inglese e tedesca. Ma ciò che a Oriunto interessa sottolineare è che le teorie del riconoscimento mettono in discussione la presunta autonomia dell'individualismo e mostrano la costitutiva interdipendenza tra gli individui.

Nella quarta sezione, dal titolo "Filosofia e psicologia", Alice Parenti propone alcune riflessioni sull'approccio fenomenologico alla cura, mentre nell'ultima sessione, dedicata a "Libri in discussione", Pietro Maltese analizza il testo di Miguel Benasayag, dal titolo *Oltre le passioni tristi*, che a sua volta propone una critica alle discipline psicologiche proprio a partire da presupposti fenomenologici.

MAURO SIMONAZZI



Quaderni
Figure dell'individualismo

IL NARCISISMO PATOLOGICO E LA GEMEINSCHAFT DISTRUTTIVA COME ESITO DEL PROCESSO DI ENTROPIZZAZIONE DELLE PASSIONI DELL'INDIVIDUO POSTMODERNO

Sommario

Il presente elaborato si propone di riassumere in modo sintetico la proposta interpretativa di Pulcini relativa al narcisismo patologico e al comunitarismo regressivo - la *Gemeinschaft distruttiva* -, esposta nel suo testo *L'individuo senza passioni* del 2001¹, in riferimento al passaggio delineato da Tocqueville dall' 'Io prometeico' della prima modernità all' 'Io narcisistico' postmoderno.

All'interno del testo, tale riferimento è finalizzato all'esposizione non soltanto di una ricostruzione storico-filosofica che delinea il passaggio dall'*homo aconomicus* all'*homo democraticus*, ma anche all'individuazione di una risposta ulteriore rispetto a quelle fornite da Habermas, Jonas e Bauman - che sembrano eludere il problema delle patologie dell'individuo postmoderno.

A questo proposito, Pulcini sostiene che questa possibile traiettoria risolutiva sia rappresentata dalla realtà simbolica del dono, testimonianza

concreta di un desiderio di legame «visto non più come mezzo per la realizzazione dei propri scopi acquisitivi e utilitaristici, ma come fine in sé»².

1. La mutazione antropologica nella postmodernità

Pulcini identifica nella soggettività narcisistica il nucleo antropologico e psicologico della forma radicale dell'individualismo moderno; si tratta di un nucleo ben descritto da Tocqueville che nel definire le caratteristiche dell'*homo democraticus*, tratta del passaggio dalla prima forma di individualismo moderno dell' 'Io prometeico' all'individualismo narcisistico patologico postmoderno dell' 'Io narcisistico'.

Nello specifico, la proposta di Tocqueville identificava nell'individualismo moderno dell' 'Io prometeico', tratti di tipo egoistico, strumentale e conflittuale; questo profilo veniva tuttavia identificato anche nella disponibilità all'intesa comune finalizzata alla negoziazione e perseguimento di quanto vi fosse di più vantaggioso per il soggetto. L'individualismo narcisistico patologico postmoderno dell' 'Io narcisistico', si configurava invece come caratterizzato da un deficit in termini di progettualità, apatico ed entropico, nonché incapace di relazionarsi 'all'altro-da-sé'.

Sovente gli autori che si sono soffermati sulla diagnosi tocquevilliana³, hanno ricondotto la crisi dell'individuo contemporaneo – nonché dell'assetto e dell'identità comunitaria – anche all'insorgere di nuovi processi e fattori. Questi sarebbero stati indotti dalla crescente complessità della

società democratica, il cui esito è stato quello di radicalizzare la struttura ambivalente dell'io e la paradossale coesistenza di aspetti opposti e complementari nell'individuo.

Alcuni di questi aspetti che vale la pena menzionare, sono ad esempio il desiderio e la convinzione di potersi qualificare come individui indipendenti e capaci di autodeterminazione ed allo stesso tempo subire l'inglobamento al conformismo di massa; la sensazione di detenzione della piena libertà di scelta e contemporaneamente il versare in una condizione di massima vulnerabilità all'interno di un sistema che rende l'individuo potenzialmente vittima del potere dello Stato, esercitando ormai il soggetto postmoderno soltanto un controllo che potremmo definire 'soft' sulle istituzioni; o ancora, la constatazione di poter disporre di infinite possibilità ed allo stesso tempo la ricerca costante ed inappagabile di conferme, che riduce la realtà esterna ad uno specchio di identità vuota, incerta e desiderante.

Sono infatti una serie di fattori a concorrere alla realizzazione della mutazione antropologica dell'individuo nella postmodernità. Fra questi possiamo certamente menzionare la trasformazione consumistica, i mutamenti sociali della sfera professionale e dell'ambito familiare e lo sviluppo tecnologico.

1.1. La centralità della trasformazione consumistica

Diversi autori convergono nell'assegnare alla democratizzazione del consumo un ruolo centrale nella società di massa⁴, che alimenterebbe l'edonismo dell'io accentuandone la vocazione autoreferenziale.

Di fatto la trasformazione consumistica porterebbe agli estremi l'illimitatezza dell'io verso un'insofferenza ad ogni vincolo sociale ed etico, ad una parvenza di autorealizzazione in realtà soltanto superficiale e non effettiva; questo tipo di autorealizzazione fallace derivante dal possesso di beni non necessari⁵, porterebbe ad una forma di omologazione e di controllo in cui l'io diviene oggetto passivo di un conformismo che lo rende desideroso di riconoscimento.

Inoltre, parrebbe che il consumo abbia invaso sempre più ambiti della vita quotidiana dell'individuo, destrutturandoli ed assegnandogli un valore soltanto nella misura ed in vista della propria autorealizzazione individuale.

1.2. I mutamenti sociali della sfera professionale e dell'ambito familiare

Oltre che all'ambito dei consumi, i mutamenti sociali sono rilevabili anche nella sfera professionale e familiare, con l'effetto di amplificare quel processo di ipertrofia dell'io che produce un sempre più crescente indebolimento dell'identità personale dell'individuo postmoderno.

Nello specifico, nell'ambito professionale si rileva una sempre maggiore ricerca del successo, finalizzata ad un'autoaffermazione personale volta a suscitare invidia ed approvazione; contemporaneamente, emerge il mito manageriale: immagine del successo con cui il narcisista compensa l'incertezza e la perdita di competenze, derivanti dallo smarrimento conseguente al consistente processo di burocratizzazione del mercato del lavoro, che richiede figure sempre più flessibili ed intercambiabili.

Non si tratta più infatti del modello puritano weberiano ispirato all'etica del lavoro, poiché subentra nella postmodernità un soggetto insicuro, desideroso di continue gratificazioni professionali e più preoccupato della propria immagine che del perseguimento reale dei propri interessi.

In riferimento ai mutamenti accaduti sul versante familiare in ambito postmoderno, Pulcini cita alcuni autori quali Riesman, Lasch e Mitscherlich, che si focalizzano su alcune delle peculiari criticità emerse all'interno del contesto familiare postmoderno (nella condivisa considerazione della famiglia quale agenzia di socializzazione primaria di ogni individuo).

Anzitutto, questi autori rilevano un trasferimento di parte delle funzioni educative e socializzanti originariamente proprie della famiglia, ad agenzie ad essa esterne; ciò si sarebbe tradotto poi nell'incrinarsi della dinamica di identificazione-differenziazione del bambino con le figure

genitoriali, comportando un'alterazione delle condizioni di strutturazione delle prime competenze relazionali del bambino.

La famiglia perderebbe infatti la propria funzione di coesione affettiva e contestualmente l'io perderebbe i propri confini definitivi, proiettando i propri bisogni di legittimazione e di riconoscimento sul mondo. tutto ciò innescherebbe una ricerca non appagabile di conferme e di identificazione, con l'effetto di ridurre la realtà esterna a semplice riflesso di un'identità vuota, incerta e desiderante.

1.3. Lo sviluppo tecnologico

Oltre ai mutamenti sociali ed economici sopra menzionati, bisogna considerare anche l'importante slancio dello sviluppo tecnologico, menzionato da autori come Bauman ed Ellul⁶.

Lo sviluppo tecnologico contribuirebbe alla costituzione di un io decentrato e desiderante; di fatto, da un lato alimenterebbe gli illimitati desideri dell'individuo ponendolo di fronte ad un eccesso di possibilità e dall'altro dilaterrebbe ulteriormente l'ambivalenza dell'io (che in realtà non parrebbe avere alcun reale controllo sulla propria vita e sul proprio destino).

Così facendo, mette in evidenza Pulcini, lo sviluppo tecnologico priva l'individuo della propria capacità etica di autolimitazione.

2. *La matrice emotiva del passaggio da homo oeconomicus all'homo psychologicus*

Il passaggio all'*homo psychologicus*, si sostanzia nella concretizzazione di un individuo ipertrofico e privo di identità, aperto alla manipolazione e privo di scopi personali che orientino la sua azione, desideroso di approvazione e di conferme che non trovano soddisfazione nel mondo reale.

Ma l'analisi fin qui condotta risulta soltanto parziale se non si considera la matrice emotiva di questa trasformazione antropologica dell'individuo postmoderno.

Pulcini sottolinea come Tocqueville, sin da subito, riconosca nell'individualismo un'assenza di passioni, una perdita di emotività ed una condizione di apatia. Secondo Tocqueville, questa tragica circostanza sarebbe dovuta alla perdita dei confini fra sé e l'altro, quale prodotto di una introversione sempre maggiore e di un'assenza di investimento progettuale dell'individuo nei confronti della realtà esterna - realtà che diviene un semplice riflesso dei desideri dell'io -.

Nello specifico, emerge una dinamica di desostanzializzazione dell'altro, che comporta una desostanzializzazione del sé. Scivolando in una logica identitaria, l'individuo narcisista perderebbe il proprio spirito di iniziativa, peculiare invece dell'individuo moderno; di questo, egli conserverebbe la tendenza competitiva ed acquisitiva, ma questa tendenza nella postmodernità si troverebbe a subire un processo considerevole di

ripiegamento ed implosione che produce un individuo invidioso piuttosto che capace di agire. Si compie così quella pericolosissima entropizzazione delle passioni, che Tocqueville aveva riconosciuto come tratto distintivo delle società democratiche.

Allo stesso modo, l'individualismo postmoderno atrofizza secondo Tocqueville la capacità di partecipazione collettiva dell'individuo, generando un effetto desocializzante. Questo effetto si manifesta in una sostanziale demotivazione del soggetto postmoderno nel prendere posizione relativamente ai valori ed alle scelte comunitarie; l'individuo risulta così inglobato nell'indistinto potere della massa e ciò lo renderebbe anche vulnerabile di fronte alla propria capacità di controllo democratico, risultando anche affievolita - se non nulla - la capacità di reazione o di resistenza all'ordine egemone.

Tutto ciò comporta nella visione di Tocqueville, non soltanto la disaffezione politica e sociale, ma anche l'insorgere delle menzionate patologie proprie dell'individuo contemporaneo, che risulta versare in una condizione di estrema solitudine, vulnerabilità e desocializzazione.

Pulcini a questo proposito, sottolinea come la solitudine del narcisista contemporaneo sia del tutto priva di aspetti emancipativi, differentemente dalla solitudine menzionata da Rousseau come indicativa di una ricerca di autenticità protesa contro l'ingiustizia e la corruzione dell'ordine

egemone. Al contrario l'individuo contemporaneo, secondo Pulcini, vive passivamente ed in modo conformista l'ordine sociale vigente, al quale partecipa al solo fine di una effimera e superficiale autorealizzazione del sé, correlata ad una totale mancanza di coinvolgimento emotivo.

3. *L'io narcisista come conseguenza radicalizzata dell'individualismo moderno*

Sebbene la crisi dell'individuo contemporaneo trovi origine anche in tutta una serie di fattori sociali, economici e politici recenti (menzionati nei paragrafi precedenti), si tratta di un fenomeno che non può essere inteso se non all'interno di un processo storico ben più esteso, quale prodotto di una radicalizzazione della struttura antropologica pertinente all'individualità moderna.

Di fatto, come ha sostenuto Giddens⁷, l'individuo narcisista rappresenta una delle conseguenze radicali della modernità, implicita nelle sue premesse. Di fatto non si tratta del prodotto della rottura della razionalità e del progresso della modernità o di una patologica inversione di tendenza, ma rappresenta la rivelazione delle intrinseche patologie della modernità giunte a pieno compimento.

Nello specifico, Pulcini sottolinea come Tocqueville sia attento nel mostrare come le passioni prometeiche (acquisitiva e dell'io), abbiano subito un processo di entropizzazione, responsabile dell'indebolimento dell'identità individuale e del legame sociale. In particolare, l'individuo

avrebbe rimosso quegli aspetti dell'emotività orientati alla relazione, alla solidarietà ed alla comunità. Tutto ciò deriverebbe dal fatto che già nell'individuo moderno ritroviamo una concezione del legame sociale in termini puramente strumentali – ovvero che le interazioni sociali fossero necessarie alla realizzazione dei propri interessi personali -.

Ciò fa sì che nella postmodernità all'egoismo subentri l'individualismo, al conflitto subentri l'indifferenza nei confronti dell'altro ed alla progettualità subentri lo smarrimento delle prospettive future.

Dunque, secondo Pulcini, possiamo intravedere già nell'individualismo moderno un indebolimento del legame e della dimensione societaria; Tuttavia, all'interno delle riflessioni sociologiche aventi per oggetto il declino patologico dell'individuo postmoderno (come processo in linea con la radicalizzazione della condizione dell'individuo moderno), raramente emerge la consapevolezza che la perdita di comunità trovi origine anche in un'atrofizzazione delle passioni comunitarie; elemento nel quale risiederebbe invece – a parere di Pulcini - la fonte dei vincoli solidaristici.

Fra i pochi autori che se ne occupano, ritroviamo i teorici del Collège de sociologie che avevano intuito come l'individualismo utilitaristico nel suo moto di indipendenza e di persecuzione di interessi personalistici, ha sacrificato quelle passioni comunitarie che nei millenni precedenti lo hanno spinto ad associarsi.

4. *Il comunitarismo regressivo – la Gemeinschaft distruttiva*

La comunità distruttiva descrive quel proliferare di identità collettive locali, etniche, religiose o ideologiche che rinascono nelle democrazie mettendo radicalmente in crisi ogni modello di negoziazione e di intesa.

Nella società della disaffezione, della perdita di senso e di valori, riaffiora un desiderio di identificazione e di appartenenza che si esprime in forme ostili ed esclusive. Stiamo parlando della *Gemeinschaft* distruttiva, del ritorno della comunità in forme chiuse e regressive, estreme e violente.

Della *Gemeinschaft* distruttiva parlava Sennett⁸ sostenendo che si trattava di una forma di comunità che oppone zone di violenta coesione emotiva all'interno del vuoto relazionale di una società fredda, con l'obiettivo di rinsaldare identità locali ed autoreferenziali attraverso l'esclusione del diverso.

Nello specifico, le *Gemeinschaft* distruttive sopperiscono ad un distorto bisogno di identità collettiva. La questione è dunque quella di rispondere a questo desiderio-bisogno di comunità, che viene espresso in modo maggiormente disfunzionale proprio in corrispondenza di contesti intrisi di legami sociali allentati, in cui si percepiscono come necessarie manifestazioni violente o difensive di collettività.

Queste forme di comunitarismo regressivo, tuttavia testimoniano il permanere vitale della *Gemeinschaft* dentro l'apparente disgregazione del corpo sociale. Il fine sarebbe dunque quello della manifestazione dell'appartenenza comune, seppur espressa in termini decisamente disfunzionali. Ciò che risulta rilevante, è che il legame sociale è inteso come fine e non come mezzo e dunque l'elemento emotivo deve essere ritenuto di importanza fondamentale nella creazione di una socialità non regressiva né esclusiva.

4.1. *La prospettiva descrittiva e la prospettiva normativa come risposta al comunitarismo regressivo*

Pulcini sostiene che non sia possibile trovare risposte soddisfacenti alla questione del comunitarismo regressivo, né in una prospettiva puramente descrittiva (come quella proposta da Maffesoli), né all'interno delle teorie normative (come quelle della riflessione dei *communitarians*).

La debolezza della proposta descrittiva risiederebbe nel fatto che le forme di socialità sarebbero analizzate da un punto di vista avalutativo, ovvero che accorperebbe fenomeni eterogenei sotto una medesima classe definitoria. Ad esempio, Maffesoli si è limitata a constatare lo scenario postmoderno della socialità senza operare alcuna scelta o giudizio di valore ed accorpando fenomeni quali la mafia, i gruppi di solidarietà o le feste folkloristiche.

Allo stesso modo, la proposta normativa dei *communitarians* viene ritenuta debole perché muove dalla critica dell'individualismo possessivo ed utilitaristico (sancita dal modello liberale), per configurare un'idea del sé situato e capace di riconoscere i legami di appartenenza alla comunità nella quale si è formato - aderendo ai valori condivisi all'interno di quest'ultima.⁹

Pur avendo il merito di riportare l'attenzione sull'aspetto comunitario, la proposta normativa rischia di riproporre una visione organicistica della comunità come entità incontrovertibile che modella ed obbliga l'individuo alla sua appartenenza, presentandosi come poco flessibile e perdendo di vista il principio della libera scelta dell'individuo.

Di fronte a queste insoddisfacenti alternative, l'obiettivo di Pulcini diviene quello di individuare una dimensione che sia allo stesso tempo descrittiva e normativa, ovvero di individuare nello scenario postmoderno forme di coesione sociale che abbiano capacità di contrastare le derive dell'individualismo democratico. A parere di Pulcini, rispondente a questi criteri sarebbe la teoria del dono come espressione di una pulsione al legame e desiderio di appartenenza.

CORA PIROZZI

¹ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni - individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

² E. Pulcini, *L'individuo senza passioni - individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit., p.18.

³ Pulcini nel testo fa riferimento esplicito a G. Lipovetsky, *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1983 e a C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord, Ontario 1991.

⁴ Uno degli autori principali a cui Pulcini fa riferimento è D. Bell, *The cultural contradictions of capitalism*, Basic Books, New York 1976; ne approfondisce alcune tematiche fondamentali, fra cui la democratizzazione del consumo.

⁵ Come approfondisce C. Lasch, *The Culture of Narcissism*, W.W. Norton & Company, New York 1979, in cui afferma che la società dei consumi fabbrica falsi bisogni

sostanzialmente attraverso due strumenti: i mass-media e la spettacolarizzazione del reale, che hanno l'effetto di ridurre gli individui a meri consumatori di rappresentazioni seduttive lontane dai loro bisogni reali.

⁶ I testi principali cui Pulcini fa riferimento sono Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, Cambridge MA 1993 e J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Armand Colin, Paris 1954.

⁷ A. Giddens, *The consequences of modernity*, Polity Press, Cambridge 1990.

⁸ R. Sennett, *The Fall of Public Man*, Alfred A. Knopf, New York 1977.

⁹ L'approccio normativo dei *communitarians* viene menzionato da Pulcini facendo riferimento ad una serie di autori, fra cui Sandel, McIntyre e Taylor.

PATOLOGIE DELL'INDIVIDUALISMO: IL NARCISISMO SECONDO CHRISTOPHER LASCH

«Negli ultimi decenni del nostro secolo, è divenuta corrente l'affermazione che l'individualismo rappresenti l'essenza della civiltà occidentale e, insieme, l'epicentro della modernità». ¹ Con queste parole Alain Laurent inizia la sua ricerca sulla storia dell'individualismo, individuato come paradigma della moderna civiltà occidentale. Al termine di questo percorso, lo studioso francese riconosce negli anni '60 e '70 del Novecento «la ripresa del processo di individualizzazione della vita sociale comune» e in particolare «l'ingresso del narcisismo nello stile di vita quotidiano degli individui». ² Il narcisismo emerge come concetto chiave per comprendere la contemporaneità, ma Laurent ne offre una definizione molto sommaria, senza chiamare in causa l'autore che più di tutti ne ha offerto un'analisi completa: lo storico, sociologo e filosofo statunitense Christopher Lasch.

Nell'Introduzione alla sua opera più famosa, *La cultura del narcisismo*, pubblicata nel 1979, Lasch espone il nucleo centrale della sua argomentazione: la cultura dell'individualismo, paradigma della società occidentale, è giunta a un punto di svolta e la categorizzazione

antropologica ormai classica dell'*homo oeconomicus* non è più adatta a descrivere l'individuo della contemporaneità. Al suo posto, Lasch annuncia l'avvento dell'*homo psychologicus*, o 'l'io narcisista':

«L'uomo economico è stato a sua volta sostituito dall'uomo psicologico dei giorni nostri - il prodotto finale dell'individualismo borghese. Il nuovo narcisista è perseguitato dall'ansia e non dalla colpa. Non cerca di imporre agli altri le proprie certezze, ma vuole trovare un senso alla sua vita. [...] Il narcisista non ha interesse per il futuro, in parte perché il passato lo interessa pochissimo». ³

Il nuovo soggetto narcisista vive esclusivamente per sé stesso, alla ricerca della gratificazione immediata ottenuta attraverso piaceri futili e passeggeri. Gli altri sono per lui nient'altro che lo specchio per le proprie manie di grandezza e celano un vuoto interiore incolmabile che lo porta ad essere perlopiù ansioso e depresso. È privo di ogni forma di legame, ossessionato dal presente, distaccato dal passato e dal futuro, si preoccupa solo del proprio benessere. Lasch parla di «sensibilità terapeutica» ⁴, di cui Elena Pulcini fornisce un'esaustiva spiegazione, definendola come il «disinvestimento delle proprie energie emotive da tutto ciò che esuli dal culto di sé e della propria immagine». ⁵

In questo articolo cercheremo di dare nuova luce all'attualissima opera di Lasch, troppo facilmente dimenticata, cercando soprattutto di rispondere a tre quesiti: perché utilizziamo il termine 'narcisismo' e cosa

significa? Come si è arrivati a questa nuova forma di individuo narcisista? Quali sono le cause che hanno favorito l'emergere di questo fenomeno?

Introduzione al narcisismo

Lasch—come i padri della scuola di Francoforte, di cui è debitore—pone i fondamenti antropologici della sua critica culturale nella teoria psicanalitica⁶. Egli ricostruisce il suo concetto di narcisismo patologico tramite Freud, Otto Kernberg e Melanie Klein. Questa sezione è volta a esporre brevemente (e in maniera inevitabilmente parziale) i concetti di narcisismo primario e secondario, al fine di rendere più chiara la struttura della critica.

Prendiamo come punto di partenza l'*Introduzione al narcisismo* di Freud (1914). Nel corso della sua indagine sul ritiro dell'investimento libidico dal mondo esterno nella parafrenia⁷, Freud delinea una teoria pulsionale che prevede un primo, originario, investimento su sé stessi: il narcisismo primario. Esso non è patologico, bensì inevitabile. In una prima fase di fusione iniziale, il bambino non percepisce differenziazione tra sé e mondo circostante. Questo avviene nella maniera più chiara all'interno dell'utero: i bisogni del bambino vengono gratificati immediatamente, e ciò non permette di percepire una distinzione tra

fonte del bisogno e fonte della gratificazione. Questa situazione comporta un'illusione di onnipotenza, poiché ogni proprio desiderio viene gratificato immediatamente e non vi è percezione di altro che non sia sottomesso al proprio arbitrio. Il bambino non riconosce quindi che la sua onnipotenza è dipendenza, dipendenza assoluta dalla madre⁸. La situazione si protrae in parte anche dopo il parto: nelle prime fasi di vita il bambino è spesso in braccio alla madre, che fa molta attenzione ai suoi bisogni. Assieme ad altri meccanismi (come le fasi prolungate di sonno) questo gli permette di mantenere l'illusione di onnipotenza e di non-separazione. Il processo che porterà il soggetto a percepirsi come entità separata comporta alcuni passaggi specifici. La separazione procede assieme all'emergere del principio di realtà⁹ e all'ulteriore strutturarsi dell'ego, che a sua volta necessita dell'identificazione con qualcosa d'altro da sé.

Il narcisismo primario, nello specifico, riguarda una fase intermedia di questo processo di separazione: l'Io sta iniziando a strutturarsi, vi è quindi un'iniziale, frammentaria, distinzione tra sé e altro. Questa fase è però caratterizzata da indifferenza rispetto al mondo esterno e dal mantenimento dell'illusione di onnipotenza. La libido è infatti narcisista, non ancora rivolta ad oggetti esterni.

Si tratta del processo tramite cui dall'Es iniziano a strutturarsi l'Io ed il Super-io. Uno dei passaggi fondamentali è riconoscere che la madre, fonte primaria di gratificazione, ha dei desideri propri: è quindi un ente separato. Questo avviene quando il bambino comincia ad accorgersi che la madre non può sempre soddisfare immediatamente ogni suo bisogno e che qualcos'altro la allontana da lui. Riuscire ad accettare questo fatto equivale a comprendere di non essere onnipotenti, bensì di dipendere da qualcosa di separato da sé. Il processo di riconoscimento del fatto che la madre ha desideri propri, che non coincidono sempre con quelli del bambino, porterà a comprendere che vi è una distinzione tra il bisogno, che viene dal sé, e la gratificazione, che proviene dall'esterno. L'identificazione di *cosa* allontana la madre dal bambino (se egli accetta che la madre agisce secondo motivazioni valide) è riconoscimento di qualcosa che ella ritiene di valore. Si tratta della funzione 'paterna' di separazione¹⁰. Riconoscere che la madre ha motivazioni valide per allontanarsi dal bambino e non soddisfare i suoi desideri equivale a riconoscere l'esistenza di valori esterni a sé. Tramite alcuni elementi (che emergono sia dalle azioni dei genitori che dalle loro parole e aspettative) il bambino inizia a identificarsi con strutture sociali, a interiorizzare valori culturali.

Il processo che porta alla maturità coincide quindi con il riconoscimento che: 1) si dipende da altri da sé; e 2) che questi altri sono autonomi, che non sottostanno al nostro arbitrio. La maturità è eminentemente socievole.

«Il narcisismo appare ora spostato su questo nuovo Io ideale che si trova in possesso, come l'Io di quando si era bambini, di tutte le più preziose qualità. L'uomo [...] non vuol essere privato della perfezione narcisista della sua infanzia e se—importunato dagli ammonimenti altrui e dal distarsi del suo stesso giudizio critico—non è riuscito a serbare questa perfezione negli anni dello sviluppo, si sforza di riconquistarla nella nuova forma di un ideale dell'Io. Ciò che egli proietta avanti a sé come proprio ideale è il sostituto del narcisismo perduto dell'infanzia, di quell'epoca, cioè, in cui egli stesso era il proprio ideale».11

La creazione di un Io ideale coincide con il riconoscimento di non possedere le qualità di perfezione e onnipotenza e con l'identificazione con valori che vanno oltre sé stessi - qualcosa *verso cui tendere*. L'Io ideale è parte strutturante dell'Ego, senza di esso non si ha spinta propulsiva, poiché si ritiene di essere perfetti.

«Ogni società cerca di risolvere le crisi universali dell'infanzia—il trauma della separazione dalla madre, la paura dell'abbandono, il dolore di competere con altri per la conquista dell'amore materno—a suo modo, e la maniera in cui vengono risolti questi eventi psichici produce una caratteristica forma di personalità [...] tramite la quale l'individuo si rassegna a una deprivazione istintuale e si adegua alle esigenze del vivere sociale. L'insistenza di Freud sulla continuità tra salute psichica e malattia psichica ci dà la possibilità di considerare le nevrosi e le psicosi in un certo senso

come l'espressione caratteristica di una determinata cultura. «La psicosi,» ha scritto Jules Henry, «è il prodotto finale di tutto ciò che non funziona in una cultura».¹²

Lasch mette qui in luce due questioni fondamentali: 1) il nesso tra ontogenesi, patologie e sistemi sociali—tema cardine del libro—e 2) la continuità tra malattia e salute psichica. Centrale per la psicanalisi, questa continuità è utile per comprendere come la diagnosi culturale di Lasch non implica che tutti i soggetti presi in considerazione siano necessariamente narcisisti patologici in senso pieno, bensì che diverse caratteristiche della struttura sociale incentivino l'emergere di alcuni tratti della patologia.

Nello specifico, il narcisismo patologico si colloca come correlato del borderline¹³ e implica l'incorporazione di oggetti ideali come difesa contro ansia e senso di colpa. Si tratta di un tentativo di placare l'amore frustrato e l'aggressività che ne consegue. Si distingue dal narcisismo primario in quanto è una formazione posteriore alla divisione dal mondo esterno: l'Io si differenzia dai suoi dintorni, ma se ha esperito il trauma di separazione con particolare intensità può provare a ricreare la relazione precedente tramite fantasie di genitori onnipotenti, che fonde alla propria immagine di sé.

«Tramite l'introiezione [contrapposta all'identificazione] il paziente cerca di ricreare una relazione d'amore da lui ardentemente desiderata quale può essere esistita una volta nel passato, e contemporaneamente di annullare l'angoscia e il senso di colpa originati dalle pulsioni aggressive dirette contro l'oggetto che lo ha frustrato e deluso».¹⁴

Cosa deve accadere nel processo di ontogenesi perché emerga questo tipo di patologia? Si tratta, semplificando, di intoppi specifici nel processo di identificazione appena descritto. La soggettivazione necessita di un certo ritmo di presenza e assenza nelle attenzioni materne¹⁵ e allo stesso modo di un bilancio tra gratificazioni e frustrazioni. Gli elementi negativi devono essere percepiti come motivati, e perché questo avvenga servono modelli di autorità positivi. Si parla di autorità nei termini di proibizione: non ogni desiderio va esaudito.

Per spiegare la specificità del narcisismo patologico, Lasch fa appello soprattutto al concetto di scissione descritto da Melanie Klein. Secondo la psicanalista le prime fasi di vita sono caratterizzate dalla posizione schizo-paranoide, in cui all'ego frammentato corrisponde una scissione netta tra oggetti positivi (su cui si riversa la libido) e oggetti negativi (su cui si proietta la pulsione aggressiva). Sebbene ella non condivida propriamente il concetto di fusione iniziale¹⁶, si tratta comunque di una situazione di onnipotenza, in cui le fantasie si strutturano sull'interiorizzazione degli oggetti positivi e l'espulsione di

quelli negativi; vi è qui incapacità di separare propriamente tra immagini interne e oggetti esterni. Questa dinamica è dovuta alla difficoltà di accettare la frustrazione e la propria conseguente aggressività; tali elementi negativi vengono scissi da sé e dalle idealizzazioni degli oggetti buoni, generando fantasie mostruose latrici di ansia persecutoria. Riuscire ad accettare l'ambivalenza, ovvero il fatto che frustrazioni e gratificazioni derivano dallo stesso oggetto (la madre o chi fa le sue veci), equivale a riconoscere che si provano sentimenti aggressivi verso l'oggetto che si ama (e che lo si è aggredito, anche se a volte solo nelle proprie fantasie). Questo cambio di prospettiva, basato sul senso di colpa, implica ciò che Klein chiama integrazione, un processo di sviluppo dell'Io che vede una coimplicazione tra comprensione dell'ambivalenza e l'avvicinamento delle proprie fantasie alla realtà degli oggetti. Nel narcisismo patologico l'integrazione egoica è mancante, e di conseguenza si tenta di compensare con fantasie di onnipotenza volte a proteggersi dagli altri, percepiti come inaffidabili.¹⁷

Più nel concreto, questo tipo di reazione può emergere in diverse circostanze. Lasch parla ad esempio (basandosi sulla famiglia nucleare della cultura che sta analizzando) di come in una situazione dove il padre è particolarmente assente, la madre possa reagire dedicando eccessiva attenzione al bambino, rischiando di impedire che avvenga

l'identificazione edipica, poiché questa necessita anche di assenza/frustrazione. In tal modo il bambino, nelle sue fantasie, rimpiazza il padre, ovvero mantiene la sua illusione di onnipotenza. Di conseguenza, il Super-io—invece che ricevere la mediazione dell'Io ideale—rimane 'arcaico', ovvero si basa sulle fantasie pre-edipiche e aggressive del padre, che non vengono corrette dalla convivenza.

La struttura risultante comporta un ego inflazionato ma al contempo debole e ansioso di auto-confermarsi. Questo si manifesta in alcune caratteristiche tipiche, tra quelle principali vi sono: l'incapacità di empatizzare, l'obbedienza solo esteriore alle norme e una commistione tra dipendenza dagli altri e paura di dipendere da questi. Il narcisista ha bisogno del riconoscimento altrui per edificarsi e la sua illusione di onnipotenza non implica affatto che sia pregno di autostima. Al contrario, per sentirsi appagato necessita di apparire come superiore, gli altri sono trattati come uno specchio del sé. Il punto di riferimento sono le celebrità, persone che sembrano incarnare l'ideale onnipotente di perfetto godimento. Si tratta di un passaggio alla pura immagine. Benché richieda di esser riconosciuto, Narciso non contraccambia; gli altri sono concepiti solo strumentalmente, servono a confermare ansiosamente un'immagine gratificante di sé stessi¹⁸.

La scissione manichea infantile tra oggetti positivi e negativi permane, il narcisista divide di conseguenza la società in vincitori (estensioni di sé), perdenti (da manipolare) e nemici (proiezioni della sua aggressività, che comportano manie di persecuzione). Le celebrità, le persone che occupano livelli alti nella società dello spettacolo, sono lo stereotipo dei vincitori. Tutti gli altri sono considerati invece come pedine. Vi è però una certa 'mobilità sociale' in questa situazione: se una persona stimata dal narcisista dovesse ferirlo in qualche modo, allora egli sarebbe immediatamente pronto a declassarlo a perdente o a nemico (su cui proietta il suo Super-io persecutorio).

Un'altra conseguenza riguarda l'intensità delle paure di vecchiaia e morte. Mancando una vera identificazione con qualcosa che va oltre sé, il narcisista non riuscirà, ad esempio, a immedesimarsi con la propria prole, con progetti sociali o con la felicità altrui. Contribuisce al problema il fatto che le caratteristiche valorizzate dalla cultura che descrive Lasch sono quelle della giovinezza: si enfatizza la produttività e la si definisce tramite forza fisica, destrezza e flessibilità. Gli anziani ne rimangono esclusi. Sono tipiche, inoltre, le sensazioni di inautenticità - dovute alla vita di apparenze e all'incapacità di avere un rapporto creativo con l'ambiente circostante (poiché questo, che include le altre persone, viene svalutato a favore dell'Io).

Il Super-io che emerge nel narcisista patologico è sadico. Per chiarire il concetto, è utile ricordare che Freud arriva a parlare di Super-io solamente nel 1922, con il saggio *L'Io e L'Es*, quindi dopo aver delineato la pulsione di morte in *Al di là del principio di piacere* (1920). Qui, egli sovrappone al modello topografico della psiche (conscio, preconsciouso, inconscio) il modello strutturale (Io, Es, Super-io), facendoli intersecare. Il Super-io trae le sue energie dall'Es.¹⁹ Melanie Klein, infatti, separerà l'Io ideale dal Super-io: il secondo è una forza inconscia, mentre ciò che più si approssima all'idea di voce della coscienza si trova a livello dell'Io ideale.

«La violenza con la quale il Super-io punisce i fallimenti dell'Io sembra indicare che esso attinge gran parte della sua energia da istinti aggressivi presenti nell'Es, completamente dissociati dalla libido. La convenzione ipersemplicitistica di identificare Super-io ed Es rispettivamente con "autocontrollo" e "autocondiscendenza", presupponendo che i due si contrappongono radicalmente, dimentica le componenti irrazionali del Super-io e l'alleanza tra aggressività e coscienza punitiva. Il declino dell'autorità parentale e delle sanzioni esterne in generale, mentre indebolisce per molti versi il Super-io, ne rafforza paradossalmente le componenti aggressive e dispotiche, ostacolando in misura sempre maggiore l'accesso dei desideri istintuali verso sbocchi accettabili».²⁰

La costruzione di un Io ideale modula l'azione del Super-io, che altrimenti si rivela aggressivo e sadico.²¹ In mancanza di autorità/proibizioni produttive, il Super-io si forma sulle pulsioni

aggressive dell'Es - ovvero su fantasie persecutorie della prima infanzia - invece che su ideali più tardivi. L'onnipotenza infantile, che permane nell'Io inflazionato del soggetto narcisista, lo confronta con aspettative enormi che, alla minima frustrazione, provocano punizioni sfrenate da parte del Super-io; questo incanala l'aggressività primaria della pulsione di morte e la sferra contro il soggetto. L'ingiunzione superegoica è di godere aggressivamente: ottenere successo, dominare gli altri. Il circolo vizioso del Super-io implica pretese irraggiungibili, e quindi punizioni inevitabili che a loro volta, essendo esperite come sensi di colpa, rafforzano l'ideale a cui bisogna conformarsi (che nel caso del narcisista patologico è la sua stessa onnipotenza).

Le fasi dell'individualismo

Nel terzo capitolo de *La cultura del narcisismo*²², Lasch tenta di delineare una storia dell'individualismo americano, partendo dalla nascita della società statunitense fino alla contemporaneità. Possiamo distinguere quattro fasi fondamentali, che ricalcano grosso modo la scansione secolare: il puritano (XVII sec.); lo yankee (XVIII sec.); l'Adamo americano / *homo oeconomicus* (XIX sec.); il 'narcisista' / *homo psychologicus* (XX sec.).

Nel XVII secolo, i migranti europei che sbarcarono sulle coste del Nord America portarono con sé la cultura puritana, quell'insieme di valori e comportamenti che con Weber si è soliti chiamare «etica protestante del lavoro»²³: «Il *self-made man*, incarnazione archetipa del sogno americano, doveva la propria promozione alle abitudini di operosità, sobrietà, moderazione, autodisciplina, e all'orrore per i debiti. Egli viveva in funzione del futuro»²⁴. Nel corso del XVIII secolo, l'etica protestante venne lentamente secolarizzata e alla temperanza puritana venne sostituendosi la virtù dello *yankee*. Modello esemplare è Benjamin Franklin, che nella sua "Autobiografia" descrisse il suo programma ideale di auto-perfezionamento morale e di prosperità, esteso alla salute, saggezza, serenità, utilità e stima sociale. Fu enfatizzato soprattutto il concetto di «miglioramento personale, senza limitarlo al semplice far soldi, ma estendendolo fino a includervi l'autodisciplina, l'educazione e lo sviluppo dei doni che Dio ci ha dato, in primo luogo la ragione».²⁵

Il secolo XIX segnò un momento di svolta caratterizzato dalla rivoluzione industriale e dalla nascita della moderna scienza economica, agli albori del sistema capitalistico contemporaneo. Come conseguenza, le virtù protestanti subirono una traduzione in termini economici e venne lentamente scomparendo la loro funzione trascendentale e sociale, per convergere verso un'ottica di massimizzazione del successo personale:

«L'essenza del miglioramento personale sopravviveva, in forma degradata, nel culto della *self culture*».²⁶

Nasceva la figura dell'*homo oeconomicus*, che Lasch descrive servendosi delle analisi sul cosiddetto 'Adamo americano' di autori come R.W.B. Lewis, Quentin Anderson, Michael Rogin e soprattutto delle lucide considerazioni di Tocqueville. Nella seconda parte del libro secondo della *Democrazia in America* (1840), denominata "Influsso della democrazia sui sentimenti degli americani", Tocqueville descrive gli effetti che l'uguaglianza delle condizioni, caratteristica fondamentale del nuovo assetto sociale democratico, sta avendo sulla società americana. In primo luogo, il crollo del sistema aristocratico ha come conseguenza la cesura col passato/futuro e il disinteressamento per gli altri:

«Nei secoli democratici invece, in cui i doveri di ogni singolo verso la specie sono ben più chiari, la devozione verso un uomo diventa più rara, e il legame degli affetti umani si allenta e si scioglie. Presso i popoli democratici nuove famiglie sorgono di continuo dal nulla, altre vi ricadono incessantemente, e quelle che restano cambiano faccia; la trama dei tempi si rompe ad ogni istante, e l'orma lasciata dalle generazioni scompare. Ci si scorda facilmente di coloro che ci hanno preceduti, e non si ha nessuna idea di quelli che ci seguiranno. Solo i più vicini interesseranno. [...] Così, non soltanto la democrazia fa dimenticare all'uomo i suoi avi, ma gli nasconde anche i suoi discendenti, lo separa dai suoi contemporanei e lo riconduce di continuo verso sé stesso, minacciandolo infine di chiuderlo nella solitudine del suo stesso cuore».²⁷

Gli individui isolati si concentrano sulla ricerca del proprio benessere personale, sviluppando una nuova passione per i beni materiali. Questo elemento gioca un ruolo fondamentale per Lasch, secondo il quale le virtù protestanti vengono tradotte in termini economici, in corrispondenza con la nascita del sistema capitalistico. Le virtù rimangono, ma svuotate del loro significato trascendentale o sociale, e finalizzate alla massimizzazione dei beni materiali e del successo. La ricerca del miglioramento personale, passione fondamentale dell'*homo oeconomicus*²⁸, evolve sempre più verso il culto della *self-culture*. La vita, osserva Tocqueville, si trasforma nella ricerca frenetica e spasmodica della via più rapida e veloce per raggiungere la ricchezza: «Questo pensiero lo riempie di turbamento, di timore e di rimpianti, e mantiene il suo animo in una specie di trepidazione incessante che lo porta a ogni piè sospinto a cambiare di progetti e di luogo»²⁹. La società sembra destinata a scivolare in un tunnel di solitudine e angoscia.

Arriviamo così allo stadio finale di questo percorso evolutivo: la manifestazione dell'individuo dei giorni nostri, il "narcisista". Elena Pulcini, ne *L'individuo senza passioni*, considera la transizione descritta da Lasch troppo netta e intuisce come l'*homo democraticus* toquevilliano faccia da ponte tra l'*homo oeconomicus* della prima modernità e l'*homo psychologicus* della contemporaneità³⁰:

«Tocqueville segna dunque il passaggio dall'Io prometeico della prima modernità, egoistico e strumentale, progettuale e prudente, aggressivo e capace di negoziazione, conflittuale ma razionalmente disponibile all'intesa comune, all'Io narcisistico postmoderno, individualista e desiderante, ancorato al presente e privo di progettualità, apatico ed entropico, incapace di relazione e di un reale confronto con l'altro, ed estraneo alla vita pubblica». ³¹

Lasch descrive gli esiti di quel processo patologico che Tocqueville per primo aveva intuito, giungendo a delineare un'etica della sopravvivenza. Emerge sempre più l'elemento competitivo, a causa della burocratizzazione della carriera aziendale, il crescente culto del consumismo e il venir meno della continuità storica³². Il mito del successo viene svuotato di ogni valenza etica o trascendentale e i risultati altrui divengono l'unico metro di misura per i propri. Il vuoto interiore che caratterizza l'individuo narcisista lo porta a creare delle manie di grandezza, che devono essere continuamente soddisfatte e riconosciute dagli altri, i quali perdono il loro statuto di soggetti relazionali e vengono ridotti a freddi specchi. Il "narcisista" non desidera la stima degli altri, ma vuole essere ammirato e invidiato, brama la fama e la celebrità.

Le cause dell'endemia narcisista

Dopo aver descritto le caratteristiche fondamentali di questo nuovo archetipo antropologico e averne tracciato una storia, occorre chiedersi in che modo esso emerga. Porci questo interrogativo significa soffermarsi sulle cause e sui meccanismi che hanno portato a «un individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive», come recita il sottotitolo del testo in esame. Nel far ciò bisogna innanzitutto sottolineare la posizione metodologica assunta da Lasch, per il quale quella che potremmo chiamare "endemia narcisista" è il risultato—e non la causa—di mutamenti sociali ben definiti. Nell'affermare l'esistenza di questo nuovo modello antropologico, infatti, si potrebbero dare due interpretazioni: da un lato potremmo pensare che i mutamenti psicologici generalizzati siano la causa di processi di smantellamento della sfera pubblica³³; dall'altro lato, potremmo ritenere che il meccanismo sia inverso e che quindi sia l'individuo narcisista ad emergere, a partire da cause sociali specifiche che portano a un diffuso deterioramento della vita pubblica³⁴. In quest'ottica, intervenire in un senso terapeutico nella società vuol dire intervenire sulle origini sociali del malessere. Il problema, per Lasch, è che tali cause vengono sostanzialmente occultate e la sofferenza viene sentita come essenzialmente intima³⁵: questo

ripiegamento su di sé è il fulcro di quell'inedita espressione dell'individualismo che si esprime ne *La cultura del narcisismo*.

A questo punto possiamo tentare di ricostruire le cause sociali dell'endemia narcisista. Nel testo vengono illustrati diversi processi connessi all'avanzare delle società capitalistiche. Analizzeremo tre principali ordini di avvenimenti:

«L'espansione della burocrazia, il culto del consumismo con le sue gratificazioni immediate, ma soprattutto il venir meno del senso della continuità storica, hanno trasformato l'etica protestante portando alla loro logica conclusione i principi basilari della società capitalistica».³⁶

Un primo importante argomento è quello della burocratizzazione. Essa emerge come principale tratto del tardo capitalismo³⁷ e tocca la sfera del lavoro. La produzione in larga scala ha portato infatti a una radicale capillarizzazione della burocrazia, ossia a una parcellizzazione dei compiti produttivi e amministrativi. Questo modello di produzione necessita così di un'attenta razionalizzazione e controllo delle mansioni che causano principalmente la creazione di una fitta rete di rapporti di interdipendenza. Il lavoro dev'essere sempre più diviso e interconnesso; tuttavia, la natura dei rapporti che questo sistema crea è anomala: una società burocratica moltiplica le relazioni ma lo fa al di fuori di una struttura associativa, poiché il lavoro non è inserito all'interno di una

progettualità comune. I rapporti di dipendenza reciproca sono totalmente vuoti e la slealtà regna sovrana, tant'è che, nota Lasch, sono gli stessi manager a nutrire malafede e risentimento per le aziende e corporazioni per cui lavorano³⁸. L'espansione della burocrazia è dunque connaturata alla frammentazione del lavoro e in particolare alla separazione tra progettazione e svolgimento, tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. In questo senso, un importante dato da rilevare è l'assenza della funzione individualizzante del lavoro, che viene smantellato su tutti i livelli³⁹. Il lavoro non concorre più alla costruzione dell'identità individuale, perché non ha più a che fare con complessi di competenze stabili e proprie, ma dipende da—e nutre—la macchina burocratica. La realizzazione personale non ha più nulla a che fare con il proprio ruolo o con il prodotto del proprio lavoro, ma emerge dalla dimensione soggettiva; in altre parole, la gratificazione personale dipende delle proprie qualità private, caratteriali. Vi è una modificazione sostanziale della pretesa sul mondo oggettivo che caratterizzava l'Adamo americano di derivazione tocquevilliana; esacerbando il tono del discorso, potremmo dire che alla megalomania si sia sostituito il narcisismo. Per capire meglio questo passaggio, è utile soffermarsi sulla trasformazione della nozione di successo personale, termine ricorrente nella cultura individualistica. Il successo non si configura più come il giudizio rispetto al risultato del

proprio lavoro, che sia anche il compenso economico di questo, quindi la ricchezza. Il successo comincia ad emergere come giudizio rispetto alla persona in quanto tale, alle sue qualità personali e alla sua apparenza, che, in una situazione di questo tipo, equivale all'«essenza»⁴⁰. Nelle parole di Lasch:

«Per il manager aziendale che aspira al successo il potere non è rappresentato dal denaro o dall'autorità, ma dalla “carica”, dall'“immagine vincente”, dalla conferma della sua fama di vincente».⁴¹

e ancora:

«In realtà esso [il successo] è privo di riferimento a qualunque cosa esterna al sé. Il nuovo ideale di successo è vuoto di contenuto. [...] L'equazione è successo uguale successo. Si osservi la convergenza tra il successo negli affari e la celebrità in campo politico e nel mondo dello spettacolo, legata anch'essa all'“apparenza” e al “carisma” e che non può avere altra definizione diversa da sé stessa. L'unico attributo importante della celebrità è d'essere riconosciuta come tale; nessuno sa dirne il perché».⁴²

Potrebbe sembrare che la critica alla burocratizzazione di Lasch sia simile a quella sollevata dall'ala liberista, e in particolare da L. Von Mises nel 1944⁴³. Tuttavia, i due tentativi vanno in direzione opposta. Lasch si rende conto che l'estendersi della burocrazia non è qualcosa di patologico rispetto ad un sistema liberista, al contrario, essa fa parte dello sviluppo normale, fisiologico, di tale sistema. Von Mises imputa la

burocratizzazione all'ingerenza del potere pubblico sulle libere imprese, a un venir meno del *laissez faire*. Secondo Lasch, Von Mises non si rende conto del fatto che gran parte della burocratizzazione avviene in seno alle stesse libere imprese. In questo senso, la critica di Lasch alla burocratizzazione è una critica della società capitalista⁴⁴.

Un secondo fattore che porta all'insorgenza di una mentalità diffusamente narcisista ha a che fare con il ‘culto del consumismo’. Anche in questo caso si tratta di un elemento interno alle società capitalistiche, giacché la crescita dei consumi alimenta e assorbe una produzione in larga scala. I capitalisti degli albori vedevano nel lavoratore una mera forza produttiva e, progressivamente, si è capito come sfruttare questa figura anche sul piano dei consumi. L'organizzazione capitalista della società richiede indubbiamente una certa struttura della produzione, ma anche un'attenta organizzazione dei consumi e del tempo libero, che ha a che fare principalmente con l'educazione della massa alla *civiltà dei consumi*.⁴⁵ Il progresso tecnologico ha permesso all'economia di soddisfare i bisogni immediati, primari; tuttavia, la loro soddisfazione ha dovuto lasciare lo spazio a nuovi bisogni: lo sviluppo dell'economia capitalista è dunque legato alla creazione di una psicologia consumistica. Questo passaggio è reso possibile dal ruolo sempre più esteso della pubblicità che opera sul piano delle immagini. Il mezzo pubblicitario sostiene i consumi e lo fa

‘creando’ la figura del consumatore stesso, piuttosto che attirando l’attenzione su un prodotto. Le immagini pubblicitarie rilevano i vuoti e i bisogni delle masse e ne propongono la “cura” attraverso il consumo. La proliferazione delle immagini porta a una spettacolarizzazione della realtà, sempre più dominata da apparenze seduttive ed affascinanti, che spingono l’individuo sia al consumo, sia, sul piano psicologico, verso un edonismo che non è semplice ricerca del piacere, ma anche disprezzo dell’altro. La pubblicità istituzionalizza l’invidia: si vuol essere seduttivi, carismatici, ma si disprezzano coloro che vengono sedotti, poiché l’essere seducenti diviene un fine in sé⁴⁶. Per illustrare questo meccanismo può essere utile ricorrere nuovamente alla nozione di successo, che muta anche da un’altra prospettiva: sotto il profilo della proliferazione delle immagini e della realtà come spettacolo, il successo muta poiché rimpiazza il possesso di uno specifico attributo o capacità con l’apparenza di questo. All’ammirazione per l’eroe si sostituisce il culto della celebrità e l’approvazione sociale non viene ricercata in virtù di qualche ottenimento sul piano materiale, ma di per sé. Ciò che conta quindi non è tanto quel che si fa, ma che ‘ce la si faccia’ e basta. Viene elisa così la componente oggettiva dell’azione volta al riconoscimento sociale: perché il soggetto sia riconosciuto, egli non deve essere o comportarsi in un certo

modo, ma è sufficiente che proietti un’immagine di sé di un certo tipo.

Ed ecco che:

«[...] non possiamo trattenerci dal rispondere agli altri come se le loro azioni - e le nostre - venissero riprese e simultaneamente trasmesse davanti a un pubblico invisibile o raccolte per essere sottoposte, in un secondo tempo, ad accurato esame. “Sorridi, la telecamera ti sta inquadrando!” L’intrusione nella vita di tutti i giorni di questo occhio “onniveggente” non ci coglie più di sorpresa o privi di difese. Non abbiamo bisogno che qualcuno ci ricordi di sorridere».⁴⁷

L’ultimo importante elemento da considerare è la perdita del senso di continuità storica:

«La convinzione che la nostra società è senza futuro, se da un lato si basa su una visione realistica dei pericoli che ci attendono, dipende anche da una incapacità narcisista di identificarsi con le generazioni future o di sentirsi inseriti nel corso della storia».⁴⁸

Lasch parla innanzitutto di minacce reali che determinano un’età caratterizzata dall’incertezza. Pensare al futuro scatena ansia e lo fa perché il mondo, banalmente, è un luogo sempre più pericoloso⁴⁹. Questo fa sì che gli individui si sentano progressivamente disillusi rispetto alla possibilità di un cambiamento complessivo della società in cui vivono, che includa obiettivi e progetti a lungo termine. Contestualmente, essi dirottano l’attenzione verso strategie di sopravvivenza personale, puntano alla pace dell’anima⁵⁰. L’uomo psicologico del XX secolo subisce

un processo di presentificazione, in cui perde contatto con la narrazione della propria vita come qualcosa che, complessivamente, è inserita nella storia. L'esistenza diviene pura sopravvivenza psicologica. Questo aspetto rappresenta un unicum nella storia: rispetto al millenarismo medievale, per esempio, diverge poiché la decadenza contemporanea non si associa affatto con uno spirito religioso, con una tensione verso un fine trascendente. L'assenza di questo elemento caratterizza la mentalità narcisista del nostro tempo, che ambisce all'autoconservazione presa per sé stessa.

In secondo luogo, Lasch afferma che la perdita del senso del futuro ha a che fare, oltre che con i pericoli reali, anche con l'incapacità dell'individuo narcisista di sentirsi parte di un discorso storico e narrativo. La perdita del senso del futuro spezza l'Io, nel senso che, come si è detto, lo separa inesorabilmente da una narrazione complessiva della sua storia: il narcisismo emerge quindi come la struttura caratteriale tipica di una società che vive per il presente, senza progettualità, dove tutto si riduce al qui e ora. Una caratteristica rilevante in questo senso è il terrore nei confronti della morte e della vecchiaia. Si potrebbe certamente obiettare che la paura della morte non sia una novità e tuttavia Lasch ritiene che l'angoscia per la propria scomparsa sia diventata centrale in quella che chiama *ideologia terapeutica*⁵¹. Ciò accade proprio a causa della cesura nel

senso di continuità storica: se la vita si appiattisce sul solo presente, il soggetto non ha nulla da tramandare ai posteri, nulla che, almeno idealmente, faccia proseguire la propria esistenza. Il soggetto è di fronte all'oblio e non vi è alcuna consolazione. Questo si riflette nelle lotte generazionali: viene a mancare l'idea che le generazioni future possano in qualche modo continuare la propria opera, e questo trasforma la discendenza in un nemico. La paura della morte diventa così terrore per la propria, definitiva, sostituzione⁵².

Gli elementi trattati, dalla burocrazia, al consumismo, fino alla perdita del senso storico, sono tra i principali fattori sociali che, ne *La cultura del narcisismo*, contribuiscono a creare un Io frammentato, dipendente da un apparato paternalistico, un *homo psychologicus* autodiretto che concorre a creare un'egemonia della sensibilità terapeutica. In tal senso, potremmo dire che i pericoli che Tocqueville prefigurava, in Lasch sono giunti a maturazione. L'individuo democratico degli esordi, potente e proteso verso il mondo, diventa progressivamente deluso, disilluso, definitivamente rinchiuso in sé stesso.

LEONARDO ANGELETTI, DAVIDE MORABITO, AGOSTINA CAMILLI

¹ A. Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, tr. it. di M. C. Marinelli, A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 15.

² A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, cit., pp. 114-115.

³ C. Lasch, *The Culture of Narcissism*, W.W. Norton & Company, New York 1979, tr. it. di M. Bocconcelli, C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981, pp. 10-11.

⁴ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 19.

⁵ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2001, p. 159.

⁶ La *Dialettica dell'illuminismo* può infatti essere descritta come l'avventura della formazione dell'ego moderno e del suo dominio 'razionale' sulla natura (interiore ed esteriore); per una trattazione del rapporto tra scuola di Francoforte e psicanalisi cfr. J. Whitebook, "The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and Psychoanalysis", in F. Rush, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 74-97.

⁷ Il termine viene oggi utilizzato in riferimento ad una patologia che presenta i sintomi della schizofrenia ma senza il deterioramento cognitivo che le è proprio. Questa caratterizzazione, tuttavia, è successiva all'uso che ne fa Freud: egli intende con parafrenia la categoria di patologie che include sia schizofrenia che la *dementia praecox*.

⁸ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 49.

⁹ S. Freud, "Precisione sui due principi dell'accadere psichico", in *Opere. Vol. 6: 1909-1912. Casi clinici e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1989, pp. 453-460.

¹⁰ Funzione che se già per Freud poteva essere svolta da altri che il padre effettivo, subirà astrazioni ulteriori con gli sviluppi successivi della psicanalisi, diventando ad esempio una metafora (si pensi al *nome del padre* per Lacan).

¹¹ S. Freud, "Introduzione al narcisismo" in *Opere. Vol. 7: 1912-1914. Totem e tabù e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1980, p. 464.

¹² C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 47.

¹³ Ovvero di una struttura che complica la dicotomia nevrosi - psicosi, poiché manifesta caratteristiche di entrambe le patologie, cfr.: S. Žižek, 'Pathological Narcissus' as a Socially Mandatory Form of Subjectivity, URL = <<https://archive.ph/9II7B>>.

¹⁴ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., pp. 49-50.

¹⁵ I riferimenti alla madre non vanno qui essenzializzati, una traduzione ideale sarebbe 'primary caregiver'.

¹⁶ Per una trattazione delle divergenze tra Freud e Klein sul tema e di cosa queste comportano per la teoria critica cfr. A. Allen, *Critique on the Couch: Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, Columbia University Press, New York 2020, pp. 27-57.

¹⁷ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., pp. 52-53.

¹⁸ La situazione ricorda ciò che Kojève (nei suoi seminari su Hegel) definiva 'l'impasse esistenziale' del Signore - figura che necessita del riconoscimento di altri soggetti, che però al contempo degrada a livello di meri oggetti, trovandosi quindi in una situazione di stallo, cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 218.

¹⁹ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 201.

²⁰ S. Freud, *L'Io e l'Es in Opere. Vol. 9: 1917 - 1923. L'io e l'es e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 510-11.

²¹ *Ibidem*, p. 21n, p. 269.

²² Cfr. C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., pp. 67-85.

²³ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 67.

²⁴ È importante notare che i puritani ammettevano che dal buon comportamento morale e spirituale potesse derivare la ricchezza, conseguenza indiretta della predestinazione alla grazia di Dio. Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1934, tr. it. di A. M. Marietti, M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 1998, pp. 221-222.

²⁵ *Ivi*, p. 70.

²⁶ *Ivi*, p. 72.

²⁷ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a c. di N. Matteucci, UTET, Torino 2013, p. 590.

²⁸ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., pp. 65-66.

²⁹ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 628.

³⁰ Questa operazione viene effettuata attraverso la prospettiva diagnostica e critica delle passioni, che qui possiamo solo brevemente accennare. L'individuo moderno è caratterizzato da «la passione dell'Io e la passione dell'utile, entrambe espressioni di un individuo carente e autoconservativo che tenta di colmare la propria insufficienza sia ottenendo il riconoscimento a ogni costo del proprio valore e della propria superiorità, sia attraverso il perseguimento senza fine dei beni materiali», E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 56. Per la Pulcini Tocqueville descrive come la passione dell'utile si sia radicalizzata nell'*homo democraticus*, cambiando la natura della passione dell'Io. La ricerca del benessere rende l'individuo sempre più entropico e apatico e segna l'inizio del processo di rivolgimento verso sé stesso, che porta allo sviluppo dell'Io narcisista.

³¹ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., pp. 157-158.

³² Cfr. C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 84.

³³ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 42.

³⁴ *Ivi*, p. 43.

³⁵ *Ivi*, p. 84.

³⁶ In questo senso potremmo allargare le considerazioni di Lasch non soltanto alla società americana degli anni Sessanta, ma a tutte le società a capitalismo avanzato.

³⁷ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p.58.

³⁸ Non ci stiamo riferendo alla sola alienazione del lavoratore manuale in catena di montaggio: ci troviamo in un contesto tardo capitalistico e la liquidazione investe le stesse élite manageriali.

³⁹ *Ivi*, p.40.

⁴⁰ *Ivi*, p. 60.

⁴¹ *Ivi*, p. 61.

⁴² L. Von Mises, *Bureaucracy*, Yale University Press, 1944, tr. it. W. Marani riveduta da L. Infantino, L. Von Mises, *Burocrazia*, Rubbettino Editore, 2009.

⁴³ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., pp. 258-261.

⁴⁴ Interessante è l'esempio della prostituta che per Lasch esemplifica le qualità indispensabili per emergere nella società americana; tuttavia, i suoi sforzi per sedurre

non corrispondono a un desiderio di benevolenza, anzi, lei disprezza coloro che la ammirano, vedi C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., pp. 79-80.

⁴⁵ *Ivi*, p. 87.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 61-62.

⁴⁷ *Ivi*, p. 65.

⁴⁸ *Ivi*, p. 85.

⁴⁹ È bene puntualizzare: Lasch non fa diagnosi psichiatriche. Quello che vuole mettere in evidenza è che nella società contemporanea ci sia una diffusa tendenza verso tratti narcisistici e questo aspetto conferma la continuità tra salute psichica e malattia, trattata nel precedente paragrafo, vedi C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 64.

⁵⁰ *Ivi*, p. 24.

⁵¹ *Ivi*, p. 62.

⁵² *Ivi*, p. 235.



Quaderni
Meditazioni filosofiche

ANIMALI VIRTUALI: L'INDIVIDUO NELL'ERA DELL'IPERCONNESSIONE

Introduzione

L'articolo si propone di indagare il ruolo dei nuovi mezzi di comunicazione digitale all'interno della società contemporanea. Inoltre, si offre un'analisi della trasformazione dell'individuo nell'era della rivoluzione digitale.

Nella prima parte si ripercorrono le tematiche più rilevanti presenti nella *Psicopolitica* di Byung-Chul Han, descrivendo il panottico digitale e le novità introdotte dalle nuove tecniche di potere del sistema neoliberale.

Successivamente viene descritto il fenomeno del dataismo e il modo in cui algoritmi e big data si confermino in un ruolo sempre più pregnante all'interno della società moderna.

La seconda parte cerca di inserirsi all'interno del dibattito sul digitale, cercando di cogliere se i nuovi strumenti rendano gli individui più sociali o più soli. Viene proposta una nuova visione dell'individuo, non più diviso fra il mondo online e offline, ma ancora incastrato nelle dinamiche virtuali. Si porta alla luce la tendenza dell'individuo contemporaneo a mostrare, attraverso la realtà sociale, una sorta di positività ostentata, che

rifugge ogni forma di dolore.

Infine, si cerca di offrire uno spunto di riflessione rispetto alle possibili soluzioni alla solitudine dell'Individuo contemporaneo, nel tentativo di ritrovare se stesso e l'Altro.

1. Han: psicopolitica digitale

1.1 Psicopolitica digitale: da soggetto sottomesso a progetto libero

Il saggio *Psicopolitica* si occupa di esaminare una nuova società di controllo che, secondo l'autore, rappresenta il superamento dell'era del capitalismo industriale, governato dalla biopolitica di Foucault. Han attualizza il pensiero foucaultiano circa la critica al potere, sostenendo che i dispositivi di controllo della biopolitica risultano ormai obsoleti nell'epoca neoliberale: esistono quindi differenti tecniche di dominio, basate più sul controllo della psiche che su quello dei corpi. Durante la rivoluzione dell'era digitale si era intravista la possibilità di realizzare la libertà dell'Individuo; tuttavia, si arriva a comprendere che si tratta semplicemente di passare a una forma di controllo differente: da un dominio biologico dei corpi, a un controllo politico della mente.

Il soggetto neoliberale, quindi, non è più un corpo sfruttato da altri per produrre forza-lavoro, ma lui stesso diventa sfruttatore e sfruttato. La dinamica del controllo subisce una svolta: da verticale diviene di tipo

orizzontale, in cui servo e padrone coincidono. La psicopolitica neoliberale sfrutta la mancanza di obblighi esterni, creando l'illusione della libertà; ma il soggetto contemporaneo, che crede quindi di essersi liberato dalle costrizioni imposte, è portato ad autoimporsi obblighi al fine di incrementare la propria efficienza e migliorare le proprie prestazioni. Il soggetto è totalmente volto all'auto-ottimizzazione: pur non avendo un padrone che lo forzi, è servo di se stesso, poiché sente il bisogno di massimizzare ogni aspetto della propria vita. Questo comportamento può provocare nell'individuo gravi disturbi psichici generati dall'ansia da prestazione. Necessariamente viene rovesciato l'ideale di libertà a cui inizialmente si pensava di essere giunti.

L'individuo contemporaneo, pertanto, non è più un soggetto sottomesso a obblighi e costrizioni imposte dall'esterno, bensì un progetto di cui egli stesso diventa imprenditore: investendo su se stesso egli è soggetto e oggetto del proprio sfruttamento, operato in vista di un accrescimento personale, in quanto capitale da reinvestire.¹ La psicopolitica, dunque, è molto più efficiente della biopolitica, poiché controlla la libertà umana dall'interno. Il soggetto ambisce alla massimizzazione delle proprie prestazioni e all'ottimizzazione delle proprie capacità, autodisciplinandosi senza l'ausilio di un potere negativo ed evidente. L'individuo che non riesce a perseguire i propri intenti non

incolpa il sistema, ma si autocolpevolizza vergognandosi del proprio fallimento.²

Il nuovo sistema di controllo teorizzato da Han presenta un'altra importante differenza rispetto a quello benthamiano: non si fonda sulla coercizione violenta, non impone il silenzio e l'isolamento, anzi, invita all'iperconnessione, alla comunicazione continua, alla condivisione di opinioni, esperienze e idee. Si tratta di un dispositivo di potere positivo, un «Grande Fratello benevolo»³, che ci invoglia alla condivisione e all'automonitoraggio; gli individui non sono consapevoli di essere assoggettati volontariamente a una forma di sottomissione, che si cela dietro la permissività del sistema neoliberale.⁴

La biopolitica, secondo Han, risultava essere un sistema di potere negativo che rendeva docili i corpi, ma non aveva alcun accesso alla psiche.⁵ Il precedente sistema disciplinare, essendo più vincolato a uno sguardo esterno e prospettico, non poteva registrare i bisogni più intimi degli individui; l'ottica digitale, invece, «elimina gli angoli ciechi» e «è in grado di scrutare sin dentro la psiche».⁶

1.2 Il panottico digitale: il controllo nella società trasparente

Benché la libera espressione offerta dalla rete sia stata percepita inizialmente come una potenziale forma di libertà illimitata, Han ritiene

che questa sia una mera illusione: i social media sono dei veri e propri panottici digitali, che sorvegliano e controllano il nuovo spazio sociale virtuale.⁷

Il panottico digitale descritto in Psicopolitica è fondamentalmente costituito dai nuovi mezzi di comunicazione digitale e da tutto ciò che è connesso a essi. Risulta efficace proprio perché non tortura ma seduce, non impone divieti, ma si basa sulle emozioni e sul piacere, si nutre di prodotti immateriali e invisibili, ma molto preziosi: dati personali e informazioni che vengono monetizzate. Il corpo non è più una forza produttiva: nel capitalismo contemporaneo essa è rappresentata dalla psiche, fonte di una produzione illimitata di informazioni. Avendo tutti le stesse capacità produttive, quella che precedentemente era una lotta tra classi, ora si riduce a essere un conflitto interiore.⁸ I soggetti contribuiscono volontariamente a fornire i propri dati personali, denudandosi e divulgando informazioni, senza sapere esattamente in che modo verranno gestite e chi ne avrà accesso.

La diffusione dei dati sembra derivare dal bisogno di espressione e indipendenza; in questo sistema non sembra esserci bisogno di una sorveglianza repressiva, poiché vi è un continuo automonitoraggio e una società trasparente, in cui chiunque può conoscere ogni cosa.⁹

La psicopolitica neoliberale non ricorre a strumenti di oppressione,

ma agisce agevolmente sui nostri bisogni di affermazione e integrazione attraverso la cultura del like: lusinga e gratifica i soggetti, anziché spogliarli della propria dignità.¹⁰

1.3 Dataismo: il commercio delle emozioni e il controllo dei dati

Il Dataismo è un'ideologia di sapere, guidata dai dati e vista come un secondo Illuminismo, in cui tutto è trasparente e diventa informazione. Han sostiene che sarebbe necessario un terzo illuminismo per comprendere che il dataismo si è trasformato in una forma di asservimento al potere.¹¹

Nell'epoca digitale tutto è misurabile: ci conosciamo attraverso dati e numeri, cerchiamo di prenderci cura di noi stessi automonitorandoci, sorvegliando e massimizzando ogni espressione del nostro ego. Ogni elemento visualizzato e ogni ricerca in rete vengono registrati e riflettono il nostro modo di essere, le nostre abitudini, perfino le nostre paure: i *big data* sono una forma efficiente di sapere, poiché registrano i dati per sempre. I *big data* sono sistemi di aggregazione di dati che vengono considerati la nuova forma di potere e di ricchezza dell'epoca contemporanea. Raccolgono dati riguardo i nostri gusti e interessi attraverso internet, i social media e dalle piattaforme commerciali online. Queste informazioni vengono estratte e regolate da algoritmi,

successivamente scambiate e vendute; tale dinamica presenta, però, dei risvolti pericolosi in quanto i rapporti di dominio si sviluppano a partire dall'accumulo di dati estratti dagli individui.

Se i desideri dei soggetti nel sistema liberale vengono manifestati dai *big data* «si può ricavare non lo psicoprogramma individuale, ma anche quello collettivo e in caso lo psicoprogramma dell'inconscio»¹²

Questo nuovo dispositivo di potere intelligente e persuasivo interpreta, grazie a ogni nostro like, necessità e preferenze; attraverso i *big data* riesce a raccogliere grandi quantità di dati e successivamente a creare una mappatura dettagliata dei desideri e pensieri della nostra psiche, che diventa prevedibile e manovrabile, senza che si senta minacciata. Il comportamento futuro risulta quindi controllabile attraverso una previsione, senza dover ricorrere a strumenti di potere volti ad alterare o contrastare i bisogni individuali.¹³

Gli algoritmi intelligenti possono prevedere i comportamenti dei soggetti, ad esempio durante le campagne elettorali negli Stati Uniti si è parlato spesso di *micro-targeting*, ovvero di messaggi personalizzati agli elettori, capaci di influenzarne il giudizio e di prevederlo. L'estrazione dei dati permette una mappatura dei nostri bisogni inconsci, rendendo manifeste tutte quelle piccole azioni che si sottraggono alla consapevolezza umana. Per questa ragione potrebbero guidare i

comportamenti inconsci di masse di individui, senza che questi possano capirlo consciamente.

I soggetti sono ridotti a banche dati che possono essere sfruttate e influenzate anche economicamente: lo stimolo e il bisogno all'acquisto vengono indirizzati attraverso il ricorso alle emozioni, così la comunicazione diventa strumento di controllo¹⁴: «votare e comprare [...] si avvicinano sempre più»¹⁵.

2. Animali virtuali: i nuovi mezzi di comunicazione tra socialità e solitudine

2.1 La soggettività del digitale

L'intelligenza Artificiale e gli algoritmi sono un argomento molto dibattuto: possono agevolarci oppure ci rendono solamente più soli? Indubbiamente hanno un ruolo ormai pregnante all'interno della società neoliberale, nelle decisioni prese da aziende e nelle nostre relazioni quotidiane, nelle quali siamo iperconnessi al mondo.

Avere a disposizione molte alternative e la possibilità di conoscerle nel dettaglio, di metterle a confronto velocemente e illimitatamente è uno dei vantaggi evidenti, ma si dovrebbe tenere in considerazione anche che affidarci unicamente alla logica degli algoritmi per prendere le nostre decisioni, potrebbe inficiare sulla nostra libertà di scelta.

Un altro pregio dei nuovi mezzi di comunicazione è sicuramente quello di facilitare i rapporti: si possono intrattenere conversazioni con estranei e instaurare nuove relazioni, colmare grandi distanze e decidere le tempistiche con cui rispondere. Inoltre, possiamo condividere con il nostro ‘pubblico’ qualsiasi informazione.¹⁶

Nella logica del dataismo, però, non esiste una verità oggettiva ma solamente dati soggettivi, sembra, quindi, uno svuotamento della ragione in favore di un ingombro massiccio di dati. La conoscenza proveniente dai dati si fonda sulla quantità, e, di conseguenza, sulla velocità più che sulla qualità.¹⁷ Ogni individuo può essere considerato un portatore di verità per il semplice fatto di aver condiviso qualcosa: «con un telefonino in mano, chiunque può diffondere *urbi et orbi* le proprie opinioni».¹⁸

Il soggetto contemporaneo desidera prendere parte ai dibattiti, esprimendosi liberamente, ma il rischio di affidare la fondatezza delle idee condivise al consenso digitale, in cui governa il like, è che la verità diventi del tutto relativa e basata sulla persuasività: «il web diventa il regno del si dice»¹⁹.

Inevitabilmente la società delle illusioni, in cui chiunque pensa o finge di avere ragione, diviene essa stessa uno strumento di potere manipolabile e illimitato.

2.2 *La performance del nativo digitale*

Ci sono timori diffusi sull'utilizzo delle nuove tecnologie, primo fra tutti che il tempo passato sui social possa rendere l'individuo contemporaneo ancora più solo. Questo assunto sembra più un luogo comune, alla luce del fatto che i social media, per definizione, sviluppano un ambiente sociale e prendono forma proprio dalle relazioni interpersonali. Non sembra esserci, infatti, un grande divario tra la vita online e quella offline: entrambe fanno parte della nostra quotidianità e della nostra realtà.²⁰

Altro timore rispetto alla tematica social media è che l'utilizzo di questi nuovi mezzi di comunicazione possa portarci a una progressiva perdita di elementi fondamentali della nostra autenticità. Goffman, tuttavia, mostra come il *self* non sia mai definitivo, ma sia il prodotto di tutte le abitudini sociali che preservano l'identità personale.

Si tratta quindi di un nuovo modo di comunicare, che, con il tempo, è diventato parte della nostra umanità e che, dunque, ci appartiene in potenza.²¹ L'ambiente online e quello offline coesistono, ma fanno parte di due *frame* differenti, che inducono a regole di comportamento diverse.²²

Se, come nella visione di Goffman, tutto il mondo è un palcoscenico, allora potremmo definire i social media come un luogo di performance in cui poter costruire una nuova identità online, altra o identica rispetto a

quella offline: ognuno è libero di esprimere la propria verità. Spesso la propria presentazione sulle piattaforme online sembra offrire un'immagine costruita: gli individui tendono a mostrare solo le versioni migliori o idealizzate di sé, consapevoli del fatto che esibiranno una parte di loro al pubblico virtuale e che dovranno presentarsi in linea con le aspettative richieste dal contesto.

I social media sono uno spazio in cui l'individuo contemporaneo cerca di connettersi ad altri soggetti: è una nuova forma di socialità che permette agli individui di sentirsi parte della comunità e crea una nuova «alleanza tribale».²³ Gli utenti si connettono online nel desiderio di trovare persone con gli stessi pensieri o interessi, cerchiamo dei simili con i quali poter interagire.

L'ambiente della comunicazione digitale si fonda sul conformismo, poiché tutto ciò che viene condiviso è pubblico e si deve adeguare alla tacita censura della società virtuale che non permette privacy alcuna.

Secondo alcuni studi²⁴ non sembra quindi che i social media puntino verso un declino dei valori dell'individuo o un progressivo allontanamento dalla socialità in favore dell'isolamento. Si tratta di un cambio di direzione verso un nuovo tipo di soggetto: un 'individuo partecipante', la cui tendenza dovrebbe essere quella di eliminare il dualismo fra la realtà online da quella offline. Infatti, se il Sé è in continua

evoluzione, non è mai statico e si adegua al contesto in cui nasce e cresce, ci si deve necessariamente adattare e cogliere il cambiamento. Tuttavia, va considerato anche che l'individuo contemporaneo è un 'animale digitale', sempre immerso in una socialità online non tangibile e quindi virtuale; dietro il relativismo dell'iperconnessione è difficile far combaciare questi due aspetti di realtà differenti.

2.3 Algorfobia

Si riflette molto sulla relazione fra i fenomeni digitali e la felicità dell'individuo. I social possono creare disturbi psicologici, aumentare il senso di insoddisfazione e solitudine, perché si tende a comparare la propria vita con quella mostrata dagli altri utenti. Altri studi ritengono, invece, che i social aumentino la fiducia in se stessi e diano un senso di gratificazione.²⁵

Ancora una volta il dibattito sul digitale non mette d'accordo: alcuni studiosi evidenziano l'emergere di uno stato di negatività nell'utilizzarlo, altri di positività. Non è possibile, in definitiva, chiarire se i mezzi di comunicazione digitale ci rendano più o meno felici: quello che possiamo osservare è che nella maggior parte dei casi i soggetti cercano di apparire felici al proprio pubblico online: «Con fotografie felici, messaggi positivi e anche frustrazioni espresse scherzando».²⁶

Non è importante se si tratta di una felicità vera, di gratificazioni effimere o solamente di una performance. Tutti gli attori online sono sempre più propensi ad apparire realizzati, non c'è spazio per il dolore: per conformarci alla società dobbiamo essere felici.

Han ritiene che una vita costituita solamente da esperienze positive non sarebbe nemmeno possibile, sarebbe inumana. L'autosfruttamento e la spinta al miglioramento si serve di ogni mezzo, anche del dolore, che viene tollerato solamente se è in vista di qualcosa di positivo.²⁷

L'individuo sfrutta se stesso per ricercare consenso, solo così è possibile autoaffermarsi.²⁸ Il neoliberalismo pretende che gli individui siano felici e positivi: soggetti robotici che massimizzano le performance, senza indecisioni, stanchezze e fragilità. Rifiutando il dolore non resta che la banalità della vita abitudinaria. Il timore è che questo possa portare a una derealizzazione dell'essere umano e a un futuro con soggetti automatizzati e artificiali, tutti indistintamente uguali.

L'epoca contemporanea è caratterizzata da una generale algofobia che conduce alla paralisi: l'unico esito possibile è una democrazia della positività che cerca di forzare l'eliminazione di tutto ciò che è negativo. «La vita priva di dolore e munita di costante felicità non sarà più una vita umana»²⁹

Conclusioni: prendersi cura dell'Altro per tornare in noi stessi

«L'ordine digitale *derealizza* il mondo *informatizzandolo*»³⁰. Ogni nostro interesse sembra rivolgersi più alle cose materiali, alle non-cose, che agli altri soggetti. Il mondo neoliberale è interessato allo scambio di informazioni, si tratta di una realtà apatica che si dirige «verso l'abolizione dell'umano».³¹ La bolla digitale può portare alla solitudine sociale, in cui ognuno è iperconnesso al mondo digitale, ma distante dal mondo offline: percepiamo esclusivamente noi stessi. Il soggetto contemporaneo è rivolto in se stesso poiché, non percependo l'Altro, riversa tutte le proprie attenzioni su di sé.

La società odierna è dominata da una trasparenza che ci rende uniformi: non vi è spazio per anomalie e differenze, tutto deve essere ben visibile in modo tale da annullare la diversità con l'Altro. La grande fallacia dei *big data* allora è forse data dal fatto che «non hanno accesso a ciò che è unico»³². La nuova società tecnologica è un gregge digitale che elimina le differenze: l'omologazione potrebbe condurci alla perdita di senso della propria individualità e al vuoto di Sé.

L'individuo ottimizza il suo tempo libero per migliorarsi, non c'è più tempo per l'ozio, non è possibile soffermarsi nemmeno per un istante all'interno di questa rete sociale troppo veloce. Han, per poterci riappropriare della nostra libertà, suggerisce di iniziare con il riscoprire la

vita contemplativa, il silenzio, il non fare, l'inattività da cui si genera la cultura, il ritorno al legame con la natura e la poesia: questi liberano il nostro tempo.

Per ritornare a noi stessi dobbiamo ricercare l'Altro: colui che prima provocava e creava un sano conflitto, nel mondo neoliberale è diventato solo un prodotto mediatico che rappresenta il diverso e ci allontana. Attraverso l'ascolto possiamo, invece, incontrare e ritrovare l'Altro.³³ Siamo individui bisognosi e imperfetti, la nostra forza è proprio la vulnerabilità: questo ci permette di realizzare che siamo prima di tutto

esseri relazionali, che per essere pienamente umani hanno bisogno dell'Altro. In questo momento storico è necessaria la solidarietà tra individui, la reciprocità; il soggetto contemporaneo è chiamato a prendersi cura dell'Altro, lo fa per senso di appartenenza, perché ci riconosciamo nella fragilità altrui.³⁴

Quando ascoltiamo l'Altro, lo riconosciamo e ci prendiamo cura di lui, solo allora diventiamo individui.

FEDERICA ANDREA HEYDEN

¹ B.-C. Han, *L'espulsione dell'Altro: società, percezione e comunicazione oggi*, Nottetempo, Milano 2017, p. 37 ss.

² B.-C. Han, *Psicopolitica: il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Roma 2016, pp. 9-13.

³ *Ivi*, p. 47.

⁴ *Ivi*, p. 23 ss.

⁵ In realtà, Foucault spiega come l'ortopedia dei corpi sia a sua volta in grado di assoggettare le anime. Si veda M. Foucault, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014.

⁶ B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit., p. 67.

⁷ *Ivi*, pp. 17-21.

⁸ *Ivi*, p. 24 s.

⁹ *Ivi*, p. 20 s.

¹⁰ *Ivi*, p. 46.

¹¹ *Ivi*, pp. 69-84.

¹² *Ivi*, p. 31.

¹³ *Ivi*, pp. 46-50.

¹⁴ *Ivi*, pp. 51-59.

¹⁵ *Ivi*, p. 75.

¹⁶ AA.VV., a cura di, G. D'Agostino e V. Matera, *Come il mondo ha cambiato i social media*, UCL Press, London 2019, pp. 18, 25 s., 124 s., 141-147.

¹⁷ B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit., pp. 69-84.

¹⁸ M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 13.

¹⁹ *Ivi*, p. 78.

²⁰ AA.VV., a cura di, G. D'Agostino e V. Matera, *Op. cit.*, pp. 9-14.

²¹ Si veda E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 2000.

²² Si veda E. Goffman, *Frame analysis: l'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma 2001.

²³ AA.VV., a cura di, G. D'Agostino e V. Matera, *Op. cit.*, p. 223.

²⁴ AA.VV., a cura di, G. D'Agostino e V. Matera, *Op. cit.*, p. 219.

²⁵ AA.VV., a cura di, G. D'Agostino e V. Matera *Op. cit.*

²⁶ AA.VV., a cura di, G. D'Agostino e V. Matera, *Op. cit.*, p. 245.

²⁷ B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit., p. 40 ss.

²⁸ M. Ferraris, *Op. cit.*, p. 107.

²⁹ B.-C. Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021, p. 76.

³⁰ B.-C. Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Einaudi, Torino 2022, p. 6.

³¹ *Ivi*, p. 51 s., p. 90.

³² B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit., p. 89 s.

³³ B. -C. Han, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 100.

³⁴ E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

LA DINAMICA DEL DONO E L'*HOMO MUTUALIS*. VERSO NUOVE PROSPETTIVE COMUNITARIE

1. *Introduzione: individualismo e legame sociale durante la pandemia*

“Egoismo”, “edonismo” e “narcisismo”: sono queste le tre parole fondamentali che Nicola Matteucci utilizza per introdurre il fortunato saggio di Alain Laurent *Histoire de l'individualisme* per designare quel fenomeno specificatamente moderno che è – appunto – l'individualismo¹. «Essenza della civiltà occidentale» ed «epicentro della modernità»², l'individualismo continua a rappresentare il paradigma dominante della società odierna, internamente frazionata e lacerata in unità monologiche irrelate, gli individui, la cui unica connessione, lungi dall'essere una relazione solidale, premurosa e attenta alle prerogative dell'altro, è di natura strumentale, regolata cioè dalle leggi economiche e utilitariste del mercato.

Eppure, vi è stato un momento nella storia recente in cui il senso di appartenenza a una comunità ha prevalso sulla considerazione egotica e autocompiaciuta che è propria dell'individuo occidentale. Dinanzi alla propagazione pandemica della SARS-CoV-19 gli individui sono stati collettivamente costretti a un ritiro nella sfera intima e privata che,

tuttavia, ha coinciso con lo sviluppo di una maggiore attenzione, cura e premura nei confronti dell'altro. L'individuo, fino a quel momento presente soltanto opacamente e/o strumentalmente nel campo percettivo e vitale del soggetto contemporaneo, è energicamente comparso in tutta la sua precarietà e carenza, ma anche problematicità e forza limitante. Limitante per chi? Proprio per quel soggetto auto-diretto e auto-centrato che scopriva montaignanamente per la prima volta la vera realtà della condizione umana, la sua strutturale ambiguità. Debolezza e vulnerabilità erano i caratteri non solo di chi veniva contagiato da quel virus così “infinitamente piccolo” da essere “infinitamente grande”, ma anche di chi, bloccato nelle mura domestiche, ha scoperto di non essere sufficiente a sé stesso: quella rete sociale sinora ignorata, e talvolta ripudiata, non era più un limite al soddisfacimento dei propri interessi ma era ciò che determinava e sosteneva l'individuo in quanto tale.

È in questo drammatico contesto, ove ogni giorno aumentava esponenzialmente il numero dei decessi causati dal *covid19*, che in Italia, il primo paese occidentale ad essere colpito dalla malignità del virus, sono nate una serie di raccolte fondi che durante il *lockdown* di marzo e aprile 2020 hanno spopolato in tutta la penisola, dando vita a un sentimento di coesione e solidarietà verso chi per primo ha dovuto subire tanto l'incidenza fisica del covid quanto le perdite da esso causate.

Ed è possibile inscrivere questa catena di *crowdfunding*, alimentata da un processo di emulazione solidale, all'interno di quella che nelle riflessioni filosofiche prende il nome di “dinamica del dono”.

Ecco perché a partire da questo peculiare gesto sarà possibile compiere una serie di considerazioni sulla figura del dono, mostrando come il suo vero soggetto non possa essere né, ovviamente, l'*homo oeconomicus*, colui che è mosso dalla passione acquisitiva, ma neanche l'*homo reciprocus*, colui che ritiene che il dono implichi lo specifico obbligo di ricambiare, ma l'*homo mutualis*, un nuovo soggetto del dono che radica la propria azione nella gratitudine, nella generosità e nello specifico desiderio che anche l'altro, il ricevente, il donatario, possa a sua volta donare. Attraverso un percorso volto ad analizzare le passioni dell'individuo moderno, sarà possibile mostrare come il legame sociale che questo crea si frantuma o si falsifica in relazioni fasulle e apparenti, mai autentiche o realmente socievoli. Una dinamica del dono mutualis configura allora come una possibilità di recupero della dimensione propriamente sociale: «evento eminentemente simbolico in virtù della sua stessa concretezza» coniugando in sé «individualismo e appartenenza, autorealizzazione e solidarietà»³, il dono si fa promotore di relazioni solidali e comunitarie.

2. Homo oeconomicus: un individuo succube della passione acquisitiva

Come si accennava innanzi, l'individualismo è un fenomeno specificatamente moderno: nonostante la «lunga gestazione da Socrate e Montaigne»⁴ e nonostante il termine “individualismo” sia nato solamente qualche secolo dopo, è nella modernità che si colloca la comparsa di questa aspirazione all'indipendenza, all'emancipazione e alla libertà individuale. Se l'«antropologia della mancanza»⁵ del filosofo di Bordeaux aveva mostrato la vacuità dell'uomo e la sua strutturale carenza, l'antropologia negativa di Thomas Hobbes cerca di porre rimedio a questa insufficienza attraverso un affannoso perseguimento utilitaristico di beni materiali da parte dell'individuo che da un lato gli consentono di «assicurarsi il potere e i mezzi per vivere bene»⁶, dall'altro di riconoscere la propria superiorità rispetto agli altri. È dunque inevitabile che, a tali condizioni, questo «individuo desiderante e acquisitivo»⁷ entri in conflitto con gli altri individui in un *bellum omnia contra omnes* che solo il *pactum unionis* e il *pactum subiectionis* possono arrestare tramite la creazione di quella struttura artificiale che è lo Stato.

Sebbene in Hobbes la gloria primeggi ancora sul perseguimento utilitaristico dei propri interessi, a partire da John Locke la medesima passione dell'utile diviene il fulcro dell'*homo oeconomicus* che «si configura

come il paradigma universalmente riconosciuto dell'individualismo moderno»⁸. Attraverso l'utilizzo di quel bene che consente di accumulare in un'unità durevole e indeteriorabile il valore prodotto dal lavoro, ovvero il denaro, Locke giustifica lo sfrenato soddisfacimento della passione acquisitiva e l'accumulazione illimitata della ricchezza, nonostante questa comporti una vigorosa disuguaglianza economica tra gli individui.

In effetti, come sostiene metaforicamente Bernard de Mandeville nella *Prefazione* de la *Favola delle api* la sporcizia delle strade di Londra è un male necessario perché questa sia ricca e felice⁹. Le passioni sono all'origine della prosperità della società: il progresso materiale, scientifico e culturale e una società ricca e florida derivano dall'ardente desiderio da parte dell'individuo di migliorare la propria condizione. Mosso dall'invidia, dall'avidità e specialmente dall'orgoglio – quella passione denominata da Mandeville dapprima *pride* e successivamente *self-liking* per sottolineare la smisurata valutazione che l'individuo ha di sé e la sua smaniosa ricerca di approvazione da parte degli altri – il soggetto mandevilliano diviene il protagonista della società mercantile e capitalistica. Al contempo sono proprio quelle passioni che pongono un limite a sé medesime consentendo di vivere in società: come già aveva delineato Pierre Nicole sostenendo che l'amor proprio può far vivere gli uomini «come se si fosse

in una Repubblica di Santi»¹⁰, anche Mandeville afferma che quelle stesse passioni danno vita alla «commedia» di una società ove, contando primariamente le opinioni altrui, dominano apparentemente le buone maniere, la cortesia e la dissimulazione ma il cui vero motore carsico sono le passioni. Donde l'idea che da “vizi privati” derivino “pubblici benefici”¹¹.

L'idea che attraverso un'esaltazione della propria ricchezza si possano ottenere l'approvazione e il riconoscimento altrui è ripresa da Adam Smith. Quest'ultimo ritiene che attraverso il valore simbolico di cui è investita la ricchezza sia possibile dare vita a un tessuto sociale fondato non solo su relazioni strumentali e antagonistiche ma anche su un «accordo simpatetico»¹² tra gli individui. L'*homo oeconomicus* di Smith, differentemente da quello egoista, irrelato e volto al puro soddisfacimento acquisitivo di Mandeville, è mosso nelle proprie azioni dalla *self-love*, una passione dal carattere relazionale che lo spinge all'emulazione dell'altro per ottenere il suo riconoscimento.

Non è casuale la realizzazione, attraverso la lettura che ne ha Elena Pulcini, di questo breve percorso sull'individualismo in quanto rappresentato dalla figura dell'*homo oeconomicus*. Questo individuo mosso dalla “passione dell'io”, volto ad accrescere il proprio patrimonio e il proprio benessere per distinguersi e ottenere la considerazione altrui

finisce per avere una considerazione dell'altro solo come mezzo: un mezzo per affermare il proprio potere, un mezzo per incrementare le proprie ricchezze, un mezzo per avere una buona considerazione di sé, nonostante questo voglia dire costruire una falsa immagine del proprio Io. Il legame sociale, dunque, si rompe e, se apparentemente sembra esserci, è fasullo, strumentale, ego-centrato. Il risultato è un'umanità frazionata, atomizzata in una serie «individui, di esseri viventi, indivisibili e irriducibili gli uni agli altri, singoli nel sentire, agire e pensare»¹³, quella che la Pulcini definisce una «civiltà del sospetto»¹⁴ in cui dominano la competizione e l'autoaffermazione.

3. Jean-Jacques Rousseau e l'autenticità della relazione

Colui che, analizzando le patologie del mondo moderno e così dando inizio alla cosiddetta “filosofia sociale”¹⁵, coglie la perversione insita nella società a lui contemporanea figlia delle riflessioni di stampo economico e liberale già menzionate, è il ginevrino Jean-Jacques Rousseau. In controtendenza rispetto ai suoi predecessori e volutamente contro di essi, Rousseau riflette sull'inautenticità della vita dell'individuo moderno: alienato rispetto alla propria condizione primigenia e naturale in cui sono assenti la corruzione e la disuguaglianza sociale, l'Io, proiettando una falsa immagine di sé, vive in società in preda a lacerazioni e conflitti interiori.

Costantemente in contraddizione con sé stesso, il perseguimento dell'*amour propre*¹⁶ costringe l'uomo a una vita fondamentalmente infelice.

Tuttavia, il riscatto è possibile: la via della felicità è la via dell'autenticità e la via dell'autenticità è anche la via della *philia*, dell'amicizia, dei legami solidali, premessa per la costruzione di una comunità depurata dagli eccessi finalizzati alla valorizzazione della pura exteriorità e al soddisfacimento della passione acquisitiva. Al contempo, un tessuto sociale imperniato sulla relazione amicale presenta «tre irrisolubili aporie»¹⁷: in primo luogo, i legami di amicizia sono limitati agli individui prossimali e familiari (si delinea una *Gemeinschaft*, piuttosto che una *Gesellschaft*, la grande società); secondariamente la *philia* implica un necessario sacrificio da parte del soggetto, una «mutilazione dell'Io»¹⁸; infine nella disamina rousseauiana colei che assume questa valenza assieme amicale o fraterna e sacrificale è in modo significativo il soggetto femminile, che si configura come un'alternativa al modello individualista e acquisitivo dell'*homo oeconomicus*.

Nonostante tali limiti, la soggettività femminile in Rousseau si fa portatrice di valori relazionali e solidali che consentono non solamente di ricomporre il rapporto con l'altro ma anche e soprattutto di riconoscere la sua costitutiva imprescindibilità. Unendo la *philia* alla *pietas*¹⁹, ossia l'avversione a veder soffrire gli altri esseri sensibili, e in particolari i nostri

simili, la donna diventa un magistrale *exemplum* di individuo capace di cura e di dono: «essa si fa espressione di un amore di sé che si realizza in ultima istanza attraverso l'amore per gli altri».

Se dunque Rousseau intravede nella struttura antropologica della figura femminile una tensione comunitaria, una ricerca del legame con l'altro, una naturale propensione alla cura e una disposizione donativa, è dalla figura femminile che bisogna ripartire per estendere all'intera umanità queste peculiarità e proporre un paradigma etico che sia alternativo a quello economico e utilitaristico. Come? Attraverso la dinamica che proprio il dono, inteso nella sua dimensione di mutualità, innesca. Al contempo una tale soluzione, lungi dal risolvere del tutto la questione, non è esente da ulteriori criticità. Il dono, la sua definizione e le sue caratteristiche sono stati e sono tuttora oggetto di dibattito da parte degli studiosi: il fatto che si possa parlare di una “teoria del dono” ne è la dimostrazione.

4. *La dinamica del dono tra reciprocità e gratuità*

Uno dei testi più eloquenti, ma anche più criticati, sul tema considerato è il *Saggio sul dono* di Marcel Mauss. Antropologo e sociologo, Mauss considera la dinamica del dono a partire dai suoi studi etnografici con cui mostra che, talvolta, il dono costituisce uno degli elementi su cui si

fondano le società da lui studiate. Pilastro della sua teoria del dono è il fatto che questo rappresenta inderogabilmente una forma di scambio e, addirittura, il modello originario dello scambio commerciale, senza, tuttavia, che venga ridotto ad esso: «l'*homo oeconomicus* non si trova dietro di noi, ma davanti a noi»²⁰. Se l'architettura del dono prevede un triangolo circolare di obbligazioni reciproche “dare-ricevere-contraccambiare”, il dono si differenzia dall'utile ed eccede la sua sfera in virtù del fatto che il momento del “contraccambiare” non è né garantito né imposto da alcun contratto di coercizione, ma si fonda sulla libertà del donatario di instaurare un nuovo triangolo. Al tempo stesso, come si può immaginare analizzando la triade “dare-ricevere-contraccambiare” «nulla è meno gratuito del dono»²¹: il dono non è sì interessato al modo dell'etica economico-utilitarista ma, ciononostante, prevede una reciprocità, un debito da estinguere, un “contro dono”. Il dono, seppur disinteressato, non può configurarsi come pura gratuità, perdita assoluta, generosità incondizionata ma deve «porsi a uguale distanza dall'interesse e dalla gratuità»²². Questa visione totalmente altruistica andrebbe contro il senso più profondo del dono per Mauss: quello di instaurare un legame sociale reciproco.

Eppure, esiste una teoria del dono completamente opposta a quella maussiana, che vede in ogni forma di restituzione un annullamento del

dono in quanto tale²³. È la prospettiva del Derrida di *Donner le temps* per cui il dono deve distinguersi non solo dalla logica dell'utile e dello scambio mercantile ma anche dalla logica dello scambio reciproco di cui parla Mauss: quest'ultimo instaura un circolo tale per cui «il donato del dono»²⁴ ritorna al donante; ma la figura del circolo appartiene all'ambito economico e «il dono deve rimanere aneconomico»²⁵. Ciò su cui si fonda una tale concezione del dono come atto di puro altruismo è l'*agápe*, quella nozione di matrice cristiana che è possibile rendere con il termine latino di *caritas* e che rappresenta una forma di amore nei confronti dell'altro totalmente incondizionata e disinteressata, giacché ispirata all'amore di Dio per gli uomini. Nella fattispecie se l'*éros*, l'amore ego-centrato di stampo platonico, fondato sui caratteri della mancanza e del desiderio, si configura come una bramosia di possesso dell'altro, l'*agápe* è totalmente privo di qualsiasi tendenza acquisitiva e indica un amore che ama l'altro in maniera assoluta, rifiutando qualsivoglia idea di ritorno e restituzione: «l'*agápe* è dunque il dono per eccellenza, il dono in pura perdita, senza limiti né condizioni»²⁶. Non deve meravigliare che la figura utilizzata da Derrida per descrivere questo tipo di amore e di dono senza riserve sia Abramo, colui che ha risposto alla Sua chiamata scegliendo di sacrificare quanto gli era più caro.

5. Paul Ricoeur e la via della "mutualità"

Se, dunque, nel caso di Mauss il rapporto che il donatore instaura col donatario è non solo di pura simmetria ma anche di accurata equivalenza, il dono ispirato all'*agápe* è quello che, spezzando ogni forma di circolarità, instaura una dissimmetria incommensurabile tra i due soggetti. Tuttavia, entrambe le impostazioni presentano alcuni inconvenienti. Il rischio insito nella teoria del dono maussiana è quello di riprodurre la logica mercantile del calcolo, del *do ut des*, di colmare un bisogno tramite lo scambio, di instaurare relazioni che siano sì paritarie ma al contempo quantificate e quantificabili. Il pericolo che invece cela la teoria del dono descritta da Derrida è di esasperare l'assenza di un controdono, instaurando un dislivello incolmabile tra i due attori del dono tale per cui il donatario finché non dona, cioè finché non estingue il "debito" di cui lo stesso Mauss parla, è calpestato dalla superiorità del donatore.

Si verifica dunque un paradosso per cui si rischia di annullare il dono e la relazione con l'altro sia nel caso in cui si dovesse ricambiare in maniera reciproca, sia nel caso in cui il controdono non vi fosse. Una composizione di questo paradosso è presente nel pensiero di Paul Ricoeur, il quale intravede una terza via, quella della "mutualità". Questa indica un «incontro di due doni»²⁷ che non si riconduce alla reciprocità e, anzi, la abolisce: reciprocità per Ricoeur è quella della giustizia, del

mercato, della vendetta²⁸; per contro, nella mutualità continua a darsi un dislivello, ma la sovrabbondanza in tal caso è duplice. Il soggetto dona non perché desidera ricevere, perché il suo dono possa essere contraccambiato, ma perché spera che anche l'altro, a sua volta, possa donare e proseguire la dinamica del dono: il donare mutualmente in risposta alla ricezione da parte del donatore non è un imperativo ma un «ottativo», ossia quel modo della coniugazione verbale che indica il desiderio: in tal caso, il desiderio che anche l'altro doni.

Ciò che sostiene il filosofo francese è che occorre considerare ogni dono, se davvero autentico, come «primo dono» e ogni dono innescato da questo come «secondo dono» in quanto conseguente temporalmente al primo. Al contempo, se anche il secondo è un dono libero e non vincolato, cioè autentico, anch'esso è un “primo dono”: non una restituzione bensì «qualcosa come la risposta a un'offerta»²⁹. Ricoeur utilizza l'espressione «secondo primo dono» per riferirsi ad esso. Il “secondo primo dono” non è gratuità al modo in cui la considerava Derrida ma “gratitudine” (*reconnaissance*), un termine che nella lingua francese indica sia la riconoscenza come gratitudine che il riconoscimento. Ciò che, dunque, suggerisce Ricoeur è il fatto che la gratitudine, differentemente dalla riconoscenza, non richiede di ricambiare, ma orienta l'azione verso una generosità pari a quella del dono

iniziale: è solo in virtù del fatto che qualcuno gli ha già donato che il soggetto può, a sua volta donare o, detto altrimenti, la logica del dono «non va dalla gratuità alla gratitudine, ma dalla gratitudine alla gratuità»³⁰.

L'individuo può essere donatore perché è già donatario: è sempre secondo rispetto a un primo donatore. Ma qual è il “primo primo dono”, quel dono che ha innescato la dinamica e che non ha alle spalle nessun altro dono? La risposta di Ricoeur è volutamente agnostica però, dal momento che ricollega la gratitudine all'*agápe*, probabilmente non esclude che all'origine del dono possa esservi l'Alterità. Benché questa soluzione dal «sapore metafisico»³¹ si rivela insufficiente in questa sede e in questo frangente storico, una via di risoluzione vi è ugualmente.

Esiste, infatti, un livello ontologico certo e indubitabile da cui ogni individuo riceve un primo dono: quello della nascita. L'individuo non è mai un primo donatore ma è autogenerato, è “figlio”, destinatario del dono della vita. Assumendo la gratuità del dono della vita, *riconoscendo* gratitudine nei suoi confronti e innescando un'ulteriore dinamica del dono, il soggetto può perciò configurarsi non più come *homo oeconomicus* e neppure come *homo reciprocus*, ma come *homo mutualis*, cioè quell'individuo che vede nel dono il punto d'avvio per un rinnovato tessuto sociale che sia solidale e fondato su relazioni autentiche tra gli individui.

6. *Conclusion: il dono mutuale*

Ed è proprio questa la dinamica che si è verificata quando, nell'oramai lontano marzo 2020, alcuni cittadini italiani alimentati da un puro spirito solidale diedero vita alle prime raccolte fondi a tutela di coloro che venivano contagiati dal covid. "Riconoscendo" il gesto realizzato da costoro, tanto coloro che per primi erano stati colpiti dal virus quanto coloro che erano fortunatamente esterni al meccanismo del contagio, hanno iniziato non solo a donare ma anche a realizzare nuove e numerose campagne di *crowdfunding* con il desiderio di aiutare chi non poteva essere adeguatamente assistito da un sistema sanitario inadeguato e insufficiente. Dal primo dono delle raccolte fondi iniziali sono sorti tanti "secondi primi doni" volti a prendersi cura dell'altro, in maniera del tutto estranea a qualsivoglia logica mercatale o utilitarista. Contrariamente a quanto sostenuto da Mauss, che farebbe rientrare una tale gesto nell'ambito del

"puro altruismo" e per cui la carità «ferisce chi la riceve» umiliandolo giacché non può restituire, si è mostrato come la dinamica del dono mutualmente intesa, al contrario, è un processo dinamico e continuativo, in cui ogni individuo donatario è potenzialmente anche donatore. Non più un circolo economico, ma una rete aneconomica e sociale, quella della comunità, in cui gli individui non sono più mossi dalla passione acquisitiva o da quella dell'Io ma dalla gratitudine: non più atomi irrelati strumentalmente connessi ma punti d'irraggiamento di relazioni solidali e comunitarie coesi da quel gesto peculiare che è il dono.

ANTONIO NOTARPIETRO

¹ Nicola Matteucci in A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 7.

² A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, cit., p. 15.

³ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 19.

⁴ A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, cit., p. 27.

⁵ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit., p. 25.

⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, Gianni Micheli, a cura di, Rizzoli, 2013, cap. XI.

⁷ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit., p. 55.

⁸ *Ibidem*, cit., p. 61

⁹ B. Mandeville, *La favola delle api. Ovvero, vizii privati, pubblici benefici con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, T. Magri, a cura di, Laterza, Bari 2002.

¹⁰ P. Nicole, *La carità e l'amor proprio*, Domenico Bosco, a cura di, Morcelliana, 2005, p. 73.

¹¹ «Vizi privati, pubblici benefici» è il sottotitolo dell'opera *Favola delle api* di B. Mandeville e indica il fatto che dal perseguimento individuale del proprio interesse (vizi privati) derivi un beneficio che coinvolge l'intera collettività (pubblici benefici).

¹² E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit., p. 86.

¹³ A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, cit., p. 16.

¹⁴ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit., p. 97.

¹⁵ A. Honneth in *Patologie del sociale*, in B. Carnevali, a cura di, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, 2017 vede in Rousseau il vero capostipite della filosofia sociale.

¹⁶ Rousseau nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* distingue tra *amour propre* e *amour de soi*. L'*amour propre* è quella passione che si sviluppa con il procedere della società e della storia ed è legato all'accrescimento dei beni; l'*amour de soi* è una passione naturale che l'uomo possiede nello stato di natura e che può trasformarsi in amore per l'altro.

¹⁷ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit., p. 105.

¹⁸ *Ibidem*, cit., p. 107.

¹⁹ La *pietas*, assieme all'*amour de soi*, è uno dei due principi su cui si fonda l'antropologia rousseauiana: sono i due principi antecedenti alla ragione e allo sviluppo delle arti.

²⁰ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Piccola Biblioteca Einaudi, 2022, p. 284.

²¹ M. Aime in *Introduzione, Saggio sul dono*.

²² E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit., p. 181.

²³ Parimente si chiede Paul Ricoeur in *Percorsi del Riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 257: «riconoscere un regalo contraccambiandolo non significa forse distruggerlo in quanto regalo?».

²⁴ J. Derrida, *Donare il tempo*, Cortina, Milano 1996, p. 8.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit., p. 183.

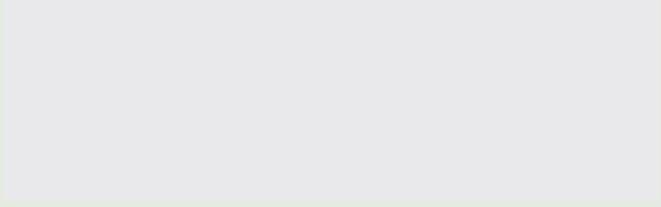
²⁷ A. Caputo, *Dall'essere al dono. Paul Ricoeur e le sfide dell'ontoteologia*, "Il Pensare", Anno III, n. 3, 2014.

²⁸ P. Ricoeur, *Percorsi del Riconoscimento*, F. Polidori, a cura di, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 248.

²⁹ *Ibidem*, cit., p. 270.

³⁰ A. Caputo, *Dall'essere al dono. Paul Ricoeur e le sfide dell'ontoteologia*.

³¹ Annalisa Caputo utilizza questa espressione per riferirsi alla domanda «qual è l'Origine del dono?», però dal «sapore metafisico» sembra essere soprattutto la sua risposta.



Q **Quaderni**
Filosofia e società

***AFTER VIRTUE* E L'INDIVIDUALISMO.
IL RUOLO DELL'INDIVIDUO NELL'OPERA DI
MACINTYRE, TRA EMOTIVISMO ED ETICA
DELLE VIRTÙ**

È arduo trovare un critico più severo verso tesi liberali di Alasdair MacIntyre nella *querelle* contemporanea tra comunitarismo ed individualismo. Il filosofo scozzese, infatti, può essere considerato a pieno titolo il padre del primo, ed in particolar modo di un comunitarismo duro, inflessibile, talmente radicale da assumere venature quasi reazionarie. Fondamentale in questo senso è indubbiamente *After Virtue*, opera del 1981, caposaldo della visione comunitarista che riveste ancora oggi un ruolo centrale nel dibattito etico e politico. A dieci anni dalla pubblicazione di *A Theory of Justice*, infatti, MacIntyre propone una critica sistematica dei presupposti del neocontrattualismo rawlsiano, con un'efficacia tale da diventare un riferimento imprescindibile per tutti quegli autori, tra i quali Charles Taylor e Michael Sandel, che intendono contestare alla radice le distorsioni morali e le deformazioni politiche prodotte nella contemporaneità dall'individualismo liberale.

La concezione kantiana ed universalista della morale, valida per tutti in ogni luogo ed ogni tempo; la tesi secondo la quale vi è priorità del giusto sul bene, e non piuttosto del bene sul giusto; l'idea che lo Stato debba mantenere una posizione di neutralità rispetto a qualsivoglia possibile definizione della vita buona e degna di essere vissuta; la visione dell'individuo come monade isolata che intrattiene un rapporto essenzialmente strumentale con la società nel suo complesso. Nessuna di queste istanze, tipicamente neoliberali, viene risparmiata dalla critica serrata di MacIntyre, che vi contrappone la sua proposta di recuperare un'etica della virtù, ovvero una forma di teoria e pratica morale in cui il valore delle proprie azioni non venga attribuito sulla scorta di una astratta valutazione formale, bensì sulla base dei concreti legami storici che connettono gli individui in modo sostanziale alle loro rispettive ed irriducibili comunità politiche.

Il mosaico delineato dall'autore è di indubbio fascino. Egli si muove agilmente tra i paradigmi dominanti dell'etica contemporanea, sfidando le nostre abituali e consolidate convinzioni. Il suo progetto decostruttivo investe numerose conquiste della modernità: tra queste, figura anche l'individuo figlio dell'illuminismo e, in termini, politici della svolta liberale. Pur non affrontando direttamente il tema dell'individualismo, questo si insinua tra le pagine dell'opera, sullo sfondo, orientando l'intera

trattazione. Che tipo di lettura ne fornisce MacIntyre? Come si inserisce nel suo disegno teorico? L'obiettivo di questo articolo è ripercorrere le tappe fondamentali dell'opera di MacIntyre, ponendo l'attenzione sugli snodi concettuali principali, al fine di mettere in evidenza gli elementi centrali attorno a cui si struttura la sua concezione dell'individualismo.

I limiti del discorso morale moderno

MacIntyre prende le mosse da un problema pratico: possiamo, nella contemporaneità, fondare razionalmente i nostri giudizi morali? La risposta non può che essere negativa. Come soggetti figli della rivoluzione moderna, ci muoviamo tra simulacri di morale, tra espressioni apparentemente pregne di significato, eticamente vincolanti che, però, ad un'indagine più attenta, si rivelano vuote, normativamente inconsistenti. Il nostro linguaggio ordinario è composto da termini irrimediabilmente scaduti, riferentesi ad un mondo ormai scomparso. Questa dissonanza è stata assunta come condizione universale ad inizio Novecento, nel quadro delle risposte all'intuizionismo di Moore. Emerge, dunque, in questa ricostruzione, il primo e principale obiettivo critico dell'autore: l'emotivismo. L'emotivismo afferma che «non vi è né vi può essere alcuna valida giustificazione razionale per qualsiasi pretesa che esistano modelli morali oggettivi e impersonali, e che dunque non esiste alcun modello del genere»¹.

Riproponendo alcune tesi emerse nel dibattito legato al celebre articolo di Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, MacIntyre fornisce un'analisi puntuale delle caratteristiche principali dell'emotivismo. Ciò che maggiormente gli interessa è evidenziare la dimensione sociologica che si accompagna a tale postura morale. Egli, infatti, nel corso di tutta l'opera pone l'accento sullo stretto legame che intercorre tra teoria filosofica e prassi storica, tra idee e realtà evenemenziale.

Riletto con questo approccio, l'emotivismo figura come teoria implicante socialmente il dissolvimento di ogni «distinzione genuina fra relazioni sociali manipolative e non manipolative»². La sfera sociale si riduce a scontro tra monadi, ognuna chiusa in sé stessa, ognuna tesa ad affermare i propri gusti personali. Le società formatesi nel secondo dopoguerra si strutturano attorno a questi due poli solo apparentemente divergenti, ma, di fatto, complementari; in entrambi vigono i due presupposti sopra evidenziati: il rifiuto di ogni discorso razionale attorno alla sfera assiologica e la non separazione tra relazioni manipolative, volte a ridurre l'altro a mezzo, e relazioni non manipolative, in cui, invece, l'altro si presenta come fine in sé stesso. Sullo sfondo si erge l'individuo emotivista, «l'io tipicamente moderno»³. Questi si presenta, secondo MacIntyre, come soggettività assoluta, gettata nel vuoto, svicolata da ogni legame di carattere sociale e intersoggettivo. La conquista di un «punto di vista universale

e astratto»⁴ si è ottenuta attraverso «una menomazione, una spogliazione di proprietà che un tempo si credeva appartenessero all'io»⁵. La modernità ha relegato nell'accidentalità o nell'irrazionalità i caratteri che precedentemente avevano contribuito alla definizione dell'identità stessa del soggetto.

I tratti principali di questa transizione sono due:

a) L'affermarsi di un io senza limiti, che, in particolare nella sfera morale, non ha criteri razionali per determinare e giustificare il proprio agire. Ne deriva, necessariamente, la scomparsa di ogni dimensione teleologica afferente alla dimensione etica.

b) La netta separazione tra individuo e società.

La scommessa di MacIntyre è che questa non sia una condizione ontologicamente e assiologicamente neutra, o una verità atemporale, ma il «prodotto finale di un processo di mutamento storico»⁶. Per comprendere a fondo le basi concettuali in cui si radica il discorso morale contemporaneo, è necessario ricostruire genealogicamente le tappe che hanno determinato la vittoria dell'emotivismo, o, almeno, che hanno portato molti ad agire «come se l'emotivismo fosse vero»⁷. Le radici dell'emotivismo contemporaneo risiedono, secondo l'autore, nell'Illuminismo, e, più specificatamente, nel fallimento del progetto illuminista di fondazione della morale. Non possiamo soffermarci approfonditamente sulle critiche puntuali

mosse ai singoli autori, in particolare a Hume, Kant e Kierkegaard; ci interessa piuttosto evidenziare la prospettiva generale assunta da MacIntyre, la postura critica attraverso cui egli rilegge l'età dei lumi e le società post-tradizionali. MacIntyre intraprende un percorso trasversale, tra storia e filosofia, con l'obiettivo di mettere a fuoco cosa ne va, da un punto di vista morale, nella transizione dalle società tradizionali alle società moderne. Le aporie che contraddistinguono il discorso morale moderno derivano da questo passaggio tormentato, non adeguatamente tematizzato.

La modernità ha ereditato

«frammenti incoerenti di uno schema un tempo coerente di pensiero e di azione, e dal momento che [i filosofi morali moderni] non si resero conto della loro particolare situazione storica e culturale, non poterono neppure rendersi conto del carattere impossibile e donchisciottesco del compito che si erano prefissi»⁸.

Il pensiero morale moderno si muove inconsapevolmente su un terreno scivoloso, tra le crepe che si aprono al sorgere di nuovi orizzonti di senso, di nuovi mondi. I capisaldi pratici e teorici attorno a cui si era strutturata la vita nel Medioevo vengono meno. La scienza si prepara ad assurgere al proprio ruolo-guida, condannando all'inattualità tutte le forme di pensiero che mal si accordano con il paradigma scientifico; tra queste, la religione, che lentamente si appresta a diminuire la propria sfera di influenza, e l'aristotelismo.

Da un punto di vista filosofico, le conseguenze sono profonde. Se le società premoderne potevano coerentemente appellarsi allo schema morale di matrice aristotelica, le premesse su cui si fonda lo scenario nuovo, secolarizzato, ne minano alle radici la validità. La teoria etica aristotelica, pur con tutte le modifiche occorse nei secoli, presenta tre elementi: l'uomo com'è naturalmente, l'uomo come potrebbe e dovrebbe essere se seguisse il suo *telos*, e l'insieme di regole e precetti che permette di passare dal primo al secondo stadio. Questo schema tripartito viene irrimediabilmente messo in crisi in epoca moderna a causa del venir meno di ogni prospettiva teleologica.

La ragione moderna non si esprime più sui fini, i principali pensatori del tempo

«rifiutano qualsiasi visione teleologica della natura umana, qualsiasi visione che attribuisca un'essenza che definisca il suo vero fine [...] capire questo significa capire perché il loro progetto di trovare un fondamento per la morale dovette fallire»⁹.

La tesi di MacIntyre è che la scomparsa della dimensione telica abbia inevitabilmente compromesso le teorie morali della modernità. Esplicitando ulteriormente, potremmo dire che, per l'autore, non si dà etica senza una qualche forma di teleologia: il progetto etico della modernità è, sin dalla nascita, condannato all'insuccesso. I filosofi del tempo mutuano uno

schema mutilato, composto da soli due elementi che mal si intersecano tra loro: da un lato, una certa visione antropologica, diversa a seconda delle varie teorie, dall'altro, un insieme di regole e precetti, derivanti, in larga parte, dal passato cristiano. L'armonia precedentemente garantita dalla tensione telica, dal quadro paidetico in cui si inserivano questi due poli necessariamente discordanti, viene meno; permane un senso di frustrazione, di squilibrio, al punto che, come dice MacIntyre, «è verosimile che le ingiunzioni della morale, così intese, siano di una specie cui la natura umana, così intesa, ha forti tendenze a disobbedire»¹⁰. Quella che *prima facie* sembrò una liberazione, la conquista di una nuova forma di autonomia, si rivela, retrospettivamente, come la fine di ogni razionale e realistica proposta etica. I pensatori più lucidi del tempo sembrano, in alcuni passaggi, rendersi conto della sfida titanica e, in ultima istanza, paradossale, che si trovano ad affrontare. Kant, in particolare, sembra riconoscere, seppur con argomenti molto deboli, che la morale necessita di una struttura teleologica, di un quadro più approfondito di carattere finalistico; al contempo, l'impossibilità di includere coerentemente questa sfera nel nuovo orizzonte teorico che va delineandosi, ne pregiudica la compattezza e la solidità.

Nel Diciannovesimo secolo, sono molti i tentativi di produrre nuovi *telos*, o di ricostruire parametri oggettivi capaci di fondare l'etica. Di fronte alla

sfida di un'etica senza teleologia e senza autorità, si tenta di fornire versioni aggiornate, secolarizzate, dei paradigmi premoderni. Tra queste proposte, spiccano l'utilitarismo ed il giusnaturalismo di matrice post-kantiana. Per quanto si tratti, secondo MacIntyre, di progetti teorici viziati da numerose contraddizioni e fragilità, questi giocano un ruolo storico di prim'ordine.

Nell'utilitarismo, in particolare nella versione definitiva elaborata da Sidgwick, si giunge, data l'impossibilità teorica di giustificarne il richiamo, ad «accettare il fallimento del tentativo di restaurare una struttura teleologica per l'etica»¹¹. A partire da questo momento, il progetto moderno di giustificazione della morale non può che tramutarsi in emotivismo. È proprio Sidgwick a sentenziare che «alla base del pensiero morale sta la fede in affermazioni a sostegno della cui verità non può essere addotta alcuna ragione ulteriore»¹². Altrettanto fallimentare è il ricorso alle nozioni di diritti naturali o di diritti umani, che, in quanto teoreticamente non fondabile, si tramuta nella legittimazione di specifiche visioni ideologiche.

Con l'utilitarismo ed i diritti naturali ci troviamo, dunque, di fronte a finzioni morali, a concetti apparentemente neutri, oggettivi, impersonali, attraverso cui si tenta di riabilitare quanto si è storicamente rinnegato. L'emotivismo e l'incommensurabilità della morale emerge, dunque, proprio come conseguenza storica dell'inconsistenza pratica e teorica di tali

proposte, dell'impossibilità di ricorrervi per restituire uno sfondo razionale al nostro discorso morale.

L'unica mossa plausibile, preso atto dello scenario in cui ci troviamo, è, secondo MacIntyre, tornare ad Aristotele, in quanto

«l'aristotelismo è filosoficamente la più potente forma premoderna di pensiero morale. Se bisogna sostenere contro la modernità una visione premoderna della morale e della politica, questo dovrà avvenire in termini del tipo di quelli aristotelici, oppure non avvenire affatto»¹³.

Di fronte alla confusione teorica in cui si dibatte la contemporaneità, al proliferare di posizioni infondate, che mal celano la mera esibizione di gusti ed interessi personali, l'unica possibilità per restituire razionalità al discorso morale è fare un salto indietro e riscoprire i concetti principali della tradizione aristotelica e dell'etica delle virtù.

L'etica delle virtù, una digressione storica

Nella seconda parte del testo MacIntyre sviluppa la *pars costruens* della sua proposta. Il passaggio preliminare necessario consiste nel delineare una genealogia della virtù capace di conferirle non solo un contenuto positivo, ma anche radicato nella concretezza della storia. Il punto d'origine di questa genealogia è individuato da MacIntyre in un particolare tipo di società, che per le sue caratteristiche è in grado di fornirci un gran numero di

modelli di virtù, ovvero le cosiddette società eroiche. La caratteristica fondamentale di una società eroica è la fortissima rigidità dei ruoli che i suoi membri possono assumere, i quali li identificano in modo pressoché totale. In una società eroica, un individuo non ha altra unità soggettiva che quella conferitagli dalla propria posizione nei confronti di tutti gli altri membri della comunità e dai compiti che questa posizione lo obbliga ad assolvere. In questo senso, l'inflessibilità dei codici morali che governano la vita delle società eroiche consente non solo che ciascuno sappia perfettamente cosa deve fare in ogni specifica circostanza, ma anche ciò che in ogni momento tutti gli altri sono tenuti a fare nei suoi confronti. In queste società della vergogna, però, ciò che è in gioco non è la semplice ricompensa o punizione, ma una cosa ben più importante, il proprio sé, ovvero il conferimento di identità personale che sarebbe impossibile ottenere altrimenti¹⁴. È in società di questo tipo che, secondo MacIntyre, è possibile assistere alla genesi della virtù nella sua forma più pura.

Si tratta però di capire cosa si debba intendere qui per virtù. La parola che abitualmente traduciamo con “virtù”, infatti, in greco classico è la parola ἀρετή, termine che designa l'eccellenza nello svolgere la propria funzione. È importante osservare come non solo gli uomini, ma anche le cose hanno una ἀρετή, la quale è legata alla natura della cosa in questione: l'ἀρετή del coltello, per esempio, è tagliar bene, ovvero assolvere in modo

ottimale alla propria funzione. In altre parole, il coltello affilato sarà virtuoso non perché dotato di una qualità morale ma perché in grado di svolgere nel miglior modo possibile il compito per cui è stato creato. Allo stesso modo, il guerriero omerico sarà virtuoso se sarà in grado di sconfiggere il nemico, e non importa se con coraggio o con l'astuzia: il coraggio è certamente una virtù fondamentale nella società iliadica¹⁵, ma anche l'inganno e la dissimulazione sono ugualmente lodate se servono a raggiungere il proprio scopo. La virtù eroica, perciò, va depurata di tutte le venature moralistiche che noi tendiamo ad attribuire al termine “virtù”: è semplicemente la conformità ad un fine dato, che in nessun modo è nella disponibilità di scelta dell'individuo¹⁶.

Anche se le strutture sociali delle società eroiche, ammesso siano mai esistite, sono per noi irrecuperabili, e con esse le loro strutture morali, dalla loro analisi possiamo trarre due insegnamenti principali: ogni morale è sempre una morale particolare, storicamente situata e dipendente da un dato contesto. L'universalismo della morale moderna, che aspira a liberarsi da ogni vincolo particolare, è perciò semplicemente un'illusione; si possono possedere virtù, solo se ci si situa all'interno di una specifica tradizione, di cui le grandi narrazioni mitologiche costituiscono lo sfondo morale. La libertà di scegliere i propri valori è perciò essenzialmente la morte della virtù.

Il secondo momento preso in analisi è quello dell'Atene classica. Il modello omerico è ormai inapplicabile, la società attica del V secolo non è una società guerriera, bensì una società cittadina, in cui al confronto in battaglia è stato sostituito l'agone retorico nei tribunali, nelle assemblee o nelle discussioni tra filosofi. La città è la nuova arena in cui dimostrare la propria eccellenza, e alle virtù belliche tipiche dell'individualismo eroico vengono contrapposte tutta una serie di nuove qualità assolutamente fondamentali nella cornice di una comunità democratica.

In generale, è stato sostenuto che ad Atene vi sia un'opposizione tra due serie di virtù contrapposte, competitive e cooperative: le prime sarebbero state nulla di più che un retaggio omerico, le seconde, invece, deriverebbero direttamente dal nuovo contesto della πόλις. Tuttavia, la realtà della società ateniese è ancora più complessa di così: sicuramente la πόλις democratica, con tutte le sue istituzioni, rappresenta per un ateniese l'orizzonte morale generale cui commisurare il senso di tutte le sue azioni; ma i γένη, le stirpi gentilizie, continuano ad avere una vitalità sostanziale all'interno della πόλις, informandone la concezione della virtù in senso spiccatamente aristocratico. I ruoli sociali degli ateniesi, perciò, sono caratterizzati non dalla rigidità ma piuttosto dalla scissione tra due mondi valoriali inconciliabili. È proprio in questo tipo di società che si sviluppa quella peculiarissima forma narrativa che è il dramma attico, ed in

particolare la tragedia ateniese, in cui ritroviamo chiaramente la tensione morale che sussiste tra i principi del γένος e quelli della πόλις¹⁷.

Da un punto di vista più strettamente teorico, sia i sofisti sia Platone tenteranno di dare una risposta filosofica al problema delle virtù, ma il testo senza dubbio più influente per tutta la tradizione successiva è l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, che MacIntyre analizza con estrema attenzione. Ciò che egli mette subito in luce è come Aristotele, a differenza di Platone, non ritenga di proporre una nuova concezione o un nuovo elenco di virtù, bensì di articolare razionalmente le disposizioni morali già implicite nell'educazione dei cittadini ateniesi. Perciò il discorso sulla virtù – l'etica – dovrà avere come suo oggetto una teoria prefilosofica della virtù – la morale – per come si presenta nei migliori cittadini della πόλις, identificati da Aristotele con gli aristocratici di Atene. L'argomento con cui si apre l'*Etica Nicomachea*, il quale costituirà il cardine di tutta l'argomentazione successiva, è di stampo marcatamente teleologico, e presuppone tutta la visione metafisica propria della riflessione aristotelica: ogni attività, ricerca o pratica tende ad un qualche fine, che è anche il suo bene; tale fine potrà essere a sua volta un mezzo per ottenere un fine ulteriore, e questo fine a sua volta un mezzo per un ulteriore fine. Per esempio, costruire briglie servirà all'equitazione, l'equitazione alla guerra e così via. Ma questa molteplicità di pratiche, per Aristotele, deve infine giungere a qualcosa

che non sia più mezzo per un ulteriore fine, bensì un fine in sé; se così non fosse, infatti, non solo saremmo condannati ad un regresso all'infinito, ovvero a quello che secondo gli antichi è un'impossibilità logica, ma anche perderemmo il senso di tutte le nostre pratiche, che sarebbero così svuotate di ogni finalità. Ma una finalità è qualcosa di essenziale per definire un'azione; perciò, deve esistere un campo d'azione che abbia un fine di per sé, che sia cioè autotelico, cui tutte le altre forme di attività possano riferirsi. Quest'arte, che Aristotele definisce massimamente architettonica, è la politica, ovvero l'arte da cui tutte le altre dipendono. Il fine specifico della politica sarà perciò non un bene relativo, ma un bene assoluto, ovvero il massimo bene pratico conseguibile dagli esseri umani: la felicità. La politica è perciò quella pratica che ha come fine la felicità, cioè il bene cui tutte le azioni tendono.

In questo senso, non è politica intesa solo in senso tecnico, ma è una forma di moralità generale in cui si esprimono al massimo grado le qualità umane. L'etica aristotelica, allora, si configura come un'etica eudemonistica, in cui il valore supremo è un bene inteso in senso sostantivo come qualcosa di concretamente attingibile dagli agenti umani. Ogni cosa, per Aristotele, è dotata di una specifica funzione, la quale è definita in ultima istanza dalla sua natura. Ogni strumento ed ogni forma di vita hanno perciò, dal momento che sono quello che sono, una potenzialità d'azione.

L'essenza, cioè, determina nelle cose dei fini potenziali. Raggiungere il proprio fine significa aver raggiunto l'eccellenza della propria forma; tale eccellenza è ciò che Aristotele chiama ἀρετή. L'essere umano virtuoso sarà pertanto colui che realizza in modo eccellente la propria natura. Ma qual è la natura propriamente umana?

Per rispondere a tale domanda, Aristotele evidenzia, in primo luogo, come la virtù possa solo essere educata. Anche chi possiede incredibili disposizioni naturali ad agire eccellentemente, infatti, lo farà in ogni caso solo perché spinto dalle passioni, motivo per cui non gli si può attribuire la virtù come possesso stabile, ma solo come qualità accidentali. Per essere tali, invece, le virtù devono essere degli abiti appresi, delle abitudini radicate: solo coloro che conformano il proprio comportamento a regole stabilite dalla ragione sono virtuosi, ovvero eccellenti; ma, per poter essere in tale condizione, è necessario essere stati lungamente educati all'interno di una specifica comunità. Allo stesso tempo, è proprio solo a tali individui che il discorso di Aristotele si rivolge, poiché sono gli unici che, avendo ricevuto una buona educazione, sono in grado di comprenderlo, il che conferisce all'argomentazione un carattere circolare. In ogni caso, la virtù si manifesta nella forma di un retto giudizio pratico, ovvero nella capacità di compiere scelte eccellenti nelle circostanze date. La virtù è perciò una regola fornita dall'educazione (παιδεία), ma tale regola è

pratica, flessibile ed integrata nel comportamento abituale. Per questo motivo nell'Etica Nicomachea il riferimento a regole generali che prescrivano ciò che bisogna fare è in sostanza assente; ancora una volta, il ruolo educativo svolto dalla comunità è fondamentale per poter saper praticare la virtù e dunque condurre una vita virtuosa.

La virtù, dunque, non è una regola universale, bensì un criterio generale che possa fungere da strumento per orientarsi nella pratica, per Aristotele, infatti, la virtù consiste sempre in un giusto mezzo tra due vizi: il coraggio, per esempio, si situa tra gli estremi della temerarietà e della codardia, la generosità tra quelli della prodigalità ed avarizia, e in generale ogni qualità positiva risulta dalla mediazione tra due qualità negative. Ad ogni virtù corrispondono ora due vizi, e non, come nella precedente tradizione, uno solo; pertanto, non è mai possibile valutare se un'azione, indipendentemente dal contesto, ricada nel mezzo o negli estremi. Dunque, il corretto giudizio morale dovrà essere flessibile e tener conto di tutte le circostanze: a questo compito è deputata la virtù della saggezza, una virtù di ordine superiore grazie alla quale è possibile comparare tra loro le singole virtù etiche. La natura umana, in definitiva, sarebbe perciò per Aristotele essenzialmente connessa alla comunità in cui l'individuo cresce e matura ed alle pratiche di vita che la attraversano. Nonostante tutti i limiti che possiamo eventualmente scorgere in Aristotele, MacIntyre ritiene che due

punti della sua riflessione siano particolarmente preziosi qualora si voglia elaborare una teoria etica che abbia le caratteristiche di una teoria della virtù: in primo luogo, l'eccellenza morale ha una relazione con l'appagamento, ma non è di per sé cercata per ottenere l'appagamento. Il piacere o il godimento sono sopravvenienti all'esercizio della virtù, il quale quindi non esclude l'appagamento ma nemmeno ne fa il suo fine, ovvero: la teoria aristotelica della virtù è il giusto mezzo tra deontologia e consequenzialismo. In secondo luogo, per Aristotele è ammissibile il ragionamento pratico, ovvero un sillogismo che sfocia in un'azione, il che significa che anche le azioni possono avere dei valori di verità. Il pregiudizio postumeano per cui solo le proposizioni possono avere valore di verità è appunto solo un pregiudizio: azioni ed enunciati possono entrambi avere valori di verità, ed essere tra loro coerenti od incoerenti, perché entrambi esprimono credenze razionalmente sensate. Il ragionamento pratico ci fornisce allora le condizioni necessarie di intelligibilità per comprendere qualsiasi comportamento di qualsiasi cultura, in qualsiasi epoca storica.

Per un'etica delle virtù

In seguito a questa ricostruzione storico-critica, MacIntyre delinea positivamente la propria proposta. Il suo punto di partenza è la constatazione che in ogni sistema etico il concetto di virtù appare secondario rispetto a

un'interpretazione preliminare della vita sociale e morale. Come già osservato nell'interpretazione omerica, il concetto di virtù è secondario rispetto a quello di ruolo sociale; in Aristotele, invece, sottostà al concetto di vita buona; in Franklin e negli autori consequenzialisti, risiede al di sotto dell'utilità. In MacIntyre vi sono tre elementi che sorreggono il concetto di virtù: la pratica, l'unità narrativa e la tradizione.

Una pratica è definita come ogni

«forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono»¹⁸.

L'idea di pratica viene riletta, da MacIntyre, come un comportamento umano cooperativo volto ad un fine attraverso il quale è possibile per l'individuo giungere a conseguire dei valori interni. Alcuni esempi di pratica proposti dall'autore sono il gioco degli scacchi, l'architettura, l'agricoltura, le ricerche scientifiche o il mantenimento in funzione di una comunità. Da questa analisi, MacIntyre giunge a una prima definizione preliminare di virtù:

«Una virtù è una qualità umana acquisita il cui possesso ed esercizio tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche, e la cui mancanza ci impedisce effettivamente di raggiungere qualsiasi valore del genere»¹⁹.

Definire le virtù solo con l'idea di pratica ci conduce però a due problemi: esistono delle pratiche conflittuali nella quotidianità, di conseguenza senza un valore superiore capace di porle nella giusta relazione, la vita dell'uomo sarebbe necessariamente pervasa da conflitto e arbitrarietà; la seconda problematica è che, senza un *telos* che dia unità, molte delle virtù individuali non sarebbero intelleggibili.

MacIntyre propone, per superare queste difficoltà, la tesi dell'unità della vita umana come unità narrativa. Ne consegue che chiedersi cos'è bene per me voglia dire come vivere bene quest'unità e chiedersi cosa sia bene per l'uomo è ciò che accomuna tutte le risposte a tale domanda. La nuova definizione delle virtù, aggiornata in seguito a questo secondo passaggio, è la seguente:

«Le virtù vanno intese come quelle disposizioni che non solo sorreggono le pratiche e ci consentono di raggiungere i valori interni ad esse, ma ci aiutano anche nel genere di ricerca del bene che qui ci interessa permettendoci di superare i mali, i pericoli, le tentazioni e le distrazioni in cui ci imbattiamo, e ci forniscono una conoscenza crescente di noi stessi e del bene [...] la vita buona per l'uomo è la vita consacrata alla ricerca della vita buona per l'uomo, e le virtù necessarie per tale ricerca sono quelle che ci consentono di capire che cosa ancora e che cos'altro sia la vita buona per l'uomo»²⁰.

Nemmeno questa definizione è pienamente soddisfacente ed implica, altresì, ulteriori problemi, dal momento che esseri umani diversi nella medesima situazione o in epoche storiche differenti dispongono di diverse

concezioni di bene. MacIntyre oltrepassa queste obiezioni rifacendosi alla nozione di tradizione, tale per cui ogni individuo emerge in un preciso contesto, è parte di un particolare processo storico, rispetto cui può elaborare un percorso morale autentico. L'autore giunge così alla definizione completa di virtù:

«Lo scopo e il senso delle virtù non è soltanto sostenere i rapporti necessari al raggiungimento dei diversi valori interni alle pratiche e di sostenere la forma di una vita individuale in cui l'individuo possa ricercare il proprio bene come il bene della totalità della sua vita, ma anche di sostenere quelle tradizioni che forniscono sia alle pratiche sia alle esistenze individuali il loro contesto storico necessario»²¹.

Nella fase finale del testo, MacIntyre istituisce un confronto tra la nozione di virtù cui è giunto attraversando l'antica Grecia e la tradizione aristotelica, e l'idea di virtù così come si presenta nella contemporaneità. Le virtù non scompaiono, ma vengono depotenziate, non hanno più un reale valore: secondo MacIntyre, la modernità è caratterizzata dall'emersione dell'individuo con le sue passioni. Egli si sofferma, dunque, sulle differenze tra il ruolo delle virtù nelle società classiche e nella modernità.

La prima differenza è che precedentemente le virtù erano distinte dalle regole, mentre nella modernità le virtù devono favorire l'obbedienza alle regole. Vi è poi un passaggio dalle virtù, nelle società classiche, alla virtù, nella modernità, che indica un impoverimento del lessico morale. Infine, se in passato erano presenti dei criteri sociali per una vita buona, nella

modernità questi sono pressoché scomparsi. Le virtù hanno cioè per MacIntyre oggi una struttura simulacrale, e ciò si può ravvisare in molteplici fattori: in primo luogo la mancanza di un ruolo definito delle virtù nei sistemi morali; in secondo luogo, vi è una produzione di cataloghi di virtù divergenti e incompatibili; in ultima istanza, va considerato come i numerosi punti di vista su una medesima virtù che impediscano di individuarla univocamente. Questo punto, in particolare, permette a MacIntyre di affondare con acume una critica a quello che è il dibattito contemporaneo sulla virtù della giustizia.

Nelle pagine finali, l'autore insiste sulla figura di Nietzsche in qualità campione onesto della modernità: egli ha accettato che i valori siano quelli che ognuno sceglie e costruisce. La proposta del pensatore non consiste in un superamento virtuoso della modernità, ma si configura piuttosto come uno scontro non dialettico tra due tradizioni. Scrive infatti MacIntyre:

«L'opposizione morale fondamentale rimane quella fra l'individualismo liberale (...) e la tradizione aristotelica. (...) La mia conclusione (...) è che da un lato (...) non possediamo ancora nessuna formulazione coerente e sostenibile razionalmente dal punto di vista dell'individualismo liberale; e che, dall'altro lato, la tradizione aristotelica può essere riformulata in modo da restituire intellegibilità e razionalità ai nostri atteggiamenti e impegni morali e sociali»²².

Il testo si chiude con una celeberrima frase in cui l'autore auspica l'arrivo di un nuovo San Benedetto, di qualcuno che, in un momento di crisi, riesca a ricreare piccole comunità etiche.

L'individuo in After Virtue: un bilancio

MacIntyre non affronta mai direttamente il tema dell'individualismo, pur facendone uno dei suoi principali obiettivi polemici. Nel quadro da lui delineato, l'individualismo rappresenta una delle varie forme corrotte ed eticamente inconsistenti in cui si presenta la modernità. Radicalizzando ulteriormente, si potrebbe dire che egli ritenga l'individualismo moderno una costruzione o una finzione figlia della svolta illuminista, un concetto storicamente giovane che emerge insieme al liberalismo ed attraverso cui si tenta di ricostruire, su nuove basi, la società e l'etica post-tradizionale.

Il nucleo teorico di questa invenzione è l'idea di individuo autonomo e universale, capace di porsi al di là dei contesti specifici in cui si situa, di fare sempre un passo indietro rispetto alla situazione particolare che ha di fronte. La tesi di MacIntyre è che questa invenzione, lungi dal costituire una conquista storica, vada piuttosto individuata quale sintomo e causa di una grave perdita e rappresenti un passo falso che ci condanna al solipsismo morale e che rende i nostri discorsi morali irrazionali. La trattazione di MacIntyre dell'individualismo è parte del disegno più complesso,

sopra ricostruito, di critica e decostruzione della svolta moderna. Si danno, dunque, anche in questo caso, due momenti: un lato critico ed uno propositivo. Proviamo ad osservare questi due momenti con più attenzione per comprendere il contributo di MacIntyre al dibattito sull'individualismo. Da un punto di vista critico, egli rilegge la contemporaneità come l'epoca del trionfo dell'individuo quale monade, singolarità chiusa in sé, che, in virtù del proprio punto di vista unico, della conquista di uno spazio irriducibilmente proprio, si oppone a tutto ciò che non riconosce immediatamente come proprio, si ritiene sempre al di sopra del contesto in cui si muove.

La creazione dell'individuo emerge, storicamente, con il venir meno dell'identità come identità sociale. Come ricostruisce lucidamente MacIntyre:

«In molte società premoderne, tradizionali, l'individuo identifica sé stesso e viene identificato dagli altri mediante la sua appartenenza a una molteplicità di gruppi sociali. Io sono fratello, cugino, nipote, sono membro di questo villaggio, di questa tribù. Queste non sono caratteristiche che appartengono agli esseri umani accidentalmente, da cui si deve astrarre per scoprire il "vero io". Sono parte della mia sostanza [...] riconoscere se stesso come una persona sociale così determinata non significa occupare una posizione statica e fissa. Significa trovarsi collocati in una certa tappa di un viaggio le cui mete sono già stabilite [...] un'esistenza è completa e realizzata quando ha raggiunto la propria meta»²³.

La creazione dell'individuo moderno scardina questo schema secolare, che a lungo aveva determinato i confini dell'esistenza singola. L'io non è più un'occorrenza contingente che si inserisce in uno scenario più ampio, che modula la propria vita armoniosamente rispetto allo sfondo in cui si colloca. La modernità ha squarciato ogni legame forte tra io e sfera sociale, ha tentato di recidere i nessi strutturali che nel passato vincolavano il soggetto alla comunità; il cambiamento così occorso non è marginale, al contrario: esso modifica i meccanismi attraverso cui il soggetto emerge come tale, mediante i quali diventa propriamente un soggetto. Se nel passato il processo di soggettivazione era intersoggettivamente connotato, la modernità coltiva il progetto di un io completamente affrancato dalle circostanze, di un io universale, fieramente indipendente. Questa operazione, sia intellettuale che sociale, si basa sull'idea di un nucleo originale, irriducibile, che definisce l'io nella sua essenza. Troviamo un bilancio di questo passaggio in un celebre passo di Simmel:

«Il motivo di fondo è l'idea che ciascun individuo racchiuda al proprio interno un nucleo che rappresenta in lui l'essenziale, ma che al tempo stesso è anche il medesimo per tutti gli uomini [...] un individualismo che rimetteva senza riserve l'uomo al proprio Io, un Io sciolto da ogni pastoia, salvo poi interpretare quell'Io come un Io universalmente umano, uguale e di pari valore in ognuno»²⁴.

L'universalità astratta subentra alla società concreta e determina la perdita di uno sfondo di senso e di intellegibilità reale.

Questa rottura originale determina l'emergere di nuovi tentativi di sistematizzazione etica, che pongono al centro l'individuo. I due principali modelli teorici, tutt'ora predominanti, sono l'utilitarismo di matrice benthamiana e la deontologia kantiana che, nel Ventesimo secolo, si declina nella forma dei diritti umani universali. Non ci soffermiamo approfonditamente su questi passaggi. È però fondamentale comprendere che, secondo MacIntyre, queste teorie non sono in grado di fornire uno sfondo adeguato, razionale e concreto, per affrontare autenticamente i problemi etici.

L'utilità e i diritti umani non sono altro che finizioni, costrutti *ad hoc* attraverso cui si tenta di sopperire alle difficoltà strutturali, alla povertà simulacrale, in cui si dibatte la contemporaneità. Dal momento che tali teorie, in linea con lo spirito del tempo, elidono ogni richiamo a ciò che in passato aveva genuinamente caratterizzato le prospettive etiche tradizionali, finiscono per situarsi su un piano astratto, lontano dal reale. Ponendo al centro l'individuo astratto e universale, si precludono la possibilità di fornire soluzioni adeguate ai problemi etici in cui si dibattono gli uomini.

Come evidenzia Bernard Williams:

«Le risorse di gran parte della filosofia morale contemporanea non sono adeguate al mondo attuale [...] essa si regge sul sogno di una comunità della ragione che, come Hegel osservò per primo, è troppo lontana dalla

realtà sociale e storica nonché da qualunque concreta fisionomia di una vita etica: per alcuni versi, più lontana da tutto questo della stessa religione di cui ha preso il posto»²⁵.

L'unico esito coerente del progetto illuminista della morale è rappresentato dalla proposta nietzschiana. In questo quadro, Nietzsche rappresenta l'assunzione consapevole dell'individualismo come sfondo ultimo e radicale di ogni progetto etico. Se le finzioni precedenti tentavano di dissimulare l'individualismo sfrenato, la violenza della volontà di potenza ed i giochi di forze che caratterizzano l'etica moderna, Nietzsche mette da parte ogni costruzione ideologica e assume la volontà del singolo come unica fonte della morale. L'etica si traduce in progetto assiologico arbitrario di soggetti autonomi. La tesi di fondo di MacIntyre, dunque, è che la modernità abbia eroso le basi su cui si fondava, nelle società tradizionali, la razionalità del discorso e della pratica morale. L'individuo è il prodotto ed al contempo la causa di questa svolta. Esso perde ogni qualifica relazionale e concreta per diventare soggetto universale, assoluto, sciolto da ogni legame di carattere intersoggettivo e comunitario.

Nonostante i vari tentativi di sistematizzazione etica, l'unica svolta possibile cui conduce la parabola moderna è un'etica dominata dalla legge del più forte. Dal momento che non esiste più una razionalità ed una progettualità condivisa, capace di conferire senso unitario alle traiettorie

particolari dei singoli individui, ciò che permane è un terreno di scontro, un campo di battaglia tra prospettive divergenti, irriducibili, in cui ad affermarsi è sempre colui che può fare la voce grossa, che può imporre il proprio punto di vista. L'individualismo moderno si concretizza, eticamente, in uno scontro interminabile, senza possibili giudici o criteri razionali di risoluzione.

La *pars costruens* del progetto di MacIntyre è, in una certa misura, più sfumata, in particolar modo per quanto riguarda il ruolo dell'individuo. Si evidenziano prevalentemente tre passaggi, che corrispondono alle tre formulazioni della nozione fondamentale di virtù da lui proposta. La nozione di individuo positiva, che MacIntyre vuole fare emergere, si declina, dunque, in individuo nelle pratiche, individuo come attore e autore di una narrazione unitaria e individuo parte di una tradizione. Per comprendere il ruolo assunto dall'individuo nelle pratiche²⁶, è necessario fare riferimento preliminarmente alla distinzione, proposta dall'autore tra valore interno e valore esterno. I valori interni si ottengono nella partecipazione alla pratica in questione e sono tali, dunque, solo in riferimento ad essa; il loro conseguimento è un valore posseduto dall'intera comunità che partecipa a tale pratica. I valori esterni, invece, sono connessi in modo estrinseco e contingente con la pratica; sono spesso oggetti di una feroce competizione, e, a differenza dei valori interni, non pertengono alla comunità

ma al singolo. Nel quadro di un'etica delle virtù, ciò che conta è il valore interno ottenuto in una pratica collettiva, dunque il valore sociale, che non si spartisce agonisticamente, bensì si consegue in comune. L'individuo che agisce in una pratica si confronta con modelli, compie un percorso educativo guidato da valori reali, riconosciuti, attraverso cui intraprende un cammino di crescita personale che contribuisce ad un arricchimento dell'intera comunità partecipante. L'individuo, in questa prospettiva, non è più esterno rispetto alla situazione in cui si trova, ma si definisce attraverso il ruolo che ricopre all'interno di una specifica pratica, di un preciso contesto operativo. Questo implica un progetto paidetico forte, attraverso cui l'individuo si rende atto ad assumere la propria collocazione sociale; da un punto di vista più squisitamente etico, diventa un soggetto potenzialmente virtuoso. Le virtù, socialmente delineate, permettono il perseguimento di valori interni, di valori sociali.

Per quanto riguarda i valori esterni, questi si collocano su un piano differente, pertengono all'individuo, sono in sé genuinamente perseguibili ma, al contempo, una società sbilanciata sul piano dei valori esterni, che incentivi esclusivamente la ricerca di valori individuali, quali la ricchezza, la fama, la potenza, è una società frantumata, incapace di delineare un progetto comune di vita buona, in cui vige lo scontro permanente e nella quale le virtù hanno perso ogni ruolo reale. L'individuo-delle-pratiche è

dunque un individuo situato, che accetta l'autorità di modelli etici riconosciuti, intersoggettivamente validi, senza avere la pretesa di perseguire singolarmente il proprio interesse. Da un punto di vista assiologico, l'individuo in sé, assoluto, non è in grado di contribuire attivamente alla formazione di valore sociale, ma si limita alla ricerca di soddisfazioni personali e contingenti.

Il secondo passaggio riguarda l'individuo come personaggio di una narrazione unitaria. La contemporaneità fatica a pensare «ciascuna vita umana come un tutto»²⁷, a comprendere l'esistenza come percorso unitario teleologicamente caratterizzato. La nozione di narrazione permette di oltrepassare le astrazioni derivanti dalla svolta moderna e di ripensare l'individuo in un quadro differente, non come soggetto assoluto o, sartrianamente, come agente di nullificazione, come per-sé necessariamente separato dalla mondanità, ma come soggetto che si iscrive sempre all'interno di una dimensione narrativa e storica precisa, come autore e attore che scompare non appena si elide lo sfondo narrativo in cui si colloca. Le nostre azioni diventano intelleggibili solo se inserite nel contesto più ampio in cui emergono, come parte, per esempio, di un progetto a lungo termine, o come esito di intenzioni contingenti, derivanti da una specifica occorrenza. L'analisi di MacIntyre pone l'accento su un elemento decisivo: l'azione di un agente etico diventa razionalmente non intelleggibile se

non si analizza la storia personale e sociale in cui si situa. L'individuo moderno, strutturalmente separato da qualsiasi prospettiva telica, incentivato ad innalzarsi al di sopra del contesto presente e a riformulare continuamente i propri parametri esistenziali, ancor più esplicitamente, costretto continuamente a scegliere chi vuole essere, ha perso la possibilità di pensare il proprio agire come parte di una ricerca razionale, di un percorso volto a raggiungere, a partire da specifiche condizioni di partenza, il proprio bene, la propria felicità. Si acuisce in questi passaggi la tensione, già in altre parti del testo presente, tra l'individuo ed il ruolo sociale che occupa. Secondo MacIntyre, l'individuo contemporaneo, sia teoricamente che praticamente, si rivela incapace di fare i conti con le proprie radici storiche, e, su queste basi, non può che concepirsi come singolarità astratta, slegata dal mondo, continuamente propensa a ripensare il proprio rapporto col reale e a riformulare la propria esistenza sulla base di desideri contingenti. Ma io non sono ciò che scelgo, io sono solo come personaggio di una storia, di una vicenda più ampia, storica, sociale; le mie azioni sono parte di una trama ben più complessa, si inseriscono in una rete intersoggettiva; senza tale orizzonte, non resta che un'azione astratta, incomprensibile. L'agente morale sfuma, non resta che un individuo vuoto.

Il terzo momento fa riferimento all'individuo come parte di una specifica tradizione. In questo passaggio MacIntyre non aggiunge elementi particolarmente decisivi per quanto riguarda la sua concezione dell'individuo, ma piuttosto ribadisce l'esigenza di pensare l'individuo ed il suo percorso volto alla ricerca del bene come parte di una precisa tradizione in cui quel bene emerge come tale. Nuovamente, l'io *non è* senza il noi, senza una dimensione sociale e storica da cui attinge i propri obiettivi ed i mezzi per perseguirli:

«la storia della mia vita è sempre inserita nella storia di quella comunità da cui traggio la mia identità. Sono nato con un passato; e tentare di tagliarmi fuori da questo passato alla maniera individualistica vuol dire deformare i miei rapporti attuali. Il possesso di un'identità storica e di un'identità sociale coincidono»²⁸.

Le tesi di MacIntyre ci costringono a ripensare l'universo etico in cui ci muoviamo, i parametri teorici e pratici che oggi orientano le nostre vite. La parte critica del testo presenta indubbiamente molti punti forti. Egli critica spietatamente le basi su cui si colloca l'individualismo moderno, ne svela le aporie e le contraddizioni. Continuando a perseguire questa strada siamo condannati a scontri morali irrisolvibili, il cui vincitore non può che essere il più forte, colui che dispone di più mezzi che gli consentano di affermare con più potenza la propria posizione. Abbiamo bisogno di un discorso nuovo morale nuovo, che renda intellegibili le nostre pratiche

e ci permetta di discernere razionalmente tra possibilità differenti. Il punto di partenza non può più essere l'individuo, come accade, per esempio, nell'analisi rawlsiana, o nell'apparentemente contraria posizione di Nozick, ma deve tornare ad essere la società. Al contempo, la proposta di MacIntyre risulta a tratti inconsistente, o, quanto meno, inadatta ad affrontare le sfide della contemporaneità. Sono forse due i punti meno convincenti. In primo luogo, egli rischia di ricadere, nella sua raffigurazione della società, in una visione organicistica, chiusa, incapace di ospitare la critica e la differenza. In secondo luogo, sembra paradossale, nell'orizzonte contemporaneo, il ricorso alla figura di San Benedetto o,

¹ A. MacIntyre, *Dopo la virtù, Saggio di teoria morale*, Armando editore, Roma 2007, p. 49

² *Ivi*, p. 55

³ *Ivi*, p. 64

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ivi*, p. 66

⁶ *Ivi*, p. 68

⁷ *Ivi*, p. 53

⁸ *Ivi*, p. 89

⁹ *Ivi*, p. 88.

¹⁰ *Ivi*, p. 89

¹¹ *Ivi*, p. 100

¹² *Ibidem*

¹³ *Ivi*, p. 157

più in generale, alle piccole comunità. Può il soggetto figlio della rivoluzione moderna vivere ancora genuinamente in comunità ristrette? La proposta di MacIntyre, nella sua radicale anti-modernità, si pone su un piano diverso, trascendente; più che una resa dei conti con gli ultimi quattro secoli rappresenta un salto indietro, un rifiuto assoluto di un'ampia fase storica, di cui però siamo, inevitabilmente, figli.

DAVIDE CARMINATI, FRANCESCO MORISCO, NICCOLO' PARDINI

¹⁴ È questo il motivo che fa sì che per Achille ed Ettore la morte fisica sia senza dubbio preferibile a quella morte sociale provocata dal misconoscimento della propria comunità, il quale recide, molto più inesorabilmente di qualsiasi spada, l'unica forma di soggettività costituita che si possa dare in circostanze morali del genere.

¹⁵ Questo è testimoniato dal fatto che in greco coraggio si dice *ἀνδρεία*, termine che condivide con *ἀρετή* una comune derivazione etimologica

¹⁶ Con un'analogia che egli stesso giudica pericolosa, MacIntyre paragona le regole di condotta che vigono in una società eroica a quelle che governano una partita a scacchi: i singoli pezzi sono costretti a muoversi secondo direttrici prestabilite, determinate dalla propria specifica funzione nel gioco, senza alcuna possibilità di contestare o anche solo mettere in dubbio i principi che valgono sulla scacchiera.

¹⁷ Il conflitto raggiungerà i suoi vertici nelle opere di Sofocle. L'Antigone rappresenta in questo senso il vertice della produzione sofoclea: Antigone e Creonte non sono solo dei personaggi drammatici, ma le maschere che rappresentano due comunità in perenne conflitto

¹⁸ *Ivi*, p. 232

¹⁹ *Ivi*, p. 235

²⁰ *Ivi*, p. 266

²¹ *Ivi*, p. 269

²² *Ivi*, pp. 309-310

²³ *Ivi*, p. 66

²⁴ G. Simmel, *Stile moderno, Saggi di estetica sociale*, Einaudi, Torino 2020, pp. 396-397

²⁵ A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 271

²⁶ Per la definizione di pratica vedi sopra, p. 11

²⁷ *Ivi*, p. 249

²⁸ *Ivi*, p. 267

SANDEL CONTRO IL SISTEMA ASSIOLOGICO DI MERCATO

Introduzione

Proponiamo un'analisi riassuntiva del testo di Michael Sandel *What Money Can't Buy* del 2012, nella sua traduzione italiana *Quello che i soldi non possono comprare*, a cura di Carlo Del Bò, edita per Feltrinelli. Il testo in esame – assai agile, e perciò adatto ad un pubblico ampio – si presta come una stimolante riflessione all'interno del dibattito sulle problematiche delle democrazie occidentali. Chi scrive non intende fare l'apologia del pensiero sandelliano, in primis perché egli non ha certo bisogno di noi per diffondere le sue idee – data la sua fama –, e secondariamente perché non lo reputiamo valido in toto. Piuttosto ci preme notare come la sua analisi sia interessante perché mette sul tavolo questioni assai rilevanti e che troppo spesso giocano la loro partita in silenzio, quasi nascoste. Questioni dirimenti sul destino delle nostre società, sia da un punto di vista morale che politico. Questioni che non possono, e non debbono, essere ignorate o passate in secondo piano. Perciò, nelle pagine che seguiranno cercheremo di articolare la riflessione del filosofo statunitense in maniera quanto più neutrale possibile, al fine di restituirne gli snodi essenziali e

che, a detta nostra, si prestano ad essere input per discussioni proficue circa il futuro delle nostre società.

Prima di cominciare con l'analisi vera e propria premettiamo che non affronteremo ogni singolo anfratto del testo, ma ci muoveremo per macrotemi attenzionando, come appena detto, le posizioni salienti e più interessanti. Ad esempio, tralascieremo il discorso che viene portato avanti circa il fatto che alcune cose non dovrebbero essere proprio messe in vendita¹. Allo stesso modo tralascieremo il discorso portato avanti contro le scommesse sulla vita e la morte delle persone²; qui basti sapere che Sandel concepisce una morale che distingue nettamente soggetti e oggetti e che di conseguenza li tratta in maniera differente. Perciò appare ovvio che permettere alle compagnie assicurative e ai datori di lavoro di scommettere sulla morte di un lavoratore comporta – nell'ottica del filosofo statunitense – un atteggiamento amorale da parte delle aziende. Infatti, per quest'ultime il lavoratore varrebbe più da morto che da vivo: egli viene oggettificato, viene trattato come *future* (oggetto) sul mercato e non come un dipendente (essere umano)³.

1. *Il mercato dovrebbe preoccuparci?*

Il taglio dell'analisi proposta in *Quello che i soldi non possono comprare* concerne una critica allo sconfinamento del mercato in ambiti che, a detta

dell'autore, propriamente non dovrebbero appartenergli. Sandel si domanda se la mercatizzazione di ogni aspetto della vita e delle pratiche umane sia un bene o un male per la società che la implementa, e fermamente conclude che è un male. La china presa dalla nostra società, per quanto concerne le operazioni di compravendita, ci starebbe conducendo a una svalorizzazione e “smoralizzazione” dell'esistenza. La preoccupazione di Sandel è data dal fatto che oggi quasi tutto sembra poter essere messo in vendita, e se tutto non è ancora vendibile manca poco per giungere a una situazione di assoluta libertà negli scambi. Ovviamente se tutto o quasi tutto è in vendita, a rigor di logica quasi tutto è acquistabile e vendibile⁴; è importante tenere a mente ciò per comprendere le diverse disamine e implicazioni del discorso.

Sandel vuole dirigere la nostra attenzione su un fatto ben preciso: i mercati e i valori di mercato hanno iniziato a dominare ogni ambito della vita, anche la morale. Uno degli aspetti più cogenti, e che effettivamente potrebbero darci da riflettere, è che a detta sua non siamo giunti a ciò democraticamente e nemmeno accorgendocene, cioè nessuno all'interno della maggioranza dei cittadini delle economie liberali occidentali ha deliberatamente concesso che le cose andassero in questa direzione. Semplicemente sono capitate. Gli eventi avrebbero dato adito a questa nuova forma di possibilità mercantile che sarebbe «quasi venuta da sé»⁵

prescindendo dalle mire delle rousseauiane *volontà di tutti* e *volontà generale*⁶. Quindi il corso degli eventi si sarebbe autoprodotta e ci avrebbe travolti, per questo motivo ci troviamo ad essere inermi e impreparati alle sue conseguenze. Eppure, se la situazione finale a cui siamo giunti prescinde da una pianificazione democratica e consapevole da parte della cittadinanza – che in questo caso sembra riguardare specificatamente la parte dei non addetti ai lavori –, possiamo però rinvenire nel passato recente alcune mosse coadiuvanti il cambiamento. In sostanza, si tratta di tutte le iniziative politiche della *deregulation*. Sandel, in particolare, si riferisce alle mosse di Reagan e Thatcher negli anni '80: l'idea del trionfalismo del mercato che opererebbe meglio dei governi.

In sintesi, se non c'è stato un plebiscito consapevole circa il direzionare la società verso una liberalizzazione assoluta delle compravendite, la direzione che le nostre società hanno preso sarebbe comunque il derivato di scelte e di riflessioni messe in opera da un sottobosco ideologico con una precisa mira politica, economica e filosofica, sottobosco cresciuto prima in accademia e poi diramatosi nelle varie istituzioni governative.

I primi baluardi del modello economico espansivo, della teoria e della pratica economica svincolata dalla morale – ciò che permetterà di avere una situazione ampiamente permissiva in termini di scambi all'interno del mercato –, li abbiamo in quello che Sandel definisce «approccio

economico alla vita»⁷. Questo approccio nascerebbe sulla scia delle riflessioni economiche degli economisti come Gary Becker, economisti che sganciano l'economia dall'analisi della produzione e del consumo per farne una scienza del comportamento umano, una scienza con un'idea semplice: in tutte le sfere della vita il comportamento umano può essere spiegato dal fatto che le persone decidono cosa fare soppesando i costi e i benefici delle opzioni che hanno di fronte e scegliendo quella che credono dia loro il massimo benessere o la massima utilità⁸. Seguendo questa logica, allora qualsiasi cosa – per me e per gli altri – ha un prezzo che può essere sia esplicito che implicito (“prezzo ombra”): il sesso, il matrimonio, i bambini, la discriminazione razziale, la tutela dell'ambiente, e perfino la vita umana. Secondo Becker le persone agiscono per massimizzare il proprio benessere, e l'approccio economico sarebbe appunto così onnicomprensivo da poter essere correttamente applicato a tutti i comportamenti umani, tanto che riuscirebbe addirittura a portare al massimo grado di massimizzazione del benessere possibile le scelte degli individui che vi ricorrono.

Il problema che sussiste, ci dice Sandel, è che l'approccio economico alla vita si configura come l'ergersi del mercato a risolutore d'ogni problema. Apparentemente non si palesano gravi disagi, ma anzi avremmo di che gioire se riuscissimo a impiegare uno strumento coercitivo – o

meglio, incentivante – non violento e relativamente poco invasivo per direzionare i comportamenti delle persone (o degli Stati⁹); dopotutto è in questa direzione che i lavori di vari economisti e psicologi comportamentali hanno già dato degli interessanti risultati¹⁰.

Eppure, la riflessione di Sandel guarda all'altra faccia della medaglia: gli *incentivi* monetari utilizzati per influenzare le azioni delle persone, in quanto tali, non sono qualcosa di giusto in sé. Sicuramente possono essere impiegati per fini onorevoli – o supposti tali –, ma d'altro canto potrebbero dare adito a degenerazioni andando oltre le sole finalità materiali. Qui vi è un rischio: verrebbero portati alla luce i prezzi ombra di Becker. Alla meno peggio potrebbero assumere statuto di realtà, più pericolosamente otterrebbero statuto etico. La conseguenza nefasta è considerare ogni relazione umana e sociale come una relazione di mercato dove chi apre di più il portafoglio potrebbe spuntarla facilmente, a prescindere da quali valori personali potremmo chiamare in causa nella scelta che siamo chiamati a compiere.

Becker arrivò addirittura a proporre di far pagare ai profughi in fuga dalle persecuzioni un prezzo per essere accolti all'interno di un certo paese¹¹. Per evitare assurdità del genere, Sandel propone una sorta di *censura morale*: un mercato dei rifugiati va censurato perché non permette di considerare come si deve – cioè moralmente e non economicamente – i

rifugiati, e in secondo luogo non permette di ragionare seriamente su come dovrebbero essere trattati – cioè da persone e non da cose.

Il punto è che «I mercati lasciano il proprio segno sulle norme sociali. Spesso gli incentivi di mercato erodono o allontanano gli incentivi non di mercato»¹². A proposito di ciò nel libro è presente una delucidante esemplificazione tratta da un case study reale circa il rapporto che i genitori svilupperebbero con gli asili nido se quest’ultimi facessero pagare o meno i minuti di ritardo che i primi accumulano nel recuperare i propri figli alla fine della giornata¹³. La conclusione a cui è giunto lo studio sperimentale è che pagando una certa somma di denaro i genitori si sentivano meno in colpa circa il ritardo, questo perché entrerebbe in gioco una “purificazione” del loro comportamento permessa dal meccanismo della compensazione grazie al mercato. Il mal operato genitoriale di arrivare in ritardo – similmente alla compravendita d’indulgenze del 1500 – si risolverebbe così in una lavata di coscienza permessa dal valore monetario che loro attribuirebbero ai minuti che i propri figli possono aspettare in attesa di essere recuperati. La conseguenza è che col tempo, immersi in questa amnistia mercantile, arrivarono sempre più spesso in ritardo.

2. *Sistema assiologico di mercato*

Con quanto anticipato sopra possiamo ora addentrarci più in

profondità all’interno di quello che qui abbiamo deciso di chiamare *sistema assiologico di mercato*, e che andrebbe profilandosi nella nostra società radicalizzando il rapporto tra persone e merce, e la concezione di persone come merce. Dall’espansione tentacolare del mercato nella vita delle persone, e dal suo nuovo ruolo di legittimatore di istanze valoriali etiche e sociali, per Sandel deriverebbero tre problemi principali:

- *Equità (o disuguaglianza)*: alcune persone potranno permettersi di comprare più di altre, e perciò vivranno meglio; alcune persone dovranno vendere più di altre – perché costrette dalle circostanze –, quindi vivranno peggio. In una società dove il valore è stabilito solo dal mercato, cioè solo dalle compravendite, essere o non essere ricchi influisce sull’uguaglianza e sulla qualità della vita. L’uguaglianza e la disuguaglianza non sono buone o cattive di per sé, ma dipendono dal sistema assiologico in cui sono inserite. In questo caso, nota Sandel, se la disuguaglianza della ricchezza dovesse permettere a qualcuno di comprare uno yacht e a qualcun altro no, non ci sarebbe nessun problema, ma se il denaro – perché il sistema valoriale del mercato lo permette – può comprare cose come l’influenza politica, una migliore assistenza sanitaria o un’istruzione d’élite, anche a scapito di alcune fasce della popolazione meno avvantaggiate, forse abbiamo un problema¹⁴. Sandel non dice “forse”, lo abbiamo

aggiunto noi, perché comunque si potrebbe decidere di vivere in un tal sistema, ma il punto è che nessuno, e su questo Sandel è stato chiaro, si è pronunciato (democraticamente): semplicemente ci si è trovati dentro.

- *Corruzione*: assegnare un prezzo alle cose le potrebbe corrompere. Pagare i bambini per leggere degraderebbe la lettura ad atto meramente commerciale, a una transizione di mercato; la lettura diventa un bene materiale o un lavoro, che se non viene trattato come tale – retribuito – non ha senso farlo. Il degrado morale dell'assiologia di mercato – tutto è in vendita e tutto è vendibile – eroderebbe i valori intrinseci delle cose e delle pratiche di vita all'interno della società. Sandel è consapevole del fatto che non tutti siano d'accordo circa i valori a cui affidarsi e perché. Infatti, uno degli scopi del suo lavoro è quello di identificare quali si addicano alla vita civile. Una proposta avanzata è di rifiutare l'idea che qualsiasi cosa debba poter essere concepita come bene sottoponibile a compravendita. Perché altrimenti qualsiasi cosa – dall'oggetto, alle persone ai luoghi sacri (naturali o artificiali) – entrerebbe nella logica del mercato, divenendo mera merce. Ad esempio, un essere umano non è una cosa, quindi in base al valore che attribuiamo alla dignità umana diremmo che non dovrebbe essere trattato da merce all'interno di una

compravendita – come avviene con la schiavitù.

- *Coercizione*¹⁵: alcune persone all'interno della società e del mercato non possono scegliere liberamente il proprio ruolo all'interno degli atti di compravendita, questo perché il denaro è qualcosa che le spinge ad agire in un modo piuttosto che in un altro. Banalmente perché ne sono prive e ne hanno bisogno.

La posizione di Sandel, cioè il suo modo di criticare la realtà contemporanea occidentale (sempre più globale), a nostro giudizio è sintetizzabile nei termini di quando afferma che «Siamo passati dall'*avere* un'economia di mercato all'*essere* una società di mercato»¹⁶. Ciò si rifletterebbe anche nel fatto che oggi la politica sarebbe priva di statuto morale, avrebbe perso spiritualità, non si impegnerebbe più in grandi questioni che possono interessare davvero la vita delle persone. Tutto ciò perché avrebbe delegato la gestione sociale al mercato. La vacuità della politica contemporanea deriverebbe dal fatto che è stata bandita l'idea di *vita buona* all'interno del dibattito pubblico, con la conseguenza dell'aver spianato la strada al trionfalismo dei mercati e alla mera logica di mercato, capaci di prescindere dai conflitti tra le convinzioni morali e spirituali dei cittadini.

Questo piccolo ma importante rammarico circa la vita buona è facilmente comprensibile se si ricorda che Sandel è ascrivibile all'interno dei filosofi politici contemporanei che vanno sotto il nome di comunitaristi¹⁷.

Sandel è interessato a un dibattito sui limiti morali del mercato: sostanzialmente è interessato a capire come questi limiti possono essere utili per il bene comune – qui la sua vena comunitarista – a indicare dove il mercato dovrebbe fermarsi, perché se travalicasse questi limiti diventerebbe troppo pericoloso.

3. *Come attribuire valore?*

Per esemplificare come la situazione ci stia sfuggendo di mano, o per lo meno come ci siamo fatti abbagliare dalle circostanze, Sandel ci restituisce svariati esempi pratici sintomatici del cambiamento negativo che lo preoccupa. Uno molto esaustivo è quello relativo allo scontro ponibile nei termini di “Etica della coda (o virtù) vs. Etica di mercato”. Queste due diverse prospettive etiche sono sintetizzabili in questi due slogan:

- (1) se ci si mette in gioco in prima persona dedicando il proprio tempo materiale a voler soddisfare un fine x , allora si ha il diritto a vedersi riconoscere la priorità a poter soddisfare x rispetto a chi vi abbia dedicato meno tempo¹⁸;
- (2) se si è disposti a pagare di più di chi è disposto a mettersi in gioco in prima persona dedicando il proprio tempo materiale per soddisfare un fine x , allora si ha il diritto a venire soddisfatti prima di chi non regge il confronto economico.

Se (1) riguarda l’etica della coda, in quanto ci sarebbe una virtù nell’atto compiuto, che comporterebbe il riconoscimento di un certo valore a chi lo compie e che di conseguenza gli darebbe il diritto ad avere una certa ricompensa, (2) è riferibile alla concezione dell’etica di mercato. Questa seconda istanza riconosce diritti e ricompense a chi ha una potenza economica maggiore, indipendentemente da quale valore viene assegnato al singolo individuo. C’è un cambiamento di prospettiva: dalla realtà materiale della vita delle persone si passa alla realtà immateriale del valore monetario, ipostatizzato rispetto alla prima. A detta di Sandel questo cambio di paradigma ha comportato il fatto che il mercato è entrato a far parte di sfere che una volta gli erano totalmente estranee – il suo parere è che debbono restare tali. Una delle conseguenze è stata lo stravolgimento dell’assegnazione del valore: si è passati da «“primo arrivato, primo servito”» a «“ottieni ciò per cui paghi”»¹⁹.

Per comprendere come funzionino nella pratica (1) e (2) dobbiamo domandarci se sia sbagliato pagare persone per stare in fila al posto nostro. Il *case study* riguarda i biglietti distribuiti dal Public Theater di New York per assistere alle rappresentazioni di Shakespeare in The Park. Si tratta di biglietti gratuiti messi a disposizione dal teatro newyorkese al fine di coinvolgere tutta la cittadinanza nello spettacolo della magia teatrale. Ebbene, secondo la prospettiva dell’etica del mercato alla nostra

domanda si può legittimamente rispondere agendo come in (2), dato che si rispetta la libertà individuale (le persone dovrebbero essere libere di vendere e comprare qualsiasi cosa, a patto che non violino i diritti degli altri) e si massimizza il benessere sociale (venditori e compratori sono avvantaggiati allo stesso modo, riuscendo ambedue a soddisfare i propri interessi). Concludere un affare fa star meglio, se no chi vende non venderebbe e chi compra non comprerebbe. È così che i mercati distribuiscono i beni in maniera efficiente. E lo fanno in modo vantaggioso distribuendoli a coloro che gli danno maggior valore, quando il valore è contrassegnato da quanto di più si è disposti a pagare.

Ma siamo sicuri che far avere dei biglietti – in linea di principio gratuiti – a coloro che sono disposti a pagare un prezzo più alto rappresenti il miglior modo per identificare chi gli attribuisce maggior valore? Per Sandel non è così, dato che a parer suo «la disponibilità a pagare un bene non individua chi gli dà il maggior valore»²⁰, ma mostra solo chi detiene la capacità economica di più ampia portata. In alcuni casi, a dispetto di quanto vorrebbero certi economisti, la disponibilità a stare in fila potrebbe essere un indicatore migliore per capire chi vuole davvero assistere a uno spettacolo, e così l'assegnazione di valore dovrebbe passare tramite (1) e non attraverso (2). Si può dire che in un caso la discriminazione è a favore di chi ha più tempo libero, e dall'altro la discriminazione del

mercato favorisce chi ha più denaro. Ma non c'è ragione di assumere che la disponibilità a pagare un bene sia migliore nel valutare il valore del bene per una persona rispetto alla disponibilità di attendere in fila (e viceversa). A volte possono essere i mercati e altre volte possono essere altre istanze a dare il giusto valore ai beni, il punto è che la scelta non può essere presa tramite una logica economica astratta a priori, ma va calibrata a partire dal sistema assiologico di riferimento che intendiamo privilegiare per ogni caso specifico – nel caso dello Shakespeare in The Park ci si deve rifare allo spirito del Public Theatre, quindi i biglietti non dovrebbero essere oggetto di compravendita.

3.1. *Corruzione*

Conseguentemente al misunderstanding valoriale di cui sopra, Sandel fa luce sul fatto che ne potrebbe conseguire anche una “corruzione del bene in sé”, se questo venisse toccato dalla logica del mercato quando così non dovrebbe accadere. Rifacendoci all'esempio dei biglietti dello Shakespeare in The Park, qui il *line-standing* corromperebbe e degraderebbe una pratica civica che ha una morale tutta sua tramite una pratica di mercato che comporta una morale differente e che non ha nulla a che fare con l'intento originario. Trasformare in una compravendita l'accesso gratuito e democratico ad un teatro pubblico è qualcosa che lo sminuisce e lo degrada, perché ci porta a valutare il bene in questione nel modo

sbagliato.

Sostanzialmente Sandel considera la corruzione di un bene come quella pratica sociale di valutare un certo bene secondo parametri inferiori o inappropriati rispetto a quelli richiesti – nel caso dei nostri biglietti, risulta errato valutarli tramite la logica di mercato. Ancora una volta, i valori di mercato possono essere applicati giustamente per certi beni ma non per altri. Bisogna decidere con che tipo di bene si ha a che fare in un certo momento e contesto, così da poter capire se debba essere valutato dai mercati o in altro modo. Ciò che va scongiurato è l'assumere aprioristicamente un unico metro di paragone, evitando così di cadere nella nefasta prospettiva di assumere univocamente a priori il *sistema assiologico di mercato*.

4. *Limiti morali*

Tornando alla questione principale del testo qui in esame, cioè decidere cosa i soldi possono o non possono comprare, avevamo detto (par. 2) che per determinare una risposta Sandel vuole imporre dei limiti morali al mercato. Ebbene, la sua mossa è di procedere pre-deontologicamente, limitandosi a constatare lo stato dei fatti e descriverlo, invitando poi a rispettare quello che già il senso comune e la logica ci invitano a sostenere²¹. Innanzitutto dobbiamo chiederci cosa i soldi non possono

comprare. Due esempi di cosa sicuramente i soldi non possono comprare, perché se lo facessero constateremmo un'incongruenza e una contraddizione interna al discorso, sono:

- Amicizia: se essa è comprata appunto non è più amicizia, ma un rapporto di subordinazione economica, dato che l'amicizia è una «relazione personale»²² che si instaura a partire da un rapporto sincero;
- Premi: ad esempio, il premio Nobel se comprato non è più il premio Nobel, che appunto – in quanto premio – è tale perché viene assegnato per meriti prescindenti la forza economica di qualcuno, e se venisse comprato non funzionerebbe più come premio – potrebbe divenire un cimelio.

A questo punto possiamo muoverci sul terreno deontologico e domandarci se ci siano cose che il denaro può comprare ma che non dovrebbe poter comprare. La risposta data da Sandel è un fermo sì, l'esempio scelto questa volta concerne gli organi. Se venissero comprati, gli organi funzionerebbero esattamente come prima e non ne verrebbe intaccato il valore – al contrario dell'amicizia e dei premi. È a questo punto che la decisione diventa morale, è qui che si gioca la partita per legittimare o meno un sistema assiologico di mercato. Dovrebbero poter essere comprati e/o venduti? Ricordando che a favore dei limiti morali del mercato

ci sono due istanze, una circa l'equità (e la coercizione) e l'altra circa la corruzione (par. 1). Se fosse permessa la libera compravendita degli organi, allora sarebbe molto probabile che i mercati si facciano preda dei più poveri. Quest'ultimi si vedrebbero costretti a vendere i propri, al verificarsi di due condizioni: nel caso non avessero altro a cui attribuire 1) meno valore (personalmente) e 2) più valore (pubblicamente). Sarebbero costretti, quindi, se ciò fosse l'unico modo che avessero per potersi pagare i pasti o mantenere la propria famiglia. Inoltre per quanto concerne la corruzione, Sandel reputa che mercati siffatti promuoverebbero una degradante concezione dell'essere umano: lo oggettificano, esso diventa un insieme di pezzi di ricambio.

Potremmo spingere il discorso un passo appena più in là di dove lo conclude Sandel, che da comunitarista non si pone nemmeno la domanda. In sostanza, si tratta unicamente di scegliere quale concezione vogliamo avere delle persone e delle loro vite in comune: una completamente relativista in mano ai mercati oppure una incentrata su una certa morale sociale condivisibile? Certamente non è questo il luogo dove argomentare una risposta compiuta, basti pensare che Sandel non si pone esplicitamente la domanda perché presuppone una concezione della società civile in linea con la seconda scelta.

A nostro avviso per decidere cosa i soldi possono o non possono

comprare bisognerebbe fare due mosse. 1) Accettare che ci debbano essere o meno dei valori non di mercato, e Sandel lo assume come presupposto implicito (ricordiamoci che è comunitarista) senza argomentare a fondo questa posizione. 2) Bisognerebbe individuare quali essi dovrebbero essere, ed è su ciò che Sandel si concentra, anche se, volendo essere puntigliosi, data la forte impostazione critica di questo suo lavoro (è comunitarista), la *pars construens* viene trascurata per concentrarsi prevalentemente sulla *pars destruens*.

5. *Il mercato struttura (semanticamente) la società*

Abbiamo visto come l'economia di mercato liberale, nell'analisi fatta da Sandel, ci starebbe portando verso una società in cui potenzialmente ogni cosa potrà essere messa in vendita e venir comprata. Abbiamo visto come a questo fatto si aggiunge anche una ristrutturazione dei valori – in ogni sfera sociale e della vita – che potrebbe portare a un unico sistema assiologico di mercato. Per comprendere meglio questo secondo passaggio, che qui verrà presentato come una risemantizzazione dei valori e dei significati delle entità interessate, ci sembra utile rifarci a un caso analizzato nell'ultima parte del testo²³.

La pratica che stiamo per prendere in considerazione è, secondo noi, facilmente comprensibile con una metafora: se re Mida trasformava in

oro tutto ciò che toccava, facendogli così cambiare aspetto e trasformando il significato dell'entità in questione, analogamente il Mercato ridefinisce ciò che arriva a trarre sotto il proprio influsso. Ad esempio, una palla da baseball può smettere di essere solo una palla lanciata in una partita da un giocatore, ma può diventare un cimelio da centinaia di migliaia di dollari, perché grazie al mercato si può presumere un suo valore futuro – data l'importanza della partita o del giocatore che l'ha battuta. Così se prima poteva essere tranquillamente ributtata in campo, una volta che fosse finita in tribuna, ora ci si accapiglierà tra spettatori per afferrarla e portarla a casa. Oppure si pensi agli stadi, che non rappresenteranno più un luogo specifico dove si pratica uno sport, o dove una certa squadra si sente tenuta insieme da tradizione e competizione, ma saranno solo la reificazione del brand che avendo pagato una cospicua somma di denaro potrà battezzarli con il proprio nome. E lo stesso vale per i giocatori in campo e i loro gesti tecnici: se una compagnia ne acquista i diritti di cronaca, allora quando il telecronista commenterà le azioni dovrà inserire anche mini-spot pubblicitari associati a questo o quel giocatore²⁴.

L'esempio più eclatante è quello del *moneyball*, cioè la pratica consistente nel competere tramite gli strumenti della moderna econometria all'interno dei campionati sportivi. Il metodo è spiegato dal giornalista ed economista Michael Lewis nel suo libro del 2003 *Moneyball*²⁵. Questa

visione economica del baseball cambiò letteralmente il modo di giocare di decine di squadre: si passò da un baseball veloce ed entusiasmante, con ritmi serrati, a un gioco più noioso, con tempi lunghi e poche corse rischiose tra le basi; generalmente si ebbe un baseball con meno azione²⁶. Ciò che qui ci interessa notare però è altro. Prima di tutto il fatto che ancora una volta gli strumenti del mercato si sono espansi fino a toccare ambiti che generalmente non gli competono e che di conseguenza li hanno trasformati. Secondariamente, come ha notato l'economista di Harvard Larry Summers, il *moneyball* è «l'esempio di una “rivoluzione intellettuale importante che aveva preso piede negli ultimi trenta o quarant'anni” lo sviluppo delle forze sociali, e soprattutto dell'economia, “come una forma odierna di scienza”. (...) l'approccio *moneyball* applicato al baseball offriva una lezione importante per gli altri settori della vita. “Ciò che è vero nel baseball è sorprendentemente vero in un'ampia gamma di attività umane”»²⁷.

È bene notare, però, che un'analisi critica della vicenda *moneyball* è sì utile all'argomento di Sandel, ma in sé e per sé non dimostra alcunché. Anzi, sembra controintuitiva. Infatti, se l'introduzione di metodi e modelli economici ha apportato un effettivo (perché quantificabile) miglioramento nelle prestazioni delle squadre che li hanno implementati, sembra assurdo delegittimarne la pratica. Bisognerebbe, anzi, propagandarla

e ampliarne la portata. Lo stesso Sandel ammette che il moneyball «rese il baseball più efficiente»²⁸. Quello che critica qui è, piuttosto, che lo rese peggiore da un punto di vista estetico: la questione è «se introdurre questo o quel meccanismo di mercato migliorerà o indebolirà il bello del gioco»²⁹.

In questo caso, controbatterebbe Sandel, si tratta di giochi sportivi, ma la domanda che dovremmo porci è: introdurre questo o quel meccanismo di mercato migliorerà o indebolirà la struttura sociale e la qualità della vita? Lo spirito commerciale non distrugge tutto ciò che tocca: una pompa antincendio rivestita dalla pubblicità spruzzerà ancora acqua per spegnere il fuoco, un vagone del metrò tappezzato da annunci pubblicitari trasporterà sempre i cittadini, inserire nei libri di testo delle scuole elementari alcuni nomi di snack famosi non inficerà l'apprendimento dell'aritmetica ecc. Il punto non è se una data cosa sarà ancora la stessa, apparentemente, o se non funzionerà più, ma è che *marchiare* le cose cambia il loro significato, lo distorce, o almeno lo amplia. Il *product placement* corporeo oggettivizza i soggetti, all'interno dei libri ne disintegra l'integrità, le aule tappezzate di cartelloni pubblicitari corrompono la finalità didattica delle scuole. Se i mercati e il commercio cambiano la qualifica dei beni che toccano, allora dobbiamo chiederci fino a dove è giusto che si possano spingere.

Senza prendere posizioni di sorta, né a favore né contro il nostro

autore, ci sembra che alla fine il discorso si possa ridurre, in effetti, a un calcolo costi benefici – per utilizzare una terminologia economica. Cosa siamo disposti a perdere per guadagnare qualcosa? Sandel sembra avere le idee abbastanza chiare su ciò, così le sue pagine ci invitano a riflettere anche sui nostri limiti.

6. *Conclusioni*

La riflessione di Sandel si chiude con un'apertura, un invito al dialogo, al dibattito, a un'attività filosofica pubblica nel pieno stile dei suoi famosi corsi universitari. Si tratta di discutere all'interno della società il significato e il fine dei beni e dei valori che dovrebbero governarli. Se non lo facciamo, i mercati lo faranno al posto nostro. Questo rischio non è fantascientifico, la discussione intorno al valore è già in crisi da tempo, si pensi a quella che Sandel chiama la *skyboxificazione della vita sociale*: i poveri con i poveri e i ricchi con i ricchi, sempre. Ciò derivante dal fatto che la disuguaglianza economico-sociale e la mercatizzazione inscrivono le persone in due tipi di vite totalmente differenti, che non s'incrociano mai (come i tifosi allo stadio nei box di lusso non si mischiano e non entrano in contatto con quelli sugli spalti). Non è un bene per la democrazia e neppure un modo soddisfacente di vivere, almeno se pensiamo che «La democrazia non richiede un'uguaglianza perfetta, ma richiede che i cittadini

condividano una vita in comune»³⁰.

MICHELANGELO BESTAZZI

¹ M. Sandel, *What Money Can't Buy*, Straus and Giroux, Farrar 2018, tr. it. di C. Del Bò, *Quello che i soldi non possono comprare*. Feltrinelli, Milano 2012, pp. 40-42. In breve, ciò che secondo Sandel è sbagliato in riferimento alla vendita di certi beni, come ad esempio il bagarinaggio dei campeggi in un parco nazionale, è da riscontrarsi nell'iniquità e nell'inappropriatezza della valutazione del bene in questione. Infatti, seguendo il nostro esempio, un parco nazionale è un bene comune, e quindi dovrebbe essere permesso a tutti, in linea di principio, di potervi accedere. Ma se l'ingresso inizia a costare svariate centinaia di dollari, le famiglie delle classi più povere si vedranno precludere la possibilità di farvi una vacanza. La seconda istanza, più discutibile, riguarda una sacralizzazione di certi beni: certe cose non dovrebbero essere messe in vendita, non dovrebbero essere valutate in termini economici.

² Ivi pp. 131-160.

³ Senza dilungarci in tecnicismi metafisici, qui adoperiamo "oggetto" ad intendere una cosa materiale inanimata, ed "essere umano" come entità senziente appartenente alla sfera delle individualità dette *persone* (cioè quelle che in bioetica dovrebbero avere certi diritti).

⁴ Alcuni esempi tratti dal libro circa che cosa possiamo trovare in vendita oggi: celle migliori nelle prigioni, uteri di madri surrogate indiane, corsie privilegiate salta-trafficco per automobilisti di fretta, il diritto d'immettere anidride carbonica. Ma abbiamo detto che oggi oltre a poter acquistare tutto si può anche vendere tutto: si può affittare la propria fronte per la pubblicità di un'azienda che ci considera come cartelloni pubblicitari ambulanti, possiamo fare da cavie sperimentali, possiamo vendere il nostro tempo e fare la fila al posto degli altri (*line-standing*), perdere peso vendendo i kg persi alle compagnie assicurative, vendere e comprare polizze di persone malate o anziane ecc.

⁵ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, cit. p. 13.

⁶ J.J. Rousseau [1762], *Il contratto sociale*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 2010.

⁷ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, cit. p. 51.

⁸ G. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago 1976.

⁹ Si pensi alle azioni indette da alcuni Stati per punire o contrastare la condotta di un altro Stato tramite l'impiego di sanzioni economiche.

¹⁰ R.H. Thaler e C.R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, New Haven 2008.

¹¹ G. Becker, "Sell the Right to Immigrate", in *Becker-Posner Blog* 2005 (<https://www.becker-posner-blog.com/2005/02/sell-the-right-to-immigrate-becker.html>).

¹² M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, cit. p. 67.

¹³ U. Gneezy e A. Rustichini, "A Fine is a Price", in *The Journal of Legal Studies*, 29, 2000, pp. 1-17.

¹⁴ Nonostante Sandel e Rawls non condividano proprio le stesse posizioni, non possiamo non notare come una piega del genere non è solo immorale all'interno di una concezione comunitarista della società, ma lo è in assoluto, dato che il vantaggio di pochi a scapito diretto di molti altri dovrebbe essere deprecabile all'interno di una società in quanto tale. Già Rawls – liberale e non comunitarista – aveva delineato un progetto sociale dove si tentava, almeno in linea di principio, di evitare che ci potesse essere la fortuna di qualcuno a scapito di qualcun altro. È quello che Rawls chiama *principio di differenza*: sarebbero consentite solo le disparità sociali ed economiche capaci di tornare a vantaggio dei membri della società meno favoriti.

¹⁵ Questa problematica è inevitabilmente interconnessa alla prima problematica dell'equità.

¹⁶ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, cit. p. 18.

¹⁷ V. Pazè, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004; T. Casadei, "I dilemmi della comunità. Intorno al comunitarismo contemporaneo", in *La società degli individui*, 30, 2007, pp. 21-38.

¹⁸ Questa formulazione è valida nello specifico per il caso trattato da Sandel (cit., pp. 27-29 e 33-38), dato che, in linea di principio, come vedremo più sotto, ci si aspetta che l'unico modo per ottenere x è dedicare il proprio tempo aspettando in fila.

¹⁹ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, cit. p. 33.

²⁰ Ivi p. 36.

²¹ L'analisi che segue è tratta da Sandel (cit., pp. 95-98), mentre la denominazione di "pre-deontologico" è nostra (l'abbiamo utilizzata per riferire su che piano ci stiamo muovendo).

²² B. Helm, "Friendship", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021), a cura di E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/friendship/>.

²³ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, cit. pp. 163-202.

²⁴ Se anche in Italia i casi inerenti agli stadi non mancano, è ancora presto per la telecronaca "pubblicitaria", ma Sandel documenta come negli *states* ciò sia già avvenuto.

²⁵ Si trattò di formare una squadra competitiva ma economica, usando analisi statistiche per individuare i giocatori sottovalutati ma necessari alle strategie in programma. Ad

esempio, era comune pensare che una media alta di battute fosse più importante degli arrivi in base, ma le analisi razionali dimostrarono il contrario. Così puntarono su giocatori forti sulle basi, piuttosto che sui famosi e strapagati battitori. In sintesi, implementarono analisi informatizzate per ottenere vantaggi su chi ragionava per istinti di pancia ed esperienza personale.

²⁶ La tattica del *moneyball* fu poi superata, anche perché dopo che le prime squadre che la utilizzarono portarono a casa buoni risultati, così tutte le altre la implementarono a ruota e ciò portò di nuovo a una situazione di stallo dove i Big erano inarrivabili.

²⁷ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, cit. p. 177.

²⁸ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, cit. p. 179.

²⁹ Ibidem

³⁰ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare*, cit. p. 202.

LA RICERCA DI UN ORIZZONTE UNITARIO DI RICONOSCIMENTO

Che rapporto sussiste tra la filosofia e i suoi concetti? È possibile delineare un concetto unitario e unico di riconoscimento? Il filosofo francese Gilles Deleuze, nel testo scritto a quattro mani con l'amico e collega Félix Guattari *Che cos'è la filosofia?* scrive che il filosofo è il creatore di concetti¹. Tuttavia, esistono costellazioni della nostra disciplina in cui risulta difficile giungere a una definizione unica e valida di un determinato fenomeno. La mia intenzione è quella di voler ripercorrere il percorso tracciato da Axel Honneth² per pervenire a una definizione unica del concetto di "riconoscimento sociale" esposta all'interno dell'opera *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*³. La scelta è ricaduta su questo argomento perché l'idea di riconoscimento è una tematica ricorrente nella storia della filosofia politica ed è un concetto che spesso emerge in diversi autori assumendo sfumature varie. Il testo rappresenta l'ultima opera pubblicata fino ad oggi dal filosofo tedesco e nasce in occasione di un invito del *Cambridge Center for Political Thought* che, con cadenza biennale, propone una serie di lezioni nel campo della storia delle idee politiche. Data la fama di questo evento, il filosofo tedesco decide di adottare una misura prudenziale:

avrebbe trattato della storia delle idee, ma solo portando come argomento un concetto sul quale potesse già vantare una qualche autorità. Dunque, decide di esaminare il concetto di "riconoscimento". L'opera rappresenta la trascrizione di questo seminario in cui cerca di chiarire le radici storiche di tale nozione.

Il metodo e i confini della ricerca

Honneth sceglie di partire da una definizione di riconoscimento che egli ritiene essere di uso corrente: «il rapporto intersoggettivo è determinato dal reciproco riconoscimento - cioè dalla reciproca attribuzione di valore - da parte dei soggetti in gioco»⁴. L'autore comincia con l'espone le difficoltà legate ai contesti in cui l'idea di riconoscimento è applicabile. Ne distingue tre diversi: in primo luogo possiamo parlare di un riconoscimento come sorgente prima della moderna morale egualitaria; in secondo luogo, può rappresentare lo strumento per avviare l'individuo sulla retta via di un comportamento socialmente positivo; infine, può essere motivo di sospetto, radice di un fondamentale autoinganno dell'individuo circa la propria personalità autentica. Secondo Honneth, queste tre diverse forme sono strettamente legate a tre diversi ambiti culturali e linguistici in cui esse sono state partorite. Si identificherà una forma di

riconoscimento di stampo francese (*reconnaissance*), una di stampo anglosassone (*recognition*) e una di scuola tedesca (*anerkennung*).

Tuttavia, prima di continuare a trattare di queste tre forme nello specifico, enuncia due confini precisi entro cui la sua ricerca dovrà svilupparsi. Il primo è che, secondo lui, sarebbe un equivoco pensare di inseguire un'unica, determinata, espressione linguistica perché il "riconoscimento" non corrisponde a un termine univoco, storicamente ben definito; quindi, distingue tre diversi concetti che saranno a fondamento di altrettante forme di riconoscimento: alla base della *reconnaissance* abbiamo il concetto rousseauiano di *amour propre*; a fondamento del *recognition* pone l'idea di *simpaty* tratta dal pensiero di David Hume e di Adam Smith; infine, per quanto riguarda l'*anerkennung* Honneth si rifà al sentimento del *rispetto* come formulato da Kant nella Critica della Ragion Pratica. Dunque, la genesi storica dell'idea attuale di riconoscimento non potrà limitarsi all'esame di una singola espressione perché perderemmo la ricchezza semantica del termine. Nel secondo confine, Honneth si propone di percorrere la genesi dell'idea di riconoscimento, ma non intende conformarsi alla storia delle idee in senso strettamente disciplinare. Il filosofo tedesco, infatti, scrive che «quello che seguirà, sarà lo sviluppo argomentativo di

un'idea, e non la storia della sequenza causale degli influssi che un autore può avere esercitato su un altro»⁵.

Dopo aver concluso questa premessa di metodo, Honneth afferma che se l'idea che i soggetti sociali siano legati da un rapporto di riconoscimento ha assunto nel pensiero moderno molteplici significati, è perché questa varietà ha a che fare con le peculiarità nazionali delle rispettive culture. Quindi si dovranno considerare gli autori della stessa area linguistica come rappresentanti di un gruppo unitario. L'autore precisa che «il prevalere di certi motivi, temi o stili di pensiero nella tradizione filosofica di un dato paese [è] da ricondurre ai presupposti istituzionali e sociali che lo distinguono dagli altri paesi»⁶.

Reconnaissance e perdita di sé

Honneth si pone una domanda con la quale avvierà il suo ciclo di lezioni: quale filosofo moderno ha introdotto per primo l'idea di "riconoscimento"? Nel rispondere a questo quesito, il filosofo francofortese prende le distanze dal pensiero di Istvan Hont⁷ che vede in Thomas Hobbes il padre della storia del concetto di riconoscimento in chiave moderna perché evidenzia quelle pulsioni psicologiche che sarebbero alla base della vita sociale e del concetto stesso di riconoscimento. Secondo Honneth, in Hobbes la gente si riunisce in società a causa della preoccupazione circa

la loro sopravvivenza e non ricerca primariamente il riconoscimento altrui. Siamo alla ricerca di una corrente di pensiero che si fondi e che metta al proprio centro il tema del riconoscimento intersoggettivo.

Dopo questo ulteriore chiarimento, Axel Honneth rintraccia il punto di partenza nella Francia del XVII e del XVIII secolo, quando «l'individuo comincia a domandarsi quale potrà essere [...] la sua posizione all'interno della società»⁸ comprendendo che la gerarchia sociale non è più dettata dall'ordine divino. Il passaggio dal vecchio ordine feudale alla società moderna articolata in classi porta in primo piano il problema del riconoscimento sociale in Europa. Iniziamo così a trattare quella che è la prima corrente di riconoscimento: quella della *reconnaissance* francese. Secondo Honneth, la *reconnaissance* si contraddistingue per un'antropologia negativa che attribuisce al soggetto la volontà di apparire 'migliore' più di quanto non corrisponda alla realtà. Il riconoscimento qui prende una sorta di ombra maligna che accompagnerà tutta questa corrente francese e che si fonda sulla discrasia tra essere e apparire. Emerge con esso il concetto di *amour propre* usato dai moralisti francesi per mettere in discussione un'antica concezione della natura umana. Il primo autore in cui Honneth ravvisa questo sentimento è François de La Rochefoucauld che parla di *amour propre* come di quel sentimento naturale di superbia e

volontà di primeggiare insito nell'uomo: l'autore vive nel contesto della corte francese di quegli anni nel quale i nobili, dopo il fallimento del movimento della Fronde, devono cercare di ingraziarsi nuovamente il sovrano per non perdere il proprio status. Questo porta a un *désir impétueux* di mostrarsi ai propri simili sotto una luce esemplare. Honneth afferma che «la teoria del riconoscimento nasce, in terra francese, nel preciso momento in cui i membri della nobiltà, animati da reciproca diffidenza, cominciano a chiedersi quali siano gli strumenti interattivi più efficaci per recuperare il favore perduto e far salire le proprie quotazioni nell'ambiente di corte»⁹. Tutto questo ci conduce a un grado di incertezza cognitiva che sarà presente sempre in tutto il contesto francese: il soggetto stesso, abituandosi a simulare qualità che non possiede, finisce per perdere di vista la sua vera personalità.

Se François de La Rochefoucauld può essere letto come il precursore della *reconnaissance*, è con il pensiero di Jean-Jacques Rousseau che questa idea assume un forte impianto filosofico. Per Honneth, Rousseau, ginevrino di nascita ma inserito in un contesto francofono, è il fulcro di questa prima 'corrente' di riconoscimento. Rousseau sposta il sentimento dell'*amour propre* dalla natura dell'uomo a una sua acquisizione all'interno di un contesto di stato di diritto: si tratta di un bisogno non naturale, ma

evolutosi storicamente, di imporsi come superiori agli occhi dei propri simili, aspirando a un rango sociale più elevato. Non siamo più nell'ambito della nobiltà, ma in quello della borghesia. Nella nota XV del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* Rousseau distingue tra due concetti: quello di *amor de soi* e *amour propre*. Il primo è un istinto naturale attraverso il quale giudichiamo il nostro agire in base a ciò che è giusto e buono per ciascuno di noi. Il secondo, invece, è un bisogno acquisito culturalmente attraverso la vita in società; faremo dipendere il giudizio sul nostro agire da un punto di vista esterno, essendo tutti protesi a ottenere l'approvazione o il riconoscimento dei nostri simili. L'altro diventa giudice della nostra condotta e questo diviene un continuo incentivo a mostrarsi superiori ai propri simili. Il giudizio sociale contiene il germe di un male possibile e il riconoscimento francese diviene la fonte delle patologie che affettano la società. Quanto più il singolo, in cerca di riconoscimento sociale, si sforza di ostentare attributi per lui vantaggiosi, tanto più viene trascinato in una spirale di autoinganno. Rousseau fa un passo ulteriore rispetto a La Rochefoucauld perché egli ravvisa che non si tratta soltanto di convincere le persone attorno a sé di possedere delle qualità eccellenti, ma il vero destinatario della nostra sceneggiata è quello che lui chiama 'giudice interiore': un'istanza interna al soggetto che ne valuta gli attributi. Nella parte finale del suo pensiero Rousseau oscilla tra

la possibilità di un riconoscimento con valenza positiva e un rifuggire dalla società che è causa di tutte queste patologie sociali. Secondo Honneth, la posizione del filosofo ginevrino rimane prevalentemente su di un'antropologia scettica e pessimistica tanto che si chiede come, in un'epoca in cui *l'amour propre* è diventato la nostra seconda natura, e in cui viviamo perciò costantemente solo nell'opinione degli altri, sia possibile incontrare la nostra vera personalità. L'uomo in società viene caratterizzato come un soggetto a cui spettano determinati attributi solo se trovano una conferma o un riconoscimento da parte degli altri attori sociali e la lotta permanente per il riconoscimento consiste negli sforzi compiuti dei soggetti per convincere i propri simili dell'esistenza reale di quegli attributi, reali o simulati che siano. Sembrerebbe insuperabile questo grado di incertezza cognitiva sul proprio sé e su quello altrui.

Con un salto cronologico rilevante, Honneth ritiene che questa visione negativa del riconoscimento emerga nuovamente nel pensiero di Jean-Paul Sartre. Leggendo *L'essere e il nulla* si comprende come il filosofo francese sia convinto che sia possibile parlare di ogni esperienza umana solo nella prospettiva di un soggetto che riflette sui propri atti di coscienza. Dobbiamo quindi indagare fenomenologicamente se e come si modifichi lo stato esistenziale del soggetto nel momento in cui incontra un altro

soggetto. Un soggetto, prima di incontrare un soggetto-altro da sé, si trova in uno stato ontologico, che prende il nome di *essere-per-sé*, il quale è sempre in rapporto con un futuro aperto alle sue possibilità, nei confronti del quale deve costantemente determinarsi nel modo della scelta. L'esperienza viene intesa come il progetto di possibilità sempre nuove. Ma cosa accade nel momento in cui un soggetto incontra un altro *essere-per-sé*? Honneth parla di questo nei termini di un "incontro-scontro" perché Sartre da questo momento trae la conclusione di un conflitto permanente. Qui, il primo soggetto, il cui stato esistenziale ci è ormai familiare, nel momento in cui si sente passivamente osservato da un altro soggetto, acquista la certezza incontestabile del proprio *essere-con-altri* e si sa riconosciuto da quell'altro e lo riconosce come un essere che esiste individualmente, ma non appena il soggetto si sente osservato da un altro soggetto, non importa in quale occasione, scopre che il suo *essere-per-sé* gli viene sottratto perché lo sguardo esterno lo fissa inevitabilmente a determinate qualità e ne fa perciò un *essere-in-sé*. Questo è un dramma perché il primo soggetto si scopre non più assolutamente libero. Egli, quando incontra lo sguardo altrui, viene fissato a determinate proprietà: questo viene definito da Honneth un atto di riconoscimento-reificazione.

Per concludere questa prima analisi, Honneth ritiene che anche nella corrente francese post-strutturalista, pur partendo da premesse totalmente diverse, si giunga a un'idea di riconoscimento come perdita di sé. Qui il riconoscimento non va inteso necessariamente come un'interazione concreta tra soggetti, ma può essere pensato come un meccanismo operativo che agisce a livello dell'intero sistema sociale. Potremmo parlare di riconoscimento come di un complesso di pratiche sistemiche, per effetto delle quali un individuo o un gruppo si vedono assegnare certi attributi; come un meccanismo per cui le istituzioni, coadiuvate da opportune pratiche sociali, fanno sì che gli individui vengano riconosciuti precisamente come quei soggetti di cui l'ordine sociale ha bisogno. Honneth cita Louis Althusser e Jacques Lacan, ma questa visione è vicina anche alla definizione di dispositivo da parte di Michel Foucault. Il soggetto riconosciuto è qui un soggetto socialmente omologato. Nella filosofia francese domina la tendenza a vedere nell'intersoggettività più un problema che una chance per il soggetto individuale.

Recognition e l'osservatore esterno

Il secondo modello di riconoscimento a cui si richiama Honneth è quello del *recognition* di stampo anglosassone. Il filosofo tedesco vuole ricostruire una storia del riconoscimento anglosassone che si fondi sul

concetto di *sympathy* e, per fare ciò, delinea un percorso che toccherà tre autori diversi: David Hume, Adam Smith e John Stuart Mill.

In Hume si parte dall'indagare il fenomeno della moralità verificando, a partire da dati empirici, le reazioni valutative degli esseri umani al comportamento dei loro simili; si tratta di reazioni istintuali di favore e di biasimo che vanno ricondotte ai sentimenti di piacere e dispiacere. Questo può avvenire solo grazie al sentimento di *sympathy* intesa come quella capacità comune a tutti gli esseri umani di intuire e al tempo stesso di rivivere in noi gli stati mentali dei nostri simili. Nella misura in cui la nostra partecipazione emotiva agli stati d'animo ci permette di decidere rapidamente se la persona in questione avverte un dato comportamento come utile o dannoso per lui, noi tendiamo ad approvare e lodare quelle qualità di cui sperimentiamo gli effetti positivi sulle altre persone. «Noi simpatizziamo più con chi ci è vicino che con chi ci è lontano: con chi conosciamo più che con gli estranei, con i nostri concittadini più che con gli stranieri. Ma nonostante questo mutare della nostra simpatia, si dà alle stesse qualità morali la medesima approvazione, tanto in Cina quanto in Inghilterra: esse appaiono egualmente virtuose e si raccomandano egualmente alla stima di un osservatore imparziale. La simpatia muta senza che muti la nostra stima: quindi, la nostra stima non deriverebbe dalla

simpatia»¹⁰. Dobbiamo lasciarci guidare da un osservatore ideale o 'imparziale', capace di formulare un giudizio indipendente dal tempo e dallo spazio; un arbitro a cui viene attribuita la funzione moralmente sana di liberare la nostra attività giudicante da incoerenze e pregiudizi. Noi tendiamo a sottoporre quasi meccanicamente le nostre valutazioni morali all'approvazione di questo osservatore neutrale. Ma cosa si spinge a fare ciò? È la tendenza a farci "un nome e una reputazione nel mondo" che ci spinge a verificare come appariamo agli occhi degli altri. Secondo Hume, l'uomo vuole ottenere una buona reputazione sociale.

È con Adam Smith che la teoria del *recognition* compie un ulteriore e importante passo avanti. Parte da una critica del pensiero di Hume e ritiene che il volersi fare "un nome e una reputazione nel mondo" non spiega perché dovremmo essere interessati a un giudizio imparziale, il più possibile oggettivo sul nostro comportamento. L'osservatore umano si materializza all'improvviso come un *deus ex machina*, senza alcuna dimostrazione empirica di come questa istanza giudicante possa acquistare una autorità morale su di noi. Secondo Smith l'equivoco consiste nel ritenere che la simpatia ci condurrebbe in una condizione di rivivere le emozioni altrui nel modo esatto in cui le persone in questione le hanno provate. Smith ritiene che non esista questa diretta immedesimazione, ma ciò può

avvenire soltanto mediante l'ausilio dell'immaginazione che potrà darci un'idea delle sue emozioni di fronte a un dato avvenimento. Quindi se Hume vede nella simpatia la capacità puramente passiva di lasciarsi contagiare dagli stati emotivi altrui, Smith intende la simpatia come la capacità proiettiva di condividere quegli Stati mediante l'immaginazione, che non si limita agli stati negativi ma a qualsiasi tipo di emozione. Egli afferma che la nostra naturale inclinazione a condividere le emozioni altrui trova il suo corrispettivo speculare nel desiderio che le nostre emozioni siano a loro volta condivise: è sgradevole quando un essere umano è incapace di ogni partecipazione emotiva. Infatti, indipendentemente dal grado di familiarità che abbiamo con una data persona, proviamo sempre una forte 'simpatia' verso di lei se scopriamo di avere le stesse reazioni emotive. Siamo portati a giudicare, grazie alla nostra capacità immaginativa, se quelle espressioni esterne siano adeguate o meno al suo stato interiore. Nel condividere una certa emozione, non possiamo fare a meno di adottare implicitamente criteri normativi che si riferiscono alla maggiore o minore adeguatezza di quel comportamento esterno. Da dove provengono questi criteri e come possono essere spiegati? Secondo Smith, noi giudichiamo adeguata o 'appropriata' la nostra reazione emotiva a seconda che un ipotetico osservatore neutrale la approvi oppure no. Abbiamo a che fare con una doppia reciprocità: non solo nel desiderare la

condivisione emotiva, ma anche nel desiderare che un osservatore esterno approvi quella reazione. Da questo si potrebbe addirittura giungere a postulare delle virtù etiche riconosciute da tutti: «ogni individuo ha dentro di sé, nel proprio petto, come una sorta di uomo interiore, un rappresentante di quello spettatore imparziale»¹¹. Anche Smith, come Hume, si domanda perché un soggetto debba sottoporsi a questo processo di autocontrollo emotivo. Pur condividendo il punto di partenza legato a un voler ottenere una buona reputazione, Smith aggiunge che l'autocontrollo normativo è finalizzato a *meritarsi* l'elogio o l'approvazione e non solo a guadagnarselo: il semplice elogio o la semplice approvazione non bastano a soddisfarci, vogliamo sapere se realmente siamo degni di questo elogio e di questa approvazione. «La nostra felicità e la nostra soddisfazione dipendono dalla costante verifica del grado di merito che spetta al nostro controllo emotivo»¹².

Ci soffermeremo poco sull'apporto, seppur importante, che John Stuart Mill fornisce allo sviluppo della storia della *recognition*. Honneth si focalizza su di un interrogativo che l'autore si pone nel testo *Chapter on socialism* in cui Mill si chiede, lasciando libera possibilità di autorealizzazione alle singole individualità all'interno di un sistema sociale, cosa si possa fare nel caso in cui vengano a collidere gli interessi analoghi di più

individui. Mill cerca di alzare sempre di più l'asticella della libera autorealizzazione in modo da garantire la massima libertà d'azione per l'individuo impegnato a sperimentare su se stesso. Il mezzo più adeguato a evitare in anticipo o per risolvere questi conflitti consiste nell'indurre i soggetti, con la lode o il biasimo, a considerare gli interessi dei loro simili: con la prassi pubblica dell'approvazione o della disapprovazione, la società può fare in modo di soffocare sul nascere i conflitti tra differenti percorsi di autorealizzazione. Secondo Mill, la pubblica disapprovazione ci predispone ad accogliere le ragioni altrui, perché c'è in noi il bisogno profondo di essere socialmente apprezzati dei nostri simili. Il desiderio di essere un membro riconosciuto della propria comunità è la molla motivazionale che rende efficace lo strumento del pubblico biasimo: chiunque si veda ammonire in questo modo di fronte agli occhi dei suoi concittadini rischia di essere escluso dalla comunità. Per essere apprezzati dalla comunità gli uomini sono disposti a sottoporre a revisione i propri moventi e i propri scopi.

Anerkennung e autenticità

Giungiamo all'ultima tradizione legata al riconoscimento: quella di lingua tedesca. Un riconoscimento inteso come atto simultaneo e reciproco tra due soggetti avviene per una prima volta nel contesto tedesco: si tratta di un concetto che esprime l'idea di emancipazione tipica dei secoli e del

contesto storico in cui nasce. Per tracciare una storia e le caratteristiche dell'*anerkennung*, Honneth decide di partire dal sentimento del rispetto che emerge nel pensiero kantiano. Nella Critica della Ragion Pratica, Kant dimostra come l'ambito della morale sia sottoposto alle leggi della ragione. Secondo Honneth, il filosofo di Königsberg riprende da Rousseau la proposta di intendere l'ambito morale come un ambito pienamente autonomo: se questo fosse determinato dagli impulsi naturali, allora avremmo difficoltà nel distinguere l'ambito del bene morale dal puro soddisfacimento dei bisogni; mentre riprende da Smith l'idea che l'autocontrollo morale significhi mettersi nella prospettiva di un osservatore per quanto possibile imparziale e giudicare di qui il proprio agire. Tutto ciò emerge nel soggetto grazie al sentimento di rispetto (*achtung*) che Kant definisce in questi termini: «propriamente il rispetto è la rappresentazione di un valore che abbatte il mio amor proprio»¹³. Il rispetto è attribuire a un oggetto un valore tale da essere costretti a sospendere i nostri interessi egoistici per essere all'altezza di quell'oggetto; Kant chiama in causa il rapporto con il soggetto-altro perché è l'unico oggetto degno di tale rispetto e la stessa legge morale è percepibile sensibilmente soltanto in altri soggetti umani che la incarnano. Il rispetto che noi dobbiamo ai nostri simili nasce dal fatto che essi sono un esempio vivente degli sforzi necessari per seguire i comandamenti morali della ragione: noi esperiamo

sensibilmente nei nostri simili il valore della legge morale perché ci rappresentiamo il loro impegno nel seguirla. Honneth ritiene che, così come interpreteranno tale sentimento Fichte e Hegel, Kant attraverso l'*achtung* colga l'essenza del riconoscimento in quella limitazione dell'interesse egoistico che il loro predecessore considera caratteristica del rispetto interumano. In Kant non si tratta di un riconoscimento a cui il soggetto ambisce, ma di un riconoscimento che il soggetto attribuisce o addirittura 'deve' agli altri soggetti. Il rispetto su cui Honneth fonderà lo sviluppo dell'*anerkennung* nella cultura tedesca è un sentimento ibrido, per metà empirico e per metà obbligazione morale, che dovrebbe manifestarsi spontaneamente in ogni essere umano nel momento in cui si rapporta a un soggetto-altro, ma sembra diventare efficace solo nel momento in cui il soggetto-altro viene pensato come un essere morale.

Più che risolvere questa aporia del pensiero kantiano, gli altri autori che Honneth inserisce nella sua ricostruzione provano a intraprendere una strada alternativa. Primo tra tutti Johann Gottlieb Fichte, il primo vero teorico del riconoscimento agli occhi di Honneth. Fichte delinea il processo in virtù del quale l'*io assoluto* tenta gradualmente di realizzare la propria autonomia; in questo processo l'*io* viene a trovarsi davanti al difficile compito di acquistare coscienza della propria 'libera attività': il

soggetto fin qui pensato come assoluto, non può compiere questo passo da solo, perché la materia non può fornirgli alcuna intuizione nella sua facoltà di autodeterminarsi. Quindi diventa necessario parlare del soggetto e del suo impegno ad autorealizzarsi non più al singolare, ma riferendosi a una pluralità di soggetti: nella sua soggettività sarebbe impossibile per il soggetto che si autorealizza acquistare coscienza della propria libera attività. Questo è il passo decisivo verso l'intersoggettività. Fichte è attento nell'osservare che un soggetto, che voglia acquistare coscienza della propria libera autodeterminazione all'agire, non può compiere questo atto autoriflessivo finché si limita a contrapporsi alla materia inerte. Dobbiamo immettere il soggetto in una cerchia di soggetti-altri. L'incontro con un soggetto-altro viene percepito dal soggetto nella forma di un appello (*Aufforderung*): l'individuo scopre di essere il destinatario di un messaggio che lo invita ad agire. Si tratta dell'invito generico da parte di un soggetto generico a intraprendere un'azione che siamo liberi di compiere o di non compiere. Il soggetto deve poter pensare che il suo partner interattivo sia a sua volta consapevole di avere di fronte a sé un essere razionale, capace di discernimento e perciò di un agire libero. Honneth introduce ora un punto centrale nella questione:

«Il soggetto interpellato deve sapere, del soggetto interpellante, che esso ha dovuto spontaneamente limitare la propria libertà: poiché il richiamo interpellante comporta l'attesa di una reazione libera da parte del soggetto interpellato, colui che interPELLA deve essere disposto a limitare i propri interessi egoistici in modo da fare spazio ai potenziali interessi del soggetto interpellato»¹⁴.

Questa citazione presenta un'allusione all'idea di autolimitazione reciproca tipica del sentimento del rispetto in Kant: l'appello va inteso come un segnale in cui è implicito il rispetto per la persona interpellata che presuppone una rinuncia; anche il soggetto interpellato deve limitare la propria libertà, se vuole essere all'altezza dell'appello. Poiché il soggetto-altro, con il suo appello, intendeva indurre il soggetto interpellato ad agire spontaneamente, per dimostrare di aver compreso il segnale, questo deve a sua volta limitare in maniera spontanea la propria libertà: abbiamo di nuovo l'idea della reciprocità del rapporto. Fichte introduce l'idea di riconoscimento: «Nessuno dei due può riconoscere l'altro, se tutti e due non si riconoscono reciprocamente, e nessuno dei due può trattare l'altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente»¹⁵. Il rispetto rimane il presupposto necessario della comprensione in ogni rapporto comunicativo. Il riconoscimento reciproco è l'esperire come un essere capace di agire razionalmente vede la propria attività riflessa nell'altro come in uno specchio. Honneth, infatti, scrive che «il rispetto è il

riconoscimento dell'altro come essere libero»¹⁶: Esso è implicito in ogni interazione linguistica, nella misura in cui possiede il carattere di un incoraggiamento o di un invito a una reazione spontanea.

Il punto debole del pensiero fichtiano, secondo Honneth, è che questo manchi di ogni applicabilità concreta nella prassi e rimanga troppo vincolato a una concezione di tipo idealistico. Il passo decisivo verso una teoria del riconoscimento reciproco che si cali anche in un aspetto empirico e storico avviene con il pensiero di Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Secondo il filosofo tedesco, la prima manifestazione concreta del rapporto interumano che ci dimostri che cosa significa riconoscere reciprocamente l'altro come essere libero è l'amore: «[Amare] una persona significa vedere nei suoi desideri e nei suoi interessi una limitazione oggettiva del nostro agire, ma una limitazione positiva, perché quei desideri e quegli interessi meritano di essere favoriti e sostenuti»¹⁷. In questo evento reciproco ritroviamo quello schema tipico del riconoscimento fichtiano: i due innamorati limitano reciprocamente l'uno di fronte all'altro i propri interessi egoistici per favorire in questo modo nell'altro ciò che lo rende amabile ai suoi occhi. Per quale ragione questo riconoscimento reciproco che si attua nell'amore deve portare alla luce nello stesso tempo anche la libertà nell'altro? Queste forme di riconoscimento reciproco suggeriscono

un “ritrovare se stessi nell'altro”: se il valore che un soggetto si vede riconoscere da un soggetto-altro è un elemento costitutivo della sua identità personale, il soggetto può vedere in questo riconoscimento una conferma pubblica della propria identità ratificata nel mondo oggettivo. Essere riconosciuti significa potersi determinare liberamente e in modo consapevole in quegli aspetti della propria personalità a cui l'autolimitazione dell'interlocutore ha conferito un valore pubblico; e così viceversa riconoscere significa accordare espressamente alla persona amata, attraverso l'autolimitazione dei propri interessi egoistici, la libertà di esprimere i propri bisogni e desideri. Da questo esempio pratico, Hegel estrae le tre caratteristiche che ogni forma di riconoscimento deve avere affinché venga ritenuta tale: la reciprocità, l'autolimitazione complementare e il carattere espressivo accessibile o percepibile. Quanto più procede nella lavorazione del suo sistema, quanto più si rende conto che la realizzazione processuale dello spirito deve includere ambiti di realtà sempre più estesi, tanto più l'esperienza si relativizza. Hegel vuole quindi riformulare il ruolo del riconoscimento come fattore di libertà spostandolo dall'ambito delle relazioni primarie alla teoria sociale. In questo caso le implicazioni sono due: in primo luogo, il valore riconosciuto A di un soggetto nella sua controparte B esprime la gerarchia di valori nella quale i due soggetti coinvolti sono cresciuti, una sorta di seconda natura che decide quali saranno i desideri

e gli interessi dei singoli (le cosiddette tre sfere morali della società moderna, ossia famiglia, società borghese e Stato); in secondo luogo, questi atti di riconoscimento reciproco possono dare luogo a conflitti sociali nel caso in cui l'ordine sociale dominante attribuisca a soggetti diversi un diverso peso valoriale. Emerge qui un concetto su cui Honneth lavorerà a lungo nel corso dei suoi studi accademici: la lotta sociale per il riconoscimento. Dal pensiero di Hegel compare l'idea di riconoscimento come bisogno. Ogni ordinamento sociale deve essere in grado di soddisfare i bisogni dell'essere umano, storicamente condizionati e sempre più urgenti. Il riconoscimento lo si desidera allo scopo di realizzare la nostra soggettività razionale, un'esigenza molto profonda, radicata nella costituzione più intima dell'umana soggettività per dare espressione alla propria capacità di autodeterminarsi liberamente. Per poter soddisfare questo desiderio è necessario un riconoscimento pubblico mediato dalle istituzioni, da parte degli altri soggetti, che limitando i propri interessi egoistici dichiarano pubblicamente di riconoscere legittimare la piena autonomia della propria controparte. Il riconoscimento è un bisogno che ha in sé l'esigenza di autonomia del soggetto: con questo termine intendiamo la necessità di praticare per quanto possibile senza limiti la propria capacità di autodeterminarsi. Nei contesti di riconoscimento in cui ciò non sarà possibile, sarà la nostra instancabile volontà di autonomia a fare in modo che

i nuovi conflitti preparino il terreno a nuove forme di riconoscimento. Honneth conclude la sua analisi sulla teoria dell'*anerkennung* affermando che «ogni incontro intersoggettivo tra esseri umani è condizionato dall'attesa reciproca di un trattamento “da pari a pari”, e ogni violazione di questa auspicata parità debba generare conflitti»¹⁸.

È possibile tracciare i limiti di un'unica definizione di riconoscimento?

L'ultimo capitolo del testo di Honneth è quello che risulta essere più problematico. Il filosofo francofortese abbandona la sua analisi storica delle tre forme di riconoscimento e giunge all'interrogativo con il quale ho aperto questo breve saggio: è possibile tracciare i limiti di una definizione unitaria di riconoscimento? Honneth ripercorre brevemente le vicende legate alla *reconnaissance*, al *recognition* e all'*anerkennung* e ritiene che, per cercare una definizione unica, si debbano trarre da queste tre diverse ricostruzioni altrettante forme paradigmatiche. Nel primo paradigma, quello francese, il singolo soggetto viene pensato come un individuo che, spinto dal suo desiderio di riconoscimento sociale, si abbandona totalmente al giudizio della società: ricerca una conferma sociale comportandosi secondo gli standard stabiliti per suscitare ammirazione o per essere approvato nel suo comportamento. Honneth riassume così: «Riconoscimento significa quell'atto sociale che consiste nell'attribuire a un soggetto

le qualità che possono garantirgli l'accettazione o addirittura l'ammirazione sociale»¹⁹. Nel secondo paradigma, quello di stampo anglosassone, l'individuo non è pensato come un ostaggio dei giudizi sociali sul comportamento, ma è l'attore di un gioco sociale condiviso, accettato socialmente, che si sforza di controllare il proprio comportamento morale in modo da trovare approvazione alla luce delle norme dominanti. Il bisogno è soddisfatto quando le reazioni positive degli altri lo convincono di essere accettato come un membro legittimo della società a cui fa appello. Qui scrive che «Riconoscimento significa quell'atto sociale di approvazione etica che il soggetto deve poter immaginare per convincersi di appartenere a buon diritto alla propria comunità»²⁰. Infine, nel terzo paradigma, relativo al contesto culturale tedesco, l'individuo non è ostaggio del giudizio sociale, né è l'attore di un gioco sociale condiviso, bensì è il soggetto che lotta per la propria autonomia all'interno della comunità sociale: spinto dalla preoccupazione di realizzarsi come un soggetto razionale, agisce per un movente razionale e nel rapporto con questo soggetto-altro rinuncia a far valere i suoi impulsi naturali, riconoscendo a quel soggetto un'autonomia morale speculare alla sua. «Il riconoscimento diventa un atto diadico di autolimitazione morale»²¹. Riducendo a tre forme paradigmatiche tutto il discorso precedente, vengono meno le diverse sfumature che i singoli autori conferiscono all'atto del riconoscimento

all'interno delle singole 'correnti', ma questo risultato è intenzionale e vuole prescindere dalle peculiarità interne alle diverse tradizioni per estrarne i caratteri generali che le rendono ancora oggi utilizzabili.

Honneth si chiede quali possano essere gli effetti di questi tre diversi paradigmi del riconoscimento sui soggetti. Nel primo caso, il riconoscimento viene visto come negativo o distruttivo: all'individuo vengono assegnate pubblicamente determinate qualità che rischia di perdere in ogni momento. L'incontro intersoggettivo viene associato al pericolo della perdita di sé o della scissione del soggetto: emerge il rischio di non disporre più di una vera identità personale. Nel secondo caso, il riconoscimento è legittimazione o approvazione sul soggetto chiamato in causa: quindi è positivo o socialmente vantaggioso. Il soggetto si vede indotto a una costante regolazione normativa delle proprie pratiche sociali. L'incontro intersoggettivo è associato quasi automaticamente a un effetto sociale positivo, per cui l'individuo apprende ad adattarsi alle regole della sua comunità. Comportandosi in modo socialmente adeguato, riceve dal proprio osservatore interno, in rappresentanza dell'intera società, un riconoscimento riguardante il suo autocontrollo morale. Nel terzo caso, la distinzione tra il soggetto che riconosce e il soggetto riconosciuto viene a cadere: emerge la reciprocità del riconoscimento in cui il soggetto deve poter ricoprire contemporaneamente entrambi i ruoli. Honneth parla di

simultanea limitazione e di estensione della libertà da entrambe le parti: il bisogno di realizzare la propria razionalità è soddisfatto nel momento in cui l'individuo si dimostra razionale di fronte ai propri simili, rinunciando ai propri impulsi egoistici, accordando loro un grado di libertà che limita il suo campo di azione. Gli altri soggetti devono fare lo stesso e questo porta a entrambi un accrescimento della libertà personale. Gli individui si tributano l'un l'altro come attestazione della propria soggettività razionale che permette loro di esercitare la propria libertà in una forma approvata dalla comunità sociale.

Honneth giunge alla fine al centro della questione che muove questo testo: è possibile indicare un'idea "europea" di riconoscimento? Un approccio conciliaristico incontra non poche difficoltà, soprattutto se si guarda al secondo e al terzo paradigma. Honneth afferma che, dal punto di vista del linguaggio comune, il paradigma anglofono ha avuto una maggiore influenza: effettivamente oggi riconoscimento indica distinzione sociale ed è un attestato di buona condotta, il quale, se ripetuto e interiorizzato, può diventare un'istanza psichica di controllo del proprio agire. Lode e biasimo valgono come le pubbliche sanzioni che possono assicurare la validità sociale delle norme etiche nell'economia dei moventi individuali. Dobbiamo, però, domandarci quale dei tre modelli appaia più promettente nel tentativo di spiegare la struttura della società intesa come

un tutto e poi applicare correzioni complementari a questa teoria. La base migliore per una teoria europea del riconoscimento è da ricercare, secondo Honneth, nella visione fornitaci da Hegel: malgrado le differenze, si tratta di rendere plausibile che cosa significa per noi esseri umani vivere in un mondo spirituale caratterizzato dal fatto di orientarci su norme condivise. I soggetti si attribuiscono reciprocamente lo status normativo necessario per decidere sull'adeguatezza e sulla correttezza dell'applicazione di queste norme. Hegel fornisce alle pratiche del riconoscimento reciproco una fisionomia empirica che riduce la distanza dalle altre forme di riconoscimento. Adesso il compito di Honneth diventa quello di integrare i due modelli precedenti a questo hegeliano e vedere cosa possano aggiungere alla sua teoria del riconoscimento. In primo luogo, si valuterà il legame tra Hegel e Adam Smith, in secondo luogo tra Hegel e Rousseau e infine si cercherà di porre dei correttivi attuali all'idea hegeliana.

Hegel ritiene che l'atto di sottomissione alla legge razionale sia un'impresa cooperativa nella quale sono i soggetti stessi a produrre quelle norme, riconoscendo l'un l'altro il diritto di vigilare sull'adeguatezza e sulla correttezza dell'applicazione dei precetti delle regole sociali. Calando nella storia questa idea, dobbiamo vedere come ogni epoca abbia i propri precetti insiti alla società che verranno via via sostituiti da forme sempre più adeguate alla comunità presente. Come possono quei soggetti

socialmente situati seguire con facilità e di comune accordo le norme create dalla comunità stessa? Qui giunge in aiuto la teoria del riconoscimento di Smith. Hegel rispondeva a questo quesito rifacendosi al concetto aristotelico di abitudine, ossia che si provi piacere nel riprodurre un modello virtuoso, ma questo non chiarisce il processo psicologico che accompagna e promuove la formazione degli abiti morali. Smith, invece, ritiene che la molla che spinga l'individuo a seguire le norme sociali è l'aspirazione a essere accolto nella comunità sociale. Ciò che spinge gli individui a fare proprie le norme morali della comunità sociale sarebbe l'aspirazione soggettiva di ottenere in cambio l'approvazione degli altri soggetti sociali, e quindi la possibilità di sentirsi parte di quella comunità. Il processo dell'appropriazione motivazionale delle norme morali consiste nel fatto che il soggetto impara a riprodurre al proprio interno le aspettative dell'ambiente sociale in modo da controllare il comportamento. Honneth ha quindi trovato il primo punto di incontro: mentre la concezione hegeliana definisce le forme del riconoscimento reciproco come le condizioni alle quali il mondo storico può essere pensato come un sistema di regole normative in continua evoluzione, la teoria del riconoscimento di Smith analizza le pratiche di approvazione e affermazione sociale che consentono alle norme prodotte dal tessuto comunitario di ancorarsi nel sistema motivazionale degli individui.

Trovare un legame tra Hegel e la tradizione francese risulta essere più complesso anche perché nel nostro linguaggio quotidiano l'idea del riconoscimento sociale come giudizio negativo non è più presente e questo ci riporta a difficoltà maggiori. Abbiamo visto che, nella tradizione che si incentra attorno al pensiero di Jean-Jacques Rousseau, emerge il lato negativo del riconoscimento inteso come l'attribuzione delle qualità necessarie per accrescere la propria reputazione sociale che conduce alla drammatica incertezza per cui il soggetto non è più in grado di comprendere adeguatamente la propria vera natura. Anche Hegel cita dei casi in cui il riconoscimento reciproco può deragliare e mette in relazione questi fenomeni sociali con l'ambizione e l'affettazione: non manca di gettare uno sguardo sui fenomeni psicologici derivanti dall'esclusione di determinati individui o gruppi dalle pratiche istituzionalizzate del riconoscimento reciproco come la perdita del pudore e dell'onore e intende queste come patologie socialmente indotte dal comportamento individuale, patologie che non possono fare a meno di manifestarsi quando un membro della società non è abbastanza inserito in una sfera istituzionale di riconoscimento reciproco. Quindi l'*amour propre* può essere letto come l'effetto di una compensazione psichica del mancato riconoscimento. Nell'analisi delle patologie sociali Honneth ha trovato un punto di incontro tra queste due linee di interpretazione: gli esseri umani in generale, dove manchino

le condizioni del rispetto tra pari e del riconoscimento reciproco, sono inclini a reagire con atteggiamenti velleitari e ostentando meriti presunti e fittizi.

L'ultimo legame evidenziato è quello che sembrerebbe essere più labile. Honneth riprende l'idea di riconoscimento tipica del post-strutturalismo che lo interpreta come un meccanismo che consolida i rapporti di potere. Il riconoscimento non è altro che il meccanismo per cui le istituzioni politiche attribuiscono agli attori individuali o collettivi qualità sociali stereotipate, che li inducono a svolgere spontaneamente il ruolo loro assegnato. Qui Honneth cerca di legare questa idea alla visione della famiglia in Hegel, la quale è ovviamente figlia del tempo in cui il filosofo tedesco scrive. Secondo Honneth, le posizioni di filosofi come Louis Althusser e Judith Butler ci permettono di svelare i limiti di Hegel e di comprendere come più numerosi siano gli aspetti del loro rapporto che le parti interessate considerano naturali e perciò immutabili per effetto dei loro presupposti culturali impliciti, tanto più ristretto sarà lo spazio di manovra: Honneth parla qui di una chiusura argomentativa. Infine, ritiene che il punto debole del pensiero di Hegel, che queste teorie evidenziano, sia che non sempre il rapporto di riconoscimento è emancipato dal dominio, dalla dipendenza e dalla repressione.

In una delle ultime battute, Axel Honneth difende la sua posizione, che l'ha portato a incentrare una teoria del riconoscimento europea sull'*anerkennung*, adducendo che Hegel sia l'unico pensatore nel discorso europeo del riconoscimento che abbia visto nella nostra costitutiva dipendenza dall'altro anche l'esca di conflitti non risolvibili. Egli parla di un'indagine ancora aperta sull'argomento, ma le sue conclusioni delineano solo in maniera nebulosa quella che potrebbe essere un'effettiva idea 'europea' di riconoscimento. Ciò che rimane è una ricostruzione

¹ Nel testo in questione Deleuze scrive: «La grandezza di una filosofia si valuta in base alla natura degli eventi a cui i suoi concetti ci chiamano, o che ci rende capaci di cogliere da alcuni concetti. Bisogna quindi sperimentare nei minimi particolari il legame unico, esclusivo, dei concetti con la filosofia come disciplina creatrice». (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi editore, Torino, 2002).

² Axel Honneth insegna Filosofia sociale presso l'Università di Francoforte ed è Jack C. Weinstein Professor of the Humanities presso la Columbia University. Direttore dell'Istituto di Ricerche sociali, è esponente della terza generazione della Scuola di Francoforte.

³ Axel Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli editore, Milano, 2019.

⁴ *Ivi*, p. 11.

⁵ *Ivi*, p. 17.

⁶ *Ivi*, p. 19.

⁷ I. Hont, *Politics in Commercial Society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

⁸ Axel Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 25.

⁹ *Ivi*, p. 27.

sicuramente dettagliata che offre ottimi spunti con cui potersi confrontare ma che, tuttavia, sembra ruotare attorno a un punto conclusivo senza che questo venga trattato del tutto. Ritengo che lo stesso Honneth ne sia consapevole ed è per questo motivo che chiude questo saggio, o meglio questo suo ciclo di lezioni, con un finale ancora da scrivere.

ROBERTO ORIUNTO

¹⁰ David Hume, *Trattato sulla natura umana*, p. 614, in Id., *Opere filosofiche*, vol. 1, Laterza, Bari, 1971.

¹¹ C. Fricke, H.-P. Schütt, a cura di, *Adam Smith als Moralphilosoph*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2005. Cfr. anche S. Fleischacker, *Philosophy and Moral Practice: Kant and Adam Smith*, in "Kant Studien", 3 (1991), p. 365.

¹² *Ivi*, p. 194.

¹³ Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 75, Laterza, Milano, 1997.

¹⁴ Axel Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 111.

¹⁵ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 40. Riporto ciò che Honneth annota a piè pagina: «è da notare peraltro che, in questo passo, Fichte non parla del "riconoscimento" come di un "sentimento" (come Kant nel caso del "rispetto"): per Fichte, ciò che conta in questa "limitazione" dell'interesse egoistico è solo il lato "esterno". Se poi a questa autolimitazione sia connesso anche un determinato stato d'animo, è una questione che rimane non chiarita».

¹⁶ Axel Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 115.

¹⁷ *Ivi*, p. 118.

¹⁸ Axel Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 125.

¹⁹ *Ivi*, p. 130.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ivi*, p. 131.



Q
uaderni
Filosofia e psicologia

FENOMENOLOGIA DELLA CURA MEDICA. VERSO L'UTOPIA DI UN OSPEDALE OSPITALE

Il presente scritto non origina da un interesse di tipo accademico, o di natura puramente intellettuale. L'incontro con la fenomenologia della cura medica, infatti, è avvenuto in un momento della mia vita in cui il ricovero di una persona cara mi ha chiamata a trascorrere innumerevoli ore tra i corridoi d'ospedale. In tali circostanze ho assistito, con cadenza quotidiana, a pazienti maneggiati come oggetti rotti, privati di ogni tipo di dignità, strappati via da tutto ciò che costituiva la loro identità e il loro mondo, e poi rimproverati per la loro scarsa motivazione a collaborare per la guarigione. Ci tengo a puntualizzare che quando dico "maneggiati come oggetti rotti" non mi riferisco a forme di violenza perpetrate dagli operatori medici e sanitari: nella maggior parte dei casi i gesti e le manovre erano cauti; proprio come quelli che si riservano ad un oggetto rotto, i cui pezzi sono tenuti insieme da un po' di colla. L'unico problema è che, per l'appunto, quelle erano persone, soggetti e non oggetti. Mi sono ritrovata come invasa da domande asfissianti: che ne è della "cura" in ospedale? Perché la maggior parte del personale medico sembra cieco di fronte al fatto che nella stanza 32 non c'è un femore rotto che galleggia a

mezz'aria, ma una persona di cui quel femore rotto è una parte, insieme ai suoi ricordi, ai suoi pensieri, alla sua paura, all'esistenza che si incarna in quel corpo?

Sulle prime, convinta che si trattasse di una mera fonte di disturbo nei confronti dei miei "reali" interessi accademici, ho tentato di far tacere tali domande. Solo in un secondo momento ho intuito che valesse la pena di accoglierle ed esplorarle. Un'intuizione che devo in gran parte alle riflessioni di Miguel Benasayag. Infatti, nel constatare come la società contemporanea risulti ammorzata dalle passioni tristi, il filosofo argentino individua la causa di tali passioni nell'atomizzazione dell'individuo moderno, che si nutre della convinzione secondo cui agire significa tracciare un personalissimo percorso volto a realizzare la versione migliore di sé stessi. Ogni contingenza (il contesto in cui vive, il legame con gli altri, gli eventi che gli accadono) è percepita come un vincolo, un ostacolo che deve essere piegato in modo da diventare compatibile con il suo progetto personale. Ma, avverte Benasayag, ogni individuo è immerso in una costellazione di elementi che lo attraversano, e che non sono prodotti della sua volontà¹. L'esistenza è un divenire in cui maturano sempre nuove possibilità, che ci interpellano e ci si offrono come possibilità d'azione. Se si vede in ogni situazione "emersa", e non direttamente provocata da noi, un mero ostacolo da aggirare, ecco che il

destino non assunto ritorna sotto forma di fatalità.

Così, memore degli insegnamenti del filosofo argentino, ho tentato di leggere in un evento doloroso e lacerante come l'ospedalizzazione e la scomparsa di una persona cara, una possibilità d'azione che mi stava interpellando, una possibilità che avrei potuto escludere, facendone fatalità, o che avrei potuto assumere, facendone destino e azione. Da qui origina l'incontro con il testo *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*², su cui mi concentrerò nel presente scritto, nella convinzione che la filosofia possa costituire una risorsa preziosa per ripensare la pratica medica, e per immaginare e creare un ospedale che si riappropri delle caratteristiche che la stessa etimologia della parola suggerisce: un ospedale ospitale³.

*Questo non è un encefalogramma: questo sono Io*⁴.

«La cosa importante invece... ci vuole un po' di meditazione. Lo so benissimo che nessuno ha voglia di sentire, io lo faccio lo stesso. I medici hanno bisogno di meditazione [...] Noi dobbiamo fare una specie di... fare una specie di retromarcia. [...] Io sono un medico e purtroppo ho anche questo, un Ictus, mi ha fatto rivolgere una serie di cose. Io parlo da ammalato. Questa è la cosa più importante, capire un po' di più gli

ammalati. Io non sono... non so niente. Sono semplicemente un ammalato, anche con la laurea in medicina naturalmente. Ed è la cosa più importante in questo momento, ed è questo che voi... che voglio trasmettere, in modo che anche voi ci pensiate un momento»⁵.

Così si conclude l'intervento di Gianni Bonadonna, direttore del Dipartimento di Medicina Oncologica dell'Istituto Nazionale dei Tumori di Milano, al convegno intitolato *Sulla propria pelle – Io medico-paziente*, tenutosi nel 2007 presso l'Ospedale Cotugno di Napoli. La ragione per cui lo stralcio trascritto risulta incespicante, è legata all'Afasia (un disturbo del linguaggio) di cui Gianni Bonadonna aveva iniziato a soffrire in seguito all'ictus che lo aveva colpito 13 anni prima, disturbo che gli richiese un ingente sforzo per produrre il suo intervento al convegno. Per Bonadonna, come per gli altri medici-malati intervenuti al convegno, la malattia rappresenta l'evento che frattura l'esistenza, e che fa emergere qualcosa che prima era in ombra: il vissuto prodotto del trovarsi “dall'altra parte”, ovvero dalla parte dell'ammalato. Il medico-malato sente la fragilità, la vulnerabilità e la paura che si generano da e con la malattia e, di più, vive le necessità che accompagnano tale stato: la domanda che il paziente incarna e che rivolge a medici, infermieri, operatori sanitari, non ha la forma del “cura il mio fegato, la mia aorta, o il mio femore” ma,

piuttosto, “cura me, la mia persona”. Il caso del progetto *Ospedale ospitale*, al cui interno si colloca il convegno di cui sopra, è l’espressione contingente di una problematica ben più ampia e profonda: la pratica medica moderna ha operato una molecolarizzazione del corpo, o, in altre parole, ha prodotto una concezione che intende il corpo come mero aggregato di parti. Sulle singole parti “rotte” si concentra l’attenzione degli operatori della salute, producendo una cecità di fronte all’unità, al corpo come incarnazione di una specifica esistenza (quella del paziente).

Non si tratta di uno di quei “problemi”, volutamente si utilizzano le virgolette, che nascono e muoiono tra i muri dell’accademia, all’interno di dibattiti tra intellettuali annoiati. È sufficiente aver messo piede in un ospedale o aver parlato con qualcuno che ci abbia messo piede (eventualità, per altro, che la pandemia ha reso esponenzialmente più probabile) per rendersi conto di quanto pervasiva e urgente sia la questione. Il malato, quando varca la soglia di un ospedale, “pesa” molto, perché porta con sé la sua storia, fatta di affetti, passioni, impegni, ricordi, aspettative e molto altro ancora. Ma dal momento in cui acquisisce lo statuto di “paziente” il suo peso incomincia a ridursi drasticamente (non solo letteralmente). Il malato è rimosso dal suo ambiente abituale così come dalle sue attività abituali, e la sua identità personale evapora sotto la pressione di un’istituzione sanitaria che lo tramuta in un corpo rotto da

aggiustare⁶.

La questione è ampia ed estremamente complessa, dal momento che si innesta negli stessi fondamenti della pratica medica e delle istituzioni sanitarie. Allora, forse, è per via di quel timore della complessità che tanto caratterizza il nostro tempo che, ad oggi nella maggior parte dei casi, per lo meno in Italia, la percezione del problema ha condotto ad attuare una serie di soluzioni senz’altro apprezzabili, ma estremamente parziali: giornate di formazione sulla *mindfulness* per il personale medico, lezioni sull’empatia, messa a disposizione di uno psicologo che “consoli” il paziente e che intervenga sull’operatore medico-sanitario in *burnout*. Si tratta di tentativi subordinati alla logica imperante del *problem solving* (secondo cui i problemi devono essere risolti nel minor tempo possibile e con il minor sforzo possibile), che conduce a mantenere intatta la scienza medica, limitandosi a integrare delle aggiunte posticce: il sistema sanitario non muta, così come il personale medico e sanitario che lo anima, che continua a identificare il proprio compito nella riparazione del corpo rotto del paziente, applicando “la vera scienza”, il sapere tecnoscientifico. La componente “umanistica” fa la fine degli esercizi facoltativi nelle verifiche a scuola: si fanno solo se proprio si vuole ottenere la lode. Della mente del paziente si può occupare, eventualmente, lo psicologo, mentre il personale medico e sanitario si occupa del corpo, e solo se e

quando avanza del tempo può rivolgere la propria attenzione alla relazione medico-paziente. È evidente che il tempo e l'energia all'interno degli ospedali scarseggino, dal momento che il personale è sottoposto a carichi di lavoro esorbitanti e a livelli di stress elevatissimi; perciò, è comprensibile che “la componente umanistica”, considerata del tutto addizionale dal sistema sanitario, venga tralasciata nella maggior parte delle volte. Certo, ci sono medici, infermieri e O.S.S. che ogni giorno, coraggiosamente, dimostrano che una *cura* diversa è possibile, ma affidarsi all'iniziativa e alla sensibilità dei singoli non può essere il modo giusto per affrontare un problema simile. Dal convegno *Io medico-paziente*, citato in precedenza, è nata una pubblicazione, all'interno della quale un medico scrive:

«Vedete, quando è uscito il libro ho ricevuto una lettera da un medico sardo che mi diceva che il fatto che lui si fosse ammalato subito dopo la laurea era stata una fortuna per i suoi futuri pazienti, perché la malattia, che l'aveva condotto per ospedali e gli aveva fatto conoscere tante situazioni diverse e dolorose, era servita a guarirlo dalla *sepsi umanitaria* che si respira nelle nostre università»⁷.

Si capisce bene che “l'aver sperimentato la malattia” non può essere considerato un criterio epistemologicamente valido per la formazione di

buoni medici. Allo stesso modo, la condotta aggressiva a cui molti pazienti, e cari dei pazienti, cedono sotto il peso del dolore e della frustrazione, rovesciando l'intera colpa della “sepsi umanitaria” sui singoli operatori medico-sanitari, non può e non deve essere considerata una soluzione. Resta il fatto che la necessità di ripensare la pratica medica è evidente, specialmente a fronte di una pandemia che ha contribuito a slatentizzarne e aggravarne le ferite. Sempre più persone giungono ad affidarsi a guru e santoni «mettendo a rischio la propria vita pur di essere salvati»⁸. Si tratta di un'affermazione con implicazioni profonde e illuminanti: ci sono persone che scelgono di rischiare la morte, pur di sottrarsi al rischio di un'esistenza che ha tutte le sembianze di una «*morte in vita*»⁹, generata da una medicina che aggiusta, ma non cura.

Fenomenologia della cura medica

È chiaro che la discussione richieda un'attenzione di tipo etico, ma l'appello a ragioni etiche genera sovente un grande fraintendimento, scadendo nella mera demonizzazione della pratica medica e nell'invocazione di una generale “umanizzazione” della stessa. Dunque, prima di poter dar spazio all'etica, il cui apporto è assolutamente vitale, è necessario fare un passo indietro: la medicina occidentale moderna, infatti, è già umana; il problema è interrogarsi su quale tipo di “uomo” ne

sia l'oggetto. È nel solco di tale intuizione che si inserisce il testo di Vincenzo Costa e Luca Cesana, intitolato *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*. Gli autori restituiscono in modo cristallino le criticità di cui la *evidence-based medicine*¹⁰ si fa portatrice, focalizzandosi principalmente sul caso della neuroriabilitazione, e tracciando un sentiero entro cui esplorare una pratica medica che ritorni a farsi *cura medica*.

Alla base della scienza medica, e di ogni riflessione epistemologica che la riguarda, risiede una delimitazione che traccia i contorni di una data porzione dell'esistente (ontologia regionale), e la pone a fondamento del campo di ricerca. Sarà tale delimitazione, a prescrivere quale tipo di discorso, regole e metodi verranno considerati razionali. Il punto è che si tratta di una scelta che esclude determinate possibilità in favore di altre, e che risulta storicamente delimitata; vale a dire che l'esito avrebbe potuto essere diverso. Ma attraverso la quotidiana reiterazione di modi di agire, pensare ed esperire, prescritti dalla scelta stessa, questa diviene invisibile; il modo in cui il sistema sanitario è organizzato, la suddivisione delle competenze e la formazione del personale sanitario, che da quella scelta sono stati plasmati, iniziano a essere percepiti come fossero "naturalisti". «In questo processo di autoconferma *una decisione ontologica storicamente delimitata diviene una struttura della realtà*»¹¹.

Dunque, risulta necessario procedere nel modo tipico della

fenomenologia, che consiste nel mettere in questione tutto ciò che, essendo percepito come "ovvio" o "naturale", difficilmente viene tematizzato, e proprio per questo circoscrive silenziosamente l'orizzonte del possibile; è il principio evocato dalla storiella dei due pesci in *This is water*, l'indimenticabile discorso tenuto da David Foster Wallace per la cerimonia dei diplomi del *Kenyon College* del 2005¹². Impegnarsi in una fenomenologia della cura medica, allora, non significa certo svalutare la scienza medica o tentare di sostituirsi ad essa; significa, piuttosto, far emergere il processo di formazione dei concetti medici, mostrando che essi non «sono caduti dal cielo»¹³, e che ripensarli è possibile.

Cosa si rinviene, dunque, se si procede con fare fenomenologico per dissotterrare le radici dell'ontologia della medicina *evidence-based*? Si rinviene, letteralmente, un cadavere: è con la comparsa dell'anatomia e la conseguente possibilità di dissezionare i cadaveri che si originano i concetti alla base della medicina moderna. Si capisce bene, a questo punto, che invocare l'etica medica come panacea di tutti i mali ed aspettarsi che essa corregga e "umanizzi" la cura medica risulterà sempre e solo un'integrazione posticcia (un "rattoppare i buchi"), se non si provvede prima a rideterminare l'ontologia della medicina¹⁴.

Il problema è a monte: i concetti della medicina moderna si strutturano a partire da uno sguardo sul corpo morto, ma il paziente della

stanza 32 è un corpo vivo che abita il mondo.

Ospedali per corpi-morti

A differenza delle sue antenate (la medicina antica, medievale e rinascimentale), che traevano le loro nozioni dal corpo vivo iscritto in una totalità vivente, la medicina moderna trae i suoi concetti e le sue procedure a partire dal corpo-morto, dissezionato su un tavolo anatomico. Di conseguenza, anche la concezione della malattia cambia di segno: lo sguardo del medico cessa di indagare la storia del paziente, e si focalizza sui luoghi anatomici o gli specifici tessuti dove la malattia si annida, ignorando, molto spesso, l'esperienza soggettiva del malato.

In seno a questa variazione nello sguardo medico, si sviluppa il processo di molecolarizzazione del corpo, che a sua volta produce una specifica prassi medica: la chirurgia, che rimuove la parte del corpo dove la malattia alberga. Senza lo studio sui cadaveri non si sarebbero potute verificare le enormi conquiste conoscitive e terapeutiche della medicina moderna, che, è bene sottolinearlo nuovamente, la fenomenologia non intende affatto screditare o sottovalutare. L'intento, piuttosto, è quello di far emergere ciò che la cornice tracciata dall'ontologia del corpo-morto ha escluso: la dissezione del cadavere «*scopre nello stesso atto con cui occultata*»¹⁵, cioè mostra un ritaglio, un'immagine (per fare un esempio attuale, basti pensare a una

radiografia), occultando il corpo nella sua totalità, nel suo essere campo di forze in movimento, che si relaziona ad un mondo e da questo viene alterato.

A questo proposito, l'espressione “corpo rotto”, utilizzata in precedenza, pone l'attenzione su un altro elemento essenziale: l'ontologia del corpo-morto implica anche l'interpretazione del corpo umano come corpo-macchina. È lo strabismo di matrice cartesiana, che ha prodotto uno scollamento tra la componente “immateriale” e quella “materiale”, ovvero tra la mente e il corpo. All'interno di tale apertura di senso il corpo umano è considerato alla stregua di tutti gli altri corpi, ed è sottoposto alle leggi della meccanica: è una macchina, e il mondo esterno agisce su di esso solo attraverso cause fisiche, materiali. Per cui la mente, che è una sostanza spirituale e non materiale, non può partecipare in alcun modo alla genesi della malattia, e il processo di cura si tradurrà nella riparazione dell'ingranaggio rotto. Si potrebbe obiettare che oggi si vedono spuntare come funghi ricerche sull'impatto dello stress emotivo e psicologico sulla salute; quindi, problema risolto? Malauguratamente no, perché questo tipo di ricerche non intacca l'ontologia del corpo-morto/corpo-macchina: anche un macchinario sottoposto a stress o tensione finisce per logorarsi e rompersi più facilmente.

Si ha bisogno di fare un salto, un salto che consenta di vedere il grande

assente di tutta la pratica medica: il corpo-vivo. Un'ontologia del corpo-vivo permetterebbe di sanare la frattura tra psichico e fisico. Non si tratta, infatti, di capire se e quando il fisico provochi effetti sullo psichico e viceversa, ma di accogliere che siamo corpi vivi che incarnano un'esistenza e abitano il mondo: quando qualcosa accade nel nostro essere-nel-mondo, si producono effetti sia fisici che psichici, come diffrazioni di un movimento unitario. Per rendere l'idea, funziona un po' come nell'immagine di copertina dell'album dei Pink Floyd, *The dark side of the moon*: la striscia di luce bianca è l'accadimento, il prisma è la persona, e i fasci di colori diversi sono i differenti modi (fisici e mentali) con cui gli effetti dell'accadimento si manifestano. «Vogliamo dire che il corpo vivo è *un'unità originaria di geni e significati*»¹⁶.

Dopo questa panoramica, per altro necessaria, di stampo più squisitamente teorico, si può iniziare ad entrare nel vivo della questione, applicando tutto ciò al contesto ospedaliero, e in particolare al processo di riabilitazione.

I corpi-vivi hanno fame di significati

Nel tentativo di ripensare i concetti di malattia e cura alla luce di un'ontologia del corpo vivo, gli autori di *Fenomenologia della cura medica* applicano le riflessioni fenomenologiche al caso della

neuroriabilitazione post-stroke. L'intento degli autori, in ogni caso, è quello di estendere le considerazioni sulla neuroriabilitazione alla pratica medica nella sua totalità; la scelta di prendere le mosse da un caso così specifico è dettata con ogni probabilità dal fatto che uno dei due, Luca Cesana, si occupa di riabilitazione di persone con cerebrolesione acquisita e patologie neurologiche neurodegenerative.

È necessario, in primo luogo, definire cosa sia un corpo-vivo, per comprendere che cosa significhi riabilitarlo. L'aggettivo "vivo" si attribuisce al corpo con cui abitiamo il mondo in quanto insieme di possibilità, significati, rimandi di senso e atmosfere emotive, che a loro volta si tracciano sul corpo stesso, lo animano e ne riconfigurano la vita biologica.

Ciò significa che se sono seduto/a alla mia scrivania e di fronte a me ho una matita, nel momento in cui qualcuno mi chiederà "che cos'hai davanti a te?" non risponderò "un corpo cilindrico duro di colore rosso", ma semplicemente "una matita". In qualità di corpi-vivi non esperiamo ciò che ci circonda nel linguaggio impersonale, "oggettivo" delle scienze dure ("un corpo cilindrico duro di colore rosso"); esperiamo gli oggetti come aventi un significato per noi ("la mia matita"). Non solo, come evidenziato da Gibson e dalla sua teoria delle affordances¹⁷, una matita, per restare in tema, incarna anche un'opportunità pratica di azione:

quando percepisco la matita percepisco anche la sua “prendibilità”, che sarà differente a seconda dell’uso che intendendo farne (scrivere o usarla per punzecchiare qualcuno).

Il significato degli oggetti si costruisce a partire da un’interazione continua tra percezione e azione, e ne danno prova una serie di studi scientifici, tra cui quelli di Rizzolatti e Sinigaglia: i risultati mostrano che i neuroni F5, che scaricano quando si compiono atti motori come afferrare qualcosa, risultano attivi anche durante la mera osservazione di un oggetto “afferrabile”, come se l’oggetto evocasse in chi lo osserva un pattern motorio prima e indipendentemente dal fatto che questo venga messo in azione¹⁸. Emerge chiaramente che l’intenzionalità si radica nel sistema motorio, e che le azioni compiute dal corpo-vivo corrispondono a dei movimenti che esplicitano direzioni di senso nel mondo circostante (come prendere una matita per scrivere).

Se si applica quanto detto sino a ora alla riabilitazione, risulterà chiaro che «nessuna riabilitazione può avvenire se il soggetto non produce azioni dotate di senso»¹⁹.

Ora, va da sé che quanto detto fino ad ora dovrebbe trovare riscontro nei modi in cui la riabilitazione viene praticata nei contesti ospedalieri (e non solo). Eppure, ciò non accade. Infatti, muovere un braccio o una gamba su e giù per 30 minuti, o essere posizionati su una sedia a rotelle,

dopo un lungo periodo di allettamento, e rimanere per un’ora a fissare il vuoto, non rientra nella sfera delle azioni dotate di senso che il paziente abitava sino a un attimo prima della malattia. Per la medicina *evidence-based*, tuttavia, questo tipo di riabilitazione è assolutamente funzionale. Il fatto è, che quando si subisce un addestramento a direzionare l’attenzione solo nei confronti di certe categorie analitiche, spesso si corre il rischio di divenire ciechi all’evidenza²⁰. L’evidenza, in questo caso, è che il compito della riabilitazione non è quello di “fare manutenzione”, ma quello di restituire al paziente la capacità di abitare il mondo, anche se in modo diverso dopo la malattia. È chiaro che la pratica descritta sopra fallisca nel realizzare tale obiettivo.

«Un corpo seduto a pranzo con persone amate, in altre parole, non è semplicemente seduto, ma *coinvolto in una struttura di senso rispetto al futuro e rispetto a un presente significante*»²¹. Una frase di questo tipo non trova posto all’interno di una medicina basata su un’ontologia del corpo-morto. Ma, persino rimanendo all’interno del quadro di tale ontologia la riabilitazione “meccanica” non pare produrre risultati pienamente soddisfacenti. Molto spesso, i pazienti con danni cerebrali traggono risultati non commisurati all’impegno riabilitativo, e gran parte di tali risultati vanno perduti una volta abbandonato il *setting* medico, dal momento che durante la riabilitazione il paziente ha imparato a ripetere meccanicamente un

movimento, senza però riuscire ad estrarre dall'esperienza riabilitativa un ordine di senso generalizzabile a contesti diversi. Il cervello codifica azioni sensate: ciò significa che pensare di “riparare” i danni del cervello praticando una neuroriabilitazione con azioni prive di senso per il paziente, in un contesto “demonizzato”²² (privo di mondo), e rimandare ad un secondo momento l'applicazione di quei movimenti “nel mondo”, non può funzionare, se non in modo parziale. Ancora una volta, non si tratta di “cattiva” scienza, ma di scienza che fraintende “l'oggetto” a cui si applica.

Ma c'è di più. Anche nel caso della riabilitazione, l'organizzazione “a compartimenti stagni” del sistema ospedaliero rispecchia in pieno l'ontologia del corpo-macchina molecolarizzato, che non si adatta al corpo-vivo: il percorso di riabilitazione è suddiviso in una neuroriabilitazione del pensiero, una delle parole, e una dei gesti e dei movimenti corporei, come se «tra la mano, la bocca che parla e il pensiero non vi fosse un nesso originario e strutturale, come se non fossero modi di riferirsi a un unico mondo»²³. Lo si è osservato in precedenza, la mano che afferra una matita esprime già un'intenzionalità e una comprensione di determinati rimandi di senso: afferrare la matita in un certo modo, e non in un altro, significa rapportarsi al futuro, cioè rappresentarsi cosa si intende fare con quella matita. Per cui si può dire che i gesti “parlano”.

La molecolarizzazione del corpo si esprime anche nella distinzione netta tra il piano organico e il piano psicologico. L'esperienza soggettiva dei pazienti in regime di riabilitazione è caratterizzata molto spesso da un vissuto di frustrazione, noia, fatica motoria e cognitiva, percezione di essere incapaci di modificare gli eventi; una costellazione di elementi che altrettanto spesso sfocia in una diagnosi di depressione.

In questo senso, il malessere della mente viene considerato come qualcosa di cui occuparsi in maniera distinta, con psicofarmaci o psicoterapia, di modo da intervenire sugli stati mentali per modificarli e confortare il paziente. Ad esempio, la mancanza di motivazione viene associata ad un vissuto depressivo. Ma «la motivazione sorge dall'essere interpellati da possibilità d'azione»²⁴: così i fiori recisi richiamano a una serie di movimenti per compiere l'azione di “riporli in un vaso riempito con l'acqua”, o la presenza della persona cara richiama il movimento per accarezzarne il viso. Se la riabilitazione avviene in una stanza d'ospedale vuota, e l'azione richiesta al paziente è quella di “alzare il braccio” senza una finalità, e dunque senza un senso, ma con una buona dose di fatica, è strutturalmente improbabile che sorga motivazione.

Lo stesso ragionamento può essere applicato alla “percezione di essere incapaci di modificare gli eventi”, che viene relegata a stato mentale e associata alla depressione. Ma, si ponga il caso di un paziente allettato: la

sua percezione di essere incapace di modificar gli eventi corrisponde allo stato del suo corpo vivo. Senza entrare nel dettaglio, l'esperienza della verticalità (stare in piedi) è ciò che permette la costituzione di quell'integrazione multisensoriale che ci permette di sentire che stiamo agendo sul mondo attraverso il nostro corpo, da una data prospettiva nello spazio.

Il sistema propriocettivo/cinestetico, ci restituisce la sensazione di essere ed agire nel mondo attraverso il movimento, e se questo viene meno il nostro rapporto costitutivo con il mondo si spezza, producendo la percezione di essere imprigionati nel nostro stesso corpo.

Ma lo sai cos'è l'empatia?

Prima di esplorare le linee della cura e riabilitazione narrativa, proposta da Costa e Cesana, è necessario soffermarsi su un'ulteriore questione di colossale importanza: quella dell'empatia. Alla luce di quanto detto finora, infatti, emerge la necessità di ripensare tale costrutto.

Ogni volta che si discute della necessità di umanizzare la cura medica, la parola "empatia" si disegna sulla bocca di tutti. È un termine inflazionato al punto da rendere la nozione estremamente ambigua e vaga. Ed è proprio in questa ambiguità che si annida un grande pericolo. Ma, si potrebbe dire, ereditando la lezione di Hölderlin, che proprio al

pericolo si deve rivolgere lo sguardo, se si vuole rintracciare ciò che da quello stesso pericolo può salvare.

Con il termine "empatia" ci si riferisce, in genere, ad una dotazione istintuale per cui saremmo portati a risuonare con l'altro, a sentire ciò che l'altro sente, anche attraverso una sorta di riattivazione dei ricordi di situazioni vissute direttamente, che sarebbero le stesse vissute dall'altra persona²⁵. Questo è il modo di concettualizzare l'empatia nella maggior parte dei casi, ed è questo tipo di nozione che si considera all'interno della pratica medica e della relazione medico-paziente, con esiti sia lacunosi che fuorvianti. Esiti lacunosi dal momento che, se l'empatia fosse solo una dotazione istintuale essa non potrebbe essere oggetto di formazione diretta al personale medico-sanitario, per cui ci sarebbe solo da pregare che, in caso di ospedalizzazione nostra o di un nostro caro, ci capiti un medico "nato empatico"; ed insieme esiti fuorvianti, dal momento che se si pensa all'empatia come a un "sentire ciò che sente l'altro" diviene inconcepibile consigliare a un operatore medico di essere empatico. Nel momento in cui l'operatore iniziasse a sentire il dolore e la paura di ogni paziente la probabilità di burnout schizzerebbe alle stelle, così come il rischio di naufragare in un'inerzia clinica, per cui il medico diverrebbe incapace di aiutare effettivamente i pazienti.

È il caso, dunque, di introdurre una distinzione fondamentale, figlia

del lavoro di Edith Stein: empatia è *comprendere* l'altro. *Sentire* ciò che l'altro sente non è empatia, ma contagio psichico²⁶. Un conto è comprendere il dolore di un paziente, un conto è *provare* quel dolore. In una relazione di cura, dovrebbe costituirsi in modo originario un "noi", un essere insieme di medico e paziente in vista di un progetto comune (il miglioramento della condizione del paziente). Solo quando non si è creato questo "noi" subentra la necessità di "leggere nella mente dell'altro", in modo quasi diffidente, per prevederlo. Comprendere il malato non significa fare leva su un presunto "istinto" o su dei ricordi, per tentare di indovinare i suoi pensieri e le sue emozioni, come se questi fossero stati mentali a sé stanti, ma significa comprendere il mondo in cui la malattia lo ha gettato, le possibilità che la malattia gli ha precluso. L'accesso allo stato emotivo dell'ammalato è figlio di questa comprensione primaria: ad esempio, la depressione di un paziente che soffre di Afasia in conseguenza a un ictus, e che fa il professore, diverrà comprensibile alla luce del fatto che l'essere affetto da un disturbo del linguaggio si traduca per lui nello sgretolamento di un progetto esistenziale. La relazione medico-paziente è una relazione che cura, perché senza questo "noi", le probabilità che il paziente aderisca alla terapia diminuiscono vertiginosamente, così come la possibilità che la neuroriabilitazione abbia successo: se il medico non sa "dove" si trova il paziente, e quali possibilità lo motivano ancora, risulterà molto difficile

renderlo nuovamente capace di abitare il mondo. È chiaro che un medico debba partire da conoscenze e procedure standardizzate (medicina *evidence-based*) per poter curare un paziente, ma se si crea un "noi", in cui il paziente si sente visto e riconosciuto come soggetto, e non degradato a oggetto, allora il medico sarà in grado di declinare la sua conoscenza standardizzata in modo che assuma in sé il vissuto esistenziale di quel paziente, e il paziente a sua volta sarà in grado di comprendere in maniera più chiara la sua malattia dal punto di vista medico, e di sviluppare una consapevolezza maggiormente lucida sul da farsi.

La fiducia clinica non è un di più, è una preconditione per la cura medica: senza un "essere-con", il rapporto tra il personale medico-sanitario e il paziente rischia di farsi controproducente, e talvolta esplosivo. Ciò accade quando il paziente avverte che il meccanismo sanitario è cieco di fronte ai suoi valori e ai suoi scopi, e che non lo riconosce come persona, degradandolo ad oggetto su cui il medico esercita il potere di applicare procedure più o meno invasive²⁷. La condizione di possibilità per cui si possa sviluppare una relazione che cura risiede nello sviluppo, da parte del personale medico e sanitario, di un'ermeneutica dell'essere-nel-mondo, una grammatica dell'emotivo e dell'esistenziale che è completamente assente nel percorso di formazione medica attuale. Senza tali strumenti gli operatori medici e sanitari si

ritroveranno totalmente inermi di fronte alle emozioni che scaturiscono dal vedere di fronte a sé una persona che piange e soffre, e non il corpo-morto su cui si è focalizzata la formazione accademica. Per sfuggire al rischio del *burnout* o dell'inerzia clinica, l'operatore medico-sanitario si sentirà costretto a percorrere l'unica strada per sopravvivere: quella del *detach*, del distacco completo, come difesa. Così si crea quella configurazione per cui il medico esprime, anche con il suo corpo, chiusura nei confronti delle emozioni del paziente, dal momento che vuole proteggersene, finendo per impedire ai pazienti stessi di esperire le loro emozioni. In tal modo queste non possono divenire oggetto di elaborazione, ma continuano ad agire silenziosamente, e divengono portatrici di devastazione, proprio perché percepite come estranee all'esistenza del paziente. L'unico modo per riaprire il paziente all'esistenza è aiutarlo a riconfigurare in una narrazione tali emozioni, insieme alle nuove possibilità d'azione destinategli dalla malattia.

Per una metamorfosi narrativa della cura medica

Sul piano esistenziale la malattia corrisponde a una distorsione dell'intenzionalità del paziente: in condizione di salute, infatti, la nostra intenzionalità è diretta sul mondo, e dunque sulle possibilità che ci circondano, sugli altri e su progettualità orientate al futuro. Il corpo è

trasparente, ci è dato in maniera prereflessiva: per esempio, quando sto scrivendo un testo al pc, la mia intenzionalità è diretta verso il contenuto di ciò che sto scrivendo, e non alla mia mano che batte i tasti o all'insieme di muscoli che devo attivare per farlo. Se dovessimo avere una costante consapevolezza riflessiva (dunque non "implicita") del nostro corpo non riusciremmo più a fare nulla. Nella malattia, accade esattamente questo: il corpo si fa opaco, ingombrante, e l'intenzionalità è costretta a piegarsi su di esso, velando gli interessi nei confronti del mondo. È difficile focalizzarsi su ciò che si sta scrivendo se tutta la mia energia è concentrata sul tentativo di muovere le dita, che mi resistono. Per fare un esempio comprensibile della questione, si può pensare a quando avvertiamo dolore a un dente: non eravamo riflessivamente consapevoli di quel dente fino a un attimo prima, e un attimo dopo ci risulta difficile anche riuscire a parlare con un'altra persona, perché lo spazio della nostra intenzionalità è occupato dal "sentire" quel dente.

Nel distorcere l'intenzionalità del paziente, dunque, la malattia gli sottrae una serie, più o meno vasta, di possibilità, sino a produrre in lui la percezione che non ci sia più "niente da vivere". Affinché avvenga una riapertura del soggetto all'esistenza, allora, è necessario che la pratica medica si impegni ad aiutare il paziente a ritessere la narrazione esistenziale che la malattia ha spezzato. Si tratta della "svolta narrativa"

della cura medica, ovvero di un ripensamento della stessa a partire dal soggetto a cui si applica: il corpo-vivo, che è una narrazione²⁸. È il foglio dove si è tracciata la storia, l'identità del soggetto. La malattia costringe il paziente a modificare la propria identità sul lavoro, all'interno della famiglia, del gruppo di amici, e così via. Spesso tale modifica risulta in un totale annichilimento dell'identità stessa, che assume la forma del "questo corpo non sono più io". La riabilitazione narrativa si impegna affinché ciò non accada, e lo fa intessendo una narrazione che racconti di qualcuno che non è e non sarà più quello di prima, ma che può essere ancora.

Non si tratta di un mero "chiacchiericcio", di un "raccontarsela" per accettare ciò che è inevitabilmente accaduto, ma di una serie di azioni e abilità corporee da apprendere per riuscire ad incarnare un progetto nuovo e differente, per far sì che la malattia non sia la fine di tutto: significa mostrare che c'è ancora vita, che chi non può più ballare può ancora imparare a dipingere, che chi non può più camminare può ancora stare seduto a tavola con le persone che ama, o scrivere un'autobiografia; e anche, purtroppo, che chi non può più esistere può ancora morire. È una frase scritta a mo' di provocazione ma forse si può sfiorare questo discorso, solitamente di appannaggio etico, anche restando sul piano della fenomenologia, di cui il presente scritto si occupa: un'istituzione e una pratica che si basano su un'ontologia del corpo-morto, e che fanno di quel

corpo-morto l'oggetto di cura, sono razionalmente legittimate ad agire con il fine di tenere quel corpo in funzione; ma se si passa a un'ontologia del corpo-vivo, e a una cura dell'esistenza, allora il così detto "accanimento terapeutico" cessa di essere un atto di cura. Ma probabilmente è bene rimandare ad altrove questo tipo di riflessione.

È chiaro che le riflessioni raccolte sin qui, in merito ad un approccio fenomenologico che assuma il corpo-vivo come base della cura medica, dovrebbero tradursi in un ripensamento del sistema ospedaliero e della sua organizzazione, così come della formazione medico-sanitaria; un processo di riforma a livello operativo, che meriterebbe una trattazione a sé. Per fare un accenno, si tratterebbe, in primo luogo, di modificare lo spazio di cura, che all'interno del contesto ospedaliero attuale si presenta come privo di rimandi di senso, una sorta di limbo per esistenze sospese. Emerge la necessità di una serie di interventi per renderlo il più "mondizzato" possibile, affinché il paziente possa essere interpellato da possibilità d'azione. Costa e Cesena parlano di ambiente arricchito, ovvero «una combinazione di stimoli complessi inanimati e stimolazione sociale»²⁹. Per quanto riguarda la prima parte della definizione, si tratta, per esempio, di mettere a disposizione dei pazienti libri, musica, postazioni computer, laboratori di pittura, e così via. La seconda parte, invece, riguarda un tema, ad oggi, particolarmente doloroso, specie in

relazione alla pandemia da Covid-19. L'applicazione delle misure di isolamento per limitare il contagio, negli ospedali, o peggio nelle RSA, ha mostrato in pieno il potenziale mortifero della solitudine, soprattutto tra le persone più fragili. La teoria dell'ambiente arricchito posa sulla convinzione che le esperienze sociali siano condizioni necessarie per ricostruire l'orizzonte di senso del paziente. Momenti di pranzo di gruppo o gruppi di lavoro, sono esempi di tale modalità.

«Inserito in uno spazio mondizzato il paziente ricuce in un contesto narrativo i rimandi del mondo e fa esperienza del fatto che apparecchiare una tavola [...] significa ri-ombreggiare il mondo attraverso il corpo, progettare il dopo, pensare a chi si sederà, al fatto che l'apparecchiare implica un prima che lega l'ora, il cucinare e pensare a cosa cucinare e per chi [...]»³⁰.

È chiaro che un ripensamento di questo tipo dovrebbe riguardare anche l'organizzazione dell'istituzione ospedaliera, che ad oggi separa in compartimenti stagni i vari professionisti, e che dovrebbe invece creare *teams* che si prendano cura dei diversi modi con cui l'esistenza del paziente

si manifesta, insieme.

Si tratta di cambiamenti spesso radicali e difficoltosi, specialmente se si pensa alla situazione attuale (anche pre-pandemica), in cui il personale medico e sanitario si trova costretto ad affrontare carichi di lavoro insostenibili. Tuttavia, e non si tratta di sottovalutare tali problematiche, è vero anche che non sempre i cambiamenti più profondi si sono verificati nei momenti di maggiore prosperità economica o stabilità sistemica; rimandare le riflessioni sulla crisi della pratica medica perché “non è il momento”, trascura il fatto che non sarà mai il momento. Anzi, forse sono proprio le ferite provocate da una scienza medica che non sa più vedere e curare il suo “oggetto di studio” ad essere correlate alla crisi dei sistemi ospedalieri, sintomo di una pratica che non è più sostenibile.

Allora, se Utopia non è solo u- tópos (luogo che non c'è) ma è anche eu- tópos, (luogo del bene)³¹, forse è giunto il momento di muovere un passo verso il luogo utopico di un ospedale ospitale. Non è necessario che domani avvenga una rivoluzione; per oggi, è sufficiente, anzi è moltissimo, «che voi ci pensiate un momento»³².

ALICE PARENTI

- ¹ Cfr. M. Benasayag, Angélique del Rey, *Clinique du mal-être: La "psy" face aux nouvelles souffrances psychiques*, Editions La Découverte, Parigi, 2015; trad. it. *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 119.
- ² V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, Editrice Morcelliana, Brescia 2019.
- ³ Cfr. A. Giordano, F. Laudato, G. Nardini, a cura di., *Ospedale ospitale*, FrancoAngeli, Milano 2012.
- ⁴ Il titolo del paragrafo corrisponde alla frase con la quale il Dott. Bonadonna comincia a illustrare la prima diapositiva presentata durante il convegno intitolato *Sulla propria pelle- Io medico-paziente*, tenutosi nel 2007 presso l'Ospedale Cotugno di Napoli.
- ⁵ Ospedale Ospitale, *Gianni Bonadonna, Sulla propria pelle, Napoli marzo 2007*, YouTube, 13 maggio 2012, (<https://www.youtube.com/watch?v=drVt6z-TKnI>).
- ⁶ Cfr. V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, cit., p. 78.
- ⁷ F. Sartori, *Cosa impara un medico dalla sua malattia*, in A. Giordano, F. Laudato, G. Nardini, a cura di., *Ospedaleospitale*, cit., pp. 26 e 27.
- ⁸ G. Venuti, *Quale medicina per l'etica della cura?*, in C. Corposanti, a cura di., *Narrazioni di malattia nell'era digitale*, Rubettino Editore, Cosenza 2017.
- ⁹ V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, cit., p. 147.
- ¹⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 92 e 94. La *Evidence-Based Medicine* è la medicina basata su prove di efficacia, che interpreta la malattia su base statistica.
- ¹¹ V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, cit., p. 13.
- ¹² Cfr.: «Ci sono questi due pesci che nuotano, uno accanto all'altro. Ad un certo punto incontrano un pesce più anziano, che nuotando nella direzione opposta li saluta e dice "Buongiorno ragazzi, com'è l'acqua?". I due giovani pesci proseguono nuotando per un po', finché uno dei due guarda l'altro e gli chiede "Ma che diavolo è l'acqua?!" [...] Il punto della storiella dei pesci è semplicemente che spesso le più ovvie e importanti realtà sono le più difficili da notare, e sono le più difficili di cui parlare. Se la si vede solo come una frase sembra un banale luogo comune, ma il fatto è che nella trincea dell'esistenza quotidiana degli adulti, i luoghi comuni possono diventare questioni di vita o di morte, o almeno, questo è ciò che spero di trasmettervi in questa piacevole

- matinata di sole». David Foster Wallace, *This is water*, (trad. mia), (<https://fs.blog/david-foster-wallace-this-is-water/>), 2005.
- ¹³ V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, cit., p. 15.
- ¹⁴ G. Venuti, *Quale medicina per l'etica della cura?*, cit.
- ¹⁵ V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, cit., p. 22.
- ¹⁶ *Ivi*, p. 37.
- ¹⁷ G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina Editore, Milano 2006, p. 35.
- ¹⁸ *Ivi*, p. 45.
- ¹⁹ V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, cit., p. 47.
- ²⁰ L. Ronzano, *La variabile umana*, elèuthera editrice, Milano 2019, p. 206.
- ²¹ V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, cit., p. 40.
- ²² V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, cit., p. 49.
- ²³ *Ivi*, p. 63.
- ²⁴ *Ivi*, p. 48.
- ²⁵ *Ivi*, p. 118.
- ²⁶ Cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, tr. it. E. Costantino, Studium, Roma 1985, p.97.
- ²⁷ Cfr. G. Venuti, *Sulla natura aporetica dell'etica della cura. Una proposta teorica per le Medical Humanities*, in G. Vissio, a cura di., *Terapie dell'umano. Filosofia, etica e cultura della cura*, edizioni ETS, Pisa 2018.
- ²⁸ Cfr. S. Bertolini, *De cura senectutis. Un caso emblematico per l'etica medica*, "La società degli individui", 59, 2017, p. 34.
- ²⁹ V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, cit., p. 315.
- ³⁰ *Ivi*, p. 323.
- ³¹ Cfr. EpiCentro, *Etica della cura*, YouTube, 1° febbraio 2018, (<https://www.youtube.com/watch?v=EVc1UP9FwJl&t=958s>).
- ³² Ospedale Ospitale, *Gianni Bonadonna, Sulla propria pelle, Napoli marzo 2007*, cit.



Quaderni
Libri in discussione

“OLTRE LE PASSIONI TRISTI”: PER UN RINNOVAMENTO DELLE PRATICHE *PSI*

Miguel Benasayag, psicoanalista e filosofo franco-argentino, è sinonimo di rivoluzione. Lo dimostrano tanto i suoi trascorsi da militante guevarista, che gli costarono quattro anni di prigionia e torture nelle carceri di Buenos Aires, quanto l'impegno profuso in ambito clinico, al fine di operare una vera e propria rivoluzione metodologica.

“Liberare i normali dalla norma”, questo è l'intento di fondo del libro *Oltre le passioni tristi* (pubblicato per la prima volta in Francia nel 2015 ed edito in Italia nel 2016 da *La Feltrinelli*) attraverso cui l'autore intende lanciare un chiaro appello alla comunità “Psi” (psicologi, psicoanalisti, psicoterapeuti): basta ignorare i radicali mutamenti antropologici che stanno segnando la nostra epoca.

Al centro del saggio trova posto il tema delle **nuove sofferenze psichiche, scomoda eredità del sistema economico neo-liberista, che condannano l'essere umano alla performatività e al conseguente senso di inadeguatezza**. La solitudine è il perfetto esempio di questi sentimenti spaesanti, perché ontologicamente mutati;

essa perde ogni connotato di fisicità, si genera nell'interiorità dell'individuo e ne divora, come un tarlo, la gioia di vivere.

Questa condizione paradossale, data l'iper-relazione dei nodi (reali e digitali) che costituiscono la trama della modernità, non può essere modificata attraverso tentativi di riparazione modulare: il paziente non può essere “aggiustato”, come se si trattasse di un macchinario industriale. La proposta dell'autore è quella di impostare il percorso terapeutico come un viaggio condiviso, in cui l'analista dovrà aiutare il suo assistito alla scoperta della propria “geografia interiore”, della propria singolarità, accettando il carico di complessità che essa comporta. Benasayag intende fare *tabula rasa* dei vecchi approcci clinici: dalla psicanalisi, che analizza l'interiorità dell'individuo astraendolo dal contesto sociale, alle terapie cognitivo-comportamentali, che più che aiutare il paziente a ristabilire la propria integrità psichica, sembrano confermarne la disarticolazione in “Moduli funzionali”.

Il lavoro della psicoterapia non può ridursi all'adozione di una serie di metodi per disciplinare e favorire l'adattamento dei nostri pazienti.

Il concetto di “Individuo modulare”, funzionale alla concezione della realtà (*Weltanschauung*) neoliberista, è uno dei principali bersagli critici dell'autore, che denuncia l'allineamento della psicanalisi contemporanea col sistema di consumo globale: essa ripropone una visione dell'umano

come semplice aggregato di moduli non integrati, funzionali da un punto di vista utilitaristico.

L' intelligenza consisterà nella capacità di disintegrarsi ed essere “gelatinosi” quanto basta, per conformarsi all'esoscheletro di un'impresa. L'individuo è così condannato a essere un *uomo senza qualità, superficie vuota che deve fare continuamente tabula rasa della sua singolarità per diventare un processore di informazioni.*

L' ambito economico estende il suo potere tentacolare su ogni sfera della realtà e rende difficile per il soggetto umano condurre un'esistenza che non sia imbrigliata nelle fitte maglie del narcisismo patologico: la complessità strutturale della persona è ridotta a semplice ammasso di dati e tutti i legami (sociali e storici) che ontologicamente la costituiscono sono rescissi. Il senso del tragico è perduto: il soggetto dimentica la sua relazione costitutiva con la grande storia, il suo legame con l'universo spirituale e simbolico entro cui vive e riduce tutto alla dimensione monadica del singolo io, immaginato come integro, senza ferite e autonomo.

Benasayag descrive meglio tale condizione presentando una serie di casi clinici esemplari; Henri (nome di fantasia) è un giovane paziente, che, come tanti suoi coetanei, vive una forma di sopruso sociale: è oggetto di

un processo di disarticolazione modulare, per cui vengono costantemente elogiate alcune sue qualità, come se si trattasse di moduli separati. Egli si reca in consultazione nella speranza di risolvere un problema di mancanza di motivazione e si interroga sulla possibilità di diventare musicista o attore di successo, anche se non ha mai provato a cimentarsi in nessuna di queste attività: semplicemente, all'interno della vita supermercato, comprenderebbe volentieri le competenze necessarie ad ottenere quel risultato, per trarne successo economico e sociale. Siamo di fronte al tentativo di costruzione di un “profilo”, che mira ad essere accattivante e vendibile; Henri non capisce che i suoi desideri sono eterodiretti e non hanno nulla a che fare col suo destino, inteso come articolato processo di costruzione di una singolarità umana.

Tale concetto, in contrapposizione a quello di individuo modulare, comporta un totale superamento del dualismo cartesiano (mente-corpo, soggetto-oggetto) e vuole ripristinare un pensiero della complessità che rivaluti la componente corporea e consideri il soggetto come ontologicamente dipendente e immerso in una fitta rete di relazioni sociali e storiche, dal carattere costitutivo.

Le discipline PSI dovrebbero assumersi la responsabilità di decostruire il mito dell'individuo delle competenze, ma spesso si rendono complici della sua riproduzione, promuovendo una visione

“medicalizzata” e modulare della vita (e della terapia): ogni sofferenza psichica è patologica ed è equiparabile ad un malfunzionamento meccanico, che avviene a livello neuronale; il paziente è totalmente identificato col suo sintomo e la terapia dovrebbe pertanto mirare alla riparazione dei moduli danneggiati, al fine di reintegrare il paziente nel sistema produttivo. Il dispotismo di tale dinamica, che risponde al *diktat* della performatività, condanna l'essere umano (irriducibile al puro meccanismo) alla sofferenza.

Questo è il complesso quadro, sociale e clinico, con cui l'autore si confronta, nel tentativo di apportare dei radicali cambiamenti ai modi di intendere la terapia e la soggettività umana in generale. Fedele alla sua formazione fenomenologica, tenta di sviluppare una “Terapia situazionale”, che sia in grado di fornire nuovi strumenti per trasformare la separatezza interiore del soggetto nell' elemento in grado di produrre solidarietà e riunificazione (con sé stessi e con l'alterità). Come l'autore stesso specifica nell'introduzione, la sfida, è quella di *rendere la vita (e non la sopravvivenza) possibile in questa situazione concreta*.

Il paziente dovrà liberarsi dalla trappola dell'individualità, per sviluppare una concezione organica e dinamica della sua identità e delle sue relazioni col mondo; egli non è più portatore di sintomi e malfunzionamenti, ma ***una storia in divenire***, che si manifesta in

molteplici situazioni. Esiste in quanto molteplicità in connessione con altre molteplicità e la sua storia personale non sarà più il perno intorno cui ruota la terapia, ma solo uno dei tanti elementi che costituiscono la situazione presente. Il soggetto umano potrà a questo punto sbarazzarsi dei tanti modelli normalizzati di felicità che gli precludono la possibilità di lasciarsi rapire dal flusso della vita. Questo percorso non vuole essere un'indagine delle cause endogene della sofferenza, ma un processo di ricerca condivisa che porta all'emergenza e all'accoglienza da parte del terapeuta di una “Singolarità”, con tutti gli elementi molteplici e conflittuali che le appartengono.

La guarigione non è equilibrio, inteso come staticità ed eliminazione di ogni elemento di negatività e sofferenza, ma integrazione organica di tutti gli aspetti che costituiscono la singolarità composita del paziente. L'approccio clinico proposto, dunque, dovrà rappresentare un processo di emancipazione dalla trappola della individualità e di rivolta contro il “cattivo presente”, inteso come l'esteriorità istantanea, come il “qui ed ora” della performance, che priva il soggetto della possibilità di godere di un presente integrale, e lo condanna all' instabilità e alla sofferenza. Solo così, valorizzando gli aspetti compositi, conflittuali e negativi della realtà, sarà possibile, secondo la proposta di Benasayag, stravolgere gli assunti di fondo dell'epoca delle passioni tristi e

trasformarla in quella della creazione condivisa.

Seguendo l'esempio del mitico “Cavallo azzurro” di F. Basaglia (imponente opera di carta pesta realizzata nel 1973 dai pazienti di un ospedale psichiatrico sotto la sua direzione), si impone la necessità di infrangere tutte le barriere che fanno della sofferenza psichica una questione privata e patologica, a cui il soggetto sembra essere condannato; questa apertura al mondo della vita renderà possibile la trasformazione del trattamento clinico in un movimento emancipatorio, in grado di liberare la persona umana dall' opprimente “potere dell'individuo”.

PIETRO MALTESE

Miguel Benasayag, *Oltre le passioni tristi: Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, tr. di Eleonora Missana, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2016, pp. 151.

NEL GIARDINO DEL PROFETA: TRA ORIENTE E OCCIDENTE

Almustafa è in attesa di una nave che lo riporterà in patria, “nell'isola nativa”, dopo aver trascorso un lungo esilio di dodici anni a Orphalese, nella terra di Orfeo. La folla lo implora di restare, ma la veggente Almitra lo esorta a partire, non prima di avere trasmesso alla moltitudine la sua verità e aver rivelato ciò che gli è stato mostrato di quanto esiste tra la nascita e la morte. Il prologo de *Il Profeta*¹ di Gibran Khalil Gibran è la presentazione di Almustafa, il poeta che, temendo di non essere ascoltato, si fa profeta, diventa l'interprete, il portavoce illuminato che ispira riverenza. Il nome in arabo significa *prescelto divinamente eletto* ed è un appellativo con cui si può indicare il Profeta Mohammad. Il Profeta, mentre sta per partire, è chiamato dalla folla ad affrontare grandi temi come la Gioia, il Dolore, la Conoscenza, il Bene, il Male, la Bellezza, la Morte. Costruisce così un racconto in versi sotto forma di parabola. Il Gibran-profeta dischiude al suo pubblico del mondo di Orphalese il suo cuore di espatriato, diviso tra la gioia e il dolore. La gioia dell'uomo della diaspora libanese, espatriato ma libero, che rivolge finalmente lo sguardo verso il mare che lo riporterà a casa. Egli è ansioso per il ritorno verso un luogo metafisico desiderato, ma nel tempo presente è addolorato dalla prospettiva di

separarsi dai suoi compagni incontrati in terra straniera, un tempo estranei, ma ora amici intimi e amati. La gente della città si stringe in folla intorno a lui e lo supplica di rimanere. Il Profeta, in lacrime e in silenzio, ascolta le preghiere e, avviandosi verso la piazza, dinanzi al tempio, risponde alle richieste del popolo. Almustafa pronuncia quindi ventisei sermoni sugli aspetti della vita terrena e, infine, salpa verso la patria. Nel suo percorso di ricerca spirituale, Gibran² fu fortemente influenzato dalla filosofia sufica: da Ibn Sinna, “Avicenna”, che, interpretando il mistero dell'anima attraverso l'analisi della materia fisica, intese l'ignoto con il noto; da Ibn 'l Farid che chiuse gli occhi verso il mondo per vedere oltre esso e chiuse le orecchie verso il tumulto della terra per udire canti eterni; da Al Ghazali che cercò il calice segreto in cui si fondono l'intelligenza e l'esperienza dell'uomo con le aspirazioni e i sogni. Diversi temi del sufismo sono presenti nell' opera di Gibran: l'io universale, l'unità di vita e morte, di corpo e anima, di tempo e luogo, l'umanità e la responsabilità collettiva, la presenza del divino nell'uomo e il rapporto tra essenza e forma. Allo stesso modo, il poeta William Blake influenzò profondamente Gibran nella concezione del poeta-pittore e del poeta-profeta. Il poeta è rivelatore di verità eterne, ha una missione messianica e una visione apocalittica, ha una percezione della bellezza che sembra fuggevole, ma è eterna. L'avvicinarsi del ciclo naturale è un miracolo che va contro

la ragione, così come l'immaginazione va contro la logica compiendo un volo diretto verso Dio. Queste rivelazioni sono doni riservati al Profeta-poeta. La vita è un'esistenza frammentaria e per arrivare all'illuminazione sono necessarie la maturità spirituale e la conciliazione tra la realtà di vita e la spiritualità. L'immaginazione non è una forma di evasione, ma è la chiave che dischiude il reale e conduce alla penetrazione della natura delle cose. È un modo di sapere, una via verso la conoscenza.

Gibran fu influenzato nella formazione del suo pensiero da molte sorgenti: da Platone e dai neoplatonici, dalla concezione romantica del rapporto uomo-natura, da Coleridge e Wordsworth, e dalla filosofia religiosa orientale nella sua forma pura e nell'interpretazione che ne diedero i trascendentalisti, in particolare Emerson e Thoreau. Fu inoltre attratto dai preraffaeliti e dai simbolisti, dai decadenti e dalla teosofia di Madame Blavatsky. Il poeta libanese subì il fascino di *Così parlò Zarathustra*³ e, durante il suo soggiorno a Parigi, scrisse due articoli in arabo su Nietzsche. Zarathustra straniero tra gli uomini dona saggezza finché, stanco del suo esilio, si ritira nella sua "isola felice", così come Almustafa ritorna nella sua "isola nativa". Zarathustra è un superuomo, Almustafa è uno Spirito che indica le sorgenti presso cui chi ha sete può dissetarsi. Gibran, cristiano maronita, entrò nei giardini del pensiero dei grandi mistici sufi dell'Asia, delle Sacre Scritture, del pensiero indiano e li attraversò e percorse tutti

con la sua libera immaginazione che confluì in una poesia chiara e semplice.

Rigenerazione Levantina

Gibran fu legato da grande amicizia ad Amin al Rihani, come lui libanese e cristiano maronita, emigrato negli Stati Uniti a dodici anni, ma che, a differenza di Gibran, continuò a viaggiare tra Oriente e Occidente. Rihani apparteneva ai poeti *mahjar*, parola araba che significa emigrazione e fu fortemente influenzato dalla cadenza biblica dei versi liberi di Walt Whitman, nei suoi innovativi esperimenti di poesia in prosa. Nel 1911 fu pubblicato in America il romanzo di Rihani *The Book of Khalid*⁴, il primo romanzo scritto da un arabo in inglese, con le illustrazioni di Gibran. Quest'opera filosofica e autobiografica trasmetteva l'insegnamento dell'Oriente nel linguaggio dell'Occidente ed il messaggio dell'amore, della bellezza, della riconciliazione. Il protagonista Khalid, irrequieto e insoddisfatto per la vita limitata che conduce in patria, lascia Baalbeck, sua città natale in Libano, per l'America, la terra promessa dei beni materiali. A New York fa il venditore ambulante insieme all'amico Shakib, sognando lavori più redditizi, ma, mentre l'amico realizza il sogno americano, Khalid è sempre in lotta per la sopravvivenza. Deluso dalla sua nuova vita, si consola così eludendo la realtà con la lettura di libri di

filosofia e metafisica. Dopo i fallimenti con le donne e con la politica e l'esperienza del carcere, ritorna in Libano insieme all'amico Shakib, sentendo un dovere verso i suoi compatrioti. Nel 1920 sarebbe stata orgogliosamente dichiarata la nascita del Grande Libano che avrebbe compreso le città della costa, il monte Libano e la valle della Beqa. Si avvicinavano quegli anni, e così gli intellettuali espatriati percepivano l'emergenza; come ebbe a dire Rihani: «Il nostro paese sta appena cominciando a parlare, e io sono prescelto per essere la sua voce. Sento che se non rispondo, se non vengo a lui, esso sarà muto per sempre». Il Profeta è la supplica di un ritorno alla riconciliazione con la natura e al profondo rapporto che lega uomo, ambiente e creature. Siamo tutti coabitanti di un unico mondo, legati tra loro dalla vita e dalla morte. I peccatori non sono soli, ma coloro che toccano vette sublimi ne rendono partecipi gli altri. Il nostro destino sta nel comportamento reciproco e la salvezza dell'individuo è la salvezza della società. Il profeta propone non ideali irraggiungibili, ma norme di saggezza pratica, semplici valori spirituali e morali, con un senso del destino fortemente sufico. Per ogni cosa c'è un tempo, come per l'alba e il tramonto, la marea e il riflusso. Gli opposti si possono conciliare: il bene e il male sono inseparabili, la gioia e il dolore si nutrono reciprocamente, sono indivisibili; la vita e la morte sono fonte l'una dell'altra; noi non abbiamo né passato, né futuro poiché ieri e domani non

sono che il ricordo e il sogno dell'oggi. Il poeta è espressione di conciliazione a diversi livelli: per Gibran l'Oriente e l'Occidente, il pagano e il cristiano, l'antico e il moderno erano riaffermazioni dell'unità dell'essere. L'immagine dell'eterna rinascita, della bellezza, della passione, della vita e della morte, nella figura profana del dio semitico Adonis, si univa al messaggio di Cristo che aveva affermato l'amore altruistico, e ciò confermava in lui la fede nella forza risanatrice dell'Amore universale. La forza dell'amore nel Profeta non è la passione per un soggetto d'amore, ma è l'intenso anelito a realizzare l'unità tra la vita, il lavoro e Dio.

Viaggio metafisico

In Gibran convivevano la profonda nostalgia dell'espatriato per il paese natale, l'appagamento mentale per una società umana utopica, e la brama di un mondo più elevato di verità metafisica. Tutto questo costituì il fondamento della sua creatività artistica. Ogni uomo per Gibran è un anelito: l'anelito di ciò che è divino nell'uomo è rivolto all'uomo divino che è stato. Ogni uomo è destinato alla divinità, come il seme ha in sé l'anelito. Dio è latente in ognuno, sotto forma di Io più grande ed è raggiungibile attraverso l'aspirazione o anelito. Esso è paragonabile alla preghiera o a reincarnazioni successive. La vita è un viaggio in cui Dio è punto di partenza e di arrivo. Così Almustafa nel sermone su Colpa e

Castigo insegna: «Come una processione camminate insieme verso il divino che è in voi»⁵. Il viaggio è la dimensione di piena consapevolezza dell'anima che imbocca il sentiero verso la bramata unione con Dio. Il viandante illuminato fornisce le chiavi a chiunque voglia intraprendere il viaggio. Il profeta Almustafa, come Krishna nella *Bhagavadgita*, si reincarna non solo per continuare a realizzare l'Io, ma per fornire esempio e guida ai non iniziati spiritualmente. Il concetto del viaggiare verso Dio fu sviluppato dal filosofo e poeta sufi Ibn al 'Arabi che elaborò la teoria secondo la quale l'uomo raggiunge la comprensione di sé e la conoscenza del cosmo viaggiando in esso. Nel suo pensiero la creazione ha per simbolo un grande cerchio: l'uomo viaggia partendo da un punto qualsiasi della circonferenza e percorre diverse vie o raggi che lo conducono verso il centro, dove può fondersi con la Divina Presenza o l'Assoluto. Il modo più importante per compiere l'itinerario è la purificazione dell'essere nell'osservanza del patto solenne di Dio, o secondo l'esempio dell'uomo perfetto o Profeta. Secondo Ibn al 'Arabi esistono tre tipi di viaggio: di allontanamento da Dio, di avvicinamento a Dio e in Dio. Un viaggio di allontanamento da Dio ha come fine la ricompensa o la punizione: è il viaggio dell'angelo caduto o di chi volta le spalle per vergogna o per disobbedienza, o di chi deve compiere una missione nei confronti dell'umanità. Tali viaggi sono pericolosi se non si svolgono sotto la guida di

Dio. Viaggi in Dio privi di ricompensa, ma sempre pericolosi, sono il viaggio razionale dei filosofi o il viaggio dei profeti. Questo concetto puramente sufi in origine affascinò Gibran per la sua universalità. La rivelazione è universale e ogni profeta ha trasmesso all'umanità un aspetto della volontà di Dio. L'essenza dentro la diversità delle forme è l'amore di Dio, come insegna Almustafa. Il viaggio è un viaggio interiore e spirituale in contrasto con i viaggi dell'uomo del XX secolo che sono tutti fisici e concreti. L'essere umano è vincolato in modo degradante al mondo delle leggi umane e alla civiltà, ma si può liberare da queste catene sviluppando l'Io, permettendo all'amore di invadere il suo cuore. L'amore è l'essenza di Dio nell'uomo. Il sentiero dell'amore non è facile, procura dolore e gioia, ma il dolore è «l'amara pozione con cui il medico che è in voi, guarisce l'infermo che pure è in voi»⁶ e «Più profondamente scava il dolore nel vostro essere, e più è la gioia che potete contenere»⁷, si legge ne *Il Profeta*. Seguendo il sentiero dell'amore l'essere umano può realizzare la propria potenzialità, che è divinità. La libertà di vivere in modo virtuoso senza giudicare gli altri è il dono conferito all'individuo che ha conseguito la propria autorealizzazione. Questa libertà è disponibile nell'*hic et nunc*: non ci sono chiavi, non ci sono porte. La vita è qui, non rinchiusa lontano, ma attorno a noi. Questa libertà non sembra comportare la liberazione dalla ruota della reincarnazione come nella dottrina buddhista. Almustafa

è un essere pienamente realizzato, ma attende la prossima reincarnazione: «Un solo istante, un attimo di riposo in seno al vento, e un'altra donna mi partorirà»⁸. Dal momento della sua pubblicazione *Il Profeta* fu considerato uno scrigno sapienziale a cui ricorrere nei momenti di sconforto e di debolezza «per ritrovarci e per ritrovare dentro di noi il cielo e la terra»⁹ come scrisse Mary Haskell in una lettera a Gibran del 26 novembre 1923. Le cifre delle vendite del Profeta ancora oggi testimoniano quanto quest'opera continui a rispondere a bisogni profondi della gente comune. Le sue pagine ci offrono conforto e sostegno spirituale nei momenti di difficoltà e crisi, e le sue citazioni sono utilizzate per integrare o sostituire le liturgie di matrimoni o di funerali o in situazioni che ci rendono emotivamente fragili e vulnerabili. Il linguaggio semplice penetra sotto gli

strati associativi superficiali e giunge nel profondo fino al cuore. Il Profeta ci parla, ribadendo che abbiamo un Io superiore e, grazie al desiderio evolutivo di Dio, la possibilità di diventare quell'Io superiore. L'idea di essere più grandi di ciò che riteniamo di essere, sostenuta ne *Il Profeta*, affascina, e affascinò fin da subito, in modo particolare, lettori adolescenti. Tuttavia, molti hanno bisogno di acquisire il senso di pienezza dell'Io, in modo da scorgere il proprio potenziale senza la rassegnazione di vivere una vita mediocre.

ELISA ZIMARRI

¹ K.G. Gibran, *Il Profeta*, in S. Lutzoni (a cura di), *Il profeta – Sabbia e Schiuma*, Giunti. Milano 2016.

² R. Waterfield, *Profeta. Vita di Kahlil Gibran*, Tea, Milano 2005.

³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*, Feltrinelli Editore, Milano 2017.

⁴ A. Rihani, *The book of Kahlil*, Dodd, Mead and company, New York 1911.

⁵ K.G. Gibran, *Il profeta*, cit., p. 49

⁶ *Ivi*, cit., p. 57.

⁷ *Ivi*, cit., p. 40.

⁸ *Ivi*, cit., p. 87.

⁹ A.S. Otto, *The Letters of Kahlil Gibran and Mary Haskell*, Southern Printing Co. Houston 1970.

