



Saggi

e passioni e gli interessi nelle
trasformazioni della modernità.

Elena Pulcini
L'individuo senza passioni

Filosofia



Elena Pulcini

L'individuo senza passioni

Individualismo moderno
e perdita del legame sociale

copertina: Caravaggio, *Narciso* (part.)

grafica: Noorda Design

www.bollatiboringhieri.it

€ 25,00

ISBN 978-88-339-1320-9



9 788833 913209



Bollati Boringhieri

Bollati Boringhieri

Elena Pulcini

L'individuo senza passioni

Individualismo moderno
e perdita del legame sociale



Bollati Boringhieri

Indice

9 Introduzione

L'individuo senza passioni

- 21 1. Dall'etica dell'onore all'autoconservazione
1. «Siamo tutti cavi e vuoti», 21 2. La passione della gloria e il suo declino, 28
3. Una vita comune, 35 4. Il saggio-spettatore, 42 5. L'Io generoso, 45
6. L'individuo autoconservativo e la passione dell'utile, 51
- 61 2. *Homo œconomicus*: tra passione acquisitiva e passione dell'Io
1. L'individuo proprietario e il «desiderio di possedere più del necessario»,
61 2. Il desiderio di migliorare la propria condizione, 65 3. La passione
della ricchezza e il desiderio di riconoscimento, 75
- 90 3. La critica dell'individualismo acquisitivo e la ricerca
dell'autenticità
1. L'Io mimetico e il desiderio di apparire, 90 2. Autenticità, felicità,
philia, 97 3. L'individuo femminile e la passione per l'altro, 109
4. Autenticità e narcisismo, 118
- 127 4. La scomparsa delle passioni: *homo democraticus*
1. «Passione del benessere» e individualismo, 127 2. *Homo aequalis*:
uguaglianza e indifferenza, 142 3. L'individuo senza passioni: narcisismo
e assenza di legame, 157

Prima edizione marzo 2001

Ristampa marzo 2024

© 2001 Bollati Boringhieri editore
Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
Gruppo editoriale Mauri Spagnol
ISBN 978-88-339-1320-9

Il volume è frutto di una ricerca svolta presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università
degli Studi di Firenze, e beneficia per la pubblicazione di un contributo a carico
dei fondi Murst ex 40%

www.bollatiboringhieri.it

Stampato in Italia dalla Micrograf S.r.l. di Mappano di Caselle (To)

- 176 5. *Homo reciprocus*: la passione del dono e l'individuo comunitario
1. La passione del dono, 176 2. Dono e reciprocità, 198 3. L'individuo
comunitario, 212

227 Indice dei nomi

L'individuo senza passioni

A Dario, per avermi donato il suo tempo

RINGRAZIAMENTI

Per le loro preziose osservazioni nella delicata fase di progettazione del libro, desidero ringraziare Ferruccio Andolfi, Remo Bodei, Pietro Costa, Franco Crespi e Carlo Galli. Per aver avuto la pazienza di leggere e discutere puntualmente l'intero dattiloscritto, vorrei inoltre esprimere la mia gratitudine a Dimitri D'Andrea, ad Alessandro Ferrara e in particolare a Roberto Esposito per la sua stimolante fiducia.

In questi anni ho potuto trarre importanti spunti di riflessione da alcuni ambiti di discussione collettiva: il Seminario di Teoria critica e filosofia sociale, diretto da Marina Calloni, Alessandro Ferrara e Stefano Petrucciani, insostituibile esperienza decennale di passione teorica e di amicale reciprocità; il Collegio di Filosofia sociale coordinato per più di due anni da Giacomo Marramao, in cui ho vissuto l'appagante sensazione di una condivisione di prospettive; infine il Seminario interuniversitario di Filosofia politica, diretto da oltre un decennio da Furio Cerutti e Danilo Zolo, che ha consentito un costante confronto di posizioni all'insegna di un fecondo pluralismo.

Vorrei inoltre ringraziare Alfredo Salsano per aver ospitato questo lavoro nel progetto editoriale di Bollati Boringhieri.

Infine, e soprattutto, alla mia adorata bambina, Bharti, va un ringraziamento speciale per tutto il tempo che le ho sottratto.

Per chi voglia oggi tentare di definire l'*individualismo*, risulta ancora fortemente attuale l'esortazione weberiana a tener conto della complessità di questo concetto,¹ investito di significati diversi e proteiformi, a seconda, come precisa Steven Lukes,² del contesto storico, ideologico, o addirittura geografico nel quale viene usato. Oggetto di volta in volta di esaltazione o di condanna, nucleo reticolare di problematiche antropologiche e politiche, sociali e morali, l'individualismo sembra passibile di una molteplicità di posizioni e di interpretazioni in cui è tutt'altro che facile collocarsi, a meno che non si scelga un punto di vista privilegiato a partire dal quale avviare una rilettura.

Ora, è indubbio che nel dibattito più recente, la rinascita di interesse per questo tema è legata essenzialmente a una riflessione critica sulla modernità e sulle sue patologie. «Essenza della civiltà occidentale», «epicentro della modernità»³ della quale l'individualismo incarna, forse nel modo più efficace, il progetto emancipativo, esso ne racchiude anche, infatti, le intrinseche degenerazioni patologiche, sempre più visibili nella erosione del tessuto relazionale e comunicativo e nella perdita del legame sociale: o, in una parola, nell'indebolimento della *comunità*.

¹ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1922 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1977 [1^a ed. 1945], p. 180, nota 2).

² S. Lukes, *The Meanings of «Individualism»*, in «Journal of History of Ideas», XXXII, 1971 (trad. it. *I significati dell'individualismo*, in «La società degli individui», Angeli, n. 7, 2000/1).

³ A. Laurent, *Histoire de l'individualisme*, PUF, Paris 1993 (trad. it. *Storia dell'individualismo*, il Mulino, Bologna 1994, p. 15).

Questo aspetto problematico è emerso tanto più nettamente quanto più il concetto di individualismo è stato sottoposto a una maggiore e più articolata differenziazione. Sottratto alla identificazione *tout court* con il paradigma dell'*homo oeconomicus* che ha visto a lungo convergere voci anche molto diverse – dalla tradizione liberale a Max Weber a Louis Dumont –, esso ha subito una scansione epocale, di cui è forse legittimo trovare una prima testimonianza nella distinzione simmeliana tra un individualismo universalistico e un individualismo dell'unicità o della differenza, di origine tardosettecentesca.⁴

L'idea di modelli diversi di individualismo corrispondenti alle diverse fasi della modernità sembra oggi essere in particolare al centro della riflessione sociologica, da Richard Sennett a Christopher Lasch a Robert Bellah,⁵ la quale tende per lo più a contrapporre a un individualismo utilitaristico e razionale, peculiare della prima modernità, un individualismo edonistico (o espressivo o narcisistico), caratteristico della seconda modernità.⁶ Mentre il primo modello presuppone un individuo mosso da una razionalità strumentale, teso al perseguimento del proprio interesse e capace di autolimitazione, il secondo riflette l'immagine di un individuo edonistico e irrazionale, narcisisticamente ripiegato su se stesso e teso a un'autoaffermazione senza limiti. All'*homo oeconomicus* della prima modernità, prudente e lungimirante, capace di coniugare l'interesse individuale e il bene comune, subentra l'*homo psychologicus* postmoderno, unicamente preoccupato della propria autorealizzazione e privo di senso del futuro; volto alla ricerca di un'autenticità che lo spinge a psicologizzare la realtà, riducendola a puro specchio dei propri desideri, nonché a estraniarsi dalla sfera pubblica e sociale.

Questa scansione riesce indubbiamente a rendere conto di una trasformazione profonda del rapporto tra la configurazione antropologica dell'individuo e le forme del legame sociale, ma rischia di essere troppo semplicistica. In primo luogo, essa pone una frattura

⁴ G. Simmel, *Die beiden Formen des Individualismus*, 1901-02 (trad. it. *Le due forme dell'individualismo*, in Id., *La legge individuale e altri saggi*, a cura di F. Andolfi, Pratiche, Parma 1995).

⁵ Ma anche Daniel Bell, Philip Rieff, David Riesman, Gilles Lipovetski ecc.: cfr. *infra*, cap. 4.

⁶ Cfr. anche, in una prospettiva squisitamente filosofica, A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, Gallimard, Paris 1989, che ripropone questa lettura attraverso l'opposizione autonomia/indipendenza.

troppo netta tra i due modelli di individualismo i quali hanno invece, come si vedrà, una matrice comune; in secondo luogo, essa propone una visione riduttiva di entrambi i modelli in quanto sembra non solo ignorare la complessità delle motivazioni dell'*homo oeconomicus*, ma anche voler negare ogni potenziale emancipativo all'individualismo dell'autenticità, per lo più sommariamente identificato con il narcisismo patologico.

L'introduzione del tema delle passioni,⁷ che resta sorprendentemente ai margini di queste diagnosi, confermando il fatto che le passioni, come dice Jon Elster, sono «il figliastro delle scienze sociali»,⁸ consente invece di restituire a questa differenziazione la sua legittima complessità; aprendo inoltre, allo stesso tempo, prospettive *normative* inconsuete.

In primo luogo, ciò permette di smentire la presunta autonomia e razionalità dell'individuo moderno, avvalorata dalla tradizione liberale (dalla teoria dell'individualismo possessivo, fino all'individualismo metodologico e alla teoria della scelta razionale). Emerge infatti, già a partire da Montaigne, l'immagine di un Io debole e carente, conscio delle proprie inedite possibilità ma anche della propria vulnerabilità e imperfezione; vale a dire l'immagine di un Io essenzialmente *ambivalente*. Con Montaigne nasce propriamente l'individualismo moderno dalla crisi irreversibile e definitiva dell'individualismo premoderno: dal declino cioè dell'Io eroico-aristocratico, ispirato dall'etica dell'onore, mosso dalla passione «disinteressata» della gloria e capace, come traspare ancora dalle riflessioni di Descartes, di generosità e di spesa di sé (cfr. *infra*, cap. 1).

Si delinea un'*antropologia del vuoto e della mancanza* che resta a fondamento, da Hobbes a Locke fino alla *Political Economy* di Mandeville e Smith, del paradigma dell'*homo oeconomicus* e dell'individualismo utilitaristico della prima modernità. Basta infatti rileggere attentamente il pensiero liberale classico per accorgersi che l'*homo oeconomicus* non è affatto riducibile a un agente razionale e calcolatore, unicamente mosso da uno strumentale e freddo interesse. Esso appare spinto, al contrario, da un insieme comples-

⁷ Sul concetto di «passione» cfr. E. Pulcini, *Passioni*, voce dell'*Enciclopedia del pensiero politico* (a cura di R. Esposito e C. Galli), Laterza, Roma-Bari 2000; e S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995.

⁸ J. Elster, *Sadder but Wiser? Rationality and Emotions*, in «Social Science Information», 1993, n. 24 (trad. it. *Più tristi ma più saggi? Razionalità ed emozioni*, Anabasi, Milano 1994).

so di motivazioni che si possono riassumere in due costellazioni emotive fondamentali: la *passione acquisitiva* e la *passione dell'Io*, vale a dire il desiderio di possedere ricchezza e beni materiali e il desiderio di distinguersi dall'altro e di ottenerne il riconoscimento. Passioni con le quali egli risponde allo stato di carenza e di paura, di debolezza e di sradicamento che lo caratterizza a dispetto della sua autonomia; o meglio, proprio a causa della sua autonomia, quale origine allo stesso tempo di sovranità e carenza, di autoaffermazione e vulnerabilità.

La stessa tesi di Hirschman,⁹ che vede la modernità come passaggio dalle passioni «calde» al «freddo» e calmo interesse, deve allora essere in parte corretta. È infatti legittimo affermare che l'interesse si oppone alle passioni «disinteressate» premoderne; tuttavia esso si presenta in prima istanza come una passione acquisitiva intensa e aggressiva, intrinsecamente capace di creare conflitto e disordine sociale: si pensi al desiderio di potere in Hobbes che, pur avendo finalità essenzialmente autoconservative, innesca lo stato di guerra, o alla commistione tra passione acquisitiva e passione dell'Io, che in Mandeville e Smith dà origine all'accesa competitività della società mercantile. Sarebbe quindi più opportuno affermare, come fa Jean-Pierre Dupuy, che gli interessi sono «contaminati» dalle passioni; e che questa contaminazione emotiva, verrebbe da aggiungere, contribuisce a spiegare, almeno in parte, l'egemonia e la forza persistente del modello utilitaristico (cfr. *infra*, cap. 2).

È pur vero tuttavia che l'interesse agisce anche, in questo modello, come momento finale della dinamica emotiva, come dimensione normativa – suggerisce Stephen Holmes –,¹⁰ che spinge in ultima istanza gli individui a controllare gli impulsi distruttivi al fine di preservare se stessi e migliorare la propria condizione. In altri termini, nell'individualismo della prima modernità, le passioni generano forme di relazionalità conflittuale nelle quali l'altro viene visto essenzialmente come il *nemico* (Hobbes) o il *rivale* (Smith), ma anche come la realtà imprescindibile con la quale venire stru-

⁹ A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, Princeton 1977 (trad. it. *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979).

¹⁰ S. Holmes, *Passions and Constraints. On the Theory of Liberal Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago, Il. 1995 (trad. it. *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Comunità, Torino 1998; in particolare il saggio *Storia segreta dell'interesse individuale*).

mentalmente a patti per perseguire i propri scopi individuali. Di qui nasce il politico moderno come pure l'equilibrio economico della società civile borghese, i quali presuppongono entrambi la formazione di un *legame sociale solo strumentale*.

Questa prospettiva strumentale, proprio in quanto emotivamente fondata, comporta tuttavia costi che investono sia il piano sociale sia quello individuale. Come mostra emblematicamente la riflessione rousseauiana, l'individualismo acquisitivo sancito dall'Economia politica sfocia non solo nella creazione di una società ingiusta e disuguale, ma anche nella genesi di patologie dell'Io che ne inquinano alla radice ogni vocazione sovrana. Non si tratta tanto di un problema di autorepressione e di sacrificio pulsionale su cui ha prevalentemente insistito una certa tradizione critica, da Max Weber a Sigmund Freud a Norbert Elias. Rispetto al modello repressivo, Rousseau mostra piuttosto che le passioni acquisitive e competitive generano, in virtù della coazione all'appropriazione alimentata dal bisogno di distinzione e di riconoscimento, la nascita di una *falsa identità*, di un'identità distorta e inautentica. A questa, Rousseau oppone l'immagine di un *Io autentico*, che è capace di dar vita a un legame sociale fondato su uguaglianza e giustizia, uscendo dalla dinamica delle passioni acquisitive e riattivando quelle che si propone qui di chiamare *passioni comunitarie*.

La ricerca dell'autenticità, considerata da molti autori come l'origine di quella inversione narcisistica che caratterizza l'individualismo della seconda modernità (Sennett, Bell, Lasch ecc.), si presenta in tal modo come un progetto critico ed emancipativo teso alla prefigurazione di un mondo migliore e di legami più giusti e uguali tra gli uomini. Essa nasce come reazione e risposta ai guasti dell'individualismo utilitaristico in quanto genera la mobilitazione di passioni *altre*, nelle quali la fedeltà a se stessi, la capacità di sottrarsi alle derive alienanti della dinamica acquisitiva, si coniugano con una inedita attenzione all'altro; diventano anzi la precondizione per riconoscere nell'altro non solo il nemico o il rivale ma l'*amico*, l'alleato, il fratello: l'autenticità in altri termini può essere fondamento della *philia*.

È vero che il modello rousseauiano resta percorso da indubbe aporie. In primo luogo, la possibilità di fondare legami sociali *amichevoli* appare limitato alla piccola comunità separata dalla «grande

società», sulla base di una netta opposizione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* che troverà poi piena codificazione nella riflessione novecentesca e che ancora aleggia nel comunitarismo contemporaneo. In secondo luogo, essa sembra essere soprattutto prerogativa del soggetto femminile, e dunque fondata su un parziale sacrificio dell'Io. Attraverso l'inedita valorizzazione dell'individuo femminile Rousseau configura infatti una struttura emotiva alternativa a quella dell'individuo acquisitivo, fondandola sulla cura e sull'amore per l'altro, destinata a incarnare il modello stesso della soggettività femminile moderna; ma la confina alla sfera privata, approfondendo così quella scissione tra individuo pubblico e sociale e individuo intimo e privato su cui tanto dibatte il femminismo contemporaneo, che ne mostra gli impliciti effetti di disuguaglianza tra i sessi. In terzo luogo, c'è effettivamente in Rousseau una deriva narcisistica visibile nella eccessiva enfasi sull'Io e nella ritrazione dal sociale che percorre l'ultima fase della sua riflessione; e che rende plausibile riconoscere l'inizio del «declino dell'uomo pubblico» (Sennett) e della crisi del legame sociale peculiare dell'individualismo dell'autorealizzazione. Ma il narcisismo conserva, nel modello rousseauiano, il sapore critico e persino utopico di una resistenza, in primo luogo emotiva, agli effetti alienanti delle passioni acquisitive; un modello di cui possiamo ritrovare successivamente traccia ogni volta che l'enfasi sull'Io evidenzia il desiderio di un'esistenza più autentica, più ricca e più piena, in contrasto con il modello egemone dell'individualismo acquisitivo; come accade ad esempio nell'espressivismo romantico, o nell'individualismo americano di Emerson e Whitman, o nell'immagine marcusiana di un Narciso antiprometeico, simbolo di valori alternativi a quelli propri dell'*homo oeconomicus* (cfr. *infra*, cap. 3).

Rousseau ci permette dunque di capire come l'ideale dell'autenticità conservi, persino nelle sue forme più implosive e «narcisistiche», una tensione etica e societaria che ne rende semmai lecita, come avviene in alcune proposte contemporanee, la riassunzione in senso normativo; e che rende invece illegittimo accomunarla alle patologie dell'Io postmoderno nel quale il desiderio o, come dice Rieff, il «vangelo» dell'autorealizzazione implica uno scollamento dal sociale e una disaffezione verso tutto ciò che esuli dagli immediati interessi dell'Io.

Questa forma di narcisismo patologico presuppone non solo la fine di ogni distanza critica dall'esistente e l'abbandono di ogni progetto emancipativo, ma appunto una sorta di diserzione dalla sfera sociale e pubblica fondata, all'origine, sulla *perdita del legame emotivo con l'altro*. Il narcisismo patologico e la crisi del legame sociale che ne deriva sono dunque da ricondurre a un'assenza di emotività, a una perdita di *páthos* e di tensione relazionale la cui origine non sta nella ricerca dell'autenticità, ma nella torsione atomistica ed entropica delle stesse passioni acquisitive.

A tale proposito, la diagnosi critica di questo processo intrinseco è forse la più preziosa intuizione di Tocqueville, che ne mostra l'intimo nesso con l'avvento della *democrazia*. L'individualismo democratico descritto da Tocqueville è l'effetto di un insieme complesso di fattori costituito da un lato da una sorta di entropizzazione della passione acquisitiva (la «passione del benessere») che non riesce più a tradursi nell'aperta conflittualità del modello hobbesiano e smithiano, ma implode nelle forme desocializzanti dell'invidia e del risentimento; dall'altro dal conformismo prodotto dalla «passione dell'uguaglianza» che rende gli uomini «simili» senza però unirli, e genera al contrario una dissolvenza della figura dell'altro che sfocia, più che nel conflitto, nell'*apatia* e nell'*indifferenza*.

La democrazia, secondo Tocqueville, disfa il legame sociale in quanto provoca un indebolimento delle passioni. Offrendo a tutti una illimitatezza delle possibilità, essa alimenta, è vero, la passione acquisitiva facendone addirittura il nucleo accentratore della vita emotiva; ma allo stesso tempo, la svuota di ogni slancio progettuale e prometeicamente lungimirante, riducendola a un edonismo febbrile e mediocre, fatto di desideri fluttuanti e senza oggetto, che assorbe le energie dell'Io veicolandole tutte nell'ansiosa ricerca di un successo inafferrabile e causandone la smobilitazione dalla vita pubblica e sociale. La democrazia inoltre produce *somiglianza* e omologazione: cioè tendenza dell'individuo a scomparire nella massa, alimentata da un ossessivo desiderio di uguaglianza intollerante di ogni differenza e geloso di ogni forma di distinzione, vale a dire da una passione conformistica capace solo di manifestarsi nelle forme solitarie e «livide» dell'invidia. La democrazia genera una massa indifferenziata di individui irrelati, atomisticamente chiusi nel perseguimento di un benessere mai appagante, caratterizzati dalla

debolezza delle passioni e della volontà, estranei gli uni agli altri pur nella generale somiglianza; individui, infine, disposti a rinunciare, per un bisogno di tutela e di ordine generato dalla propria solitudine e dal *deficit* di solidarietà, persino alla libertà, e inclini ad assoggettarsi al dispotismo di un potere apparentemente *soft* a cui vengono delegate ogni scelta e decisione. Tocqueville coglie infatti la configurazione di un potere politico anonimo e pervasivo che penetra insensibilmente nell'interiorità degli individui dirigendone le azioni, orientandone le scelte e indebolendone la volontà, che troverà ampia risonanza nelle riflessioni postweberiane sul potere; e di cui l'immagine foucaultiana del potere moderno come «governo delle anime» rappresenta la più compiuta e recente espressione.

Atomismo e massificazione, solitudine e conformismo, indipendenza e assoggettamento: l'ambivalenza dell'individuo moderno subisce nell'*homo democraticus* una radicalizzazione che muta profondamente la forma dell'individualismo; non più aggressivo e conflittuale, ma debole e apatico, indifferente e delegante. In esso è possibile riconoscere la genesi del narcisismo patologico descritto dalla riflessione contemporanea, in cui un illimitato desiderio di autorealizzazione appare come l'effetto speculare di un vuoto emotivo, di una perdita di *páthos* che chiude l'Io in una logica identitaria responsabile sia dell'indebolimento dell'identità individuale sia della crisi del legame sociale. Allo scenario conflittuale di nemici e rivali, peculiare del modello liberale, subentra lo scenario democratico di atomi irrelati, incapaci persino di riconoscere il loro stesso autentico interesse; al legame puramente strumentale della prima modernità, subentra un'assenza di legame prodotta da una desostanzializzazione della figura dell'altro che trasforma il conflitto in *indifferenza*. Non si può tuttavia parlare di rottura epocale, né invocare un presunto tradimento del progetto emancipativo della modernità. Il narcisismo scaturisce infatti da una torsione entropica delle *stesse passioni acquisitive* favorita, come Tocqueville ha perfettamente intuito, dallo Stato sociale democratico (cfr. *infra*, cap. 4).

L'individualismo narcisista sembra dunque aver definitivamente compromesso la dimensione societaria in quanto rende obsoleta persino la possibilità che l'interesse agisca strumentalmente come risposta normativa. Esso produce semmai, come fenomeno opposto e complementare, il riemergere di passioni «disinteressate» che

alimentano un *ritorno della comunità* in forme, però, prevalentemente regressive e distruttive; come appare nei vari tribalismi e comunitarismi contemporanei (siano essi di origine etnica, religiosa o ideologica) che oppongono l'endogamica e violenta passionalità del *cum* all'apatia dello sradicamento e dell'omologazione.

Di fronte a questa forbice tra un *individualismo narcisista* e un *comunitarismo regressivo*, tra un'assenza di *páthos* che corrode il legame sociale e un eccesso di *páthos* che lo ricostruisce in forme distorte ed esclusive, emerge dunque la necessità di ripensare con urgenza le forme dell'essere-in-comune capaci di riattivare la partecipazione alla vita pubblica, la sensibilità al bene collettivo.

Le proposte normative attuali, sia che si sforzino di valorizzare le potenzialità emancipative del progetto moderno, proponendo forme più sofisticate di razionalità e di intesa à la Habermas, sia che al contrario valorizzino le *chances* postmoderne di un'etica della responsabilità (da Jonas a Bauman), sembrano tuttavia eludere il problema delle patologie dell'individuo moderno; rischiando così di dare ancora una volta per presupposta l'immagine di un individuo razionalmente disponibile all'intesa e capace di riconoscere il proprio interesse, o di postulare l'efficacia di un imperativo morale, ontologicamente o deontologicamente fondato.

È bene precisare subito che prendere sul serio queste patologie, riconoscere l'ostacolo che le dinamiche emotive dell'Io possono opporre a qualsiasi progetto normativo o astratto appello etico, non vuol dire rinunciare a una soluzione normativa, ma aprire anche su questo piano, prospettive inattese, rispettose di una scomoda ma irriducibile complessità. Vuol dire cogliere la *chance* di riconoscere, nella stessa struttura emotiva dell'individuo, una possibile risposta, prenormativa, alle derive dell'individualismo contemporaneo. In altri termini, prima di chiederci «che cosa dobbiamo fare» dovremmo forse chiederci «su che cosa possiamo contare», ponendoci nella *prospettiva diagnostica e critica dell'antropologia filosofica*.¹¹ Si tratta

¹¹ Sul potenziale critico dell'antropologia filosofica, che richiederebbe evidentemente una riflessione a parte, mi limito a segnalare i lavori di Charles Taylor, citati più volte nel testo, e di Odo Marquard tra cui *Zur Geschichte der philosophischen Begriffe «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts* (1965), in Id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973. Ma desidero anche ringraziare Paolo Costa e Dimitri D'Andrea per l'utile contributo alla discussione su questo tema nell'ambito del *workshop* su «Ermeneutica e antropologia filosofica dopo il Novecento» (Gallarate, Seminario di teoria critica e filosofia sociale, 11-12 novembre 2000).

cioè di interrogarsi sull'effettiva esistenza, nell'ambivalente struttura emotiva dell'individuo moderno, di passioni non riconducibili al paradigma acquisitivo e utilitaristico; sulla presenza di *passioni comunitarie*, in cui l'altro non sia più solo il nemico e rivale o il simile investito unicamente delle proiezioni autoreferenziali dell'Io, e neppure l'endogamico complice di un «noi» esclusivo e distruttivo, ma sia costitutivo della stessa identità dell'Io, necessario alla costruzione del suo universo di senso.

Sia Rousseau sia Tocqueville offrono in questo senso un percorso possibile quando si fanno portatori di un invito alla *philia*, quale nucleo di passioni *altre* rispetto a quelle che alimentano il percorso egemone dell'individuo moderno; passioni cioè orientate all'alleanza e alla solidarietà, alla *pietas* e alla cura dell'altro. Non si tratta però di opporre all'individualismo un soave altruismo, o all'egoismo una irenica benevolenza. È soprattutto Tocqueville che ci consente di scongiurare questo pericolo quando, vedendo nella *philia* il rimedio ai mali della democrazia, la sottrae tuttavia a ogni lettura banalmente altruistica, ponendone l'origine proprio nella debolezza e carenza dell'Io che hanno prodotto l'individualismo acquisitivo. Ciò vuol dire che quella che più sopra è stata definita un'antropologia della mancanza può dar luogo a una risposta diversa sul piano emotivo, generando nell'Io non un bisogno puramente strumentale dell'altro, ma al contrario un *desiderio dell'altro* quale oggetto della propria tensione relazionale, del proprio bisogno di legame e di appartenenza.

Questa possibile traiettoria mi pare oggi efficacemente rappresentata dalla *realtà simbolica del dono* (si pensi in particolare alla forma contemporanea del «dono a estranei»): testimonianza concreta e inequivocabile, come sostengono i teorici di ispirazione «maussiana»,¹² di un *desiderio di legame* visto non più come *mezzo* per la realizzazione dei propri scopi acquisitivi e utilitaristici ma come *fine in sé*.

Struttura arcaica e permanente, rimossa dalla modernità e sacrificata, secondo la lettura di Mauss e Bataille, alla logica dell'utile, il dono riaffiora dentro le patologie dell'individualismo con la forza e la cogenza di una passione, che si propone qui di definire *passione per l'altro*: tensione emotiva di un individuo debole e carente, che anela alla condivisione, al *cum*, alla comunità in quanto ricono-

¹² Cfr. i testi di Alain Caillé, Jacques T. Godbout e di altri teorici del MAUSS citati *infra*, cap. 5.

sce nell'altro il donatore di senso della propria esistenza. Questo non vuol dire che il dono sia totalmente privo della dimensione dell'interesse e che si debba appunto concepirlo come atto puramente altruistico e gratuito: in quanto passione, esso è infatti «esposizione» all'altro, *dépense*, perdita di sé (Bataille) che tuttavia scaturisce da un irrinunciabile *bisogno dell'Io*, da un *interesse individuale per l'alleanza e il legame*. Il dono dunque non tradisce l'interesse dell'Io, in quanto non esige rinunce sacrificali né forme di oblatività prodotte dall'oblio di sé. Esso rispetta al contrario persino l'*autenticità* dell'Io in quanto scaturisce da una fedeltà ai propri più profondi e irrinunciabili desideri; e tuttavia lo proietta in un «fuori di sé» che consente di dar vita a forme di reciprocità cicliche e illimitate. L'*homo reciprocus*, il soggetto del dono, è quello che presuppone un individuo consapevole della propria incompiutezza e della propria dipendenza dall'altro; è un soggetto «ferito», direbbe Bataille, che ospita l'alterità come sua dimensione interna, come sua *differenza* costitutiva la quale gli impedisce di ricomporsi nell'illusoria autosufficienza dell'*homo oeconomicus* o di trincerarsi nella narcisistica indifferenza dell'*homo democraticus* (cfr. *infra*, cap. 5).

In questo senso sarebbe interessante ripensare il nesso tra il dono e il soggetto femminile, sottraendolo alle ambigue costrizioni di un modello secolare di cui Rousseau, come si è già accennato, fornisce il paradigma moderno. Una lettura del dono come passione per l'altro consentirebbe di valorizzare la qualità donativa del soggetto femminile, ospitale e aperto all'alterità in quanto memore dell'origine e della dipendenza, spogliandolo però dei suoi aspetti sacrificali e restituendogli il potere sovrano insito nell'autenticità della scelta. Ma su questo bisognerebbe aprire un altro capitolo.

Atto concreto che si rinnova all'infinito in un ciclo di reciprocità in cui ognuno è sempre, contemporaneamente, donatore e donatario, il dono contiene una sua *intrinseca normatività, antropologicamente ed emotivamente fondata*, in virtù della quale ciò che è moralmente e socialmente auspicabile è già insito, di fatto, nell'agire degli individui. Evento eminentemente simbolico in virtù della sua stessa concretezza, esso coniuga in sé individualismo e appartenenza, autorealizzazione e solidarietà, autenticità e reciprocità superando ogni sterile dicotomia tra individualismo e comunitarismo; nel dono infatti queste due polarità appaiono come costitutive e irrinunciabili di un *individuo comunitario*.

*Sigle delle principali opere classiche citate nel testo o in nota
(le sigle si riferiscono alle traduzioni italiane utilizzate)*

- PA R. Descartes, *Passions de l'âme* (1649); trad. it. *Le passioni dell'anima*, in Id., *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1981.
- EL Th. Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640); trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1985.
- DC Th. Hobbes, *De Cive* (1642); trad. it. *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 1979.
- L Th. Hobbes, *Leviathan* (1651); trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1987.
- TG J. Locke, *Two Treatises of Government* (1690); trad. it. *Trattato sul governo*, Studio Tesi, Pordenone 1991.
- FA B. Mandeville, *The Fable of the Bees* (1723); trad. it. *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- FA II B. Mandeville, *The Fable of the Bees* (seconda parte, 1729); trad. it. *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, Milella, Lecce 1978.
- S M. de Montaigne, *Essais* (1588); trad. it. *Saggi*, Adelphi, Milano 1992, 2 voll.
- DSA J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et le arts* (1750); trad. it. *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in Id., *Scritti politici*, UTET, Torino 1970.
- DI J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1755); trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, in Id., *Scritti politici* cit.
- NE J.-J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (1761); trad. it. *Giulia o la Nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano 1992.
- CS J.-J. Rousseau, *Du Contrat social* (1762); trad. it. *Il contratto sociale*, in Id., *Scritti politici* cit.
- E J.-J. Rousseau, *Emile* (1762); trad. it. *Emilio*, Armando, Roma 1981.
- C J.-J. Rousseau, *Les Confessions* (1781-88, postumo); trad. it. *Le Confessioni*, Garzanti, Milano 1983.
- F J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire* (1782); trad. it. *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Rizzoli, Milano 1979.
- TSM A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759); trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1991.
- RN A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776); trad. it. *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1975.
- DA A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (1835-40); trad. it. *La democrazia in America*, in Id., *Scritti politici*, vol. 2, UTET, Torino 1968.

I.

Dall'etica dell'onore all'autoconservazione

I. «Siamo tutti cavi e vuoti»

La nascita dell'Io moderno appare caratterizzata da una costitutiva ambivalenza: tra sovranità e carenza, tra desiderio di auto-affermazione e senso di sradicamento, tra conquista e perdita. Il declino dei fondamenti teologico-metafisici provoca quella «perdita dell'ordine» nella quale Hans Blumenberg riassume i presupposti stessi della genesi dell'età moderna, e getta l'individuo in un duplice disordine: quello esterno di un mondo «disincantato» e secolarizzato, non più retto da vincoli cosmici e da regole gerarchiche; e quello interno della propria vita emotiva, che assume inediti spesso e legittimità, ma che si disvela, allo stesso tempo, in tutta la sua perturbante verità. L'individuo si scopre libero, autorizzato a inventare il proprio programma di vita, a esplorare una realtà senza confini su cui dirigere il proprio sguardo «curioso» e carico di aspettative;¹ ma allo stesso tempo egli avverte il proprio smarrimento e la propria debolezza di fronte alla crisi di ogni aprioristica certezza che non solo gli impone nuovi oneri, ma lo espone al caos inquietante di nuovi desideri, inclinazioni, passioni.

Di questo intreccio ambivalente, tra sovranità e mancanza, tra autoaffermazione e vulnerabilità, Montaigne si fa portavoce esemplare, tracciando l'immagine chiaroscurale di un Io fiero della propria autonomia ma anche consapevole della propria indigenza, della pro-

¹ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966 (trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992).

pria inadeguatezza. Nell'avviso «Al lettore» con cui apre i suoi *Saggi*, egli pone subito le premesse di un soggettivismo radicale, rivendicando il diritto alla sincerità, a mostrarsi nella sua vera natura: «Voglio che mi si veda qui nel mio modo d'essere semplice, naturale e consueto, senza affettazione né artificio: "perché è me stesso che dipingo" [...] sono io stesso la materia del mio libro». La scrittura è un atto di autoaffermazione attraverso il quale il *Moi* esercita il diritto a trovare unicamente in se stesso l'asse, il punto archimedeo intorno a cui far ruotare un'esistenza non più vincolata da autorità trascendenti, codici gerarchici o strutture collettive. Al declino dell'ordine cosmico, nel quale ancora l'individuo rinascimentale trovava i saldi presupposti per l'affermazione della propria dignità, l'Io risponde con l'assoluta e provocatoria messa in scena della propria solitudine, deciso a fare di se stesso la propria metafisica (S, I, III, p. 1434). Senza alcuna pretesa di oggettività o di universalità, Montaigne si mostra nell'unicità della sua natura, confidando tuttavia nella possibilità di comunicare, di trasmettere un messaggio in cui gli altri, i contemporanei, possano riconoscersi, traendone utili indicazioni di vita.² La rivendicazione della propria originalità, il rifiuto di criteri universali e normativi non vuol dire infatti rinuncia a descrivere la *condizione umana*. Al contrario, è partendo da sé, dalla impietosa e capillare denuncia della propria particolare natura che è possibile descrivere gli uomini, coglierne alcune profonde verità: «Io espongo una vita umile e senza splendore, ma è lo stesso. Tutta la filosofia morale si applica benissimo a una vita comune e privata, come a una vita di più ricca sostanza; ogni uomo porta in sé la forma intera dell'umana condizione» (*ibid.*, p. 1068).

Mostrarsi dunque come si è. Questa è la prima operazione da compiere, il presupposto stesso per fondare su nuove basi la scelta morale, per dare alla propria vita una regola che non tradisca l'autenticità dell'Io. Il rifiuto della maschera e della dissimulazione rivela un desiderio di verità attraverso il quale l'Io afferma con fierezza la propria autonomia, la propria fedeltà a se stesso. Ma è an-

² «Questa non è la mia dottrina, è il mio studio; e non è la lezione d'altri, è la mia. E pertanto non si deve volermene se la comunico. Quello che mi serve può anche, occasionalmente servire a un altro [...]. Sono molti anni che ho solo me stesso per mira dei miei pensieri, e osservo e studio solo me stesso [...]. E non mi sembra di sbagliare se, come si fa per le altre scienze senza confronto meno utili, comunico quello che ho imparato in questa» (S, I, II, pp. 486 sg.).

che il primo passo verso la rivelazione delle proprie imperfezioni, debolezza, instabilità.³ Togliere la maschera vuol dire trovarsi di fronte alla miseria della propria condizione; vuol dire colpire al cuore, con un atto sovrano di autodisvelamento, il peggiore di tutti i vizi umani, che è la presunzione: presunzione di essere al centro dell'universo, presunzione di conoscere e di dominare ciò che invece sfugge inesorabilmente alla sua ragione e al suo controllo (S, I, II, pp. 579, 584, 651 ecc.). Siamo in presenza del grande tema della *Apologia di Raymond Sebond*, nel quale si riassume la critica di Montaigne all'antropologia umanistico-rinascimentale.

È possibile immaginare – egli si chiede – qualcosa di tanto ridicolo quanto il fatto che questa miserabile e meschina creatura, che non è neppure padrona di se stessa ed è esposta alle ingiurie di tutte le cose, si dica padrona e signora dell'universo, di cui non è in suo potere conoscere la minima parte, tanto meno comandarla? (*ibid.*, p. 580).

L'uomo solo, privo del soccorso e della grazia divini, è una creatura così debole e miserabile che anche inezie possono in ogni momento scuoterlo e prostrarlo;⁴ tuttavia, accecato e ingannato dalla vanità, e spinto da quella suprema iattura che è la curiosità (S, I, II, p. 650; I, I, pp. 27, 242 ecc.), egli rivendica il diritto alla superiorità sulle altre creature e alla conoscenza della verità. Ma il giudizio umano è instabile, volubile e ondeggiante, soggetto a continui mutamenti e alterazioni, condizionato da passioni contrarie, da umori altalenanti, da «mille impulsi disordinati e casuali» (S, I, II, p. 750), che vietano l'accesso ad acquisizioni e certezze definitive. Né ha senso cercare più solidi fondamenti nelle leggi naturali, di cui si scopre ben presto il carattere relativo e niente affatto universale (*ibid.*, p. 770); oppure nei sensi, che sono indubbiamente la fonte primaria della nostra conoscenza, ma che si rivelano anch'essi pieni di incertezza (*ibid.*, pp. 781-800).

Insomma – conclude Montaigne – non c'è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti. E noi, e il nostro giudizio, e tutte le

³ Su Montaigne e sui temi che seguono, cfr. H. Friedrich, *Montaigne*, A. Francke Verlag, Tübingen e Basel 1967 (trad. fr. *Montaigne*, Gallimard, Paris 1968); e J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982 (trad. it. *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, il Mulino, Bologna 1984).

⁴ «Un soffio di vento contrario, il gracchiare d'un volo di corvi, l'inciampare d'un cavallo, il passaggio casuale di un'aquila, un sogno, una voce, un segno, una bruma mattutina bastano a rovesciarlo e metterlo a terra [...]» (S, I, II, p. 617).

cose mortali andiamo scorrendo e rotolando senza posa. Così non si può stabilire nulla di certo dall'uno all'altro, tanto il giudicante quanto il giudicato essendo in continuo mutamento e movimento (S, I, II, p. 801).

Oltre a essere vana, la presunzione di sapere e di conoscere è foriera di inquietudine, malattia, infelicità. Essa corrompe l'anima poiché la rende preda di un corteo infinito di passioni che ne minano costantemente la tranquillità e la salute (*ibid.*, p. 632); e allo stesso tempo essa rivela, di fronte al dolore e alla sofferenza umani, la propria sconcertante impotenza (*ibid.*, pp. 636 sgg.).

Bisogna dunque abbattere la vanità degli uomini, smontarne le false illusioni, svelare l'inganno. E ciò è possibile solo operando una riconversione, un ritorno a sé radicale per osservarsi, studiarsi, analizzarsi; per conoscere e far conoscere ciò che si cela dietro la maschera. L'unica vera scienza di cui l'uomo sia capace e che può essergli utile è la conoscenza di sé, poiché lo mostra nella sua interezza, ne mette a nudo l'essenza debole e contraddittoria, vulnerabile e incostante.

In uno stesso atto, si fondono volontà di autoaffermazione, ricerca di autenticità e coscienza della propria insufficienza. Il «conosci te stesso» socratico, che Montaigne assume in prima persona (*ibid.*, p. 488), è il sintomo di un legittimo amore di sé, ma esso svolge allo stesso tempo una inedita funzione di denuncia e di disvelamento tesa a colpire la vanità umana: «Nessuna particolare qualità farà inorgogliersi colui che terrà conto al tempo stesso di tante altre qualità imperfette e fiacche che sono in lui, e infine della nullità dell'umana condizione» (*ibid.*, pp. 489 sg.).

Scoprire se stessi significa dunque scoprire il proprio vuoto. La pienezza, la perfezione, l'essere sono propri soltanto dell'essere divino, l'uomo è invece una creatura smarrita, «vana e ondeggiante» (S, I, I, p. 1). «In verità noi siamo nulla», afferma Montaigne (S, I, II, p. 651); «non abbiamo alcuna comunicazione con l'essere, poiché ogni natura umana è sempre a metà tra l'essere e il morire, non manifestando di sé che un'oscura apparenza e un'ombra, e un'opinione incerta e debole» (*ibid.*, p. 801). Si configura dunque un'antropologia negativa, che tende tuttavia ad accentuare non la malvagità degli uomini, come aveva fatto Machiavelli, né la loro corruzione, come farà Pascal; e neppure la loro aggressività, come si vedrà in Hobbes, ma la loro sostanziale *vacuità*. Per questo Montai-

gne preferisce il sorriso sprezzante di Democrito alla compassione e alla tristezza di Eraclito (S, I, I, cap. 50): la condizione umana è più ridicola che miserabile, più vana che malvagia o depravata, ed è giusto quindi che si guardi a essa con ironico distacco più che con partecipe commiserazione. «Io non penso che vi sia in noi tanta sventura quanta vanità, né tanta malizia quanta stupidaggine: *non siamo tanto pieni di mali quanto di vacuità; non siamo tanto miserabili quanto vili*» (*ibid.*, p. 393; corsivo mio).

È lo stesso Montaigne perciò a sottolineare il carattere paradossale del «conosci te stesso» socratico: esso invita a guardare dentro di sé, a non dissiparsi, a restare fedeli alla propria intima natura, ma allo stesso tempo, finisce per rivelare agli uomini il loro vuoto, il loro stato costitutivo di incolmabile mancanza:

Eccetto te, o uomo [...] ogni cosa studia prima di tutto se stessa e, secondo il suo bisogno, ha limiti e travagli ai suoi desideri. *Non ve n'è una sola così vuota e bisognosa come te*, che abbracci l'universo; tu sei l'osservatore senza conoscenza, il magistrato senza giurisdizione e, dopo tutto, il buffone della commedia (S, I, III, p. 1337; corsivo mio).

Più che un'antropologia negativa, quella di Montaigne potrebbe dunque essere definita un'antropologia della mancanza, in cui l'enfasi viene posta sull'idea di imperfezione, di insufficienza, o, se si preferisce, di strutturale *carezza* dell'uomo,⁵ considerato nella sua esistenza svincolata da leggi e imperativi cosmico-trasendenti. L'uomo deve dunque rinunciare a ogni immagine alta e privilegiata di sé, abbandonando l'illusione di un nobile destino che gli fa inseguire false mete.

Sul piano emotivo, questo implica che egli non deve lasciarsi sedurre dalla più pericolosa e ingannevole delle passioni, la *gloria*, che lo spinge alla vana, superficiale e alienante ricerca dell'approvazione altrui e del pubblico riconoscimento, a spese di più intime ed essenziali qualità maggiormente consone alla sua natura imperfetta.

⁵ Nonostante l'evidente analogia linguistica, uso qui il concetto di «carezza» in un senso diverso da quello proprio dell'antropologia filosofica novecentesca: cfr. in particolare A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1966 (trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983). Mentre infatti in Gehlen il concetto di «carezza» ha una connotazione biologica universale e fonda una teoria delle istituzioni come strumenti di padroneggiamento dell'esperienza, in Montaigne esso sta a fondamento di un'antropologia storica, tesa a descrivere l'emergere del *Moi* moderno e il suo sostanziale sradicamento.

Ecco com'è che a Dio solo spettano gloria e onore; e non c'è niente così fuor di ragione come il mettercene in cerca noi stessi: infatti, essendo indigenti e bisognosi all'interno, perché la nostra essenza è imperfetta e ha continuamente bisogno di miglioramento, questo è ciò di cui dobbiamo occuparci. *Siamo tutti cavi e vuoti*; non è di vento e di suono che ci dobbiamo riempire; ci occorre una sostanza più solida per restaurarci [...]. Siamo carenti di bellezza, salute, saggezza, virtù e di tali qualità essenziali; gli ornamenti esterni si cercheranno dopo che avremo provveduto alle cose necessarie (S, I, II, p. 825; corsivo mio).

La critica della gloria, che accomuna Montaigne al pensiero neo-stoico seicentesco e che ritroviamo al centro della riflessione hobbesiana e giansenista,⁶ è il segno inequivocabile della crisi di un modello antropologico che era dominante nelle società tradizionali e feudali e che, evidentemente, ancora permane nella visione rinascimentale: il modello eroico-aristocratico dell'individuo teso, attraverso l'azione coraggiosa ed esemplare, alla ricerca dell'onore e dell'approvazione altrui, desideroso di ottenere pubblicamente il meritato riconoscimento delle proprie qualità e del proprio valore.⁷

La passione della gloria, che agisce con la forza tenace di un'«inclinazione sotterranea» (S, I, I, p. 333), è il sintomo più inquietante e palese della falsa immagine di *grandeur* che gli uomini si ostinano a voler riproporre, mascherando così la loro vera natura, «cava e vuota». Essa è ciò che li acceca e li spinge presuntuosamente alla ricerca del superfluo e di inutili ornamenti, distogliendoli dalla più sana aspirazione a mete meno elevate, ma assolutamente vitali e necessarie alla propria autoconservazione: come la vita, la salute, la quiete (*ibid.*, capp. 39, 41), beni reali e preziosi nella loro essenzialità, ma soprattutto più autentici.⁸ La gloria, al contrario, è *inautentica*, è puro desiderio di plauso e di approvazione altrui che rende gli uomini dipendenti dal giudizio della moltitudine e li fa agire unicamente in funzione della visibilità e del riconoscimento este-

⁶ In proposito cfr. A. Levi, *French Moralists, the Theory of Passions 1585 to 1649*, Clarendon Press, Oxford 1964 e P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Gallimard, Paris 1948 (trad. it. *Morali del Grand Siècle*, il Mulino, Bologna 1990).

⁷ Sull'onore come insieme di autostima e riconoscimento, vale a dire come un pubblico riconoscimento che sia fondato sulla virtù e sul merito, cfr. F. Rigotti, *L'onore degli onesti*, Feltrinelli, Milano 1998.

⁸ «Fra tutte le sciocchezze della gente, la più diffusa e la più generale è la preoccupazione per la fama e per la gloria, a cui ci attacchiamo fino a privarci delle ricchezze, della tranquillità e della salute, che sono beni reali e sostanziali, per seguire questa vana immagine e questo semplice suono che non ha corpo né offre presa [...]» (S, I, III, p. 333).

riori (S, I, II, pp. 826 sgg.). La gloria, in altre parole, è *vanità*, ansia di confermare attraverso gli altri quella buona opinione di sé a cui gli uomini non vogliono in alcun modo rinunciare, e che tuttavia ha ben fragili fondamenta, se è vero che essi sono creature deboli e imperfette.⁹

Ciò che Montaigne critica, non è la passione della gloria in quanto tale; egli è pronto infatti a tesserne l'elogio quando essa si presenta in forma pura e autentica.¹⁰ Ma in questa forma appunto, essa è irrimediabilmente perduta. Oggi, ripete più volte Montaigne con acuta consapevolezza dello spirito del tempo, viviamo in un secolo oscuro e depravato (S, I, I, cap. 37), in cui le qualità sublimi del passato conservano solo il guscio vuoto della maschera, e in cui si spaccia per onore e nobiltà ciò che non è altro che autocompiacimento e spasmodico desiderio di riconoscimento dettato da un volgare interesse personale. Oggi esistono solo uomini comuni e dappoco, «animucce nane e meschine» alle quali non si addice il desiderio di *grandeur* né l'eroica immagine di stature eccezionali:

Noi abbiamo piaceri convenienti alla nostra sorte; non usurpiamo quelli della grandezza. I nostri sono più naturali, e tanto più solidi e sicuri quanto più bassi. Se non è per coscienza, rifiutiamo l'ambizione almeno per ambizione. Disdegnamo questa fama di rinomanza e di onore, bassa e mendica, che ce li fa elemosinare da ogni sorta di persone [...]. È un disonore essere onorato così. Impariamo a non essere più avidi di gloria di quanto non ne siamo capaci (S, I, III, pp. 1366 sg.).

Bisogna allora smascherare la gloria, ammettere che essa ha subito un processo di svuotamento¹¹ e di degrado, riducendosi, presso i contemporanei, a pura vanità,¹² a vacua *passione dell'io*. L'antropologia di Montaigne si cala nella storia, e diventa disincantata diagnosi del proprio tempo. Gli uomini *non sono più* capaci di grandi imprese né di grandi passioni. Deboli, imperfetti, bisognosi, essi scivolano nell'anonima e mediocre indistinzione di «anime comu-

⁹ La «vanagloria – dice Montaigne – è una troppa alta opinione che noi concepiamo del nostro valore. È un attaccamento sconsiderato, col quale ci lusinghiamo, che ci rappresenta a noi stessi diversi da quelli che siamo [...]» (S, I, II, p. 842).

¹⁰ Come ad esempio in quei popoli primitivi desiderosi solamente di provare, attraverso un'azione guerriera nobile e generosa, il proprio valore e coraggio (S, I, I, pp. 278 sgg.); oppure quando essa riflette la nobiltà di un popolo sovrano, come quello dell'antica Roma, nel quale spiccano personalità eccezionali, capaci di coniugare gloria e virtù, onore e saggezza (S, I, III, pp. 1329 sgg., 1355).

¹¹ Alla vanità Montaigne dedica l'intero cap. 9 del I. III dei *Saggi*.

ni» (S, l. III, cap. 10; l. I, cap. 39), alle quali non è più concesso di protendersi in uno slancio eroico verso l'alto, ma solo di aspirare a piaceri più bassi e comuni, a mete più accessibili: come la conservazione della vita, la cura del corpo, la tranquillità dell'anima (S, l. I, p. 39). Di conseguenza, come si vedrà, l'unica vera *grandeur*, per i contemporanei, consiste essenzialmente nell'imparare a vivere.

2. La passione della gloria e il suo declino

Siamo dunque in presenza di un profondo *mutamento della struttura emotiva* degli uomini che si potrebbe riassumere nei termini di un *passaggio dalla centralità della gloria*, che non a caso Hirschman indica come la passione premoderna per eccellenza e che Stephen Holmes definisce «disinteressata»,¹² a *quella dell'autoconservazione*.¹³

Nelle società antiche e primitive, a cui Montaigne allude con pacata nostalgia, la *passione della gloria* è evidentemente l'espressione emotiva di un codice sociale che regola i rapporti tra gli uomini attraverso valori e imperativi essenziali alla vita e alla riproduzione di società che possiamo definire, con Louis Dumont, olistiche e comunitarie.¹⁴ La ricerca del prestigio e la manifestazione del coraggio, la disponibilità al rischio e alla «spesa di sé», la violenza guerriera e il disprezzo della morte sono tutti imperativi riconducibili al *codice dell'onore* che prescrive in prima istanza l'inflessibile tutela della catena di alleanze, generazioni, lignaggi ai fini della riproduzione di un ordine sociale immutabile, in cui l'interesse collettivo prevale su quello individuale.¹⁵ La stessa generosità insita nell'azione gloriosa risponde a una precisa logica sociale: quella che Marcel Mauss ci consente di definire una logica della reciprocità e del *don*,¹⁶ attra-

¹² Hirschman, *Le passioni e gli interessi* cit.; Holmes, *Passioni e vincoli* cit.

¹³ Si può assumere come modello archetipico di questo passaggio il confronto tra Achille e Ulisse, su cui cfr. M. Horkheimer e Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam 1947 (trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1966).

¹⁴ L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris 1977 (trad. it. *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984).

¹⁵ Cfr. in proposito l'interessante saggio di G. Lipovetski, *Violenze selvagge, violenze moderne*, in Id., *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni, Milano 1995 (ed. or. *L'Ère du vide*, Gallimard, Paris 1983; nuova ed. 1993).

¹⁶ Su Mauss e sul dono, cfr. *infra*, cap. 5.

verso la quale gli uomini vivono e si definiscono gli uni in rapporto agli altri, e non possono pensarsi indipendentemente da un legame sociale precostituito.¹⁷ Peculiare di società in cui l'individuo non si è ancora configurato come entità autonoma e separata dalla comunità di appartenenza, la passione della gloria è ciò che spinge gli uomini alla spesa di sé priva di calcolo, al sacrificio dei propri beni e della propria vita in nome del rango, del prestigio e delle gerarchie vigenti, che rappresentano a loro volta i fondamenti stessi della coesione sociale. Essa impone la manifestazione immediata della violenza, che si organizza ritualmente e crea quel tessuto di scambi simbolici e di reciprocità su cui poggia l'ordine ciclico e immutabile del mondo arcaico.¹⁸ Nei riti primitivi del sacrificio e del dono, della guerra e della festa, si afferma dunque una pulsione al dispendio senza misura e senza limiti, una volontà di perdita attraverso la quale gli uomini rispettano il codice dell'onore, che è la condizione stessa della loro sopravvivenza, della loro identità e del legame sociale.

Possiamo evocare, a questo proposito, il concetto di *dépense*, nel quale Georges Bataille ha riassunto la tendenza all'eccesso pulsionale, alla spesa di sé, all'erogazione in pura perdita dell'energia che caratterizza il mondo premoderno, primitivo e feudale.¹⁹ Sia nel *potlâc* delle società primitive che, sulla scia di Mauss, Bataille assume a evento archetipico della *dépense*, sia nell'uso improduttivo della ricchezza che la società feudale destina a spese di puro fasto, si manifesta quella tendenza alla dilapidazione e alla prodigalità che conferisce agli uomini onore, rango e nobiltà. L'onore, la conquista di un primato nella gerarchia sociale esigono la spesa di sé, intesa come sacrificio del *proprium*, della ricchezza e, se necessario, della stessa vita; essi esigono la disponibilità alla perdita attraverso uno «scatenamento delle passioni» che conferisce agli uomini una posizione sovrana; vale a dire, nei termini batailleani, non assoggettata alla logica dell'utile e dell'autoconservazione.

Si configura dunque con Bataille un'*antropologia della dépense*,

¹⁷ Cfr. Lipovetski, *Violenze selvagge, violenze moderne* cit., p. 263 e M. Gauchet e G. Swain, *La Pratique de l'esprit humain*, Gallimard, Paris 1980.

¹⁸ Cfr. in proposito P. Clastres, *Archeologia della violenza*, La Salamandra, Milano 1982 (raccolta di saggi).

¹⁹ Cfr. G. Bataille, *La Notion de dépense* (1933), in Id., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1973, vol. 1 (trad. it. *Il dispendio*, a cura di E. Pulcini, Armando, Roma 1997). Per il concetto di *dépense* e per i temi che seguono, su cui si tornerà nel cap. 5, cfr. l'*Introduzione* alla trad. it. del testo di Bataille.

che ha a suo fondamento un universo pulsionale caratterizzato non dal bisogno e dalla mancanza, ma dalla *pienezza* e dall'eccesso; e che vede gli uomini ciclicamente votati all'«operazione gloriosa»,²⁰ alla manifestazione violenta, immediata e priva di calcolo delle passioni. La passione della gloria «esprime un movimento di frenesia insensata, di dispendio di energia senza misura, che suppone l'ardore della lotta. La lotta è gloriosa in quanto è sempre al di là del calcolo in qualche momento».²¹ La gloria si configura così come il sintomo emotivo di un gioco reciproco al rialzo, nel quale gli uomini trovano allo stesso tempo la fonte del legame sociale e il parametro inviolabile del senso dell'esistenza, il fondamento della coesione sociale e lo strumento di affermazione della propria sovranità.²²

Intimamente legata alla *dépense*, la gloria subisce un analogo destino. L'avvento della società moderna che segna per Bataille la scomparsa delle forme del dispendio, provoca anche il declino dell'«azione gloriosa» che ne era il diretto corollario. Proponendo una sua peculiare lettura delle tesi weberiane dell'*Etica protestante*, Bataille ne vede l'origine in quel processo di «disincantamento» del mondo responsabile della desacralizzazione della vita dell'uomo e della sua totale riduzione alla dimensione prosaica del lavoro e della produzione. Il trionfo del principio del lavoro, e l'estendersi su scala planetaria del principio di accumulazione prodotto dalla razionalizzazione capitalistica,²³ hanno generato, insieme alla distruzione del «sacro», il declino delle forme sociali di *dépense*; e di conseguenza la rimozione di quell'universo emotivo che in esse trovava la propria radice e il proprio senso. «Tutto ciò che era generoso, orgiastico, smisurato è scomparso»;²⁴ è stato sacrificato all'imperativo della conservazione e dell'acquisizione, nel quale risiede per la società borghese moderna la propria ragion d'essere, e che le impone di porre un divieto definitivo e assoluto al libero «scatenamento delle passioni», attraverso il quale le società tradizionali sfogavano ciclicamente il loro bisogno di *dépense* consentendo agli uomini di accedere alla propria dimensione sovrana.

²⁰ G. Bataille, *La Part maudite*, Minuit, Paris 1967 (trad. it. *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 37 sgg.).

²¹ *Ibid.*, p. 80.

²² È interessante la connessione, sia pure fugace, tra la gloria e l'«essere insieme» peculiare della sfera pubblica, in H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, Il. 1958 (trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991 [3ª ed.], p. 131).

²³ Bataille, *La parte maledetta* cit., pp. 117 sgg.

²⁴ *Id.*, *Il dispendio* cit., p. 51.

Un tempo – dice Bataille – il valore era attribuito alla gloria improduttiva, mentre ai nostri giorni lo si riferisce alla misura della produzione: la *dépense* deve cedere il passo all'acquisizione dell'energia. La stessa gloria viene giustificata dalle conseguenze di un fatto glorioso nella sfera dell'utilità.²⁵

Tutto ciò che si può riassumere nella passione della gloria – l'eccesso, la violenza, la generosità, il rischio – viene dunque, secondo una lettura che si nutre della classica diagnosi freudiana, rimosso dalla modernità, viene confinato nell'inconscio per consentire il trionfo della logica economica dell'autoconservazione e dell'utile.

In una prospettiva in parte convergente, in quanto assume anch'essa l'idea freudiana di un nesso fra lo sviluppo della civiltà e la repressione delle passioni, Norbert Elias ha analizzato il «processo di civilizzazione» nei termini di un passaggio dalla libera e violenta manifestazione delle pulsioni a un loro progressivo controllo e disciplinamento.²⁶ Su un aspetto particolare inoltre, l'analisi di Elias va a integrare quella di Bataille, laddove cioè mostra il ruolo cruciale svolto a questo proposito, prima ancora che dalla economia borghese, dalla nascita dello Stato moderno. Strettamente legata a una crescente «differenziazione delle funzioni sociali», la formazione dello Stato moderno è indissociabile da quel profondo mutamento della vita psichica degli uomini, che si traduce in una progressiva «civilizzazione del comportamento». Assumendo il monopolio della violenza, lo Stato assicura un'opera di pacificazione che libera o, in termini gehleniani, «sgrava» gli uomini dalla necessità della violenza privata e dell'azione gloriosa peculiare delle società guerriere e feudali. Protetti così dalla costante minaccia prodotta dalla libera e illimitata manifestazione degli impulsi, dalla necessità di aderire senza mediazioni allo scontro tra le passioni, gli uomini mettono spontaneamente e involontariamente in atto forme di repressione e di autocontrollo pulsionale, tese a ottenere un comportamento adeguato alla crescente interdipendenza reciproca. L'estendersi della divisione del lavoro e l'aumento della produttività e della ricchezza, l'intreccio delle azioni dovuto al differenziarsi delle funzioni e all'integrazione sociale, esigono l'acquisizione di una visione prospettica che impone una inedita valutazio-

²⁵ Bataille, *La parte maledetta* cit., p. 41.

²⁶ N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976 (trad. it. *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988).

ne delle conseguenze, e la necessità di trovare forme più stabili e regolari di comportamento. Alla manifestazione libera, immediata e diretta delle passioni, peculiare delle società guerriere, subentrano forme più indirette di gestione della vita emotiva fondate sull'autocostrizione e su un controllo psicologico della violenza, la quale viene interiorizzata e, per così dire, addomesticata.

Bataille ed Elias hanno dunque visto entrambi il nesso tra l'avvento della modernità e l'attuarsi di una profonda trasformazione della vita pulsionale; trasformazione che equivale al tramonto di quella costellazione di passioni che abbiamo riassunto nel concetto di *gloria*. Tuttavia, mentre Elias parla di repressione e di addomesticamento delle pulsioni, Bataille, con la consueta radicalità, non esita a diagnosticare una drastica rimozione delle passioni e della violenza, in funzione, come si è visto, del principio emergente dell'autoconservazione e dell'utile. Il primo resta cioè in una prospettiva descrittiva che presuppone una visione essenzialmente *quantitativa* delle pulsioni; e che, tutt'al più, con spirito fedelmente freudiano, si spinge fino a denunciare i costi e i «disagi» che la «rinuncia pulsionale» provoca in nome dello sviluppo della civiltà. Il secondo, al contrario, insistendo sull'idea di *rimozione*, analizza in termini radicalmente critici la trasformazione emotiva prodotta dallo sviluppo della civiltà e in particolare dall'avvento della modernità; e ne denuncia gli effetti sul piano *qualitativo*, cogliendo, nella scomparsa del dispendio e nel passaggio dalla gloria all'utile, un vero e proprio mutamento di paradigma, il configurarsi di una nuova antropologia.

Ma questo mutamento presuppone un evento epocale che segna, con la fine di ogni olismo, il definitivo tramonto del mondo premoderno. Esso presuppone un rovesciamento del rapporto tra l'individuo e la comunità che si risolve in una inedita valorizzazione del primo, dei suoi diritti, bisogni, desideri;²⁷ e che rende obsoleti gli imperativi del codice dell'onore che prima costituivano il presupposto imprescindibile di ogni azione o passione. La funzione di «sgravio» inizialmente svolta dallo Stato di cui ci parla Elias, e il successivo imporsi della logica del mercato e dell'acquisizione cui

²⁷ Elias appare chiaramente cosciente del nesso tra il processo di civilizzazione e la genesi dell'individuo in *La società degli individui*, il Mulino, Bologna 1990 (ed. or. *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987); cfr. in particolare la *Prefazione*.

allude Bataille, hanno l'effetto di liberare gli individui da vincoli comunitari e da legami socialmente presupposti, emancipandoli da ogni ruolo o codice etico precostituito. L'azione congiunta del *politico*, nella sua configurazione moderna di Stato assoluto, e dell'*economico*, che spezza ogni legame di dipendenza personale e consente per la prima volta agli uomini di perseguire autonomamente le proprie mete, dà luogo in altri termini alla *nascita dell'individuo moderno*, libero da imperativi sociali, autonomo nelle proprie scelte, esposto all'emergere di nuove passioni.²⁸

Si tratta evidentemente di un processo lento e graduale, di cui ripercorreremo alcune tappe decisive. Il primo effetto è tuttavia quello di produrre lo sgretolamento del codice dell'onore reso obsoleto dalla rottura della logica comunitaria, e di conseguenza il declino della passione della gloria, che ne è la più vistosa espressione sul piano emotivo.

Si è parlato di recente, a questo proposito, del passaggio dall'*onore* alla *dignità*.²⁹ La coscienza moderna, sostiene Peter Berger, nasce dal declino del codice aristocratico dell'onore, che imponeva l'identificazione dell'Io con i propri ruoli istituzionali e l'adesione alle norme ideali della comunità; essa si fonda sulla inedita rivendicazione della propria dignità e dei propri diritti, al di là, o anche contro, i ruoli socialmente imposti. Cercando i fondamenti dell'identità al di fuori dei ruoli istituzionali, l'Io perde la propria «dimora» e acquisisce il diritto all'affermazione della propria singolarità, della propria intrinseca umanità indipendentemente da norme e valori socialmente presupposti.

Berger è ben lontano dal vedere questo passaggio in termini

²⁸ Cfr. Dumont, *Homo aequalis* cit.; e Id., *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris 1983 (trad. it. *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993). Sul nesso tra Stato, mercato e individuo, cfr. Gauchet e Swain, *La Pratique de l'esprit humain* cit. Elias parla del passaggio da un'Identità-Noi a un'Identità-Io: «Se nel precedente periodo di autoconsapevolezza gli uomini vivevano e sentivano se stessi, in modo conforme alla loro educazione e alle loro forme di vita, come membri di formazioni, di gruppi familiari ecc. o magari di ceti, inseriti in un regno dello spirito governato da Dio, ora, pur senza perdere del tutto l'altra rappresentazione, videro e sentirono se stessi sempre più come individui singoli» (*La società degli individui* cit., p. 125).

²⁹ Cfr. P. Berger, *On the Obsolescence of the Concept of Honor*, in P. Berger, B. Berger e H. Kellner (a cura di), *The Homeless Mind. Modernisation and Consciousness*, Random House, New York 1973. Cfr. anche Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1989 (trad. it. *Radici dell'Io*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 266 sgg.) e Id., *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991 (trad. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 54 sg.).

esclusivamente progressivi; ne sottolinea al contrario, con uno spirito dichiaratamente gehleniano, preoccupato di ogni deriva «soggettivistica»,³⁰ gli effetti di instabilità e di crisi. Tuttavia, proprio il concetto di *dignità* non sembra idoneo a poter rivelare gli aspetti problematici di questo passaggio. Quale presa di coscienza di una nuova autonomia e di nuovi diritti, la dignità sembra alludere solo agli aspetti positivi ed emancipativi del processo che fonda la nascita dell'individuo moderno, nascondendone quel risvolto negativo, cui si alludeva all'inizio, che consiste nella perdita, nello sradicamento, nella scoperta della propria debolezza.

Invece, il concetto di *autoconservazione*, nel quale è stato a ragione riconosciuto il fondamento stesso della modernità,³¹ può efficacemente rendere conto della costitutiva *ambivalenza* che caratterizza la genesi dell'individuo moderno: mosso da un'inedita volontà di affermare se stesso, ma anche consapevole del proprio stato di insufficienza, di mancanza, autonomo e debole allo stesso tempo. È infatti questa polarità, per così dire oscura, della individualità emergente, che diventa la matrice di *nuove passioni*: non più *gloriose e disinteressate*, scaturenti cioè dalla pienezza energetica e pulsionale di individui sempre pronti a spendersi in nome di codici e ideali presupposti che vincolano e proteggono a un tempo, ma *autoconservative e interessate* appunto, dettate dal bisogno, dalla confusa e smarrita percezione del proprio isolamento, della propria vulnerabilità e carenza.

È importante insistere su questo aspetto. Il declino della gloria e il configurarsi di una antropologia dell'autoconservazione non implicano affatto, come sostiene Elias, un semplice indebolimento delle passioni, sottoposte al severo autocontrollo di istanze autoritarie interne; e neppure, come vuole Bataille, una scomparsa *tout court* della vita emotiva, sepolta nell'inconscio a favore del principio razionale dell'utile. Si verifica al contrario un processo più complesso che potremmo definire una *metamorfosi delle passioni*, il qua-

³⁰ Cfr. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Verlag GmbH, Wiesbaden 1986 (trad. it. *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano 1994); per esempio p. 15, in cui si sottolinea l'enorme distanza che separa le culture e le società arcaiche «da quelle contemporanee, segnate in generale dal marchio della soggettività, il quale, a sua volta, va interpretato come carattere specifico dell'uomo in un'epoca di smantellamento delle istituzioni».

³¹ Sull'«autoconservazione» come concetto fondativo della modernità, oltre a Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* cit., cfr. H. Ebeling (a cura di), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976.

le implica, contemporaneamente al declino di alcune, l'emergere e il cristallizzarsi di altre, più consone alla nuova condizione dell'individuo.³² Il primo effetto di questa metamorfosi è che le passioni premoderne, come la gloria, si svuotano dei loro precedenti senso e funzione e si riempiono esse stesse di nuovi contenuti, divenendo pura maschera di impulsi autoconservativi.

3. Una vita comune

È in questa forma inautentica che Montaigne critica la gloria, mostrandone il degrado, il carattere tutto esteriore di ricerca dell'approvazione altrui indipendentemente dal proprio effettivo valore. Per Montaigne, si è visto, la gloria è essenzialmente vanità, fatua *passione dell'Io*; è affannosa ricerca di conferma e di riconoscimento da parte di individui incapaci di gesta autenticamente eroiche e di aristocratica generosità e accecati dalla propria infondata presunzione, ansiosamente tesi alla ricerca non dell'onore, ma solo dei suoi segni visibili e puramente esteriori (S, l. II, capp. 16, 17). D'altra parte è la loro stessa debolezza, è l'oscura percezione della loro incerta e instabile condizione che spinge gli uomini a spostare lo sguardo all'esterno (S, l. III, p. 1336), a nascondere la propria miseria dietro la maschera nobile dell'identità gloriosa, a cullarsi nell'illusione di anacronistici onori. Gli uomini, in altre parole, sono ridotti a *simulare* ciò di cui non sono più capaci. La gloria richiede nobiltà, eccezionalità, adesione senza riserve a un ideale egemone e assoluto (*ibid.*, pp. 1365 sgg.): qualità ormai irrimediabilmente perdute, insieme al compatto universo di valori che ne ispirava il senso e ne garantiva la sopravvivenza.

Posto «fuori asse» dalla perdita dell'ordine,³³ disorientato dal caos e dai conflitti di un mondo che si dissolve, l'individuo descritto da Montaigne è solo, vacillante di fronte all'impietosa verità della propria condizione. Egli è debole, «vano e ondeggiante» (S, l. I, cap. 1), duplice e incostante (S, l. II, cap. 1), incapace di perseguire pienamente e con ferma determinazione qualsivoglia obiettivo:

³² Cfr. in proposito il saggio di R. Bodei, *Politica come scienza e come prassi*, in V. Dini (a cura di), *Soggetti e potere*, Bibliopolis, Napoli 1983.

³³ Sul *Moi desaxé*, cfr. A. J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest. From Descartes to La Bruyère*, Clarendon Press, Oxford 1962.

Noi non andiamo, siamo trasportati, come le cose che galleggiano, ora dolcemente, ora con violenza, secondo che l'acqua è agitata o in bonaccia [...]. Noi ondeggiando fra diverse opinioni: non vogliamo nulla liberamente, nulla assolutamente, nulla fermamente (S, I, II, p. 429).

Nel momento stesso in cui si affaccia con una nuova autonomia sulla scena del mondo, l'io perde ogni compatta identità, ogni *chance* di assoluta autoidentificazione, ogni certezza del desiderio e della volontà. Esso perde quel centro gravitazionale intorno a cui prima ruotava senza esitazioni la sua vita emotiva. Si configura un'identità più netta nel proprio isolamento, orgogliosamente conscia della propria indipendenza, ma allo stesso tempo instabile e frammentata, priva di un disegno compiuto:

Il nostro agire non son che frammenti messi insieme. [...] È impossibile mettere in ordine i pezzi per chi non ha in testa un'idea del tutto. A che serve far provvista di colori a chi non sa che cosa deve dipingere? Nessuno fa un disegno preciso della sua vita, noi decidiamo pezzo per pezzo. [...] Noi siamo fatti tutti di pezzetti, e di una tessitura così informe e bizzarra che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo (*ibid.*, pp. 434 sg.).

Non solo dunque il nostro giudizio è instabile e insicuro, come Montaigne non si stanca di ripetere con scettico disincanto, invitando al dubbio e all'*epoché*; ma *le nostre stesse passioni appaiono deboli, volubili, sfuggenti a causa della nostra costitutiva ambivalenza*.³⁴ Noi siamo così oscillanti, divisi e instabili nei nostri sentimenti che nessuno di essi riesce mai a imporsi definitivamente e nettamente sugli altri (S, I, I, cap. 38). Ogni passione, ogni piacere o dolore cela la sua ombra, appare indissociabile dal suo contrario: la voluttà dal pianto, la gioia dalla severità, la felicità dal tormento (S, I, II, p. 898). «La debolezza della nostra condizione fa sì che non possiamo godere cosa alcuna nella semplicità e purezza della sua natura» (*ibid.*, 897). La nostra insufficienza, la nostra imperfezione rendono insaziabile il nostro desiderio, spostano all'infinito le sue mete, impediscono ogni definitivo appagamento: «Il nostro

³⁴ Coglie questo aspetto A. M. Battista, *Nascita della psicologia politica*, ECIG, Genova 1982, p. 12: «Montaigne punta il suo obiettivo su se stesso, con un tipo di analisi introspettiva mai applicata fino allora; essa gli consente di portare alla luce sentimenti, debolezze, manie, propensioni inconfessate; un vero universo ignorato, in cui si manifestano non tanto le grandi passioni che direi "ufficiali", quelle codificate da lunga tradizione filosofica, ma piuttosto altri stimoli segreti, rispondenti a piccole vanità, ad ambizioni meschine, a moventi sepolti nell'inconscio, in cui l'uomo, avvezzo ad avere una diversa immagine di sé, magari più colpevole, ma anche più grandiosa, stentava a riconoscersi».

desiderio è irresoluto e incerto; non sa possedere nulla né goder bene di nulla» (S, I, I, p. 400).

Occorre dunque rinunciare all'immagine gloriosa di sé dietro la quale ancora gli uomini amano celarsi, quasi a voler occultare la vergogna della loro imperfetta natura. Occorre in primo luogo riconoscere la propria imperfezione per adeguare a essa il proprio essere nel mondo. E Montaigne, si è visto, applica questo criterio in primo luogo a se stesso, svelandosi allo sguardo altrui senza timore di mostrare limiti e lacune, cedimenti e incertezze, ma al contrario deciso a illuminare ogni più remota piega della propria persona: «Io mi mostro intero: è uno *skeletós* dove, d'un colpo, appaiono le vene, i muscoli, i tendini, ogni pezzo al suo posto. [...] Non sono le mie azioni che descrivo, ma me stesso, la mia essenza» (S, I, II, p. 489). Rivelarsi nella propria interezza vuol dire scongiurare ogni pericolo di presunzione e di vanità, avere il coraggio di scoprire ciò che di solito resta accuratamente protetto, vuol dire offrirsi al mondo nella propria verità: «Nessuna particolare qualità farà inorgogliare colui che terrà conto al tempo stesso di tante altre qualità imperfette e fiacche che sono in lui, e infine della nullità dell'umana condizione» (*ibid.*). Non si tratta peraltro di una verità così terribile. Gli uomini devono soltanto ammettere la propria debolezza, la propria mediocrità, devono accettare il fatto di essere dotati non di nobili ed eccezionali qualità, ma di un'*anima comune*:

Noi abbiamo piaceri convenienti alla nostra sorte; non usurpiamo quelli della grandezza. I nostri sono più naturali, e tanto più solidi e sicuri quanto più bassi. Se non è per coscienza, rifiutiamo l'ambizione almeno per ambizione. [...] È un disonore essere onorato così. Impariamo a non essere più avidi di gloria di quanto ne siamo capaci (S, I, III, pp. 1366 sg.).

Rifiutare l'inganno della gloria, ammettere di non essere altro che *uomini comuni*, capaci solo di azioni e passioni mediocri, è il primo passo verso la configurazione di una nuova identità, destinata ad assumere un suo autonomo valore. Se il disconoscimento della propria mediocrità è infatti la nostra peggiore colpa, l'esserne consapevoli è il nostro maggior pregio: «Mi ritengo di stampo comune – dice Montaigne di se stesso –, salvo che per il fatto che mi ritengo tale: colpevole dei difetti più bassi e volgari, ma non negati, non scusati; e non mi apprezzo che per il fatto che so quello che valgo» (S, I, II, p. 847).

Nel riconoscere i propri limiti gli uomini possono persino ritrovare una sorta di *grandeur*,³⁵ l'unica che resti loro accessibile: la grandezza della consapevolezza, che basta di per sé a nobilitare la mediocrità, a consentire la riscoperta di qualità più «calme e oscure» (S, I, III, p. 1365), più adatte all'umana condizione. Alla tumultuosa ostentazione dell'ambizione e della gloria che ci proietta fuori di noi stessi rendendoci schiavi della pubblica opinione, bisogna opporre la ricerca silenziosa di una virtù intima e nascosta che non cerca il plauso altrui, ma che si appaga con discrezione di se stessa e che teme soltanto lo sguardo della coscienza, l'occhio interiore dell'Io (S, I, II, pp. 828 sgg.).³⁶ Bisogna dunque operare una riconversione dall'*immagine pubblica* dell'Io, inautentica e ingannevole, alla sua *vita intima e privata*; rinunciare, come si è visto, agli «ornamenti esterni» e occuparci delle «cose necessarie» (*ibid.*, p. 825). La valorizzazione del corpo e l'invito alla cura dell'anima, l'indulgenza verso la dimensione naturale del piacere e l'esortazione all'accettazione della morte e del dolore, l'elogio dell'amicizia e della solitudine sono solo alcuni aspetti di questo congedo dell'Io dagli imperativi pubblici dell'etica dell'onore a favore di quelli che possiamo appunto definire *valori comuni*: che Montaigne riassume di fatto nella significativa triade di «vita, salute, riposo» (S, I, I, p. 316).

Potremmo dunque vedere nella riflessione di Montaigne un momento significativo di quella che Charles Taylor ha definito «affermazione della vita comune»;³⁷ con la quale, agli albori della modernità e in particolare a partire dalla Riforma protestante, aspetti della vita precedentemente svalutati in nome di ideali superiori di «vita buona» o di etica dell'onore, vengono valorizzati al punto da costituire il fondamento di una nuova identità.³⁸ Si tratta, secondo

³⁵ «L'uomo è grande», dirà Pascal riaffermando nelle *Pensées* l'immagine ambivalente e duplice dell'Io moderno, nel riconoscere la sua miseria: cfr. B. Pascal, *Pensées*, in Id., *Œuvres complètes*, a cura di L. Lafuma, Seuil, Paris 1963 (trad. it. *Pensieri*, a cura di F. Masini, Studio Tesi, Pordenone 1986).

³⁶ Cfr. anche S, I, III, p. 1071: «Noialtri soprattutto, che viviamo una vita privata che è nota solo a noi stessi, dobbiamo aver stabilito un modello nell'intimo, al quale confrontare le nostre azioni e, secondo quello, ora lusingarci, ora castigarci. Io ho le mie leggi e il mio tribunale per giudicare di me, e a esso mi rivolgo più che ad altri».

³⁷ Cfr. Taylor, *Radici dell'Io* cit., cap. 13. Per Taylor l'«affermazione della vita comune» è, insieme alla nozione di «distacco» (o «ragione distaccata») e di «autoesplorazione», uno degli aspetti fondamentali nella formazione dell'identità moderna.

³⁸ Sul declino dell'eroico e sull'emergere dei valori della «vita comune» o «vita quotidiana», cfr. anche L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Oxford University Press, London 1974, cap. 4.

Taylor, di aspetti legati, per così dire, alla sfera privata della necessità, come il lavoro e la vita affettiva, che dall'ideale protestante dell'«ascesi intramondana» traggono una nuova dignità e un nuovo spessore, e che sono weberianamente destinati a consolidarsi quale nucleo fondamentale dell'etica borghese e capitalistica.

Evidentemente, il concetto di «vita comune» proposto da Taylor è più ampio e complesso di quello deducibile dalla riflessione di Montaigne, se non altro per l'importanza della dimensione del lavoro e della vita produttiva che in questi è del tutto assente. D'altra parte, Montaigne ci consente di vederne diverse e più interessanti implicazioni laddove mette esplicitamente l'accento sulla *matrice difensiva e autoconservativa* della scelta della vita comune. Rinunciare alla gloria e ai fasti della vita pubblica, ritirarsi nella solitudine di una *arrière-boutique* in cui coltivare la propria salute e la propria anima, in cui potersi liberare dalla coazione dei propri desideri senza rinunciare al piacere, e dalla forza dei legami senza rinunciare al mondo (S, I, I, cap. 39), è infatti, in primo luogo, una risposta alla propria debolezza.³⁹ Tale è la fragilità degli uomini che neppure la saggezza, pur così fermamente perseguita da Montaigne, può sconfiggerla.⁴⁰ Essi devono dunque sottrarsi a tutto ciò che esigerebbe da loro più di quanto possano dare, ai legami, alle passioni, e soprattutto al mondo sociale: «È tempo di staccarci dalla società, poiché non possiamo darle nulla. E chi non può prestare, eviti di prendere a prestito. Le forze ci mancano; ritiriamole e rinserriamole in noi» (*ibid.*, p. 317).

Ritirarsi dal mondo vuol dire scegliere ciò di cui si è autenticamente capaci, per mediocre e limitato che esso sia; ma vuol dire anche costruire, intorno alla necessità, un nuovo mondo di valori nel quale l'Io possa rispecchiarsi e ritrovare il proprio senso.

La conservazione di sé, la scelta della vita comune, la possibilità di realizzare un ideale di vita a misura delle proprie capacità richiedono inoltre, sul piano politico, la *conservazione dell'esistente*. Nessun

³⁹ «A quale vanità ci spinge quella buona opinione che abbiamo di noi! L'animo più moderato del mondo ha fin troppo da fare a tenersi in piedi e a cercare di non precipitare a terra per la propria debolezza. Non ce n'è uno fra mille che sia diritto e saldo un istante della sua vita; e si potrebbe mettere in dubbio se, per la sua naturale condizione, possa mai esserlo» (S, I, II, p. 445).

⁴⁰ «Sia pur saggio quanto vuole, ma infine è un uomo: che cosa c'è di più caduco, di più miserabile e di più insignificante. La saggezza non modifica le nostre condizioni naturali [...]» (*ibid.*, pp. 445 sg.).

riposo, nessuna cura di sé nello spazio protetto di una solitudine prescelta sarebbe possibile se la struttura sociale e politica del mondo dovesse cambiare. Anche l'istituzione più corrotta, i costumi più degradati sono preferibili all'innovazione, sicuramente foriera di mali, di ingiustizia e di instabilità (S, l. II, p. 876). Bisogna dunque, pur senza rinunciare alla propria capacità di discernimento e di giudizio, obbedire allo Stato, rispettare le leggi, uniformarsi alle consuetudini; sapere che ciò che esiste trae forza non da una presunta bontà o giustizia, ma dal fatto stesso di esistere, dalla propria resistenza nel tempo. L'orrore di Montaigne per il mutamento è pari alla disincantata fiducia nella capacità delle istituzioni e delle società, anche delle più corrotte, di resistere, di conservarsi. Non c'è infatti da temere che a causa dei loro vizi e difetti, le società e gli Stati possano cadere. Gli uomini si associano per necessità; e per una sorta di involontaria alchimia, dalla loro fortuita unione scaturisce sempre e comunque un ordine:

[...] la società degli uomini si tiene unita a qualsiasi costo. In qualsiasi condizione siano posti, essi si rannicchiano e si sistemano, muovendosi e ammucchiandosi, come dei corpi male accozzati che vengano insaccati senz'ordine trovano da soli il modo di unirsi e prender posto gli uni fra gli altri, spesso meglio di come l'arte avrebbe saputo disporli (S, l. III, pp. 1272 sg.).

Sarebbe vano e folle voler rovesciare quest'ordine anche se cattivo, poiché quello nuovo potrebbe essere persino peggiore; meglio semmai curare le parti malate, tamponare le falle, senza avventurarsi in rischiose imprese di rinnovamento (*ibid.*, p. 1275); meglio agire silenziosamente, svolgere nell'ombra e rettamente il proprio compito.⁴¹

Il migliore Stato è dunque quello esistente e l'autorità delle leggi dipende non dal fatto che sono giuste, ma dal fatto che sono leggi; tale è il loro «fondamento mistico» (*ibid.*, p. 1433). È la radicale accettazione di tale dato di fatto che consente agli uomini di fare l'unica cosa davvero necessaria, e l'unica che essi siano in grado di fare: vale a dire occuparsi di se stessi, operare quella riconversione su di sé che risponde in prima istanza a un urgente bisogno di autoconservazione.

⁴¹ Così, di nuovo, ha fatto Montaigne quando ha accettato di svolgere funzioni pubbliche: «Io dovevo solo conservare e continuare [*conserver et durer*], che sono azioni sorde e impercipienti. L'innovazione è di gran lustro, ma è vietata in quest'epoca in cui siamo oppressi e dobbiamo solo difenderci dalle novità» (S, l. III, p. 1367).

Il conservatorismo politico di Montaigne⁴² permette all'individuo non tanto di estraniarsi dal mondo, al quale egli partecipa al contrario con i suoi obblighi e i suoi doveri, quanto di astenersi da ogni appassionato coinvolgimento, per ritagliarsi uno spazio interiore e privato, separato e inaccessibile, nel quale godere della libertà di osservare, studiare, conoscere se stesso. «Io studio me stesso più di ogni altro soggetto. È la mia metafisica, è la mia fisica», ribadisce Montaigne, dichiarando al tempo stesso di lasciarsi «ignorantemente e negligenemente governare dalla legge generale del mondo». Per fare questo, bisogna affidarsi all'autorità delle istituzioni e delle leggi: «La bontà e la capacità del governante deve liberarci completamente della cura del suo governo» (S, l. III, pp. 1434 sg.).

Lo Stato, o meglio lo Stato assoluto, esercita dunque quella funzione di «sgravio», di cui si è già parlato, che consente all'Io, debole, incerto e vacillante, di costruire la propria dimora al riparo dai conflitti che scuotono il mondo; che gli permette di stare fuori dalla tempesta, di risparmiare le forze per concentrarle unicamente su di sé. L'assolutismo diviene così garante dell'*autoconservazione dell'individuo*, il quale, cosciente ormai del fatto di poter contare solo su se stesso in un mondo mutevole e insicuro, può disporre di una sfera di libertà in cui indulgere sovraneamente alla scoperta di sé; senza timore di svelare i propri dubbi e le proprie contraddizioni, le proprie incertezze e le proprie meschine passioni, ma al contrario deciso a fare di tutto questo il fondamento di una nuova identità.

La prospettiva scettica di Montaigne equivale dunque, come Max Horkheimer ha perfettamente intuito, a un atto di legittimazione dell'individuo moderno nella sua irriducibile *ambivalenza*.⁴³

⁴² Cfr. in proposito A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1966, la quale individua in Montaigne una concezione dell'assolutismo fondato sulla distinzione tra politica e morale.

⁴³ «Il contenuto positivo dello scetticismo – dice Horkheimer – è l'individuo. Nonostante tutti i discorsi sulla sua incostanza e piccolezza, sulla sua incapacità di pervenire a un vero sapere, l'Io con le sue forze rimane il solo principio in cui possiamo confidare nella teoria e nella pratica. La nostra felicità dipende da noi stessi» (*Montaigne e la funzione dello scetticismo* [1938], in Id., *Teoria critica*, a cura di A. Schmidt, Einaudi, Torino 1974, vol. 2, p. 215 [ed. or. *Kritische Theorie*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1968]).

4. Il saggio-spettatore

Non ha senso quindi aggrapparsi a un modello antropologico di cui la corruzione e l'incertezza dei tempi hanno decretato l'inesorabile declino. L'individuo eroico che, sostenuto da un codice d'onore collettivo, si lanciava generosamente nelle cose pubbliche alla legittima ricerca di prestigio e di gloria, si è sgretolato sotto il peso di un mutamento epocale che ne lascia sopravvivere solo un pallido e risibile simulacro. A questo ingannevole feticcio, Montaigne oppone la figura del *saggio*, che sa cogliere la *chance* di una inattesa libertà per conoscersi, e per fare della propria debolezza la propria, inedita forza; che rinuncia all'azione e, pur senza abbandonarlo, riesce a prendere le distanze da un mondo percorso dalla distruzione e dal caos; che, per evocare infine la suggestiva metafora di Hans Blumenberg, assiste al «naufragio» del mondo e salva se stesso ponendosi nella posizione immobile e sicura dello «spettatore»:

Montaigne non giustifica lo spettatore del naufragio col suo diritto al piacere; giustifica la sua soddisfazione – che definisce senz'altro maligna (*volupté maligne*) – col successo della sua autoconservazione. Lo spettatore sta al sicuro sulla salda riva perché è capace di questa distanza, sopravvive grazie a una delle sue qualità inutili: poter essere spettatore.⁴⁴

Distante sia dall'eroe che si getta nella mischia e spende gloriosamente la propria vita, sia dal saggio stoico che resiste con la forza della volontà al disordine dirompente di passioni violente e devastanti,⁴⁵ il saggio di Montaigne è colui che è cosciente dei propri limiti, della propria inadeguatezza a compiere grandi imprese, della mediocrità delle sue stesse passioni, false, ambivalenti, oscillanti. La sua grandezza sta nel saper dare una risposta che sia coerente con la propria condizione, ormai priva di ogni eroica grandezza. Il ritorno a sé, la solitudine, il distacco, l'autoesplorazione sono gli strumenti attraverso i quali l'imperativo all'autoconservazione si trasforma in un nuovo ideale di vita, attivamente e consapevolmente assunto; attraverso i quali la difesa dell'Io non ha affatto solo il

⁴⁴ H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979 (trad. it. *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, Bologna 1985, p. 38).

⁴⁵ Cfr. per esempio il riferimento a Catone in S, I, III, p. 1356.

sapore di un gioco al ribasso, ma sfocia nella valorizzazione di nuove e differenti qualità sulle quali poter costruire i parametri di una nuova identità, di una nuova etica. Il nostro compito è quello di vivere bene; e vivere bene vuol dire assecondare con moderazione la nostra natura, saper essere indulgenti verso le nostre imperfezioni e debolezze, cercando «qualità calme e oscure», perseguendo obiettivi mediocri e comuni:

Comporre i nostri costumi è il nostro compito, non comporre dei libri, e conquistare non battaglie e province, ma l'ordine e la tranquillità alla nostra vita. Il nostro grande e glorioso capolavoro è vivere come si deve. Tutte le altre cose, regnare, ammassar tesori, costruire, non sono per lo più che appendici e ammenicoli (S, I, III, pp. 1485 sg.).

Limite, moderazione, mediocrità, medietà: sono questi gli ideali del saggio. La saggezza consiste nel rinunciare a tutto ciò che è eccezionale, glorioso, eminente, in quanto ormai avvolto inesorabilmente in un alone di inautenticità, e nel riconoscere la propria natura di *uomini comuni*:

La grandezza d'animo non è tanto andare in alto e in avanti, quanto sapersi limitare e circoscrivere. Essa ritiene grande tutto ciò che è sufficiente, e dimostra la sua elevatezza nell'amar più le cose medie di quelle eminenti. Non c'è nulla di così bello e di così legittimo come far bene e dovutamente l'uomo, né scienza tanto ardua quanto quella di saper vivere bene e con naturalezza questa vita [...] (*ibid.*, p. 1489).

Al modello eroico, Montaigne non oppone solo uno scarno ideale autoconservativo; nello spazio protetto dell'interiorità, l'Io, che ha rinunciato alla gloria, può ancora perseguire la virtù, può realizzare il proprio perfezionamento morale. Nella rassicurante posizione di *spettatore* del naufragio, in cui lo scetticismo è nonostante tutto alimentato da un'aristocratica fiducia nel possesso di sé, l'individuo costruisce il proprio percorso di saggezza al riparo dal mondo, dal quale riesce ancora a prendere le distanze.

È solo con Hobbes, come si vedrà, che a nessuno sarà più concessa questa *chance*, che nessuno potrà più porsi al riparo dal caos e dal conflitto, e tutti gli uomini saranno costretti a mettersi in gioco nel teatro del mondo e a cercare una soluzione non più individuale e morale, ma comune e politica alle loro passioni. Nell'universo hobbesiano, il pessimismo antropologico di Montaigne, la visione degli individui come esseri deboli e carenti, smarriti e soli di fronte a un

mondo che si sgretola, si radicalizza al punto da perdere ogni residua illusione di aristocratica estraneazione, di rassicurante ripiegamento in una sfera intima e privata irraggiungibile dai minacciosi eventi della sfera pubblica; e l'autoconservazione si impone in tutta la sua nuda e implacabile cogenza, di fronte alla precarietà della vita e al pericolo di morte a cui nessuno può più sottrarsi *da solo*.

Tuttavia, l'ideale di virtù e di saggezza che Montaigne propone, segna già, come si è visto, una rottura radicale con l'individualismo eroico-aristocratico, che pure resta sotterraneamente oggetto di una rassegnata nostalgia. Si tende spesso a sottolineare come questo ideale sia lontano dai rigori dello stoicismo.⁴⁶ Montaigne propone un modello più umano e indulgente, più consoni alle risorse di un individuo che ha preso atto delle proprie ineliminabili fragilità, imperfezioni, incongruenze. La virtù, egli osserva,

non è, come dice la scuola, piantata sulla cima di un monte scosceso, dirupato e inaccessibile. Quelli che l'hanno avvicinata la ritengono al contrario, situata in una bella pianura fertile e fiorita, da cui essa vede, sì, tutte le cose ben al di sotto di sé, ma dove chi ne sa la direzione può arrivare per strade ombrose, erbose e dolcemente fiorite [...] (S, I, I, p. 213).

Si tratta, potremmo dire, di una virtù «barocca», che si adatta alle infinite pieghe del mondo e all'ambigua complessità degli uomini,⁴⁷ ben lontana dall'immagine arcigna e inflessibile di un'austera filosofia. Non basta tuttavia vedere in essa solo il segno di una morale più pacata e indulgente, che corregge i rigori dello stoicismo con una sensibilità epicurea al piacere e alla felicità. Il fatto è che essa trae la sua più profonda ispirazione dalla nascita di nuove esigenze e di nuovi valori che segnano una rottura irreversibile con il codice eroico-aristocratico e che aprono un ponte, un passaggio verso la configurazione dell'individuo moderno: il quale alla *dépense* oppone la ricerca dell'autoconservazione; alla gloria, la costruzione di un ideale di *vita comune*; all'onore, al riconoscimento e alla proiezione nel fuori, il rifugio nello spazio privato dell'Io per familiarizzarsi con il proprio vuoto e farne il fondamento di un'identità che si regge autonomamente su se stessa: «Le vite più belle – dice Montaigne

⁴⁶ Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 110 sgg.

⁴⁷ «La virtù applicata agli affari del mondo è una virtù a parecchie pieghe, angoli e gomiti, perché si conformi e combaci con l'umana debolezza, mista e artificiosa, non dritta, netta, costante, né del tutto innocente» (S, I, III, p. 1322).

nella conclusione ai suoi *Saggi* – sono, secondo me, quelle che si conformano al modello comune e umano, con ordine, ma senza eccezionalità e senza stravaganza» (S, I, III, p. 1497).

L'Io di Montaigne è lo specchio di un momento di crisi e di transizione, impossibile da ricondurre a una figura univoca e compatta. Si presenta come un prisma complesso e sfaccettato, in cui aspetti innovativi si intrecciano con aspetti ancorati alla tradizione; e di cui alcune facce emergono in piena luce, mentre altre, più in ombra, assumeranno solo nella riflessione successiva, come si vedrà, contorni più netti e precisi. Esso riflette quello slittamento decisivo da un'*antropologia della pienezza*, della *dépense* e dell'eccesso a un'*antropologia della mancanza e dell'autoconservazione* che costituirà il presupposto comune e imprescindibile del paradigma moderno.

Ma esso ha ancora la *chance* di tenersi fuori dal naufragio del mondo, di tenersi libero, per usare i termini di Horkheimer, «dall'inquietudine storica»;⁴⁸ di rifugiarsi in se stesso delegando alla struttura immutabile dello Stato la gestione dei conflitti e la sopravvivenza del legame sociale. L'orgogliosa percezione di un'inedita posizione sovrana coesiste con la nuova coscienza della propria debolezza, ma anche con l'aristocratica fiducia nella propria indipendenza e autarchia morale, facendo sì che in uno stesso movimento si fondano la preservazione della propria persona e il suo perfezionamento morale, l'autoconservazione e la cura di sé.

5. L'Io generoso

Con Montaigne, il paradigma autoconservativo si nutre ancora di aspetti che rinviano a una visione più ampia dell'Io, spogliato sì di ogni eroico splendore, e tuttavia potenzialmente *saggio*; capace cioè di trovare dentro di sé le risorse necessarie per costruire un percorso, non privo di piacere e di felicità, nel quale egli gode della *chance* di dedicarsi a se stesso nel pieno della tempesta, e può restare immune dalle vicende del mondo pur senza abbandonarlo.⁴⁹

⁴⁸ Horkheimer, *Montaigne e la funzione dello scetticismo* cit., p. 229.

⁴⁹ Sull'importanza in questa fase della figura del «saggio» all'interno del neostoicismo, cfr. l'opera di P. Charron, *De la sagesse* (1601), su cui oltre a Battista, *Alle origini del pensiero politico*

Quale momento di transizione dall'immagine dell'eroe all'individuo autoconservativo moderno, la figura del *saggio* sarà anche al centro della riflessione cartesiana, dove peraltro essa torna ad assumere, in contrasto con Montaigne, quei connotati di forza, pienezza, integrità che lo iscrivono ancora, attraverso la nozione di *genérosité*, in un'antropologia della *dépense*.

Al dubbio e all'incertezza, sintomi persistenti di una ormai irreversibile «perdita di ordine», l'Io cartesiano risponde con l'evidenza del *cogito* e con la consapevolezza della potenza assoluta della *volontà*, che lo rendono, sia sul piano conoscitivo sia sul piano morale, sovraneamente padrone di se stesso, *maître de soi*. Il libero arbitrio, che l'Io scopre fin dal primo atto del pensiero con cui afferma la propria esistenza,⁵⁰ è tra tutte le facoltà umane, la più ampia ed estesa; è così perfetta da imitare la perfezione divina, da renderci cioè «simili a Dio».⁵¹ La volontà, che ci viene da Dio dal quale come tutte le cose dipendiamo,⁵² è anche ciò che ci rende certi della nostra indipendenza, in quanto ci consente di esercitare un indubbio controllo su tutto ciò che può essere fonte di errore e di turbamento limitando così la nostra libertà: come l'immaginazione, il corpo, le passioni.⁵³ Anche le anime più deboli, osserva Descartes in *Le passioni dell'anima*, possono contare sul potere assoluto della volontà (PA, p. 733), sulla sua capacità di tenere sotto controllo la forza delle passioni, le istanze perturbanti provenienti dal corpo. Perfezionato dall'intervento regolatore della ragione che sa sempre riconoscere e scegliere il bene (*ibid.*, § 138, p. 770), il libero esercizio della volontà è ciò che conferisce all'Io la *maîtrise de soi*

libertino cit., cfr. G. Stabile, *La saggezza: fondazione antropologica e codice di disciplinamento in P. Charron*, in V. Dini e G. Stabile (a cura di), *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, ESI, Napoli 1983. L'autore evidenzia il tentativo neostoico di conciliare l'affermazione dell'individualità e il riconoscimento della necessità di un ordine politico, accomunando su questo punto Charron, Montaigne e Hobbes; ma l'obiettivo è qui di far vedere come l'affermazione dell'individualità – densa nei primi due di aspetti morali – assuma in Hobbes una connotazione puramente autoconservativa (cfr. *infra*, § 6).

⁵⁰ Cfr. G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, PUF, Paris 1970 (3ª ed.), cap. 4.

⁵¹ R. Descartes, *Meditazioni* (1641), in Id., *Opere filosofiche* (a cura di B. Widmar), UTET, Torino 1981, p. 231: «Unica eccezione è la volontà, che sperimento così grande in me, da non concepire l'idea di un'altra più grande ed estesa: così essa soprattutto mi fa conoscere che in me esiste l'immagine e la somiglianza di Dio».

⁵² R. Descartes, *Lettere scelte* (a Elisabetta, 3 novembre 1645; a Elisabetta, gennaio 1646), in Id., *Opere filosofiche* cit., pp. 852, 855.

⁵³ Sul ruolo della volontà in Descartes, cfr. Bodei, *Geometria delle passioni* cit., parte II, sez. II.

nella quale risiedono il fondamento stesso della sua sovranità e la fonte della suprema gioia intellettuale.⁵⁴ La fiducia nella volontà e nella ragione libera l'Io da quella polarità oscura che in Montaigne era inscindibile dalla sua stessa autoaffermazione; lo libera cioè dall'inquietudine e dal dubbio, dal senso della propria debolezza e lo rende capace di disporre di sé, di selezionare, nel magma confuso della vita naturale e corporea, ciò che può rafforzare la sua dignità e la sua capacità di perfezionarsi.

Ma proprio questo intreccio tra autocontrollo e volontà di perfezionamento, tra dominio di sé e tensione verso un bene che procura beatitudine, non consente una piena identificazione di Descartes con il teorico dell'autosufficienza del soggetto moderno, di un *Self disengaged* che afferma prometicamente se stesso attraverso il distacco razionale e oggettivante dal corpo e il controllo puramente strumentale della vita emotiva.⁵⁵ La ragione ha infatti la funzione, sul piano della scelta morale, di orientare la volontà verso il bene, di riconoscere, secondo il grande principio stoico, le cose che dipendono da noi da quelle che non sono in nostro potere (PA, § 144), così da guidarci verso quella virtù che è la fonte della nostra gioia spirituale.⁵⁶ E la volontà non è affatto un'istanza repressiva che si oppone frontalmente alle istanze del corpo e alle esigenze del desiderio. Contro ogni condanna o rigorismo di matrice stoica, che sarà semmai alla base del razionalismo kantiano, Descartes afferma che le passioni sono tutte essenzialmente buone e utili, in quanto esse rafforzano nell'anima pensieri che sono degni di essere conservati (*ibid.*, § 74) e la spingono ad acconsentire a quelle azioni che possono conservare e perfezionare il corpo (*ibid.*, § 137). Il loro problema sta solo nell'eccesso, nell'ingrandire i beni che esse ci fanno desiderare (*ibid.*, § 138);⁵⁷ è dunque ai loro eccessi che bisogna porre rimedio trovando un giusto equilibrio, un'armonia tra l'impulso e la

⁵⁴ Sull'importanza della *joie intellectuelle* in Descartes, cfr. Bodei, *Geometria delle passioni* cit., pp. 263 sgg.

⁵⁵ Cfr. Taylor, *Radici dell'Io* cit., parte II, cap. 8.

⁵⁶ «E affinché la nostra anima abbia così motivo di essere soddisfatta ha bisogno soltanto di seguire accuratamente la virtù. Giacché chiunque sia vissuto in maniera tale che la sua coscienza non gli possa rimproverare di aver mai mancato di fare tutte le cose che ha giudicato migliori (è questo che intendo qui con le parole: seguire la virtù), ne riceve una soddisfazione che ha tanta capacità di renderlo felice, che i più violenti assalti delle passioni non hanno mai abbastanza potere per turbare la tranquillità della sua anima» (PA, § 148, p. 776).

⁵⁷ Cfr. anche Descartes, lettera a Elisabetta, 15 settembre 1645, in Id., *Lettere scelte* cit.

virtù, tra il desiderio e il bene.⁵⁸ Non si tratta dunque di dominare le passioni attraverso l'astensione e la rinuncia, ma di dirigerle, correggerle, orientarle verso fini degni dell'Io e della sua libertà; e ciò richiede che alla potenza della propria volontà, l'Io sappia unire la capacità di farne buon uso.

Chi riunisce in sé entrambe queste qualità è quello che Descartes definisce l'*Io generoso*: conscio di possedere la libera disposizione della propria volontà, ma anche deciso a usarla nella giusta direzione, egli gode di una profonda stima di sé⁵⁹ dovuta alla certezza di essere, in primo luogo, degno di se stesso. L'Io generoso ha un senso così indubbio e assoluto della propria dignità e del proprio valore da non aver bisogno di affermare la propria superiorità sull'altro. Egli è al contrario umile e tollerante, preoccupato più del bene altrui che del proprio interesse; dotato di una naturale *grandeur* e tuttavia conscio dei propri limiti (PA, §§ 154-56). Questo non vuol dire che egli disdegna l'approvazione altrui, il riconoscimento esterno del proprio valore. Descartes riabilita, rispetto a Montaigne, la passione della gloria, quella «specie di gioia fondata sull'amore che si ha per se stessi e deriva dall'opinione o dalla speranza che si ha di essere lodati dagli altri» (*ibid.*, § 204). Se è ben fondata, se corrisponde cioè a un autentico valore e merito, essa non è altro che un aspetto della stima di sé; passione dunque ben diversa dall'orgoglio, il quale deriva al contrario dal senso della propria debolezza e irresolutezza (*ibid.*, § 159) e dall'irragionevole desiderio di essere stimati dagli altri a ogni costo, indipendentemente dal merito (*ibid.*, §§ 157, 160).

L'idea di generosità e la riabilitazione della gloria mostrano l'evidente legame di Descartes con la morale eroico-aristocratica che vive, per così dire, una sua ultima, trionfale stagione soprattutto nel teatro di Corneille.⁶⁰ Essa presuppone dunque una visione an-

⁵⁸ Su questa conciliazione cfr. Bénichou, *Morali del Grand Siècle* cit., cap. 1.

⁵⁹ «Così credo che la vera generosità, la quale fa sì che un uomo si stimi al più alto grado cui si può legittimamente stimare, consiste solamente in parte nel riconoscere che niente veramente gli appartiene se non questa libera disposizione della sua volontà e che niente c'è per cui debba esser lodato o biasimato eccetto l'uso buono o cattivo che egli ne fa; in parte nel sentire in se stesso una ferma e costante risoluzione di usarne bene, cioè di non mancare mai di volontà per intraprendere ed effettuare tutte le cose che giudicherà essere le migliori; questo significa seguire perfettamente la virtù» (PA, § 153).

⁶⁰ In proposito, oltre a Bénichou, *Morali del Grand Siècle* cit., cfr. E. Cassirer, *Descartes, Corneille, Cristine de Suède*, Vrin, Paris 1942.

tropologica fondata non sulla carenza, sulla miseria e sul vuoto, che Montaigne aveva inaugurato e che tornerà in toni più radicalmente pessimistici in Hobbes, ma sulla pienezza e la forza dell'Io. La generosità, rimedio generale di tutte le passioni, è una virtù, anzi è «la chiave di tutte le virtù» (PA, § 161); ma è anche essa stessa una *passione*,⁶¹ vale a dire una risorsa naturale, un *dato antropologico* che l'Io possiede grazie alla sua appartenenza al codice aristocratico dell'onore: in cui vigono i valori dell'integrità e della grandezza, della forza e della dignità, della magnanimità e della gloria.

Ciò è tanto più visibile nel teatro di Corneille, dove l'eroe domina le proprie passioni con l'energia di una volontà che sa imporre a esse la giusta gerarchia in nome di un ideale supremo che è la soddisfazione di sé, l'affermazione della propria forza, l'esaltazione del proprio valore. L'ideale eroico-cavalleresco e la valorizzazione neo-stoica della gloria intesa come energia personale, interiore,⁶² si fondono in Corneille ad affermare la sovranità dell'Io, il quale sa dare prova di sé non reprimendo le passioni, ma controllandone il gioco insieme con lucido distacco e intensa partecipazione. Si sacrifica una passione non in nome di un dovere astratto e coercitivo, ma di un impulso più potente e irrinunciabile nel quale risiede il fondamento della propria identità.⁶³ La gloria è la passione per eccellenza cui tutte le altre devono essere subordinate; ed è allo stesso tempo il parametro etico, il codice morale e sociale in cui l'Io aristocratico riconosce la sicura guida delle proprie azioni e delle proprie scelte. Essa è il segno visibile dell'eroe *generoso*, preoccupato innanzi tutto di essere degno di se stesso e disposto per questo a immolare l'amore, la felicità, la vita. La sovranità dell'Io si manifesta in tale capa-

⁶¹ Sebbene non si tratti, come sottolinea Remo Bodei, di una passione primitiva, ma «del "frutto più maturo", del risultato di una lunga coltivazione della volontà» (*Geometria delle passioni* cit., p. 291). Sulla generosità cfr. anche G. Rodis-Lewis, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, in «Les Études philosophiques», gennaio-marzo 1987; Ch. Ramond, *La générosité*, in «Cahiers philosophiques», XXXV, 1988.

⁶² Cfr. in proposito Levi, *French Moralism* cit.

⁶³ È questo il senso della scelta di Rodrigo, il protagonista di *Il Cid* (P. Corneille, *Le Cid*, in Id., *Théâtre*, Garnier-Flammarion, Paris 1980, vol. 2): Rodrigo sa che, uccidendone il padre, perderà Chimène, che egli ama appassionatamente; ma non può fare altrimenti perché solo così salva il proprio onore e resta fedele a se stesso, agli imperativi del suo rango. D'altra parte, solo scegliendo la gloria e l'onore, egli conserva l'amore di Chimène, rendendosene degno. Se la gloria è in contrasto con la passione amorosa, essa ne è anche la fonte, l'indispensabile alimento: Chimène può amare solo colui che è disposto a spendersi, a sacrificare la propria vita, sia pure per attuare una vendetta che la colpisce in prima persona.

cità di erogazione delle proprie energie, di *spesa di sé* resa possibile dalla coscienza della propria forza e della propria volontà; che non è mai, come si è già visto in Descartes, affermazione smisurata di potenza, oblio dei propri limiti.⁶⁴ L'Io generoso è colui che sa e può rispondere alle sfide del mondo, ai turbamenti e ai conflitti emotivi non attraverso un freddo distacco razionale e neppure con un ritorno a sé autoconservativo, ma attraverso la capacità di *dépense*, di dissipazione di sé, che lo porta fino a sacrificarsi per qualcosa che vale di più della sua stessa vita.

È dunque questo aspetto che avvicina Descartes all'universo di Corneille, sebbene nel primo la figura dell'eroe tenda ad assumere i caratteri più sfumati e introversi del *saggio*: la cui generosità si nutre anche di un richiamo cristiano alla *caritas*, alla solidarietà con gli altri (PA, §§ 154-55, 159),⁶⁵ e la cui volontà trova un limite nel conformarsi alla perfezione divina. Il saggio cartesiano è colui che sa coniugare il riconoscimento della propria dipendenza con l'attiva fiducia nella propria sovranità. Il sapiente esercizio della volontà sfocia nella generosità; e la generosità gli consente quella *maîtrise de soi* nella quale il perfezionamento morale, la conquista della virtù, è inscindibile dal raggiungimento della felicità e della gioia; poiché la gioia nasce dalla più alta soddisfazione di sé, dalla coscienza di aver saputo dirigere verso il meglio la propria volontà (*ibid.*, §§ 212, 148).⁶⁶

Diversamente dall'individuo di Montaigne, debole, scettico, autoconservativo, l'Io cartesiano appare dunque dotato di un insieme di attributi, come la volontà e l'autostima, la gloria e la generosità, che lo iscrivono ancora nel codice eroico-aristocratico della *dépense*. In entrambi tuttavia la figura del *saggio* è emblematica di

⁶⁴ Quando Augusto, alla fine del *Cinna*, pronuncia le celebri parole: «Je suis maître de moi comme de l'univers; je le suis, je veux l'être» (P. Corneille, *Cinna*, in Id., *Théâtre* cit., atto V, scena III), non è in preda a un delirio di onnipotenza, ma saggiamente consapevole che solo un atto di generosità, la clemenza verso i propri assassini, gli ha permesso di ritrovare il giusto senso del proprio potere, la legittimità della propria gloria. Su questi temi, cfr. A. Stegmann, *L'Héroïsme cornélien*, Colin, Paris 1968; S. Doubrovski, *La Dialectique du héros*, Gallimard, Paris 1963.

⁶⁵ Cfr. anche Descartes, lettera a Elisabetta, 6 ottobre 1645, in Id., *Lettere scelte* cit. Cfr. in proposito Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes* cit.

⁶⁶ Cfr. anche Descartes, lettere a Cristina di Svezia, 20 novembre 1647; a Elisabetta, 18 agosto 1645; e a Elisabetta, 1° settembre 1645, in Id., *Lettere scelte* cit.: «[...] Ma per sapere con esattezza quanto ogni cosa può contribuire alla nostra felicità, bisogna considerare quali cause servono a facilitare l'uso della virtù; infatti, tutte le azioni della nostra anima che ci fanno acquistare qualche perfezione sono virtuose e ogni nostra felicità consiste solo nella testimonianza interiore di possedere qualche perfezione».

una separazione tra la sfera individuale, nella quale l'Io persegue autonomamente il proprio perfezionamento morale e la propria felicità, e l'ordine sociale e politico, che nella sua immutabilità, ha solo la funzione di garantire all'individuo uno spazio libero dal caos e dai conflitti esterni.⁶⁷ Il conservatorismo di Descartes, sebbene più neutro e tiepido di quello di Montaigne, trova sostegno nella «morale provvisoria» in nome della quale egli decide di astenersi dall'azione nel mondo: «La mia terza massima era di sforzarmi di vincere me stesso anziché la fortuna e di cambiare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo [...]».⁶⁸ Accettando l'esistente attraverso una sorta di neutrale e distaccata adesione a obblighi e doveri sociali e politici, l'Io generoso è libero di dedicarsi, con tanta più certezza e autonomia in quanto può contare sulla forza della propria volontà, alla costruzione della propria identità e di nuove certezze, in una zona separata dal mondo nella quale egli si confronta con le proprie passioni, le incertezze e i turbamenti in un *tête-à-tête* solitario che lo vede ancora essenzialmente *spettatore* delle vicende pubbliche e mondane.

6. L'individuo autoconservativo e la passione dell'utile

Il paradigma del *saggio* che, sia pure fondato su due diverse visioni antropologiche, accomuna Montaigne e Descartes, subisce un definitivo declino con Hobbes e la sua metafora dello «stato di natura».⁶⁹ Cade cioè con Hobbes ogni illusione di un percorso soggettivo e separato dell'Io che educa, controlla, perfeziona se stesso, restando osservatore distaccato delle vicende del mondo. Immerso in un disordine generalizzato nel quale non è più possibile appellarsi a codici sociali e morali vigenti né confidare ancora nella sopravvivenza delle istituzioni esistenti, l'individuo avverte tutta la dram-

⁶⁷ Cfr. P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Bordas, Paris 1986, che tuttavia ne accentua troppo l'aspetto «individualistico».

⁶⁸ R. Descartes, *Il discorso del metodo* (1637), in Id., *Opere filosofiche* cit., p. 150.

⁶⁹ Un percorso eccentrico e originale, rispetto a quello che si sta cercando di ricostruire, è indubbiamente quello di Spinoza, nella cui riflessione la figura morale del saggio (presente nell'*Etica*) coesiste con quella dell'individuo isolato e carente nello stato di natura (su cui si fonda l'antropologia del *Trattato politico*). Sulla complessità e originalità di Spinoza cfr. Bodei, *Geometria delle passioni* cit.

maticità di una condizione che è foriera in prima istanza di pericoli per la sua stessa vita. Debole e sradicato, definitivamente privato di ogni sicurezza, l'individuo hobbesiano è mosso da una preoccupazione dominante che assume i caratteri improrogabili di un'emergenza: quella di *conservare se stesso*, difendendosi dalle minacce di morte e procurandosi i beni necessari alla sopravvivenza.

L'autoconservazione perde la valenza morale (e perfino estetica) che aveva in Montaigne dove il ritorno a sé, il ritrarsi dell'io in una zona franca al riparo dalle caotiche vicende mondane, sfociava nella costruzione di un'identità capace di perfezionarsi attraverso la consapevolezza dei propri limiti e delle proprie debolezze. Essa si presenta in tutta la scarna cogenza di un'impellente necessità, di una *questione di vita o di morte*, che non consente indugi né le compiaciute lentezze di percorsi autoesplorativi. Essa è dunque il bene primario, il diritto naturale per eccellenza, per difendere il quale ogni individuo gode della illimitata e legittima libertà di fare tutto ciò che è in proprio potere. Ma proprio perché da tutti condiviso, questo diritto porta gli individui allo scontro reciproco diventando fonte di conflitto (EL, cap. 14). Il mondo diviene così il teatro delle passioni umane, legittimate dall'universale libertà e uguaglianza degli uomini nell'affermazione dei loro diritti naturali, e allo stesso tempo foriere di distruttività, guerra, morte:

E perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine (che è principalmente la loro propria conservazione, e talvolta solamente il loro diletto) si sforzano di sottomettersi o di distruggersi l'un l'altro (L, p. 118).

Qui, come già accennato, si compie il passaggio radicale che la visione hobbesiana attua rispetto al paradigma del saggio-spettatore. L'elemento inedito è che nessuno può più sottrarsi a questo scenario, *nessuno ha più la chance di tenersi fuori dalla mischia*. In virtù dei loro diritti e delle loro passioni, gli uomini sono tutti, per riprendere l'espressione pascaliana evocata da Blumenberg, ugualmente *embarqués*,⁷⁰ coinvolti in un processo che li priva, per così dire, del lusso di un percorso individuale e che impone loro una soluzione collettiva. Le passioni sono il veicolo ambivalente di una socialità, sia pure «insocievole», che non concede alcuna eccezione

⁷⁰ Blumenberg, *Naufregio con spettatore* cit., p. 39.

singolare. Gli uomini *sono legati dalle loro stesse passioni*, sebbene il legame assuma, proprio per questo, i toni funesti del conflitto, della sopraffazione, del dominio.

L'origine del conflitto risiede infatti non solo nella lotta per la *self-preservation*, ma in quella naturale tendenza alla reciproca offensività cui Hobbes dà il nome di *gloria*: passione pervasiva e dominante che spinge gli uomini a unirsi in società solo per essere riconosciuti dagli altri nel proprio potere e nella propria superiorità.⁷¹ «La gloria, o sentimento interno di compiacenza o trionfo della mente – dice Hobbes negli *Elements* –, è quella passione che deriva dall'immaginazione o concetto del nostro potere, superiore al potere di colui che contrasta con noi» (EL, p. 64). Nella critica hobbesiana della gloria si è dunque insinuato un elemento di *potere* (di potere sull'altro) che dà origine a un quadro inedito non solo rispetto alla riabilitazione cartesiana della passione aristocratica, ma anche rispetto alla disincantata diagnosi di Montaigne, del quale Hobbes radicalizza il pessimismo antropologico. Con Montaigne, Hobbes condivide la visione della gloria come *vanità*, vale a dire come desiderio di vedere confermata in ogni occasione la buona opinione di sé, come acuta sensibilità e disappunto verso qualsiasi segno di non considerazione da parte dell'altro: sintomi evidenti di un individuo debole e sradicato, bisognoso di conferme e di riconoscimento (DC, p. 81; EL, pp. 110 sg.; L, p. 119).⁷² Ma mentre Montaigne mette essenzialmente l'accento sugli aspetti degradati *dell'io* che di questa passione si fa portatore, svelandone appunto l'inautenticità e la vacuità, Hobbes ne mostra soprattutto gli effetti aggressivi e distruttivi *sull'altro*. «Per delle inezie – egli dice – come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione» (L, p. 119), gli uomini sono sempre inclini alla contesa. La passione della gloria, ridotta a una sorta di *vacuo* e orgo-

⁷¹ Gli uomini si associano, dice Hobbes alludendo alle forme di unione spontanea, non per amore o benevolenza reciproca, ma unicamente in quanto mossi dall'«utile» e dalla «gloria»: «Dunque è chiaro per esperienza a tutti coloro che hanno esaminato con attenzione le cose umane, che ogni riunione spontanea è conciliata dal bisogno reciproco o dal desiderio di gloria [...]. Dunque ogni società si forma per l'utile o per la gloria, cioè per amore di sé e non dei soci» (DC, p. 81).

⁷² L'importanza della passione della vanità non consente di parlare in Hobbes della presenza di un individuo narcisisticamente connotato come fanno Battista, *Nascita della psicologia politica* cit. e J. M. Glass, *Hobbes and the Narcissism. Pathology in the State of Nature*, in «Political Theory», VIII, 1980, n. 3; la vanità implica infatti una relazione emotiva con l'altro che si perde invece, come si vedrà, nella soggettività narcisistica.

gioso autocompiacimento, si configura pienamente come una *passione dell'Io*, che spinge gli uomini a un continuo ed estenuante confronto per affermare a ogni costo la propria superiorità e tentare così di «estorcere una valutazione più grande» (L, p. 119). Essa è dunque, come si diceva, affermazione del proprio *potere* in quanto superiore, «eccedente» rispetto a quello dell'altro il quale viene visto essenzialmente come rivale o nemico.⁷³ E l'*onore* altro non è che il riconoscimento di questo potere, l'insieme dei segni che stanno a confermare la superiorità di un individuo sull'altro, indipendentemente dal valore e dal merito (EL, pp. 59 sg.).⁷⁴

Nonostante dunque l'evidente persistenza nell'universo hobbesiano del codice dell'onore e della tradizione eroico-aristocratica,⁷⁵ si configura una forma di individualismo che di questo codice segna il definitivo declino. In primo luogo, infatti, la stessa passione aristocratica – la gloria – subisce, come già in Montaigne, una contaminazione che ne stravolge il senso e le funzioni. Essa perde cioè quel carattere assoluto e irrelato che, ancora in Descartes e nel neostoicismo, la legava prioritariamente al senso del proprio valore e della propria dignità, alla stima di sé e alla generosità; e diventa una passione prettamente *relativa*, che spinge l'individuo ad affermare se stesso *solo attraverso il confronto-scontro con l'altro* e lo costringe a una incessante lotta per il potere, per la soddisfazione della propria vanità.

In secondo luogo, accanto a questa *passione dell'Io*, si configura, in tutta la sua autonoma coerenza, la *passione dell'utile*, destinata ad assumere un ruolo preminente nella configurazione dell'individualismo moderno. Più che di «gloria», Hobbes parla infatti, nel *Leviatano*, di «desiderio di potere»,⁷⁶ una sorta di grumo emotivo nucleare e universale, nel quale sembrano raccogliersi ed esprimersi tutte le passioni umane: «Cosicché pongo in primo luogo, come una inclinazione generale di tutta l'umanità un desiderio perpetuo

⁷³ Sul potere inteso come «l'eccedenza del potere di uno sul potere di un altro» e dunque come fonte di conflitto, cfr. EL, pp. 58 sg.

⁷⁴ Mi pare si possa trovare conferma del disancoramento, in Hobbes, dell'onore dal valore e dal merito individuali, in C. A. Viano, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia politica di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 1962, n. 4.

⁷⁵ Cfr. in proposito, L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977 (ed. or. *What is Political Philosophy?*, The Free Press, Glencoe 1959).

⁷⁶ Insiste giustamente sull'importanza di questo passaggio, D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

e senza tregua di un potere dopo l'altro [*desire of power after power*] che cessa solo nella morte» (L, cap. 11, p. 94).⁷⁷ Assume così consistenza l'immagine di un individuo *desiderante e acquisitivo* che nella sua affannosa e illimitata ricerca di potere finisce inevitabilmente per scontrarsi con l'altro, quale portatore di un desiderio antagonistico:

La competizione per le ricchezze, l'onore, il comando o per gli altri poteri, inclina alla contesa, all'inimicizia e alla guerra, perché la via che porta un competitore al conseguimento del proprio desiderio è quella di uccidere, sottomettere, soppiantare o respingere l'altro (*ibid.*).⁷⁸

Il ruolo legante e allo stesso tempo disgregante delle passioni viene così riconfermato. Ma l'elemento nuovo rispetto all'individuo amante della gloria sta nel fatto che il desiderio di potere rivela la sua matrice essenzialmente *utilitaristica*:

La causa di questo – continua Hobbes – non è sempre il fatto che un uomo spera in un diletto più intenso di quello che ha già conseguito, o che non può essere contento di un potere moderato, ma è perché non può assicurarsi il potere e i mezzi per vivere bene, che ha al presente senza acquisirne di maggiori (*ibid.*).

L'uomo è, per così dire, costretto a desiderare e ad acquisire sempre maggior potere per riuscire non solo a procurarsi nel presente, ma anche ad assicurarsi *nel futuro* l'accesso ai beni di cui ha bisogno (*ibid.*). Il potere di un uomo, infatti, consiste per Hobbes nei mezzi che egli «ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro» (L, cap. 10, p. 82).⁷⁹ L'immagine dell'individuo glorioso, mosso dalla propria vanità e dal desiderio di ottenere il riconoscimento dell'altro, perde consistenza per far posto a un individuo preoccupato essenzialmente del proprio utile e della propria conservazione, e dotato di uno sguardo previdente che lo spinge a proiettarsi ansiosamente nel tempo.⁸⁰

⁷⁷ Cfr. anche, L, cap. 8, p. 71: «Le passioni che più di tutte causano le differenze di ingegno sono principalmente il maggiore o minore desiderio di potere, di ricchezza, di conoscenza e di onore; tutti questi si possono ridurre al primo, cioè al desiderio di potere, poiché ricchezza, conoscenza e onore non sono che diverse specie di potere». Sulla progressiva perdita d'importanza della gloria, oltre a Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?* cit., cfr. A. Pacchi, *Hobbes and the Passions*, in «Topoi», VI, 1987, n. 2.

⁷⁸ Nota Macpherson a questo proposito come il potere, definito in un primo momento in modo indeterminato, si configuri qui nettamente come *potere sugli altri*: cfr. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962 (trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Mondadori, Milano 1982).

⁷⁹ Cfr. anche EL, p. 58.

⁸⁰ Pur cogliendo il passaggio hobbesiano dalla gloria al *desire of power*, e definendo il *power* co-

Hobbes coglie così le due configurazioni emotive destinate a costellare lo sviluppo dell'individuo moderno: 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*.

Ma l'urgenza dell'autoconservazione e l'irrompere della dimensione temporale danno alla passione dell'utile un carattere decisamente prioritario. Hobbes evoca a questo proposito la figura mitica di Prometeo, gravato della terribile responsabilità di chi ha sfidato gli dei e capace di una visione prospettica sui pericoli e le insidie che minacciano gli uomini, che lo rende costantemente sollecitato del tempo avvenire:

[...] come Prometeo (che, interpretato, vale *uomo prudente*) fu legato al monte Caucaso, luogo dall'ampia veduta, dove un'aquila si pasceva del suo fegato, divorandone di giorno tanto quanto ne ricresceva di notte, così l'uomo che, preoccupato per il futuro, guarda troppo lungi davanti a sé, ha il cuore roso per tutto il giorno, dal timore della morte, della povertà o di altra calamità, e non trova riposo né pausa alla sua ansietà, se non nel sonno (L, cap. 12, p. 103).

L'individuo prometeico è colui che, avendo infranto gli ordini divini, avverte in tutta la sua drammaticità il proprio stato di necessità, di carenza e di incertezza, che gli impone un movimento autoconservativo; ma è anche colui che, dotato di uno sguardo «curioso» e lungimirante,⁸¹ ha acquisito la capacità di guardare lontano davanti a sé, ed è teso perciò nello sforzo, che non ha mai fine, di «assicurarsi contro il male che teme e [...] procurarsi il bene che desidera» (L, cap. 13, p. 103).

La prospettiva autoconservativa che in Montaigne era rigorosamente ancorata al *presente* e alla circolarità del tempo,⁸² si apre qui

me una *gloria* che ha incorporato in sé i vantaggi dell'*utile*, M. Reale (*La difficile uguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*, Editori Riuniti, Roma 1991, in particolare capp. 1 e 2) insiste invece, mi pare, nel vedere la ricerca del potere come desiderio dell'*eminence*, della differenza, dello «stare avanti» in quanto fine a se stesso. Nel desiderio di potere, invece, l'utile emerge chiaramente come scopo, sebbene la sua qualità intrinseca di proiettarsi nel futuro sposti all'infinito il raggiungimento dello scopo, dando origine a una spirale di illimitatezza.

⁸¹ Sulla passione della «curiosità», cfr. L, cap. 6, p. 55; cap. 11, p. 100; EL, cap. 9, p. 73. Sulla sua rilevanza per l'origine della modernità, cfr. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* cit.

⁸² Cfr. in proposito Starobinski, *Montaigne en mouvement* cit.

alla vertigine del *futuro*, spalancando insieme, in virtù di quella costitutiva ambivalenza che fonda l'origine della modernità, nuovi abissi e nuove potenzialità.⁸³ L'ansia per il futuro, che è il frutto del suo sradicamento e della sua inedita posizione sovrana, si insinua nell'individuo hobbesiano con l'implacabile perseveranza di un animale rapace e divoratore. Essa è ciò che genera il desiderio di potere, ed è soprattutto ciò che lo rende *illimitato*, spostandone sempre in avanti ogni meta e rinnovandolo all'infinito.⁸⁴ Spinto dalla necessità di autoconservarsi nella spirale senza fine dell'acquisizione di potere, ogni uomo si imbatte nel desiderio dell'altro, con cui instaura di conseguenza un legame che è allo stesso tempo *imprescindibile* e *conflittuale*. Uniti e divisi dalle loro passioni, gli uomini non possono che trovare una *risposta comune*, collettiva, al conflitto e alla «triste condizione» di miseria e di morte che ne deriva. Qualunque soluzione, in altri termini, non può che partire dalla imprescindibilità dell'esistenza dell'altro, violentemente rivelata dalla dinamica delle passioni.

L'impulso decisivo in questo senso proviene ancora da una passione, la *paura*: più forte del desiderio di potere e allo stesso tempo dotata di una intrinseca ragionevolezza,⁸⁵ in quanto avverte gli uomini del pericolo, del baratro verso cui il desiderio illimitato li spinge e risveglia in loro il senso del limite. La paura pone gli uomini di fronte alla loro vulnerabilità, al fatto che nessuno può mai sentirsi definitivamente al sicuro in un mondo in cui l'unico dato certo è che gli uomini sono uguali nella loro debolezza. Essa interrompe la spirale perversa del desiderio e della lotta per il potere, riattivando, per così dire, negli uomini la memoria dello scopo primario dell'autoconservazione.

Hobbes affida dunque a una passione negativa, a una sorta di fisiologico e istintivo segnale d'allarme la funzione di rimedio alle passioni che Descartes aveva assegnato alla volontà e alla genero-

⁸³ Sull'importanza della preoccupazione per il futuro per la configurazione dell'individuo moderno, cfr. Gehlen, *L'uomo* cit.

⁸⁴ L'illimitatezza del desiderio è intrinsecamente legata in Hobbes al rifiuto della teoria aristotelica del fine ultimo, su cui cfr. Viano, *Analisi della vita emotiva* cit. Sul «desiderio illimitato», cfr. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse* cit., che tuttavia tende a disancorarlo da fini autoconservativi; cfr. inoltre R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Vrin, Paris 1977 (1ª ed. 1953). Parla di «individualismo illimitato» in Hobbes, L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, PUF, Paris 1986.

⁸⁵ Passione «ragionevole», la definisce Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* cit.

sità.⁸⁶ La volontà, infatti, che nell'universo cartesiano era lo strumento perfetto di libertà e autocontrollo dell'Io, è per Hobbes essa stessa un desiderio, essa è l'ultimo desiderio, «l'ultimo appetito nel deliberare».⁸⁷ E la generosità, dimensione emotiva e morale di un Io pieno e integro, glorioso e capace di *dépense*, è proprio la risorsa assente nell'individuo hobbesiano: carente e insicuro, timoroso e autoconservativo.⁸⁸ L'Io non trova più dentro di sé le risorse per opporsi agli aspetti distruttivi della propria natura. La paura infatti si limita ad agire solo come uno *choc* emotivo che spinge l'individuo a cercare *fuori di sé e insieme agli altri* la soluzione al conflitto provocato dalle passioni. Gli uomini decidono di associarsi, di stipulare un patto reciproco fondato sulla rinuncia ai propri diritti e alle proprie passioni, e di delegare a una struttura artificiale, estranea al caos emotivo, la funzione di porre un freno al desiderio illimitato garantendo coercitivamente, insieme al rispetto dei patti da parte di ognuno, la conservazione, il benessere e la sicurezza di tutti.

Lo Stato, «persona artificiale» (L, cap. 16, p. 155), incorpora i desideri e le volontà degli individui, ma allo stesso tempo li libera dalla violenza, consentendo loro di realizzare il fine primario della *self-preservation*. L'assolutismo hobbesiano riconferma quella funzione di «sgravio» delle istituzioni rispetto all'individuo che si è già visto operante nella visione conservatrice di Montaigne e di Descartes; e che qui diventa tanto più efficace e legittima in quanto lo Stato scaturisce dalla dinamica emotiva e dalla libera decisione degli individui, i quali non si limitano a riconfermare l'esistente, ma ne decidono consensualmente i tempi, le forme e le modalità. Ciò vuol dire anche, però, che la polarizzazione individui-Stato diventa totalizzante e non lascia più alcuno spazio né all'azione eccezionale ed esemplare dell'*eroe* né al percorso separato e singolare del *saggio*. L'imperativo dell'autoconservazione esige che tutti gli individui, come un unico corpo, si affidino alla sfera del *politico*, da essi stessi eretta a unica detentrica di ogni volontà e decisione, e

⁸⁶ Ma compare anche, accanto alla paura, una passione «positiva» che consiste nel desiderio di una *contented life*: «Le passioni che inclinano gli uomini alla pace sono il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie per condurre una vita comoda, e la speranza di ottenerle mediante la loro industria» (L, cap. 13, p. 123).

⁸⁷ EL, I, § 12.

⁸⁸ Sul debole statuto della «magnanimità» in Hobbes, cfr. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes* cit.

ottengano così protezione e garanzia di ordine in cambio di una assoluta obbedienza. La nascita del politico moderno non consente eccezioni né scelte singolari. Di fronte alla netta alternativa tra la miseria e il disordine dello stato di natura e la pace e l'ordine della società politica, gli uomini non hanno altra *chance* che essere individui minacciati di morte o cittadini protetti dallo Stato.

Quella stessa ricerca dell'utile, che aveva innescato la spirale perversa e mortale del desiderio di potere, sfocia infine, attraverso una rinuncia alle passioni, nella capacità razionale di costruire una struttura artificiale che ne consenta l'esito positivo. Entriamo qui propriamente nel paradigma moderno: non solo perché, data la condizione di debolezza, carenza e insicurezza degli individui, le passioni assumono *esse stesse una matrice autoconservativa* e perdono definitivamente il carattere «glorioso» e dispendioso peculiare della fase eroica; ma anche perché gli individui riescono, pur dentro la deriva distruttiva delle passioni, a *non perdere di vista il proprio utile*. La stessa lungimiranza prometeica che li spinge in una prima fase a rispondere all'ansia per il domani con forme di violenta competizione e di illimitata acquisizione, li induce, con l'aiuto e la mediazione della paura, a sacrificare le proprie passioni in nome di un interesse che supera i confini della pura immediatezza e si proietta responsabilmente nel futuro. La fondazione del politico moderno coincide, per usare un linguaggio gehleniano e non lontano dalla visione sistemica di Luhmann, con quel processo di estraneazione e istituzionalizzazione che sgrava l'individuo dal peso del difficile intreccio di carenza e illimitatezza,⁸⁹ e lo riconsegna a un ordine artificiale che si fa, appunto, garante della sua autoconservazione.

È vero che successivamente, come si vedrà, la funzione egemone di istanza risolutiva del conflitto emotivo che Hobbes affida al politico, sarà assunta da una più spontanea dinamica sociale che implicherà, come nel modello smithiano, la presenza di inedite istanze morali.⁹⁰ Hobbes coglie tuttavia, nel suo momento genetico, un aspetto nel quale è forse possibile riassumere il tratto distintivo dell'individualismo moderno: gli uomini sono *legati in modo con-*

⁸⁹ Cfr. P. Barcellona, *L'individualismo proprietario*, Boringhieri, Torino 1976.

⁹⁰ Cfr. *infra*, cap. 2.

flittuale dalle loro passioni, ma sono anche in grado di *trasformare il legame negativo creato dalla dinamica emotiva, se non in un legame*,⁹¹ *in un ordine sociale e politico* che consente loro di realizzare l'obiettivo primario dell'utile.

⁹¹ Sull'artificialismo di Hobbes e sull'assenza del legame sociale insistono alcuni interpreti, tra cui A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987; R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998, cap. 1; C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del «Leviatano»*, in Aa.Vv., *Percorsi della libertà*, il Mulino, Bologna 1996, che radicalizza l'artificialismo hobbesiano mostrando l'ineducibilità dell'ordine politico artificiale dalla natura e dal patto tra individui.

2.

Homo œconomicus:

tra passione acquisitiva e passione dell'Io

1. *L'individuo proprietario e «il desiderio di possedere più del necessario»*

La passione dell'utile rappresenta, come ora si vedrà, il nucleo emotivo dell'*homo œconomicus* che, a partire da Locke e dalla valorizzazione dell'individuo proprietario, si configura come il paradigma universalmente riconosciuto dell'individualismo moderno. Essa assume inoltre, proprio in virtù di una sempre più netta connotazione *economica*, un carattere *espansivo e illimitato* che consente di parlare di una vera e propria fase di trionfo dell'individuo acquisitivo e prometeico.

È nel modello lockiano che si può dunque rintracciare l'origine di un individualismo espansivo fondato sulla trasformazione della passione dell'utile in quello che qui viene definito «il desiderio di possedere più del necessario» (TG, § 37).

In evidente sintonia con il quadro antropologico fin qui delineato, anche Locke parte da una premessa autoconservativa: l'autoconservazione è la legge naturale per eccellenza, per far rispettare la quale ogni uomo ha il diritto di esercitare il proprio potere sugli altri uomini (*ibid.*, §§ 6-8). Essa ha perso tuttavia la connotazione drammatica e difensiva che aveva nel quadro hobbesiano. In primo luogo perché, già nello stato di natura, la conservazione di sé è inscindibile dalla conservazione degli altri. Essa presuppone l'uguaglianza come principio deontologico¹ iscritto nel volere di un Dio

¹ Diversa, dunque, dall'uguaglianza di fatto di Hobbes: «Lo stato naturale è governato da

saggio e provvidenziale che ci indica la via per vivere razionalmente,² e in virtù del quale tutti gli uomini sono obbligati al rispetto della vita, della libertà e dei beni degli altri:

Come ciascuno è tenuto a conservare se stesso e a non abbandonare volontariamente il posto che gli è assegnato, così, allo stesso modo, quando non è in questione la sua sopravvivenza, ciascuno deve quanto più può preservare gli altri uomini e [...] non può sottrarre o ledere la vita, la libertà, la salute, le membra o i beni di un altro (TG, § 6).

Ciò vuol dire che l'autoconservazione non evoca immediatamente conflitto e morte, ma contiene già in sé un aspetto normativo che consente forme di vita associate. In secondo luogo, l'autoconservazione assume un senso più ampio del diritto alla vita hobbesiano; essa è anche conservazione della libertà e, soprattutto, della *proprietà*, intesa come proprietà privata della propria persona, dei beni e del lavoro:

Benché la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, ciascuno ha tuttavia la proprietà della sua persona: su questa nessuno ha diritto all'infuori di lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani, possiamo dire, sono propriamente suoi. Qualunque cosa dunque egli tolga dallo stato in cui natura l'ha creata e lasciata, a essa incorpora il suo lavoro e vi intesse qualcosa che gli appartiene, e con ciò se l'appropria (*ibid.*, § 27).³

Siamo qui nel pieno dell'«individualismo possessivo»⁴ in virtù del quale ogni uomo, essendo proprietario di se stesso, è proprietario in prima istanza del proprio lavoro e di tutto ciò in cui egli incorpora il proprio lavoro. Il diritto all'appropriazione assume la forza e la legittimità di una legge naturale (*ibid.*, § 30).⁵ Ma in questo diritto, precisa Locke, non c'è immediatamente alcun pericolo di appropriazione o di accumulazione illimitate né di lesione dei diritti

una legge di natura che è per tutti vincolante; e la ragione, che è poi quella legge stessa, insegna a chiunque soltanto voglia interpellarla che, essendo tutti gli uomini uguali e indipendenti, nessuno deve ledere gli altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi» (TG, § 6).

² Sull'importanza dell'aspetto teologico per la comprensione della stessa antropologia lockiana, cfr. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 (trad. it. *Il pensiero politico di John Locke*, il Mulino, Bologna 1992).

³ Cfr. anche TG, § 35: «Dunque Dio, prescrivendo di sottomettere la Terra, dava con ciò all'uomo l'autorità di appropriarsela; e la condizione della vita umana, che esige il lavoro e la materia da lavorare, introduce inevitabilmente la proprietà privata».

⁴ Cfr. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese* cit.

⁵ Con Locke si assiste dunque alla dissoluzione dell'universo medievale che negava il diritto di appropriazione all'insegna della inseparabilità di economia ed etica, cfr. R. H. Tawney, *La religione e le origini del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1945 (ed. or. *Religion and the Rise of Capitalism*, Murray, London 1926).

altrui. La stessa legge naturale che rende legittimo il diritto alla proprietà individuale pone infatti a esso dei limiti, dati sia dall'*utilità*, cioè da ciò che ognuno può consumare per la propria sussistenza, sia dal *lavoro* stesso che consente solo quantità modeste e circoscritte di appropriazione della terra:

La stessa legge di natura, che in questo modo ci conferisce la proprietà, vi pone pure dei limiti [...]. Quanto ciascuno può usare a vantaggio della propria vita, prima che si deteriori, tanto col suo lavoro può appropriarsi; quanto da ciò eccede è più di quanto gli spetta e appartiene ad altri (TG, § 31).⁶

Se il consumo e l'utilità fissano il limite dell'accumulazione, il lavoro impone naturalmente un limite al possesso. Così nello stato di natura originario «diritto e utilità andavano insieme» (*ibid.*, § 51), garantendo non solo l'uguaglianza nella proprietà ma l'accrescimento attraverso il lavoro della ricchezza comune (*ibid.*, § 37).⁷

Tuttavia è all'interno dello stato di natura che questo limite si rompe, quando l'introduzione del *denaro* altera il criterio dell'utilità e infrange l'equilibrio garantito dal lavoro (*ibid.*).⁸ Il denaro consente di scambiare l'eccesso dei prodotti con un bene durevole e non deteriorabile e dunque consente per la prima volta di accumulare ed accrescere la ricchezza, stimolando così l'interesse a lavorare più del necessario e ad ampliare la proprietà oltre i limiti imposti dalla legge naturale (*ibid.*, §§ 47-50). L'introduzione del denaro legittima, in virtù di un «tacito e volontario consenso» degli uomini, del tutto informale e precontrattuale, il possesso e l'accumulazione di un surplus, e di conseguenza la proprietà disuguale della terra (*ibid.*, § 50).

Ma è importante ricordare – ciò che di consueto sfugge agli interpreti – che all'origine di questo processo Locke pone appunto *la passione acquisitiva*; possiamo infatti riconoscerla in ciò che egli

⁶ Cfr. anche TG, § 36: «La natura ha ben fissato la misura della proprietà in proporzione al lavoro degli uomini e ai beni d'uso della vita. Nessuno col suo lavoro può sottomettersi e appropriarsi tutto; né col consumo può fruire più che d'una piccola parte».

⁷ «[...] per quanto gli uomini avessero diritto di appropriarsi, col loro lavoro, ciascuno per sé, tanto quanto potevano usare degli oggetti della natura, pure ciò non poteva esser mai troppo, né recare pregiudizio ad altri, poiché pari ricchezza avanzava tuttavia per coloro che fossero altrettanto industriosi. A ciò si aggiunga che chi si appropria col suo lavoro la terra non assottiglia ma accresce le provvigioni comuni dell'umanità [...]» (TG, § 37).

⁸ Pagine lucide su questo problema che ha frequentemente mobilitato l'attenzione degli interpreti di Locke, in A. Cavarero, *La teoria contrattualistica nei «Trattati sul governo» di Locke*, in Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit.

chiama il «desiderio di possedere più del necessario», il quale altera «l'intrinseco valore delle cose» legato alla loro utilità per la vita dell'uomo e rompe quindi i limiti originari (TG, § 37).

Il denaro in altri termini *rende legittima e sensata la passione acquisitiva*,⁹ giustificando persino la nascita della disuguaglianza economica poiché, Locke torna a ripetere, l'accumulazione non è comunque lesiva dei diritti altrui (*ibid.*, §§ 46, 50). Il diritto all'appropriazione indefinita è dunque già implicito nel concetto di autoconservazione, in quanto inseparabile dalla dimensione proprietaria.¹⁰

Il desiderio acquisitivo, che Hobbes aveva visto come origine di uno scontro di poteri individuali portatore di conflitto e di morte, e dunque come minaccia del diritto naturale alla conservazione della vita, viene qui *pianamente legittimato*; esso diventa strumento di potenziamento della persona, dell'individuo in quanto essenzialmente «proprietario», e fonte di valore e di ricchezza. E se in Hobbes esso riceveva una radicale limitazione dall'istituzione della società politica, in Locke al contrario esso viene da questa ulteriormente sancito.

La società politica nasce infatti anche in Locke per porre rimedio alla conflittualità dello stato di natura, ma si tratta di una conflittualità già mediata da istanze razionali. Il patto che gli individui stipulano per uscire dalla condizione naturale non scaturisce dalla necessità di far fronte a uno stato di guerra, che esiste solo come possibilità latente,¹¹ ma per rimediare agli «inconvenienti» creati dall'assenza di un giudice imparziale, di un *tertium super partes* (*ibid.*, § 13) la cui funzione è in prima istanza quella di garantire, con autorità legittima e incontestabile, la soluzione delle controversie, al fine di salvaguardare l'intangibilità della proprietà (*ibid.*, §§ 87-88). La condizione e lo scopo stesso della società politica è che essa san-

⁹ La passione acquisitiva, l'accumulazione e la stessa industriosità dell'uomo non hanno infatti senso prima dell'introduzione del denaro: «[...] quale interesse potrebbe avere chicchessia ad ampliare i suoi possedimenti oltre i limiti dell'uso che la sua famiglia può farne e d'una abbondante riserva per il consumo di questa, tanto per i prodotti del suo lavoro quanto per i frutti del baratto con altri analoghi beni di consumo deperibili? Dove non c'è nulla che sia insieme duraturo e raro, e tanto pregiato da essere accumulato, gli uomini non possono estendere la loro proprietà della terra, per ricca che questa sia e facile a prendersi [...]» (TG, § 48; cfr. anche *ibid.*, § 46).

¹⁰ Cfr. L. Formigari, *Introduzione a TG*, pp. xxiii sg.

¹¹ Sulle complessità del nesso, in Locke, tra stato di natura e stato di guerra, cfr. R. Polin, *La politique morale de John Locke*, PUF, Paris 1960.

cisca positivamente il rispetto dei diritti naturali, rendendo dunque definitivamente legittimo e inviolabile soprattutto *quel diritto illimitato alla proprietà* di cui gli uomini godono nello stato di natura.¹² Anzi, la stessa società politica, o meglio il potere dello Stato, trova il proprio *limite* naturale nella proprietà privata (TG, §§ 135-39).¹³

L'*homo oeconomicus*, che nell'universo lockiano si impone con la forza dei suoi diritti e delle sue passioni, diviene il limite contro cui si imbatte il potere politico eretto a salvaguardia di quei medesimi diritti e passioni; e che non può essere infranto pena la legittimità del potere politico stesso. Il «desiderio di possedere più del necessario» contiene, rispetto all'hobbesiano «desiderio illimitato di potere», due implicazioni fondamentali che introducono un mutamento rilevante nella forma dell'individualismo: in primo luogo esso tende infatti non solo all'acquisizione dell'utile, ma, come si vedrà meglio in Mandeville, all'*accrescimento della ricchezza* e all'acquisizione del *superfluo*; in secondo luogo, nella istituzione del politico, esso non trova una limitazione, bensì una *ulteriore valorizzazione*.

Simbolo e testimonianza di quella prima emancipazione dell'economico che corrisponde al configurarsi di una *civil society* autonoma dalla società politica e statutale,¹⁴ l'individuo proprietario è l'espressione inconfutabile di un *individualismo espansivo* fondato sulla legittimità, naturale e politica, della passione acquisitiva e della sua illimitatezza.

2. Il desiderio di migliorare la propria condizione

Questo carattere espansivo dell'individualismo, che supera i limiti imposti dall'autoconservazione e dall'utile, è destinato a un

¹² Premesso che «l'uomo nasce con pieno titolo a una perfetta libertà e all'illimitato godimento di tutti i diritti e privilegi della legge di natura» e che «egli ha dunque per natura il potere non solo di conservare la sua proprietà - cioè la vita, la libertà e i beni - contro le offese e gli attentati degli altri uomini, ma anche di giudicare e punire le altrui infrazioni a quella legge» (TG, § 87; corsivo mio), la società politica si dà laddove il singolo rinuncia al suo naturale potere affidandolo alla comunità (*ibid.*).

¹³ La proprietà in senso stretto è più inviolabile della vita e della libertà che possono essere invece soggette a limitazioni: cfr. TG, §§ 139, 182.

¹⁴ Su modello lockiano come prima espressione dell'emancipazione dell'economico dal politico, cfr. Dumont, *Homo aequalis* cit.

progressivo sviluppo e potenziamento parallelamente al consolidarsi del paradigma dell'*homo oeconomicus*: inteso appunto come il paradigma dell'individuo mosso dall'appropriazione indefinita della ricchezza, dalla brama dell'eccesso e del superfluo, da quella *escalation* acquisitiva prodotta, secondo l'efficace espressione della *Political Economy* settecentesca da Mandeville a Smith, dal «desiderio di migliorare la propria condizione».

Tale passione fondamentale si configura infatti sempre più come il presupposto imprescindibile dell'agire umano, anzi come il dato antropologico che caratterizza in modo peculiare la specie umana ed è a fondamento della sua socievolezza:

L'amore del benessere e della propria sicurezza, il desiderio costante di migliorare la propria condizione – afferma Cleomene-Mandeville nella seconda parte della *Favola delle api* – debbono essere motivi sufficienti per fare amare la società, considerando quanto bisognosa e indifesa sia la natura umana (FA II, pp. 122 sg.).

La carenza e il bisogno che caratterizzano la condizione umana non sono tuttavia legati unicamente a uno stato di necessità e di miseria, come, secondo Mandeville, avviene nell'universo hobbesiano; essi sono, al contrario, tanto più forti e imperiosi quanto più si dispone di ricchezze e di agi. Alla domanda dell'interlocutore Orazio: «Quando parli di bisognosa e indifesa condizione dell'uomo non incorri nell'errore di Hobbes?», Cleomene risponde:

Nemmeno per sogno. Parlo di adulti, che, quanto più estese sono le loro cognizioni, più alto è il loro rango, maggiori le loro ricchezze, più sono bisognosi e indifesi. Un nobiluomo che abbia una rendita di venticinquemila o trentamila sterline l'anno, che possieda tre o quattro carrozze, sessanta, o più di cinquanta domestici, ha dei bisogni maggiori, facendo astrazione da ciò che possiede e considerandolo individualmente, rispetto a un altro qualunque che non ha più di cinquanta sterline l'anno ed è abituato ad andare a piedi (*ibid.*).

La carenza e il bisogno sono dunque condizioni incolmabili, che persistono e addirittura si accentuano nell'opulenza, e che spingono gli uomini a una *costante e illimitata moltiplicazione e complicazione dei loro desideri*; il cui fine non è solo quello dell'autoconservazione e dell'utile, cui tendeva, in ultima istanza il «desiderio illimitato di potere» hobbesiano, ma quello di ottenere sempre *di più e di meglio*, in una spirale acquisitiva che nessun benessere potrà mai soddisfare. Mandeville sembra pertanto sancire quella peculia-

re caratteristica della società moderna che consiste – si potrebbe dire con Elias Canetti – nell'«aspirazione verso il più».¹⁵ Il desiderio di migliorare la propria condizione è dunque la passione «generale e costante» di tutti gli uomini, è

la caratteristica più peculiare della nostra specie, perché non c'è nessuno, educato in società, che non aggiungerebbe, eliminerebbe o cambierebbe qualcosa della sua persona, dei suoi beni, delle circostanze in cui si trova o della società di cui è membro se potesse ottenere queste cose semplicemente desiderandole. Questa disposizione non può essere percepita in nessun'altra creatura all'infuori dell'uomo, la cui ammirabile operosità, nel provvedere a ciò che egli chiama i suoi bisogni, non si sarebbe mai potuta conoscere così bene senza i desideri stravaganti e molteplici dai quali è posseduto (FA II, pp. 122 sg.).

Ma questo desiderio, che spinge gli uomini alla società ed è a sua volta stimolato dallo stare in società – afferma Mandeville con disincantato realismo –, richiede di pagare un prezzo: quello di accettare e incrementare le passioni e i vizi (tra cui, come si vedrà, soprattutto l'orgoglio), che ne sono l'indispensabile alimento.¹⁶ È il messaggio implicito nel polemico esordio della prima parte della *Favola delle api*, diretto alle diffuse critiche moralistiche dei contemporanei allo sviluppo della società commerciale:¹⁷ se gli uomini desiderano una vita comoda, opulenta e ricca di tutto ciò che può renderli mondanamente felici – premette Mandeville, formulando più che un'ipotesi, una constatazione tesa a sgombrare il campo da ogni ipocrisia –, allora essi devono accettarne tutte le possibili implicazioni, anche le più sgradevoli. Se, in altri termini, gli uomini vogliono una società ricca e potente, nella quale sia possibile soddisfare la loro sete di miglioramento e di progresso, la loro avidità di piacere, di lusso e di grandezza, essi devono riconoscere e subire

¹⁵ Cfr. E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960 (trad. it. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981), secondo il quale la società moderna è caratterizzata dalla «muta di accrescimento», dall'«aspirazione verso il più».

¹⁶ Dice Cleomene: «Allo stesso modo il mio amico [l'autore della FA] dimostra, in primo luogo, che la prosperità della nazione, principale oggetto dei desideri e degli auspici degli uomini, consiste nella ricchezza, nella potenza, nella gloria e nella grandezza mondana, nel vivere nell'abbondanza e nello splendore in patria, nell'essere temuto, corteggiato e stimato all'estero; in secondo luogo, che non si può pervenire a questa felicità senza l'avarizia, la prodigalità, l'amor proprio, l'invidia, l'ambizione e gli altri vizi. Poiché dimostra ciò al di là di ogni dubbio, il problema non è se ciò sia vero, ma solamente se valga la pena cercare questa felicità all'unico prezzo possibile e cioè se si debbano desiderare cose di cui una nazione non può godere, se la maggior parte dei suoi membri non è viziosa» (FA II, p. 71).

¹⁷ Cfr. T. A. Horne, *Envy and Commercial Society: Mandeville and Smith on «Private Vices, Public Benefits»*, in «Political Theory», IX, 1981, n. 4.

l'inevitabile groviglio di passioni che ne costituisce la molla insostituibile, il risvolto umbratile e necessario; così come – egli precisa con una eloquente metafora – la ricchezza di Londra è inseparabile dalla sua sporcizia (FA, Prefazione).

L'evidente condivisione del pessimismo hobbesiano nella disincantata presa d'atto di una umanità spinta e motivata da passioni ed egoismi di cui bisogna realisticamente prendere atto, si traduce immediatamente in Mandeville in una inedita e spregiudicata valorizzazione proprio delle passioni e degli egoismi quale male necessario, impulso vitale alla socialità e al progresso.

Le passioni sono infatti in primo luogo, afferma Mandeville contro Shaftesbury e i teorici del *moral sense* – sostenitori di una innata tendenza alla socialità e alla benevolenza e delle inclinazioni naturalmente «virtuose» degli uomini –, ciò che sta all'origine della società;¹⁸ la quale nasce dalla molteplicità dei desideri degli uomini (male morale) che rompono l'innocenza e la stasi originarie, e dagli ostacoli che essi incontrano nel soddisfarli (male naturale).¹⁹ Ma soprattutto, le passioni sono «il grande sostegno di una società fiorente»;²⁰ esse sono cioè la fonte stessa della prosperità della società, della sua ricchezza economica, e di conseguenza della sua capacità di espansione e di crescita, del suo sviluppo scientifico e culturale e della sua potenza politica.

Ora, anche in Mandeville tutte le passioni hanno una matrice autoconservativa, in altri termini sono tutte riconducibili al nucleo emotivo dell'amore di sé, di un generico *self-love*: «Questa è la legge di natura in base a cui nessuna creatura è dotata di una passione o di un appetito che non tenda, direttamente o indirettamente, alla conservazione di se stessa o della sua specie» (*ibid.*, p. 133).²¹ Ma ciò che innesca la dinamica societaria e che soprattutto fa da stimolo potente al miglioramento della propria condizione e alla produzione di ricchezza non è il *self-love*, bensì una sua peculiare dirama-

¹⁸ Mandeville, *Indagine sulla natura della società*, in FA, pp. 229 sgg.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 245 sgg., 266; FA II, pp. 136 sgg., 181 sgg.

²⁰ FA, *Introduzione*; ma questo è il *Leitmotiv* che percorre tutto il testo.

²¹ Sul persistere nel Settecento del paradigma autoconservativo, cfr. A. Zanini, *Genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Giappichelli, Torino 1995, pp. 51 sgg. Sul *self-love*, cfr. anche Mandeville, *Indagine cit.*, p. 236: «[...] infatti noi spingiamo la nostra ragione là dove sentiamo che la passione la trascina e l'amore di sé [*self-love*] giustifica tutti gli uomini, qualunque siano i loro scopi, fornendo a ogni individuo gli argomenti per giustificare le proprie inclinazioni».

zione: l'orgoglio (*pride*), che è semmai assimilabile alla passione che successivamente Mandeville chiamerà *self-liking* o preferenza per sé;²² che consiste nella tendenza di ognuno a una eccessiva autostima e sopravvalutazione e si traduce in un ardente bisogno della stima e dell'approvazione altrui.²³ «Non possediamo nessun'altra qualità – dice Mandeville – più vantaggiosa per la società e altrettanto necessaria a renderla ricca e potente» (FA, p. 80). Quale desiderio di stima e di ammirazione, l'orgoglio produce quella condotta emulativa, quel «continuo sforzo di superarsi a vicenda» (*ibid.*, p. 84) che strappa gli uomini all'ozio e all'indolenza e li spinge a una corsa incessante per l'acquisizione dei beni materiali quale segno distintivo della propria superiorità. Il desiderio di possedere begli abiti e fini ornamenti, ad esempio, moltiplica i consumi, di conseguenza crea lavoro e sprona l'operosità e l'industria, alimentando così quel fattore indispensabile alla creazione di ricchezza e di potenza che è il commercio (*ibid.*, pp. 80 sgg.). Tutte le passioni, si è già visto, agiscono in questo senso: «L'uomo si impegna solo quando è stimolato dai suoi desideri» (*ibid.*, p. 122); ben venga dunque tutto ciò che può stimolare e moltiplicare questi desideri:

Se volete rendere forte e potente una società di uomini, dovete toccare le loro passioni. Dividete la terra, anche se ce n'è molta disponibile, e il possesso li renderà avidi; risvegliateli dalla pigrizia, anche se per scherzo, con delle lodi, e l'orgoglio li farà lavorare sul serio; insegnate loro mestieri e arti, e introdurrete fra loro invidia ed emulazione [...] (*ibid.*).

L'invidia, l'ambizione, l'avidità e soprattutto l'orgoglio danno luogo a quella catena di consumo-lavoro-commercio che è la linfa vitale di una società mercantile in ascesa; vale a dire di una società ricca

²² Sul *self-liking*, cfr. FA II, pp. 87 sgg. Mandeville arriva addirittura a sostenere, con un evidente rovesciamento dell'antropologia hobbesiana, che è il *self-liking*, la preferenza per sé, che fonda il *self-love*, poiché nessuno avrebbe interesse a conservare la sua vita se non amasse se stesso sopra ogni altro. Rileva questo aspetto M. E. Scribano, *Natura umana e società competitiva: studio su Mandeville*, Feltrinelli, Milano 1980.

²³ Cfr. in FA, p. 79, la connessione tra i due aspetti: «L'orgoglio è la facoltà naturale per cui ogni mortale che abbia qualche intelligenza si sopravvaluta, e immagina riguardo a se stesso cose migliori di quelle che gli concederebbe un giudice imparziale, perfettamente a conoscenza delle sue qualità e condizioni». L'orgoglio è inoltre la passione originaria rispetto alla vergogna (cioè alla passione suscitata dal disprezzo altrui): «L'opposto della vergogna è l'orgoglio; ma nessuno può essere toccato dalla prima senza avere mai provato il secondo: infatti la straordinaria sollecitudine che abbiamo nei confronti di ciò che gli altri pensano di noi può derivare soltanto dalla grande stima che nutriamo per noi stessi [...]» (*ibid.*, p. 42). Per una storia dell'«orgoglio» tra Sei e Settecento, cfr. A. O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature*, John Hopkins University Press, Baltimore 1961.

e florida nella quale il progresso materiale è premessa necessaria e sicura garanzia di uno sviluppo culturale e scientifico. Non le virtù dunque e le amabili qualità degli uomini, come l'onestà e la carità, l'amore per gli altri e la frugalità, ma le passioni e i vizi sono la causa del benessere di una nazione. Questo non vuol dire che Mandeville sia contro la virtù e che si proponga come un esaltatore del vizio. Egli si limita, con brutale realismo e ancora una volta contro l'ottimismo di Shaftesbury, a denunciare non solo il carattere relativo della virtù ma anche la sua natura per lo più *apparente e simulata* (FA, pp. 110 sgg.); dato che, per essere vera, essa richiederebbe un improponibile e irrealistico sforzo di rinuncia alle prepotenti esigenze dell'amore di sé e di abnegazione (*self-denial*) (*ibid.*, pp. 230 sgg.).²⁴ Ma soprattutto Mandeville ribadisce – ed è l'aspetto che più gli preme – che quand'anche gli uomini fossero realmente virtuosi, essi non potrebbero mai, proprio per questo, promuovere la ricchezza della nazione e soddisfare il *desiderio di migliorare la propria condizione*:

Le amabili qualità dell'uomo non spingono nessuno a migliorare la propria condizione: la sua onestà, il suo amore per la compagnia, la sua bontà, il suo appagamento e la sua frugalità sono altrettante benedizioni per una società indolente e quanto più queste qualità sono reali e sincere, tanto più mantengono ogni cosa nella calma e nella pace e tanto più prevengono ovunque non solo i turbamenti ma l'attività stessa (*ibid.*, pp. 263 sg.).²⁵

Al centro dell'attacco polemico di Mandeville sono soprattutto frugalità e appagamento (*content*):²⁶ «virtù mediocri» e oziose, sintomo di quella condizione di statica e tranquilla soddisfazione che deriva dal semplice possesso delle cose necessarie; adatte dunque a una piccola società, onesta e pacifica ma chiusa, povera e frugale, e incapaci pertanto di dar vita alla spirale consumo-lavoro-commercio su cui si basa una grande società, popolosa, ricca e in espansione. Non le virtù, dunque, ma i vizi degli uomini, sono i grandi promotori di ricchezza e, tra questi, come si è già detto, soprattutto

²⁴ Sulla concezione «rigorista» della virtù in Mandeville e sulle complessità della sua teoria morale cfr., oltre a Scribano, *Natura umana e società competitiva* cit., T. Magri, *Introduzione a FA* e H. Monro, *The Ambivalence of B. Mandeville*, Clarendon Press, Oxford 1975.

²⁵ Cfr. anche FA, p. 154: «Non ho mai detto né immaginato, che l'uomo non possa essere virtuoso tanto in un regno ricco e potente, quanto nella repubblica più meschina; ma riconosco di pensare che nessuna società può divenire un regno ricco e potente, o, divenuta tale, conservare per un tempo considerevole la sua ricchezza e potere, senza i vizi dell'uomo».

²⁶ Cfr. FA, in particolare le note K, Q, V.

quelli che sanno stimolare una condotta *emulativa*, come l'invidia, l'amore del lusso,²⁷ l'orgoglio.²⁸ D'altra parte sono queste le passioni peculiari di una società mercantile fondata sul confronto, sulla concorrenza, sulla competizione.

In questa società anche l'onore perde definitivamente le qualità che ne avevano fatto il cuore dell'etica eroico-aristocratica e diventa nient'altro che una manifestazione dell'orgoglio. L'onore infatti si riduce ormai alla «buona opinione degli altri», divenuta l'unica preoccupazione degli uomini indipendentemente dal fatto che essa sia o no meritata (FA, p. 39).²⁹ È questo ciò che resta di un ideale morale anticamente fondato sul coraggio e sulla generosità, sulla devozione all'interesse pubblico e sulla probità, di cui la figura donchisciottesca ha rappresentato l'ultima, patetica espressione (*ibid.*, pp. 132 sg.). Svuotato delle sue virtù,³⁰ l'onore non è altro che orgoglio soddisfatto, che si può persino acquistare, come qualsiasi merce; e che anzi dipende sempre più non dal possesso di qualità e codici morali determinati, ma dal possesso di ricchezza quale simbolo del rango e della distinzione (FA II, p. 238).³¹

Se l'orgoglio è una passione così universale da nascondersi persino dietro l'onore, tanto vale spogliarsi di ogni ipocrisia e riconoscere che esso è il motore di ogni azione e virtù; e che senza di lui non si avrebbero quelle prosperità, ricchezza e grandezza mondane che fanno la felicità degli uomini (*ibid.*, p. 71).

²⁷ Sulla difesa del lusso cfr. FA, nota L. Su questo tema, cfr. C. Borghero, *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Einaudi, Torino 1974.

²⁸ «È il cortigiano dedito ai piaceri dei sensi che non pone limiti al proprio lusso; è la volubile sgualdrina che inventa nuove mode ogni settimana; è l'orgogliosa duchessa che vorrebbe eguagliare una principessa col numero della servitù, lo splendore delle feste e il modo di comportarsi [...] sono tutti costoro la preda e il cibo favorito del grande Leviatano. In altre parole la sciagurata condizione degli affari umani è tale che noi abbiamo bisogno delle piaghe e dei mostri che ho nominato perché venga compiuta tutta quella varietà di lavori che l'abilità umana è in grado di inventare [...]» (Mandeville, *Indagine* cit., p. 255).

²⁹ Sul tema dell'onore, cfr. anche B. Mandeville, *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra* (1732), a cura di A. Branchi, La Nuova Italia, Firenze 1998.

³⁰ «[...] le sue molte virtù – osserva Mandeville riferendosi al modello cavalleresco dell'onore – lo rendevano faticoso; e crescendo con il tempo la saggezza, all'inizio del secolo scorso, il principio dell'onore venne rifiuto e gli fu data nuova foggia. Vi misero lo stesso peso di coraggio, metà della quantità di onestà e pochissima giustizia, ma neanche una briciola delle altre virtù, ciò che lo ha reso facile da portare rispetto a prima» (FA, pp. 146 sg.). E ancora, per ribadire la differenza tra (vera) virtù e onore (moderno), Mandeville afferma che mentre la ricompensa per un'azione virtuosa è solo il piacere di farla, la ricompensa dell'onore sta appunto nell'orgoglio soddisfatto (*ibid.*, p. 149).

³¹ Sul valore simbolico della ricchezza si tornerà più avanti, a proposito di Adam Smith (cfr. *infra*, § 3).

È dunque la *passione dell'Io*, sono la preferenza per sé e l'ansia di affermare la propria superiorità sugli altri che, innescando la dinamica competitiva, alimentano la *passione acquisitiva*, il desiderio di migliorare la propria condizione, promuovendo il benessere della nazione. La passione dell'Io – che Montaigne e soprattutto Hobbes avevano visto in termini puramente negativi – assume in questo caso una funzione feconda di ineliminabile stimolo al progresso. Ciò non vuol dire che Mandeville non ne colga gli aspetti distruttivi e potenzialmente disgreganti della compagine sociale. Ma l'elemento interessante è che egli vede nella passione stessa il proprio rimedio: quello stesso desiderio di stima e di ammirazione che scaturisce dall'amore di sé e che ci spinge a voler eccellere sugli altri, ci induce a mascherare, a *dissimulare* i lati più odiosi ed eccessivi dell'orgoglio, consentendo così il formarsi della società.³² Nessuna società sarebbe possibile se si desse libero sfogo alle passioni che pure ne sono il fondamento: «[...] ogni commercio civile andrebbe perduto se non avessimo imparato a nasconderle e a soffocarle con un'abile e prudente dissimulazione» (FA, p. 249). E per «società» Mandeville intende non un informe ammasso di individui, ma un corpo politico nel quale questi agiscano in modo disciplinato e contribuiscano tutti, sotto la guida di un governo, all'utile e al benessere collettivo (*ibid.*, p. 48). Gli uomini imparano che se vogliono vivere insieme in una società civile devono saper celare ciò che nelle loro manifestazioni emotive può disturbare e offendere gli altri; e d'altra parte è vivendo insieme che essi sviluppino la loro attitudine alla socievolezza: «Diventiamo socievoli vivendo insieme in società» (*ibid.*, p. 129), afferma Mandeville sbarazzandosi così di ogni visione razionalistica dell'origine del vive-

³² «Le regole di cui parlo consistono in un abile governo di noi stessi, nel soffocare gli appetiti, e nel nascondere di fronte agli altri i veri sentimenti dei nostri cuori [...]. La nostra bramosia per la stima degli altri, e il trasporto che proviamo al pensiero di piacere, e di essere forse ammirati, sono degli equivalenti più che adeguati per la vittoria sulle passioni più forti, e quindi ci tengono lontani da tutte le parole e le azioni da cui può venirci vergogna. Le passioni che dobbiamo soprattutto nascondere per il buon andamento e il decoro della società sono la lussuria, l'orgoglio e l'egoismo [...]» (FA, p. 42). Il tema della dissimulazione e della «virtù apparente», di origine giansenista e oggetto in La Rochefoucauld e P. Nicole di una critica radicale, assume invece in Mandeville una valenza normativa. Su questa peculiare forma di disciplinamento delle passioni in funzione del legame e dell'ordine sociale, cfr. M. M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1985 e E. G. Hundert, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

re sociale.³³ Essi apprendono gradualmente ed empiricamente a tenere nascosti e a *dissimulare* i sintomi esteriori dell'orgoglio servendosi dell'orgoglio stesso, o, in altre parole, a «usare una passione contro se stessa», manifestandola nei modi socialmente accettabili. Mandeville formula così *il paradosso solo apparente di una società mercantile e competitiva* in virtù del quale la stessa passione che spinge gli uomini a considerare l'altro come antagonista e rivale, è all'origine della necessità del confronto con l'altro e rappresenta dunque la molla del legame sociale e la motivazione di ognuno alla socievolezza.³⁴ Dall'orgoglio e dal *self-liking*³⁵ nasce la «commedia» delle buone maniere e della cortesia, l'«elegante imbroglio» (FA, p. 50)³⁶ con cui gli uomini, senza alcuna rinuncia alle passioni, senza alcun *self-denial*,³⁷ rendono possibile la convivenza civile in una società grande e ricca, capace di soddisfare la loro brama insaziabile di miglioramento. Si tratta di un processo lento e graduale, in cui gli individui mettono inconsapevolmente e spontaneamente in atto una selezione e combinazione delle passioni, giocandole l'una contro l'altra e adattandole all'esigenza di socievolezza.³⁸

Non c'è dunque più bisogno né di un atto di decisione razionale da parte degli individui, né di una struttura politica artificiale che ponga rimedio dall'esterno alla dinamica emotiva, come avveniva nello schema hobbesiano e contrattualista. È vero che in Mandeville la dimensione del politico non scompare; e che anzi esso svol-

³³ Il fatto che Mandeville rifiuti l'idea di una origine della società di tipo razionale-contrattualistico non vuol dire infatti che egli non affronti il problema, su cui anzi si diffonde ampiamente in FA II, risolvendolo nei termini di una dinamica spontanea ed empirica di progressiva socializzazione che verrà riproposta, in termini più complessi, nel modello smithiano.

³⁴ Cfr. anche Mandeville, *Indagine* cit., pp. 239 sgg., sull'amore di sé e sul desiderio di essere ammirati come impulso alla ricerca della compagnia altrui.

³⁵ Nella dinamica del *self-liking* ciò diviene particolarmente chiaro: la preferenza per sé, che come desiderio di riconoscimento della propria superiorità sull'altro agisce in modo distruttivo, diventa invece una passione societaria quando spinge gli uomini, oscuramente consci della propria imperfezione e fragilità, al confronto con l'altro al fine di ottenere approvazione e conferma: «Tale istinto in noi, voglio dire negli uomini, sembra essere accompagnato da una certa mancanza di fiducia in noi stessi, che nasce dalla consapevolezza o almeno dal dubbio di sopravvalutarci. È questo che ci rende tanto interessati all'approvazione, alla stima e al consenso degli altri perché essi rafforzano e confermano in noi la buona opinione di noi stessi» (FA II, pp. 87 sg.).

³⁶ Sull'origine delle «buone maniere» dal *self-liking* Mandeville si dilunga in particolare in FA II, pp. 84 sgg.

³⁷ Qui sta la differenza tra la *vera virtù*, che richiede appunto *self-denial*, e la *virtù simulata*, fondata solo sulla vittoria di una passione sulle altre (cfr. *supra* e FA, p. 155).

³⁸ «Ma questo processo è avvenuto inconsapevolmente ed è per gradi e in un grande spazio di tempo che si può pervenire, per così dire, a questa condizione [...]» (FA II, pp. 93 sg.).

ge, soprattutto nella prima parte della *Favola delle api*, un ruolo importante nel processo di socializzazione. Chi governa deve infatti avere la capacità di usare e orientare le passioni umane: adulando l'orgoglio, opponendo la paura all'ira, suscitando negli uomini la vergogna e l'orrore per l'infamia o spingendoli al coraggio (FA, pp. 138 sgg.). Egli deve in altri termini operare una sapiente strumentalizzazione delle passioni usandole l'una contro l'altra in funzione della civiltà e dell'ordine.³⁹ Ma ciò equivale ad agire come elemento puramente rafforzativo di una dinamica di selezione e di adattamento che è comunque *spontanea* e tutta interna al gioco delle passioni; le quali peraltro non vengono affatto represses, come in Hobbes, ma vengono fatte funzionare in modo fecondo e produttivo per la società. Lo conferma il fatto che l'importanza del politico si restringe sempre di più (FA II, pp. 187, 217-19),⁴⁰ fino ad assumere quel ruolo circoscritto di controllo e protezione che è appunto peculiare della prospettiva liberista.⁴¹

Una volta rese socialmente accettabili dalla dissimulazione e sottoposte, anche con l'aiuto del politico, ai necessari correttivi, le passioni operano dunque non solo come fattori di socievolezza ma come potenti e insostituibili incentivi allo sviluppo economico e sociale. Si può allora affermare che aderendo alle proprie passioni, perseguendo i propri interessi, gli uomini lavorano inintenzionalmente e senza alcun calcolo razionale al bene comune.⁴² Da *vizi privati* nascono *pubblici benefici*: il paradosso mandevilliano è solo l'ultima, sintetica espressione di una logica ineccepibile, ispirata a un

³⁹ Mandeville traduce così in un precetto normativo ciò che all'inizio della FA descrive come il processo effettivo di formazione della società a opera di «abili politici», capaci di manipolare le passioni umane e perfino di inventare i valori morali al fine di governare gli uomini e ottenere ordine sociale (FA, pp. 25 sgg.).

⁴⁰ La stessa Scribano che, in *Natura urbana e società competitiva* cit., dà molto rilievo al ruolo del politico in FA, vedendo in Mandeville una «teoria dell'impostura» in virtù della quale coloro che governano creano essi stessi la morale in funzione della socialità, nota come il ruolo del politico si ridimensioni fortemente in FA II.

⁴¹ Mandeville si colloca dunque tra una posizione mercantilista, senza però auspicare un intervento diretto dello Stato sui processi economico-sociali, e una posizione liberista, senza però essere un teorico dell'armonia degli interessi.

⁴² È noto come questo aspetto abbia trovato una particolare enfasi nell'interpretazione, ispirata a un liberalismo radicale, di F. A. Hayek, *Dr. B. Mandeville*, in Id., *New Studies in Philosophy, Politics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London 1976; se è vero tuttavia che l'idea del bene pubblico come effetto inintenzionale dell'agire individuale ridimensiona fortemente il ruolo della decisione razionale, è anche vero tuttavia, come si è visto, che essa trova in Mandeville due fondamentali correttivi: nel disciplinamento, sia pure spontaneo, delle passioni, e nel ruolo, sia pure limitato, del politico.

ferreo realismo. Se gli uomini desiderano il benessere della nazione e il miglioramento della propria condizione, se in questo essi riconoscono *la propria felicità*, allora devono accettare l'ineliminabile corteo di vizi che ne sono alla base e pagare il prezzo dei loro inevitabili effetti. L'unico problema consiste nel chiedersi, senza falsi moralismi, «se valga la pena cercare questa felicità all'unico prezzo possibile e cioè se si debbano desiderare cose di cui una nazione non può godere, se la maggior parte dei suoi membri non è viziosa» (FA II, p. 71). La risposta di Mandeville è evidentemente peculiare di una fase trionfante ed eroica del capitalismo: gli squilibri, gli sprechi e persino le disuguaglianze tra le classi agiate e i «poveri laboriosi» che sono la risorsa produttiva della nazione⁴³ rappresentano il costo imprescindibile del benessere, l'ineliminabile «sporczia» prodotta dalla ricchezza e dal progresso.

3. La passione della ricchezza e il desiderio di riconoscimento

Il fecondo intreccio tra la passione acquisitiva e la passione dell'io su cui Mandeville fonda realisticamente lo sviluppo della nascente società borghese si ripropone, con toni peraltro molto meno pessimistici, a fondamento della riflessione di Adam Smith.

Il «desiderio di migliorare la propria condizione» in cui Smith riconosce l'inclinazione basilare e generale del genere umano trova infatti il proprio impulso primario non tanto nella necessità di soddisfare i propri bisogni o in una pura brama di possesso dei beni materiali, ma nel *desiderio di essere ammirati, approvati*, considerati dagli altri.

A che scopo – egli si chiede nella *Teoria dei sentimenti morali* – tutto il tram-busto e la lotta di questo mondo? Qual è il fine di tutta l'ambizione e la cupidigia, della ricerca di ricchezza, potere, preminenza? [...] quali sono i vantaggi che si perseguono con quel grande scopo della vita umana che chiamiamo migliorare la nostra condizione? Tutti i vantaggi che possiamo aspettarci da tale miglioramento sono l'essere osservati, l'esser considerati, l'esser notati con simpatia, compiacimento e approvazione. Non ci interessa l'agio o il piacere, ma la vanità. Ma la vanità è sempre fondata sulla convinzione di essere oggetto di attenzione o approvazione (TSM, p. 66).

⁴³ Sulla presenza, nel modello della *Political Economy*, della disuguaglianza economica e sociale (su cui cfr. FA, pp. 168, 198 sg.) insiste L. Colletti, *Mandeville, Rousseau e Smith*, in Id., *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969.

Ciò che spinge gli individui ad accrescere i propri vantaggi e la propria fortuna, a perseguire la ricchezza e il potere, è in altri termini l'*amore di sé* (*self-love*): tendenza naturale e universale alla cura e alla preferenza di sé (*TSM*, p. 110), di cui Smith accentua però non l'aspetto autoconservativo, ma quell'aspetto immediatamente relazionale e sociale che consiste nel desiderio di eccellere, di *distinguersi* dagli altri e di ottenere la loro ammirazione.⁴⁴ L'autoconservazione, la cura del proprio corpo e delle necessità materiali è certo il fine primario dell'uomo (*ibid.*, p. 103 nota), ma è anche un obiettivo facile da raggiungere, afferma Smith, ormai lontano dalle preoccupazioni hobbesiane di vita e di morte (*ibid.*, p. 288). Non è dunque dall'istinto autoconservativo che nasce l'ansia di miglioramento, il desiderio di migliorare la propria condizione, bensì dal desiderio di ottenere credito e rango nella società, di essere rispettati e ammirati dagli altri, che è «forse il più forte dei nostri desideri».⁴⁵ La ricchezza crea ammirazione, suscita consenso, produce distinzione: questo è ciò che gli uomini di rango superiore fanno fin dalla nascita, e ciò che i più poveri apprendono ben presto dal vivere sociale. Essa ha il potere di soddisfare la nostra più ardente passione, la passione della distinzione, spingendo i poveri, in virtù del meccanismo universale della «simpatia», a immedesimarsi con le passioni dei ricchi (*ibid.*, pp. 68 sgg.); e a porre in atto quella *condotta emulativa* che consente di ottenere i loro stessi vantaggi e raggiungere i loro stessi obiettivi. «Nessun uomo – dice Smith – disprezza il rango, la preminenza, il distinguersi dagli altri a meno che egli non sia salito molto al di sopra – o caduto molto più in basso – dei modelli ordinari della natura umana» (*ibid.*, p. 76). Se il ricco ha orrore di perdere ciò che gli procura onore e considerazione, il povero non tollera di restare nella miseria che lo condanna a

⁴⁴ La distinzione tra i due aspetti dell'amore di sé (autoconservativo e relazionale), già vista in Mandeville (*self-love* e *self-liking*), si ritrova anche nella distinzione kantiana tra un amore di sé autoconservativo e un amore di sé «comparato», cioè basato sul confronto tra sé e gli altri (cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione* [1793], Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 24-27); come pure nella distinzione rousseauiana amore di sé/amor proprio, su cui cfr. *infra*, cap. 3. Sul desiderio di distinzione in Smith, cfr. in *TSM* tutto il capitolo da cui è tratto il passo citato sopra (pp. 85 sgg.).

⁴⁵ «Il desiderio di divenire oggetti appropriati di tale rispetto, di meritare e ottenere credito e rango fra i nostri pari, è forse il più forte di tutti i nostri desideri, e l'ansia di ottenere i vantaggi della fortuna è conseguentemente suscitata e stimolata molto più da questo desiderio che da quello di procurarsi ciò che serve per sopperire alle necessità e alle comodità del corpo, alle quali si sopperisce sempre molto facilmente» (*TSM*, p. 288).

un'anonima oscurità, e si sforza dunque di ottenere ciò che può riscattarlo da questa condizione (*TSM*, p. 66). Ciò che spinge entrambi a conservare o perseguire la ricchezza non è uno scarno e banale fine di *utilità*, non è il possesso di cose atte a procurare una vita più comoda e agiata, o persino più felice, quanto l'ottenere quella «posizione sociale» (*ibid.*, p. 76), quello *status* di eccellenza di fronte agli occhi di uno «spettatore» esterno, che il possesso delle cose infallibilmente conferisce.⁴⁶

La *passione dell'io*, che in Hobbes sembrava aver perso consistenza ed era comunque separata e parallela rispetto alla passione dell'utile, diviene qui la fonte stessa della passione acquisitiva. Mandeville aveva già colto questo passaggio, vedendo nella passione dell'io (orgoglio) l'impulso primario al miglioramento della propria condizione; tuttavia nel quadro smithiano essa assume un'autonomia e una forza tali da spingere gli individui a privilegiare il *valore simbolico della ricchezza* rispetto ai suoi stessi vantaggi materiali.

Gli uomini desiderano possedere qualcosa che altri posseggono e che tutti desiderano, non tanto per il suo valore o per la sua intrinseca utilità, quanto perché questo qualcosa è il mezzo per soddisfare il proprio *self-love*, ottenendo stima e ammirazione universali.

L'individuo smithiano si configura in altri termini come un essere essenzialmente *mimetico*, i cui interessi e scopi, e i cui stessi desideri, in virtù di quella spinta naturale alla «simpatia» che produce identificazione, sono dipendenti dai desideri dell'altro. Smith sembra cogliere così un aspetto fondativo della struttura emotiva dell'individuo moderno che, con René Girard, si può appunto definire «desiderio mimetico»,⁴⁷ in virtù del quale gli uomini desiderano ciò che gli altri desiderano, o meglio ciò che essi immaginano che gli altri desiderino.⁴⁸ Quale oggetto universalmente desiderato, la

⁴⁶ «[...] se esaminiamo perché lo spettatore distingue con tale ammirazione la condizione dei ricchi e dei grandi, troveremo che non è tanto per il maggior agio e per il maggior piacere di cui si suppone che godano, ma per gli innumerevoli eleganti artifici atti a procurare tale agio e piacere. Lo spettatore non immagina nemmeno che ricchi e grandi siano davvero più felici degli altri, immagina che possiedano più mezzi per procurarsi la felicità» (*TSM*, p. 246).

⁴⁷ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961 (trad. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1981). Ma si tratta di un concetto fondativo dell'intera opera di Girard su cui si tornerà più avanti.

⁴⁸ Il desiderio mimetico scaturisce anch'esso dalla fondamentale «carenza» dell'uomo; si può senz'altro concordare con le seguenti affermazioni di S. Tomelleri, nella sua *Introduzione* a R. Girard, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Cortina, Milano 1999,

ricchezza diventa «segno» del proprio rango e del proprio valore, mezzo simbolico per ottenere onore e considerazione. La «corsa alla ricchezza» (*race for wealth*, TSM, p. 111) si iscrive pienamente in una «logica del segno» secondo la quale l'oggetto, la cosa materiale diviene essenzialmente il mezzo di una distinzione sociale.⁴⁹ È il passaggio, per dirla con Veblen, «dalle gesta alle cose»: ⁵⁰ la ricchezza permette agli strati inferiori di distinguersi e di ottenere riconoscimento sociale attraverso l'acquisizione delle cose materiali.

L'individuo smithiano non è dunque l'individuo egoista, isolato e autosufficiente, mosso da un freddo *self-interest* all'acquisizione e alla creazione della ricchezza.⁵¹ Al contrario, egli è spinto e motivato all'azione dalla pressione del *self-love*, vale a dire da una passione eminentemente *relazionale*⁵² che trae alimento dal riconoscimento e dall'emulazione dell'altro, e che lo spinge alla ricerca del possesso delle cose per ottenere a sua volta dall'altro il riconoscimento necessario alla costruzione della sua stessa identità. Ciò vuol dire che gli interessi dell'*homo œconomicus*, contrariamente a quanto sostiene Hirschman, sono di fatto «contaminati» dalle passioni; e che l'affermarsi di questo paradigma, non coincide, come vuole Dumont, con l'imporsi del rapporto «tra gli uomini e le cose» sul rapporto «tra gli uomini», in quanto la relazione sociale è il fondamento stesso della dinamica emotiva.⁵³

Diversamente da Mandeville, Smith mostra di essere lucidamente

p. 24: «L'idea di essere secondo l'altro mette in luce la finitezza dell'attore umano, la mancanza ineluttabile dell'essere umano che si apre verso l'altro, per un'intima costituzione antropologica, ancor prima che per una consapevolezza morale».

⁴⁹ Cfr. in proposito J. Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris 1976 (trad. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli 1979) e J.-P. Dupuy e P. Dumouchel, *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, Paris 1979, interessante tentativo di sondare l'efficacia della «teoria mimetica» girardiana sul piano dell'analisi della sfera economica moderna.

⁵⁰ T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (1899), Dover publications, New York 1994 (trad. it. *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino 1949, pp. 89-91).

⁵¹ David Hume parla invece propriamente di *self-interest*, che pur avendo l'intensità e la pericolosità di una passione, non presenta gli aspetti immediatamente relazionali del *self-love* smithiano. E ciò dà luogo a due diverse soluzioni normative: mentre Smith, come si vedrà, propone una torsione qualitativamente diversa del *self-love*, suscitata dal bisogno di approvazione e di autostima, Hume vede solo una possibile riduzione quantitativa del *self-interest* mediata da un momento autoriflessivo: cfr. *Trattato sulla natura umana* (1739-40), Laterza, Roma-Bari 1982, vol. 2, pp. 519 sg.

⁵² Allude a «bisogni relazionali» Dupuy in *L'Enfer des choses* cit., p. 24.

⁵³ Rileva entrambi gli aspetti – contaminazione passionale degli interessi e priorità della relazione sociale – J.-P. Dupuy, *De l'Émancipation de l'économie. Retour sur le problème Adam Smith*, in «L'Année sociologique», XXXVII, 1987.

consapevole dell'abbaglio insito nel desiderio di ricchezza. In primo luogo – egli afferma con toni evidentemente stoici –, i vantaggi che essa procura non arrivano a preservarci dalla malattia, dal dolore e dalla morte (TSM, p. 247). In secondo luogo, la tendenza ad ammirare i ricchi e i potenti da cui questo desiderio è stimolato, sebbene sia utile al mantenimento dei ranghi e dell'ordine sociale,⁵⁴ tuttavia corrompe i nostri sentimenti morali, poiché ci spinge all'avidità e all'ambizione distogliendoci dalla saggezza e dalla virtù (*ibid.*, pp. 79 sg.). Eppure questo abbaglio è fecondo, poiché spinge gli uomini all'*operosità* (*industry*), li rende attivi creatori di progresso e di un benessere che finisce per coinvolgere la società intera senza distinzione di ranghi.⁵⁵

La «corsa alla ricchezza», stimolata dal *self-love*, riceve dunque una evidente legittimazione quale fattore di miglioramento e di progresso, che Smith considera inclinazioni naturali e benefiche del genere umano. Essa ha perso inoltre non solo i toni drammatici che aveva in Hobbes, dove la passione acquisitiva rispondeva a urgenti esigenze di sopravvivenza, ma anche la rapacità e l'aggressività del quadro mandevilliano, di cui Smith respinge, anche sul piano normativo, la visione puramente egoistica e strumentale.

Egli converge con Mandeville, come ora si vedrà, sull'idea di una spontanea regolazione sociale delle passioni dovuta alla capacità, tutta interna al *self-love*, di autolimitarsi; ma se ne allontana per la ferma fiducia in una trasformazione *etica* delle passioni.

Dal vivere in società, gli uomini apprendono che la preferenza per se stessi trova uno scoglio insuperabile nella disapprovazione degli altri, essi avvertono che un amore di sé arrogante e illimitato finisce per sottrarre loro ciò che essi peraltro «massimamente desiderano», vale a dire la simpatia dello spettatore imparziale (*ibid.*, p. 111).

Nella corsa alla ricchezza, agli onori e all'ascesa sociale, ognuno può correre con tutte le proprie forze, sfruttando al massimo ogni nervo e ogni muscolo

⁵⁴ Non bisogna trascurare il fatto che, pur all'interno di una visione egualitaria e liberale, permangono in Smith tracce di una visione gerarchica dell'ordine sociale.

⁵⁵ «È un bene che la natura ci inganni in tal modo. È questo inganno che risveglia e mantiene in movimento continuo l'operosità umana. Inizialmente, questo spinse l'uomo a coltivare la terra, a costruire case, a fondare città e comunità, a inventare e perfezionare tutte le scienze e le arti che nobilitano e abbelliscono la vita, che hanno interamente mutato la faccia del mondo [...]» (TSM, p. 247).

per superare tutti gli altri concorrenti. Ma se si facesse strada a gomitate o spingesse per terra uno dei suoi avversari, l'indulgenza degli spettatori avrebbe termine del tutto. È una violazione del *fair play* che non si può ammettere (TSM, p. 111).

Lo stare in società attiva negli individui la consapevolezza delle loro passioni, fornisce loro lo «specchio» che consente di vedere i propri pregi e le proprie deformità e li fa riflettere sulla propria condotta (*ibid.*, pp. 149 sgg.). Il gioco speculare prodotto dall'interazione sociale ottiene sull'amore di sé un duplice effetto: da un lato, esso rivela il carattere abnorme e illusorio di questa passione, dall'altro ne attiva, risvegliando il desiderio di simpatia e di approvazione, il lato «appropriato» in quanto intrinsecamente societario.⁵⁶ In altri termini, l'amore di sé, inteso come corsa illimitata alla ricchezza e al potere tesa a ottenere l'ammirazione altrui, viene contrastato e corretto dall'amore di sé inteso come *desiderio di approvazione e di riconoscimento*.⁵⁷ Lo sguardo giudicante e imparziale dello spettatore, che spinge l'Io a riflettere su se stesso e a modificare i propri impulsi emotivi, diventa tanto più incisivo e potente in quanto viene immediatamente interiorizzato dall'Io. L'interiorizzazione dello sguardo dell'altro produce, per così dire, uno sdoppiamento tra un Io appassionato e agente e un Io spettatore, che osserva e giudica facendo proprio il punto di vista imparziale di un terzo (*ibid.*, p. 173). Non dalla «benevolenza», ma dal desiderio di approvazione da parte di questo giudice interno, che Smith non esita a chiamare «coscienza», deriva la possibilità di frenare gli aspetti distruttivi dell'amore di sé,⁵⁸ di trasformare i sentimenti «passivi» ed egoistici in sentimenti «attivi» e memori dell'altro (*ibid.*, p. 181). Il richiamo dell'uomo interno, del *man within*, si fa

⁵⁶ Sull'importanza del concetto di «appropriatezza» in Smith cfr. Zanini, *Genesi imperfetta* cit.

⁵⁷ «Ognuno sente che in tale preferenza gli altri non potranno mai seguirlo e che, per quanto essa possa essere naturale per lui, a loro sembrerà sempre abnorme ed eccessiva. [...] Per agire in modo che lo spettatore imparziale possa immedesimarsi nei principi della sua condotta – il che egli massimamente desidera –, in queste come in altre occasioni deve umiliare l'arroganza del proprio amor di sé fino a ricondurlo a un livello che gli altri possano condividere [...]» (TSM, p. 111). Sottolinea questa peculiare valenza del *self-love* smithiano, E. Lecaldano, *L'amore di sé in Adam Smith: verso una teoria pluralistica della motivazione*, in «Iride», 1994, n. 11.

⁵⁸ «Non è il dolce potere del sentimento di umanità, non è la fievole scintilla di benevolenza che la natura ha acceso nel cuore dell'uomo a essere capace in tal modo di contrastare i più forti impulsi dell'amor di sé. In tali casi agisce un più forte potere, un motivo più vigoroso: la ragione, il principio, la coscienza, l'uomo interno, il gran giudice e arbitro della nostra condotta» (TSM, p. 181).

sentire ogni qualvolta siamo accecati dalla presunzione di una illimitata preferenza per noi stessi, suscitando in noi l'orrore per la disapprovazione e il sicuro disprezzo cui andiamo inesorabilmente incontro, e spingendoci a una condotta appropriata.

È da lui solo che impariamo la reale pochezza di noi stessi e di tutto quel che ci concerne. Le naturali illusioni dell'amor di sé possono essere corrette solo dall'occhio dello spettatore imparziale. È lui che ci mostra l'appropriatezza della generosità e la bruttezza dell'ingiustizia [...]. Nella maggior parte delle occasioni non è l'amore del nostro prossimo, non è l'amore del genere umano a spingerci a mettere in atto tali divine virtù. È un amore più forte, un sentimento più potente, che agisce in queste occasioni: l'amore di ciò che è nobile e onorevole, della grandezza, della dignità, della superiorità della nostra indole (TSM, p. 182).

Il desiderio di approvazione assume qui la funzione che in Hobbes aveva la paura della morte, creando però un legame sociale che non si costituisce solo all'insegna dell'autoconservazione, ma del *reciproco riconoscimento*. L'altro non è più soltanto il nemico nel quale ci si imbatte e con cui ci si scontra nel percorso verso la *self-preservation*, ma è, allo stesso tempo, il rivale nella corsa alla ricchezza e colui da cui ci si aspetta, in virtù di un accordo simpatetico, la conferma della propria dignità e del proprio valore. L'individuo smithiano, inoltre, non si accontenta di una stima e di una lode puramente esterne, né si limita, come l'egoista di Mandeville, a dissimulare le proprie passioni in virtù, al fine di ottenere un consenso a ogni costo, indipendentemente dal merito. Con Smith, in altri termini, il tema del *riconoscimento*, su cui la riflessione contemporanea tende opportunamente a porre l'attenzione vedendovi un fondamento imprescindibile per la formazione dell'identità moderna,⁵⁹ assume valenze propriamente morali vincolate alla capacità di controllo e di trasformazione delle passioni. Gli uomini – sostiene Smith, in aperta polemica con Mandeville (*ibid.*, pp. 422 sgg.) – non vogliono solo essere lodati, ma lodati, non vogliono solo essere stimati e amati, ma degni di stima e di amore. La loro stessa natura li porta a cercare nell'approvazio-

⁵⁹ Sul concetto di *riconoscimento*, su cui si tornerà a proposito di Rousseau, cfr. Taylor, *Il disagio della modernità* cit.; Id., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1992 (trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993); A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialen Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; S. Veca, *Dell'incertezza*, Feltrinelli, Milano 1997.

ne esterna la conferma dell'autoapprovazione (*TSM*, pp. 154 sgg.), a privilegiare l'approvazione del *man within* sul consenso del *man without* (*ibid.*, p. 173). In questo, l'uomo dotato di «autostima» differisce profondamente dall'orgoglioso e dal vanitoso, spinti unicamente dalla pretesa, peraltro sempre insoddisfatta e inquieta, dell'approvazione altrui, anche se infondata.⁶⁰ Egli è capace dunque non solo di una virtù apparente, ma di vera virtù, poiché «l'amore di essa [dell'autoapprovazione] è amore della virtù» (*ibid.*, p. 159). Egli è in grado, in altri termini, di porre in atto quella *trasformazione morale* delle passioni che era assente nel quadro hobbesiano e mandevilliano, e che consolida inevitabilmente, sia pure in una prospettiva competitiva e concorrenziale, il legame sociale.

La virtù per eccellenza, cui Smith assegna il compito di limitare gli eccessi dell'amore di sé, è la *prudenza*, che coincide con un amore di sé corretto dalla simpatia e appare come la sintesi di quell'insieme di qualità che consentono non solo la propria autoconservazione, ma la costruzione di un'immagine sociale adeguata.⁶¹

La cura della salute, della fortuna, del rango e della reputazione dell'individuo – che sono ciò da cui si suppone dipendano principalmente il benessere e la felicità in questa vita – è compito appropriato della virtù comunemente chiamata prudenza (*ibid.*, p. 288).

Pur essendo fiancheggiata da virtù altrettanto importanti, come la giustizia, l'autocontrollo o la stessa benevolenza, la prudenza è la qualità morale basilare, quella che più di ogni altra coglie l'emergere di una nuova antropologia, legata appunto al configurarsi dell'individuo borghese moderno, dell'*homo oeconomicus* che sarà poi il vero e proprio protagonista della *Ricchezza delle nazioni*. È significativo infatti che Smith ne faccia la virtù dei «ceti inferiori», che solo in essa possono trovare quella *chance di distinzione* concessa per nascita ai ceti superiori del mondo aristocratico (*ibid.*, pp. 72 sgg.). Operosità, costanza, probità, abilità professionale sono gli attributi primi e indispensabili di chi non può contare su onori e considerazione acquisiti per rango, ma deve al contrario *conquistare* la propria

⁶⁰ Sull'autostima, opposta a orgoglio e vanità, cfr. *TSM*, pp. 336 sgg. Distinguendo tra vanità e orgoglio, Smith da un lato lega soprattutto la prima alla pretesa di una lode infondata (cfr. anche *ibid.*, pp. 155 sg.), dall'altro però mostra verso la vanità maggiore indulgenza che verso l'orgoglio.

⁶¹ Sulla nozione smithiana di «prudenza», cfr. A. Sen, *Adam Smith's Prudence*, in S. Lall e F. Stewart (a cura di), *Theory and Reality in Development*, Macmillan, London 1986.

posizione sociale per emergere sulla scena del mondo. Mentre l'aristocratico può crogiolarsi nel lusso ozioso di una gloria ormai imméritata e sa di poter contare persino sulla generale assoluzione della sua peggiore vanità (*TSM*, pp. 73, 80 sg.), l'uomo di rango inferiore, «se spera mai di distinguersi, dev'essere attraverso più importanti virtù» (*ibid.*, p. 72). Egli sa di poter contare solo sulle proprie risorse, e impara ben presto che la strada che porta alla «virtù» è la stessa che porta alla «fortuna» (*ibid.*, p. 81), che il perseguimento dei propri interessi è indissociabile da una condotta virtuosa, che lo renda oggetto del credito e della considerazione generali.⁶²

Antesignano del *self-made man*, l'uomo prudente smithiano è colui che sa operare una sintesi sapiente tra interessi, passioni e virtù e che unisce alla consapevolezza della irriducibile sovranità individuale, la percezione della propria debolezza e della propria dipendenza da una società che gli chiede di dar conto di se stesso. Teso in prima istanza alla ricerca della sicurezza, egli non si espone mai al rischio di perdere ciò che ha faticosamente conquistato, e predilige al contrario metodi più solidi per «migliorare la propria condizione». L'abilità professionale, la competenza e la costanza nel proprio lavoro, che Weber vedrà a fondamento della figura dell'imprenditore capitalistico ancorata alla tipologia ascetico-protestante,⁶³ rappresentano, insieme a una indiscussa onestà, lo strumento migliore per la conquista della reputazione. Cautela, discrezione, decenza sono i requisiti di una condotta prudente, opposti al fasto ozioso, all'immotivata ambizione e alla futile ostentazione dei ceti superiori, tesi alla ricerca di un onore ormai degradato.⁶⁴ Ma soprattutto, l'uomo prudente è colui che sa *proiettarsi prospetticamente nel tempo* ed è capace di sacrificare agi e piaceri presenti in funzione di maggiori e più solide acquisizioni future (*ibid.*, p. 291). In

⁶² In questo senso il *prudent man* è superiore non solo all'aristocratico degradato, ma anche all'aristocratico capace di vera gloria. Cfr. passi come il seguente in cui Smith parla dell'«autocontrollo»: dai dolci sforzi dell'autocontrollo deriva il «sobrio splendore» di virtù come la castità, l'operosità e la frugalità dotate di una bellezza e grazia che «sebbene molto meno abbaglianti, non sempre sono meno piacevoli di quelle che accompagnano gli atti più magnifici dell'eroe, dell'uomo di Stato o del legislatore» (*TSM*, p. 330). È la piena sanzione di quell'ideale di *medietà* (di *middle conformation* parla Smith *ibid.*, p. 272) che aveva trovato una prima valorizzazione nell'idea di *vita comune* di Montaigne.

⁶³ Weber, *L'etica protestante* cit.

⁶⁴ Sul declino dell'onore aristocratico, di cui si è già parlato a proposito di Montaigne, Hobbes e Mandeville, cfr. ad esempio *TSM*, pp. 82-84.

questo senso, Smith ne elogia non solo la costante e capillare operosità, ma anche quella frugalità e inclinazione al risparmio in cui Mandeville coglieva ancora un tratto di resistenza allo sviluppo della società mercantile e liberista. Guidato da quella che possiamo weberianamente definire una «condotta metodica di vita», l'individuo smithiano persegue con pazienza e regolarità l'accrescimento della ricchezza, perfettamente consapevole del fatto che «attraverso accumulazioni continue, per quanto piccole» (TSM, p. 291), egli saprà produrre, senza rischi né eccessive inquietudini, un miglioramento graduale e progressivo della propria condizione.

Dotato dello stesso sguardo lungimirante, della stessa *foresight*, in cui Hobbes aveva colto il tratto distintivo della soggettività moderna, l'uomo prudente appare dunque come una più matura incarnazione del *Prometeo* moderno. Spinto dalla passione acquisitiva, egli presenta le medesime caratteristiche «hobbesiane» nelle quali è possibile riassumere, con Herbert Marcuse, il paradigma stesso dell'individuo moderno:⁶⁵ disposto alla *fatica* e alla *rinuncia* e teso, nella «corsa alla ricchezza», a una endemica *rivalità* con l'altro. Del *Prometeo* hobbesiano egli ha perso tuttavia la drammaticità, in primo luogo perché l'«ansia per il futuro» si è trasformata in una pacata, paziente e graduale ricerca di sicurezza e di miglioramento; perché il conflitto è diventato competizione e concorrenza, e il nemico ha assunto le vesti meno minacciose e più addomesticate del rivale. In secondo luogo, egli non è mosso dall'urgenza vitale e dall'impellente necessità dell'autoconservazione, ma dal «desiderio di migliorare la propria condizione» che lo rende creatore di ricchezza e promotore di progresso. Infine, la capacità di sacrificio e di rinuncia legata alla proiezione nel futuro assume una evidente connotazione morale, laddove, dice Smith, essa è ciò che suscita la completa approvazione dello spettatore imparziale (*ibid.*). In altri termini, essa è uno degli effetti dell'autoregolazione del *self-love* e del controllo delle passioni da cui scaturisce la condotta prudentiale.

Il *prudent man* è colui che aderisce alle proprie passioni egoistiche e persegue i propri interessi, essendo però sempre memore dello sguardo dell'altro, della cui approvazione non può fare a meno per-

⁶⁵ Cfr. H. Marcuse, *Eros and Civilization*, The Beacon Press, Boston 1966 (trad. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968).

ché l'uomo – dice Smith – «può sussistere solo in società» (TSM, p. 114); e perché, come egli afferma nella *Ricchezza delle nazioni*, «nella società civile [l'uomo] ha continuamente bisogno della cooperazione e dell'assistenza di un gran numero di persone» (RN, p. 92). Figura paradigmatica di una fattuale integrazione tra egoismo e socialità, esso consente di cogliere il carattere intrinsecamente relazionale e societario dell'*homo œconomicus*. Contro ogni visione atomistica e puramente egoistica dell'*homo œconomicus* smithiano, consolidata da visioni à la Dumont e da una tradizione interpretativa che tende a contrapporre allo Smith moralista lo Smith economista,⁶⁶ la figura del *prudent man* conserva infatti la sua centralità anche all'interno della sfera dello scambio economico, e appare perfettamente rispondente alla logica del mercato.

I soggetti dello scambio non si limitano infatti a perseguire atomicamente il loro *self-interest*, ma agiscono secondo uno schema di comportamento che tiene conto delle aspettative dell'altro. Se è vero che la ricerca del guadagno e del vantaggio materiale è lo scopo del *tradesman*, è anche vero che tale scopo viene perseguito con successo solo se egli pone in atto quella condotta prudentiale che lo rende degno della fiducia e dell'approvazione altrui.⁶⁷

Quando una persona impiega nel suo mestiere soltanto il proprio capitale, non vi è problema di fiducia; e il credito che essa può ottenere dagli altri dipende non dalla natura del suo mestiere, ma dalla considerazione che essi hanno della sua fortuna, onestà e prudenza (*ibid.*, p. 203).⁶⁸

Ciò vuol dire che la passione acquisitiva, il «desiderio di migliorare la propria condizione», trova il proprio limite e la propria autoregolazione in quel *desiderio di riconoscimento* che spinge i *prudent men* a

⁶⁶ In proposito, e sul dibattito intorno allo *Adam Smith Problem*, cfr. Zanini, *Genesi imperfetta* cit.

⁶⁷ L'importanza del «credito sociale» per il commerciante è legata al fatto che il «commercio» non si è ancora configurato, contrariamente a quanto sostiene ad esempio Louis Dumont, come una sfera economica autonoma e separata dalla più ampia rete delle relazioni sociali; in proposito cfr. P. Rosanvallon, *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée du marché*, Seuil, Paris 1969. Sulla peculiarità delle relazioni interpersonali nella sfera commerciale, cfr. A. Silver, *Friendship in Commercial Society*; *Eighteenth Century Social Theory*, in «American Journal of Sociology», XLV, 1990, n. 4.

⁶⁸ Cfr. anche A. Smith, *Lectures on Jurisprudence* (1762-66), in *The Glasgow Edition of the Works and Correspondance of Adam Smith*, a cura di R. L. Meek, D. D. Raphael e P. G. Stein, Clarendon Press, Oxford 1978, vol. 5 (trad. it. *Lezioni di Glasgow*, a cura di E. Pesciarelli, Giuffrè, Milano 1989, p. 711: «Non appena il commercio viene introdotto in una nazione, esso è sempre accompagnato dalla probità e dal rispetto degli impegni assunti»).

una condotta socialmente appropriata.⁶⁹ Lo scambio funziona come veicolo di reciproco vantaggio materiale se ognuno dei contraenti è in grado di attivare il lato societario del *self-love*, nel duplice senso di cercare l'approvazione dell'altro e di stimolare nell'altro il desiderio di approvazione. È in questa chiave che va letta la celebre affermazione della *Ricchezza delle nazioni*:

Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione del loro interesse personale [*their own interest*]. Non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro egoismo [*self-love*], e parliamo dei loro vantaggi e mai delle nostre necessità (RN, p. 92).

La negazione della «benevolenza» come principio regolatore dello scambio non vuol dire affatto che Smith ne riconduca le cause a una matrice esclusivamente egoistica. Al contrario, perché lo scambio soddisfi i bisogni di entrambi, esso implica un *accordo simpatetico* che scaturisce dalla regolazione del *self-love*.⁷⁰ Nel mercato, il vantaggio economico è indissociabile dall'esistenza di un *legame sociale* che prevede il controllo delle passioni attraverso un'etica prudentiale fondata sul riconoscimento reciproco.⁷¹

Che questo processo sia spontaneo e inconsapevole, come Smith ribadisce attraverso il concetto di «mano invisibile»,⁷² non vuol dire che esso sia automatico né che si fondi sul puro gioco dei *self-interests* irrelati. La mano invisibile, in virtù della quale gli individui, perseguendo i propri interessi, promuovono inintenzionalmente il bene comune,⁷³ è l'effetto di una rete di interdipendenze che

⁶⁹ «Se le trattative sono frequenti, un uomo non si aspetta tanto di avvantaggiarsi con un solo contratto, quanto grazie all'onestà e alla puntualità della sua condotta generale, e un commerciante oculato [*a prudent dealer*], sensibile al suo interesse reale, preferirebbe rinunciare a qualcosa a cui ha diritto piuttosto che offrire il destro a qualche sospetto» (*Lezioni di Glasgow* cit., p. 712).

⁷⁰ Cfr. anche RN, p. 92: «Ma l'uomo ha un bisogno quasi costante dell'aiuto dei suoi simili, e invano se l'aspetterebbe solo dalla loro benevolenza. Potrà più probabilmente riuscirci se può indirizzare il loro egoismo a suo favore [*if he can interest their self-love in his favour*], e mostrare che per loro è vantaggioso fare ciò che egli richiede».

⁷¹ Sull'intreccio, in Smith, di economia ed etica, oltre al classico K. Polanyi, *The Great Transformation*, Rinehart & Wilson, New York 1944 (trad. it. *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974), cfr. S. C. Kolm, *Le Libéralisme moderne*, PUF, Paris 1984 e A. Sen, *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford 1987 (trad. it. *Etica ed economia*, Laterza, Bari 1988).

⁷² I due luoghi in cui Smith parla della mano invisibile sono TSM, pp. 247 sg. e RN, p. 584.

⁷³ «Invero, generalmente egli [l'individuo] né intende promuovere l'interesse pubblico, né sa quanto lo promuova [...] egli mira soltanto al proprio guadagno e in questo, come in molti altri casi, egli è condotto da una mano invisibile a promuovere un fine che non entrava nelle sue intenzioni» (RN, p. 584).

spinge i soggetti dello scambio economico a uno sforzo simpatetico che tenga conto delle reciproche esigenze e aspettative.⁷⁴ Ognuno è indotto pertanto sia a fare presa, attraverso meccanismi di persuasione,⁷⁵ sul *self-love* dell'altro in funzione del proprio interesse; sia a regolare il proprio *self-love*, secondo i criteri dello spettatore imparziale, in funzione dei desideri e delle aspettative dell'altro.⁷⁶

Quale esito spontaneo di questo intreccio di reciproche dipendenze, la società smithiana sembra dunque corrispondere, più che a un insieme di atomi separati, a quel tessuto interattivo e coeso che troverà una successiva codificazione nella riflessione simmeliana sullo scambio e nella visione durkheimiana della divisione del lavoro.⁷⁷

La legittimazione delle passioni acquisitive che ne sono alla base esce ulteriormente rafforzata da questa fiducia in una loro trasformazione etica e societaria. Le passioni perdono l'aspetto puramente egoistico, aggressivo e mortale che avevano in Hobbes, e trovano forme di regolazione interna che rendono superfluo l'intervento coercitivo e artificiale di una sfera politica che le controlli e le freni.⁷⁸ L'*homo œconomicus* smithiano è colui che, trasformando il conflitto in concorrenza e l'ostilità in competizione, sa ricondurre le proprie passioni a un «grado medio» socialmente accettabile, senza ricorrere né a un patto razionale, né a un'istanza politica repressiva. Il legame sociale che in Hobbes, proprio in quanto artificialmente sostenuto, lasciava inalterata la violenza e la distruttività degli individui ed era per questo sempre esposto alla precarietà e alla contingenza, assume qui una inedita solidità e coesione dal-

⁷⁴ Non si può dunque affermare, come fa A. L. Macfie, *The Individual in Society. Papers on Adam Smith*, Allen & Unwin, London 1967, che nella *Ricchezza delle nazioni*, la mano invisibile sostituisce lo spettatore imparziale della *Teoria dei sentimenti morali*; cfr. in proposito P. Wherane, *The Role of Self Interest in the Wealth of Nations*, in «Journal of Philosophy», LXXXVI, 1989.

⁷⁵ Sulla persuasione, cfr. TSM, p. 463 e *Lezioni di Glasgow* cit., pp. 449, 648; cfr. anche il già citato RN, p. 92: «Non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo [*self-love*], e parliamo dei loro vantaggi e mai delle nostre necessità».

⁷⁶ Sulla sfera economica come rete di relazioni sociali (e affettive), oltre Kolm, *Le Libéralisme économique* cit., cfr. J.-P. Dupuy, *Ordres et désordres*, Seuil, Paris 1982 (trad. it. *Ordini e disordini*, Hopeful Monster, Firenze 1986).

⁷⁷ Cfr. S. Moscovici, *La Machine à faire des dieux. Sociologie et psychologie*, Paris 1988 (trad. it. *La fabbrica degli dei*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 389 sgg.). Sulla divisione del lavoro come effetto spontaneo dello scambio in Smith, cfr. RN, p. 91.

⁷⁸ Sulla teoria smithiana come inizio del *declino del politico*, che sarà al centro della riflessione novecentesca da C. Schmitt a H. Arendt, cfr. Zanini, *Genesi imperfetta* cit., cap. 3.

l'intreccio indissolubile di economia ed etica, di passioni e interessi, di individualismo e socievolezza. Nelle vesti del *prudent man*, l'individuo smithiano perde inoltre anche la rapacità e la strumentalità dell'egoista di Mandeville, che pure aveva già visto la possibilità di una traduzione spontaneamente societaria delle passioni umane e di un loro ruolo fecondo per il progresso della società.

Il *bisogno di riconoscimento* fa sì che l'*homo oeconomicus*, creatore di ricchezza e di valore, produca, attraverso la trasformazione etica delle passioni, un tessuto sociale fortemente interrelato e coeso, nel quale l'interesse individuale diventa inscindibile dalla realizzazione del bene comune.

Non è con Smith dunque che ha inizio quella corrosione della sfera pubblica nella quale Hannah Arendt ha riconosciuto il tratto distintivo della modernità e delle sue patologie.⁷⁹ I soggetti che si incontrano nel mercato di scambio non sono atomi isolati, legati solo da un interesse di produttori e di possessori di cose,⁸⁰ ma persone unite da un bisogno di riconoscimento e da un intreccio di aspettative reciproche attraverso le quali si forma la loro stessa identità. Essi partecipano a una dinamica interattiva, emotivamente fondata, da cui ha origine quello che Arendt chiama lo «spazio dell'apparire» o dell'essere-insieme, dotato ancora, nell'universo smithiano, di una evidente vitalità, a dispetto delle finalità prevalentemente strumentali del legame sociale. Di vero e proprio atomismo si potrà invece parlare, come si vedrà, solo quando viene a indebolirsi ogni legame emotivo tra gli individui, come accade nello scenario della società democratica descritta da Tocqueville.⁸¹

La passione della ricchezza trova dunque, nella società concorrenziale, forme di autoregolazione che rendono possibile a un tempo socialità e progresso:

Lo sforzo naturale di ciascun individuo per migliorare la propria condizione – dice Smith nella *Ricchezza delle nazioni* – quando lo si lascia agire con libertà e sicurezza, è un principio così potente che da solo e senza alcun aiuto è

⁷⁹ Arendt, *Vita activa* cit., pp. 153-56.

⁸⁰ «Tuttavia, le persone che si incontrano sul mercato di scambio sono principalmente non persone ma produttori [...] e il potere che tiene unito e fa esistere il mercato non è la potenzialità che si sprigiona tra le persone quando convengono nell'azione e nel discorso, ma una combinazione dei "poteri di scambio" (Adam Smith) che ciascuno dei partecipanti ha acquisito nell'isolamento» (*ibid.*, p. 154).

⁸¹ Cfr. *infra*, cap. 4.

capace non soltanto di portare la società alla ricchezza e alla prosperità, ma anche di superare i cento ostacoli coi quali la follia delle leggi umane troppo spesso ostacola la sua azione (*RN*, p. 490).

L'impulso inestinguibile al miglioramento della propria condizione, che consente di cogliere nella *Political Economy* smithiana il fondamento stesso del mito del progresso e della fiducia nelle illimitate possibilità umane,⁸² riceve così, insieme alla società borghese e acquisitiva, una giustificazione senza riserve.

⁸² Cfr. Ch. Lasch, *True and Only Heaven: Progress and its Critics*, Norton, New York 1991 (trad. it. *Il paradiso in terra*, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 47 sgg.).

La critica dell'individualismo acquisitivo e la ricerca dell'autenticità

1. L'Io mimetico e il desiderio di apparire

Le passioni competitive e acquisitive che nel modello della *Political Economy* hanno, soprattutto se autoregolate, una funzione di miglioramento e di progresso sia sul piano individuale sia su quello sociale, diventano oggetto di una critica radicale in Rousseau.

Originate dal vivere sociale, le passioni – il cui nucleo è costituito dall'*amour propre* – sono a loro volta l'origine stessa del «male»: della corruzione, della disuguaglianza tra gli uomini e del disordine. La società concorrenziale, oggetto dell'elogio smithiano, riceve una condanna senza appello,¹ in quanto le passioni che la alimentano non hanno alcuna *chance* di interna autolimitazione. A differenza del *self-love* smithiano e del *self-liking* di Mandeville, l'*amour propre* è una passione unicamente negativa, che non è possibile redimere se non, come si vedrà, uscendo totalmente dalla dinamica perversa della competizione.

Rousseau ne rintraccia la genesi già in quel primo *confronto* che insorge nel momento stesso in cui lo sviluppo iniziale delle relazioni tra gli uomini, fondate sugli affetti familiari, infrange l'isolamento originario provocando una incrinatura della condizione naturale. La nascita dei legami sociali è assolutamente coeva e indissociabile da una valutazione *relativa* di sé e dal desiderio di eccellere sugli altri. Il semplice contatto con l'altro strappa gli uomini all'indolenza e alla passività delle origini e genera immediatamente,

¹ Cfr. L. Colletti, *Rousseau critico della «società civile» e Mandeville, Rousseau e Smith*, in Id., *Ideologia e società* cit.

insieme al desiderio di essere «preferiti», la pretesa di ottenere stima e considerazione:

Ognuno cominciò a guardare gli altri e a voler essere a sua volta guardato, e acquistò valore la stima pubblica. [...] Appena gli uomini ebbero cominciato ad apprezzarsi reciprocamente, e si fu formata nel loro spirito l'idea di considerazione, ciascuno pretese di avervi diritto; e non fu più possibile mancarne impunemente nei confronti di nessuno (*DI*, p. 326).

La relazione sociale, sia pure nelle sue configurazioni rudimentali, rompe l'assolutezza autoconservativa degli uomini naturali, solitari e ignari l'uno dell'altro; e attiva in essi quella *passione dell'Io* che coincide con l'inizio dello snaturamento ed è «il primo passo verso l'ineguaglianza» (*ibid.*). È qui che la passione artificiale dell'«amor proprio» prende il sopravvento sul naturale «amore di sé» (*ibid.*, p. 366 nota), che l'orgogliosa ansia di approvazione e il desiderio di distinguersi prevalgono sulla pura esigenza di autoconservazione.

Nelle prime forme di socialità che pongono fine all'indipendenza originaria, si annida il germe della disuguaglianza, poiché le differenti qualità naturali diventano oggetto di valutazione morale e di pubblico riconoscimento.² Coeve a questo primo insorgere della disuguaglianza, le passioni competitive sono destinate a subire una *escalation* illimitata via via che, con l'ampliarsi delle relazioni sociali, cresce la reciproca dipendenza tra gli uomini. La nascita della proprietà e della divisione del lavoro non fanno che sviluppare ulteriormente quell'impulso a voler essere «meglio e più» degli altri (*ibid.*, pp. 321 sgg.), alimentato e inasprito dal moltiplicarsi delle forme della disuguaglianza. Dal momento in cui il valore di ognuno viene misurato in base alla stima e al riconoscimento altrui, in cui esso viene in altre parole a dipendere dall'«opinione»,³ gli uomini sono spinti a una corsa senza fine per ottenere una priorità assoluta nei ranghi e nelle gerarchie sociali, ponendosi gli uni verso gli altri in una posizione antagonistica che sfocia inevitabilmente nel *conflitto* e nel disordine:

² «Chi cantava o danzava meglio, il più bello, il più forte, il più abile o il più eloquente, divenne il più stimato; e fu questo il primo passo verso l'ineguaglianza, e nello stesso tempo verso il vizio. Da queste prime preferenze nacquero, da un lato la vanità e il disprezzo, dall'altro la vergogna e l'invidia; e il fermento causato da questi nuovi lieviti diede infine risultati funesti per la felicità e l'innocenza» (*DI*, p. 326).

³ Concetto ricorrente e fondativo dell'intera riflessione morale e sociale di Rousseau.

Infine, l'ambizione divorante, l'ansia di aumentare la propria fortuna, più per mettersi al di sopra degli altri che per vero bisogno, ispirarono a tutti gli uomini un torbido desiderio di nuocersi reciprocamente [...]; insomma, concorrenza e rivalità da una parte, opposizione d'interessi dall'altra, e sempre l'intenzione segreta di trovare il proprio utile a spese degli altri. Tutti questi mali sono il primo effetto della proprietà e l'inseparabile codazzo della nascente ineguaglianza (*DI*, p. 332).

Ma non solo. Per soddisfare la loro ambizione, gli uomini sono costretti ad *apparire* diversi da ciò che sono, sono disposti a simulare qualità che non posseggono, soggiacendo così a quel processo di mascheramento e di mistificazione che introduce una profonda frattura nella stessa identità dell'io:

[...] e poiché queste qualità sono le uniche in grado di procurare stima, ben presto bisognò averle o simularle. Per il proprio tornaconto, fu necessario mostrarsi diversi da come effettivamente si era. Essere e apparire divennero due cose del tutto diverse; e da questa distinzione scaturirono il fasto che abbaglia, l'astuzia che inganna, e tutti i vizi che ne formano il seguito (*ibid.*, p. 331).

Ciò vuol dire che alla diagnosi hobbesiana e smithiana delle passioni come fonte di conflitto e di rivalità tra gli uomini si sovrappone, in Rousseau, una prospettiva essenzialmente soggettivistica che si interroga sugli effetti prodotti dalle passioni sulla configurazione dell'io, sulla formazione dell'*identità individuale*. Si tratta, come si vedrà, di uno spostamento di attenzione che è sintomo dell'emergere di nuovi interrogativi e di nuovi obiettivi; e che, sebbene sia in parte riannodabile alla riflessione di Montaigne, segna una vera e propria svolta nel percorso dell'individualismo moderno.

Ma ciò che appare evidente in prima istanza, e che mostra invece una sostanziale convergenza con il modello smithiano, è la priorità che Rousseau assegna alla *passione dell'io* rispetto alla *passione dell'utile*. In completa assonanza con il *self-love*, l'*amour propre* è la passione che «spinge ogni individuo a dare più importanza a se stesso che agli altri» (*ibid.*, p. 367); è orgoglio, ambizione, desiderio di distinzione, che induce al perseguimento della ricchezza «più per mettersi al di sopra degli altri» (*ibid.*, p. 332) che per vera necessità o per semplice brama di beni materiali; esso è infine «la vera origine dell'onore» (*ibid.*, p. 367), di cui viene così riconfermato il carattere di pura facciata di ben meno nobili impulsi.

Lo stesso *desiderio di ricchezza* è di fatto stimolato dalla *passione*

della *distinzione*, poiché la ricchezza è il fattore che più di ogni altro conferisce credito e autorità; non a caso, essa è il più potente vettore di diseguaglianza (*DI*, p. 346). L'acquisizione di beni materiali, l'accumulazione di ricchezza sono soprattutto mezzi per ottenere una posizione sociale degna di ammirazione, per distinguersi dagli altri. Non è l'interesse la passione dominante,⁴ ma

un'altra più forte, più generale e più difficile a correggere, che si serve dell'interesse come di un mezzo per ottenere soddisfazione: si tratta dell'amore per qualsiasi forma di distinzione. Si fa di tutto per arricchirsi, ma si desidera essere ricchi per ottenere la considerazione degli altri.⁵

Ribadendo la stessa gerarchia tra la passione acquisitiva e la passione dell'io, Rousseau ripropone dunque la diagnosi smithiana, deducendone però una valutazione del tutto negativa che esclude la possibilità di ogni interno correttivo alla dinamica dell'*amour propre*. Questo è infatti, in primo luogo, causa di reciproca ostilità e inimicizia e di uno stato di aspra conflittualità sociale:

Potrei osservare quanto questo desiderio universale di stima, di onori e di distinzioni, che ci divora tutti, stimoli e metta a confronto le capacità e le forze, quanto ecciti e moltiplichi le passioni, e come, rendendo tutti gli uomini concorrenti, rivali, o addirittura nemici, causi ogni giorno tanti rovesci, successi e catastrofi di ogni genere, facendo entrare in lizza tanti pretendenti (*ibid.*).

L'esito finale dello scontro delle passioni è quello stato di guerra che Hobbes aveva avuto il torto di collocare nella dimensione pre-sociale, e che si risolve solo attraverso un patto iniquo e l'instaurazione di un cattivo ordine sociale, fondato sulla illibertà e sulla disuguaglianza (*ibid.*, p. 335). Tutto ciò che si ottiene, finché si resta dentro la dinamica competitiva delle passioni, è un legame sociale che trasforma il conflitto in disuguaglianza, che perde l'ostilità e la distruttività iniziali solo sancendo il vantaggio «di pochi ambiziosi» (*ibid.*) al prezzo della schiavitù del genere umano.

⁴ L'«interesse» è invece al centro della riflessione morale e politica settecentesca, contemporanea a Rousseau; basti vedere il rilievo che esso assume in C. A. Helvétius, *Dello spirito* (1758), Editori Riuniti, Roma 1970.

⁵ J.-J. Rousseau, *L'onore e la virtù* (n.d.), in Id., *Scritti politici*, UTET, Torino 1970, p. 656. Sul desiderio di distinzione, cfr. anche la *Préface a Narcisse* (1752), in Id., *Œuvres complètes* Gallimard, Paris vol. 2, 1964, pp. 965 sgg., dove al «*désir de se distinguer*» vengono ricondotti la corruzione dei costumi, il conflitto tra gli uomini e il perseguimento senza scrupoli dell'interesse personale. Sulla priorità in Rousseau del desiderio di distinzione, cfr. M. Viroli, J.-J. Rousseau e la teoria della società ben ordinata, il Mulino, Bologna 1993, cap. 2.

In secondo luogo, quale coazione all'apparenza e alla simulazione, l'*amour propre* provoca all'interno dell'individuo quell'effetto di estraneazione e di alienazione che rompe l'originaria unità dell'Io⁶ e lo assoggetta alla tirannia dell'«opinione» spingendolo, come si vedrà, alla *mimesi*. Questa «furia di distinguersi che ci mette quasi sempre fuori di noi stessi» (DI, p. 346) è ciò che separa l'uomo civile dall'uomo naturale; è l'inevitabile corollario dell'artificio sociale che altera la struttura emotiva degli individui, rendendoli preda di una «passione del fuori»,⁷ che li consegna alla dipendenza dal giudizio e dallo «sguardo» dell'altro.⁸ Diversamente dal selvaggio che «vive in se stesso», «l'uomo della società, sempre al di fuori di sé, sa vivere unicamente dell'opinione degli altri, ed è, per così dire, soltanto dal loro giudizio che egli trae il sentimento della propria esistenza» (*ibid.*, p. 350).

Un legame sociale fondato sulle passioni competitive provoca dunque non solo rivalità e conflitto tra gli uomini, ma anche effetti negativi sull'individuo *tout court*, sulla stessa *identità dell'Io*, che vive uniformandosi alle aspettative e ai valori altrui, perdendo ogni autonomo sentimento di sé. In altri termini, l'*amour propre*, la passione della distinzione, spinge gli individui alla costruzione di una *falsa immagine di sé*:

Non è mio compito mostrare come da una tale disposizione nasca tanta indifferenza per il bene e il male, pur unita a tanti bei discorsi di morale; come, riducendosi tutto alle apparenze, tutto divenga fittizio e simulato, onore, amicizia, virtù [...]. Come, insomma, chiedendo sempre agli altri che cosa siamo, e non osando mai interrogare in proposito noi stessi [...] noi finiamo con l'avere soltanto un'apparenza esterna falsa e frivola, onore senza virtù, ragione senza saggezza, e piacere senza felicità (*ibid.*).

Lo scarto tra ciò che «si è» e ciò che «appare», tra verità e simulazione diventa una frattura incolmabile. La spinta all'*apparire*, che in Mandeville conservava una funzione positiva anche quando diventava pura simulazione e inganno delle «buone maniere», e che in Smith conteneva, in quanto sostenuta dal desiderio di approva-

⁶ Ribadisce l'importanza in Rousseau del concetto di alienazione/estraneazione – che sarà successivamente al centro della riflessione critica marxiana – A. Honneth, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in «Iride», 1996, n. 18.

⁷ Cfr. J. Starobinski, *Introduction a DI*, in Rousseau, *Œuvres complètes* cit., vol. 3.

⁸ Sul tema dello «sguardo», cfr. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione*, in Id., *L'occhio vivente*, Einaudi, Torino 1975 (ed. or. *L'Œil vivant*, Gallimard, Paris 1961).

zione, un intrinseco rimedio alla illimitatezza del *self-love*, perde ogni ambivalenza; e diviene portatrice di una *scissione dell'Io*, che finisce per identificarsi con la propria maschera.

Il tema della maschera rimanda evidentemente alla critica di Montaigne, che aveva colto nella tendenza all'apparire l'arrogante e illusoria copertura di un vuoto abissale dell'Io, incapace di riconoscere la propria debolezza e ansioso di colmare il proprio smarrimento di fronte alla confusa percezione di un irreversibile sradicamento. Ma soprattutto, esso evoca la riflessione pascaliana e giansenista che, prima di Rousseau, aveva visto in una irridimibile passione dell'Io – in quell'*amour propre*, fortemente ispiratore dell'omonimo concetto rousseauiano – la matrice di una costruzione falsa e ingannevole di sé. In Pascal, Nicole, La Rochefoucauld c'è infatti la prima, fondamentale intuizione del nesso intrinseco tra la passione dell'Io e il configurarsi di una sfera dell'apparire; della perversa spirale tra l'amor proprio, quale espressione emotiva di un Io debole e carente, l'ansiosa ricerca di conferma e di riconoscimento e la messa in atto di meccanismi di inganno e autoinganno che sfocia nella costruzione di un'immagine inautentica di sé.⁹

La denuncia dell'inautenticità dell'Io rivela dunque un sottile legame tra Rousseau e quei momenti della riflessione moderna che avevano già pienamente colto la scissione generata nell'individuo dal bisogno di apparire. Emerge tuttavia con Rousseau una prospettiva inedita, laddove egli, a differenza di questa tradizione, presuppone una originaria *unità e integrità dell'Io*, che non va mai completamente perduta; e che anzi, come si vedrà, rappresenta il fondamento stesso di un possibile recupero dell'*autenticità*. In Montaigne infatti, il configurarsi di un *Moi* instabile e frammentato, molteplice e ondeggiante, impossibile da ricondurre a un nucleo unitario, sfociava nell'invito al recupero della maschera, sia pure consapevolmente assunta dopo un impietoso lavoro introspettivo e l'accettazione della propria imperfezione.¹⁰ In Pascal e nei giansenisti, l'immagine di un Io duplice, scisso per via di una caduta e di una colpa irrimediabile, spossato da passioni per lo più inconse-

⁹ Su questi temi cfr. E. Pulcini, *L'Io contro se stesso. Il soggetto moderno e l'amore di sé*, in «Iride», 1994, n. 11 e Id., *La passione del moderno: l'amore di sé*, in Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni* cit.

¹⁰ Cfr. Starobinski, *Montaigne en mouvement* cit.

e inconoscibili, non trovava soluzione se non in un ordine trascendente o in deboli «moralì sostitutive»,¹¹ tese a riproporre l'idea di una dissimulazione cosciente. In Rousseau al contrario, il presupposto antropologico di un'essenza, o natura, unitaria dell'Io, pone le premesse di quell'*etica dell'autenticità* che segna una svolta radicale nel percorso dell'individualismo moderno.

La scissione tra l'«essere» e l'«apparire», si è visto, è socialmente prodotta dalla dinamica dell'amor proprio; ed è a sua volta causa di una falsante omologazione, di un conformismo sociale prodotto dall'atteggiamento *mimetico* dell'Io:

[...] domina nei nostri cuori – dice Rousseau nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* – una vile e ingannevole uniformità, e tutti gli spiriti sembrano uscire dal medesimo stampo: a ogni istante le buone maniere impongono le loro esigenze, il galateo detta ordini, si seguono sempre le usanze e mai la propria indole. Nessuno ha più il coraggio di mostrarsi qual è; e sotto quest'obbligo incesante, gli uomini, che formano quel branco di pecore che va sotto il nome di società, faranno tutti, in eguali circostanze, le medesime cose se non vi saranno motivi più forti a trattenerli (*DSA*, p. 215).

Questa sorta di artificiale livellamento dei costumi e dei comportamenti, generato dalla coazione all'apparenza, produce uno stato di reciproca incertezza e sfiducia che rompe ogni trasparenza e immediatezza e preclude ogni possibilità di autentico riconoscimento:

Così, non si riuscirà mai a saper bene con chi si ha a che fare [...]. E quale corteo di vizi non si trascinerà dietro questa incertezza? Niente più amici sinceri, non più vera stima né reale fiducia. Sospetti, ombre, timori, freddezza, riserbo, odio, tradimento, si celeranno continuamente sotto quello schermo uniforme e perfido di gentilezza, sotto quella tanto vantata urbanità, di cui andiamo debitori ai lumi del nostro secolo (*ibid.*).

Quello che, con René Girard, è stato definito il carattere *mimetico* dell'individuo moderno,¹² la tendenza di quest'ultimo a porre in atto una condotta imitativa ed emulativa che lo renda oggetto della stima e dell'ammirazione altrui, non ha più la funzione spregiudicatamente progressiva attribuitagli da Mandeville; né contiene in sé, come in Smith, il rimedio agli eccessi dell'amor proprio e del

¹¹ Cfr. J. Starobinski, *La Rochefoucauld et les morales substitutives*, in «Nouvelle revue française», luglio-agosto 1966.

¹² Del «desiderio mimetico» Rousseau incarna, secondo Girard (*Menzogna romantica e verità romanzesca* cit.), il modello per eccellenza.

desiderio di distinzione. Esso produce invece un effetto doppiamente negativo: sul piano sociale dà luogo a quella che potremmo definire una *civiltà del sospetto*, che deforma ogni legame e uccide quel fattore primario e indispensabile della socialità che è la fiducia;¹³ sul piano individuale, esso induce l'Io a *tradire se stesso*, a celare e alterare la propria verità in funzione delle aspettative dell'altro.

Essere riconosciuti dagli altri equivale dunque, paradossalmente, a rinunciare a se stessi, perché il *riconoscimento* richiede la finzione, lo sdoppiamento, la *costruzione di una falsa identità*.¹⁴ Il riconoscimento conserva pertanto, come in Smith, una funzione socializzante, ma solo in senso negativo. Per essere stimati e ammirati gli uomini devono essere o, se necessario, fingere di essere *come gli altri*; devono adeguarsi a un modello virtuale che inghiotte tutti in una piatta omologazione e richiede a ciascuno la rinuncia alla propria singolarità, alla propria unicità e differenza.

2. Autenticità, felicità, *philia*

Il problema è dunque quello di recuperare la propria *differenza*, di ritrovare la capacità di differenziarsi dagli altri, riscoprendo, sotto la maschera deformante eretta dall'*amour propre*, la propria, singolare verità. Agli effetti alienanti e corruttori delle passioni ci si sottrae solo uscendo *fuori* dalla dinamica competitiva, solo cercando *altrove* un diverso fondamento alla creazione della propria identità e alla formazione del legame sociale.

Ciò vuol dire, in prima istanza, porsi in posizione radicalmente *critica* rispetto alla società esistente, dal momento che è la società a innescare la dinamica competitiva attraverso la produzione artificiale delle passioni. Questo aspetto apre di fatto uno iato tra Rousseau e la riflessione che lo precede, con cui pure egli converge su più punti.¹⁵ Egli prende qui evidentemente le distanze sia da Montaigne in cui la denuncia della inautenticità dell'Io coesiste con una

¹³ Sulla «fiducia», cfr. *infra*, cap. 5.

¹⁴ Cfr. in proposito E. Pulcini, *Il sé mimetico e il falso riconoscimento*, in A. Ferrara e altri (a cura di), *Pensare la società*, Carocci, Roma 2001.

¹⁵ In questo senso Honneth (*Patologie del sociale* cit.), nel proporre una lettura della filosofia sociale come filosofia critica, riconosce in Rousseau il primo «filosofo sociale».

legittimazione dell'esistente e con un disincantato conservatorismo; sia da Hobbes che, a partire da un'assoluta sfiducia nelle *chances* individuali, si limita a postulare la necessità di frenare e reprimere, con un'operazione puramente artificiale, ciò che turba l'ordine sociale; sia da Smith, in cui la valorizzazione delle passioni e la fiducia in una loro interna autoregolazione sono sostenute da una esplicita adesione alla società mercantile in ascesa.

Critica della società significa dunque per l'individuo rousseauiano rifiutare per cominciare le dinamiche emotive da essa fittiziamente e pericolosamente indotte. Significa opporre alla «passione del fuori», alla forza alienante dell'amor proprio che condanna alla pura *esteriorità*, un ritorno a sé e alla propria *interiorità*, quale fonte di sentimenti naturali e di una incorruttibile verità. Al movimento centrifugo delle passioni che toglie l'Io a se stesso destinandolo alla dipendenza dall'altro, bisogna rispondere con un movimento centripeto di *introversione dell'energia* che riconduca l'Io dentro i propri confini, restituendogli la memoria del limite e della originaria indipendenza. Gli «sforzi orgogliosi» per emanciparsi dalla natura (DSA, p. 222) hanno proiettato gli uomini verso un progresso civile che è solo illusorio poiché da esso derivano corruzione e schiavitù. Strappandoli alla naturalità dei bisogni reali, l'orgoglio prometeico ha spinto gli individui in quella *spirale del superfluo* che li rende prigionieri di una corsa infinita al soddisfacimento di piaceri fittizi.

Prometeo, che Rousseau ripropone come simbolo dell'umana condizione, perde quel carattere di tragica necessità che aveva nel contesto hobbesiano, e diviene arrogante figura dell'eccesso e del lusso; o, come dice Blumenberg, di quel «sovrappiù» che cattura e seduce gli individui,¹⁶ trasformando i bisogni in desideri. All'illimitatezza delle passioni prometeiche che qui diviene, diversamente che in Hobbes, oggetto di chiara condanna morale, e che non trova neppure, come in Smith, un rimedio nella virtù della «prudenza», Rousseau oppone dunque un ritorno a sé, alla «coscienza» o «sentimento interiore». La coscienza resiste intatta nell'interio-

¹⁶ «Non perché erano nudi e indigenti gli uomini avevano bisogno del fuoco; al contrario, poiché lo ricevettero in sovrappiù, come un lusso, si abituarono all'indigenza artificiale della civiltà. Prometeo fu l'autore della corruzione degli uomini, e come tale lo riscoprirà Rousseau» (H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna 1991, p. 408 [ed. or. *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979]).

rità alla dinamica fuorviante delle passioni; e in quanto custode della vera natura dell'uomo, è l'unico principio certo che consenta di ritrovare, insieme al senso del limite, la propria indipendenza e la propria verità.¹⁷ Contro ogni facile «morale del sentimento» à la Shaftesbury, Rousseau insiste tuttavia sul *conflitto* e sulla lotta che l'Io deve affrontare per riaccedere all'evidenza del sentimento interiore.¹⁸ Le passioni soffocano l'interiorità, poiché spezzano l'unità originaria e pongono l'uomo «in contraddizione con se stesso» (E, p. 330), provocando un drammatico dissidio tra parti di sé inconciliabili. È solo attraversando il male, superando la scissione, che l'Io ritrova, nel «silenzio delle passioni», il proprio nucleo interiore, su cui fondare un'autentica ricomposizione di sé.

Cominciamo a ridiventare noi stessi – scrive Rousseau a Sophie d'Houdetot –, a concentrarci in noi, a circoscrivere la nostra anima con gli stessi limiti che la natura ha dato al nostro essere, cominciamo insomma a raccoglierci intorno a ciò che siamo, di modo che, volendo conoscerci, tutto ciò che ci compone ci si venga a presentare tutto in una volta.¹⁹

Il programma è dunque quello di *(ri)diventare se stessi*; dove ciò vuol dire escludere dai confini dell'Io tutto ciò che esercita un effetto di alienazione e di spossessamento; vale a dire l'opinione e le passioni, che alterano la nostra autentica natura, producendo una falsa identità.

Di conseguenza Rousseau può essere considerato non solo colui che inaugura quella che è stata di recente definita una «cultura» o «etica dell'autenticità»;²⁰ ma è anche colui che, come ha ben visto Charles Taylor, fonda l'idea stessa di *autenticità* sul concetto di *interiorità*.²¹ Nella propria coscienza, l'individuo trova il suo vero Sé, ricomponendo la scissione tra l'essere e l'apparire, si libera dall'inquietudine e dall'ansia che affliggono l'uomo civile, per riaccedere

¹⁷ Su questo tema centrale della riflessione rousseauiana, cfr. soprattutto la *Professione di fede del vicario savoiardo*, in E.

¹⁸ Questo aspetto è sottolineato in E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990, in particolare parte II, cap. 1.

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Letture morali*, in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 4 (trad. it. *Lettere morali*, a cura di R. Vitiello, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 158).

²⁰ Su Rousseau teorico dell'autenticità, cfr. M. Berman, *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, New York, Athenaeum 1972; Trilling, *Sincerity and Authenticity* cit.; Taylor, *Il disagio della modernità* cit.; A. Ferrara, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Armando, Roma 1989.

²¹ Taylor, *Il disagio della modernità* cit.; più in generale sul nesso concettuale modernità-interiorità, cfr. soprattutto Id., *Radici dell'Io* cit.

allo stato di quiete e di pacificazione del «puro sentimento dell'esistenza» (DI, p. 350), scopre la fonte stessa della propria coesione e della propria unicità.²²

Tuttavia non bisogna trascurare il fatto che l'interiorità, come già ricordato, non è un'evidenza immediata, bensì la meta finale di un difficile percorso di autoconoscenza. È ciò che l'Io faticosamente riscopre attraverso un serrato confronto con le proprie istanze contraddittorie. È in altri termini ciò che richiede, freudianamente, un intenso «lavoro emotivo»²³ che agisca sulle proprie passioni, trasformandole, riducendole di intensità, arrestandone ogni pericolosa deriva. Se ne troverà una esemplare testimonianza nei percorsi di Emile e di Julie, tesi entrambi a superare il conflitto e le lacerazioni prodotte dalla forza della passione amorosa.

Il lavoro emotivo consiste nel trasformare l'*amor proprio*, da cui neppure l'amore è esente (E, pp. 332 sg.), in *amore di sé*; nell'estrarre dalle passioni, artificiali e fittizie, il loro nucleo naturale e originario.²⁴ Si tratta di compiere un percorso a ritroso che consenta all'Io di ritrovare quella dimensione emotiva, alterata dal progresso civile ma sempre viva nelle zone più remote dell'interiorità, che possa restituirlo a se stesso. Sentimento primitivo e *assoluto*, l'amore di sé libera gli uomini dalla maledizione del confronto, da un'esistenza *relativa* e alienante che li espone alla perdita della loro integrità e della loro singolare verità. Fonte di coesione e di unità interiore, esso sana il dissidio e la contraddizione indotti dalle passioni competitive; e consente all'Io di *trarre unicamente da se stesso*, e non più dall'opinione altrui, quel «sentimento dell'esistenza» che equivale all'acquisizione del senso di sé e di un'autentica identità.

²² Sul nesso, in Rousseau, interiorità-verità, cfr. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971 (trad. it. *La trasparenza e l'ostacolo*, il Mulino, Bologna 1982). Sul «sentimento dell'esistenza», cfr. P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1952. Sul rapporto intrinseco tra «sentimento dell'esistenza» e autenticità, cfr. anche Trilling, *Sincerity and Authenticity* cit., pp. 73, 92, 99.

²³ Richiama opportunamente questo concetto, senza tuttavia addentrarsi in una ermeneutica delle passioni, Ferrara, *Modernità e autenticità* cit., p. 98.

²⁴ «La sorgente delle nostre passioni, l'origine e il principio di tutte le altre, la sola che nasce con l'uomo e non l'abbandona mai finché vive, è l'amore di sé: passione primigenia, innata, anteriore a tutte le altre che, in fondo, non sono che sue modificazioni. In tal senso potremmo dire che tutte sono naturali. Ma queste modificazioni hanno per la maggior parte cause estranee, senza le quali non si sarebbero mai prodotte, e per di più, invece di giovargli, ci nuocciono; si discostano dal loro fine iniziale e vanno contro il loro stesso principio: è allora che l'uomo viene a trovarsi fuori della natura e si mette in contraddizione con se stesso» (E, pp. 329 sg.).

Diventare se stessi vuol dire dunque compiere un *percorso emotivo* che richiede una distanza critica dall'esistente, e dal proprio Io in quanto complice più o meno inconsapevole dell'esistente. Vuol dire affrontare il dolore del conflitto e lo sforzo dell'introspezione per accedere a una unità che non è più quella, semplicemente data, delle origini, ma che è *riflessiva e cosciente*, e dunque dotata di una qualità morale;²⁵ vuol dire riscoprire le radici perdute per farne il fondamento di una nuova identità capace di dar vita a forme altre di socialità.

L'Io autentico, che può nascere solo dalla società, è infatti anche quello che, differenziandosi dai suoi codici, dalle sue norme e dalle sue passioni, può produrne una diversa configurazione. Privo dell'ansia ostile e competitiva dell'*amour propre*, «che richiede delle preferenze, il cui godimento è puramente negativo; e che non cerca più di soddisfarsi per il nostro bene, ma soltanto per il male degli altri»,²⁶ l'amore di sé è *capace di tradursi in amore per l'altro*, agendo così in modo intrinsecamente etico e societario. Esso riporta gli uomini dentro il «limite» naturale dato dall'autoconservazione, liberandoli dalla duplice dipendenza dai propri illimitati bisogni e dall'opinione degli altri; esso è la fonte stessa di quelle «passioni dolci e affettuose» che alimentano relazioni umane ispirate non all'inimicizia e alla rivalità, ma alla reciprocità, all'amiciizia e alla giustizia.²⁷ «L'amore degli uomini derivante dall'amore di sé è il principio della giustizia umana», dice Rousseau nell'*Emile* (E, p. 364 nota).

Il percorso interiore, il lavoro emotivo che l'Io compie su se stesso, prelude dunque alla possibilità di costruire un legame sociale non più fondato su ingiustizia e disuguaglianza. *La trasformazione della società presuppone la trasformazione dell'individuo*,²⁸ la sua ca-

²⁵ Sulla moralità e sulla virtù come risultato di uno «sforzo», di una lotta interiore, di cui sopra, cfr. anche E, pp. 817 sgg.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogues*, in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 1, p. 669.

²⁷ «L'amore di sé, che prende in considerazione esclusivamente noi stessi, è contento quando i nostri veri bisogni sono soddisfatti; ma l'amor proprio, che implica il confronto, non è mai contento né potrebbe esserlo, perché questo sentimento, portandoci a preferire noi stessi agli altri, esige anche che gli altri ci preferiscano a loro, e questo è impossibile. Ecco perché le passioni dolci e affettuose nascono dall'amore di sé, le passioni dell'odio e dell'ira dall'amor proprio. Così, ciò che rende l'uomo essenzialmente buono è l'aver pochi bisogni e il confrontarsi poco con gli altri; ciò che lo rende essenzialmente cattivo è l'aver molti bisogni e il tener molto all'opinione altrui» (E, p. 331).

²⁸ E qui, nella valorizzazione della singolarità all'interno di una prospettiva emancipativa,

pacità di costruire un'identità nella quale moralità, autonomia e autenticità siano indissolubili. Solo un individuo intimamente coeso, capace di essere se stesso sottraendosi alla tirannia dell'apparire e agli effetti alienanti della brama acquisitiva, può essere capace di preoccuparsi del bene dell'altro.

La fedeltà a se stessi, che ricompone il profondo dissidio dell'Io, è infatti fonte di autentica *felicità*, e solo un Io felice – suggerisce Rousseau con accenti spinoziani –²⁹ può essere virtuoso, e farsi promotore della felicità pubblica:

Fate sì che gli uomini non siano in contraddizione con se stessi: che essi siano ciò che vogliono sembrare e appaiano ciò che sono. In tal modo avete radicato la legge sociale nel profondo dei cuori, ed essi uomini civili per natura e cittadini per inclinazione, saranno onesti, buoni, felici, e la loro felicità formerà anche quella della repubblica.³⁰

Rousseau traccia dunque un nesso indissolubile tra la ricerca dell'autenticità, il perseguimento della *felicità* e l'accesso alla dimensione *morale*.

Non si è felici se non si è autentici, se non si è capaci di «vivere in se stessi». Non è vera felicità quella di cui si cerca ansiosamente conferma rispecchiandosi nello sguardo dell'altro. Anzi è proprio qui che il carattere mimetico dell'individuo moderno sfocia in un estremo paradosso: quello di delegare agli altri persino il potere di decidere se si è felici. La ricerca del *bonheur* è infatti anch'essa viziata dalle passioni competitive e dal desiderio di apparire: «Mi pare dunque certo che noi cerchiamo la nostra felicità più nell'opinione degli altri che in noi stessi. Tutte le nostre fatiche non tendono che a farci sembrare felici. Non facciamo quasi nulla per esserlo veramente [...]».³¹ Gli uomini rincorrono un'immagine falsa e aliena-

che, nonostante le convergenze spesso rilevate, Rousseau va oltre la critica marxista della società.

²⁹ Sulla inconsueta visione spinoziana della felicità e dell'amore per se stessi quali condizioni dell'amore per gli altri e di una dimensione morale del soggetto, cfr. Bodei, *Geometria delle passioni* cit.

³⁰ J.-J. Rousseau, *Du bonheur public*, in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 3 (trad. it. *La felicità pubblica*, in Id., *Scritti politici* cit., p. 665). È infatti assurdo pensare che la felicità pubblica possa prescindere dalla felicità dei singoli: «[...] e non crediate che lo Stato possa essere felice quando tutti i suoi membri soffrono. Quest'essere morale che voi chiamate felicità pubblica, è in se stesso una chimera: se il sentimento del benessere non alberga in ogni persona, è come se fosse inesistente; la famiglia, infatti, non può essere fiorente se i figli non crescono sani e robusti» (*ibid.*, pp. 664 sg.).

³¹ J.-J. Rousseau, *L'onore e la virtù*, in Id., *Scritti politici* cit., p. 657. Cfr. anche *DI*, p. 350:

ta di felicità che li condanna peraltro a una corsa inquieta e senza fine verso un'impossibile soddisfazione.³² Essi così rinunciano, nell'illusione di perseguirlo, a quello che è il loro fine primario e naturale, a ciò che in ultima istanza dà senso alla loro esistenza.

Rousseau riconosce nella ricerca del *bonheur* una sorta di imperativo antropologico:³³ «Essere felici, caro Emilio! – dirà il precettore all'allievo – È questo il fine di ogni essere sensibile, il primo desiderio impresso in noi dalla natura, il solo che non ci abbandona mai» (*E*, p. 666). Se «esistere è sentire»,³⁴ vivere equivale a essere felici. Se si pone nella sensibilità il fondamento stesso dell'esistenza, ne consegue che la felicità ne è lo scopo. Egli ne coglie tuttavia il carattere problematico: «Ma dov'è la felicità? [...] Quando [l'uomo] cerca la felicità senza sapere dove si trovi, corre il pericolo di allontanarsene, di giungere alla meta opposta: i rischi sono tanti quante le strade su cui può smarrirsi» (*ibid.*). La felicità non si trova nelle mete abbaglianti e seduttive delle passioni e dell'*amour propre*; essa non risiede nell'onore, nella ricchezza e nei ranghi, ma nella propria interiorità, nel saper restare presso se stessi, nel saper aderire a bisogni, desideri, impulsi non contaminati dagli effetti estraniati del vivere sociale.³⁵ «A che scopo cercare la felicità nell'opinione altrui quando possiamo trovarla in noi stessi?» (*DSA*, p. 237).

Essere felici significa compiere quello stesso movimento di riconversione dell'energia emotiva che consente di riaccedere all'in-

«[...] c'è una categoria di uomini i quali attribuiscono importanza agli sguardi del resto dell'umanità e che sanno di essere felici e soddisfatti di sé in base alla testimonianza altrui piuttosto che alla propria».

³² «L'uomo selvaggio e l'uomo civilizzato differiscono a tal punto tra loro nel profondo del cuore e delle inclinazioni, che quanto fa la suprema felicità dell'uno ridurrebbe l'altro alla disperazione. Il primo non aspira che alla quiete e alla libertà, l'altro non vuole che vivere e restare in ozio [...]. Il cittadino, al contrario, è sempre attivo, suda, si agita, si tormenta continuamente per la ricerca di occupazioni sempre più laboriose; lavora fino alla morte, le corre anzi incontro per mettersi in grado di vivere, o rinuncia alla vita per acquistare l'immortalità [...]» (*DI*, p. 350).

³³ Rousseau si iscrive pienamente nell'esaltazione settecentesca della felicità, che le conferisce la legittima sacralità di un diritto naturale, di una meta intrinseca all'autoaffermazione individuale, inaugurando un concetto fondamentale della modernità. Sulla centralità dell'idea di felicità nel Settecento, cfr. R. Mauzi, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Colin, Paris 1960.

³⁴ È questa la massima che ispira la *Professione di fede del vicario savoiardo* (*E*, p. 442).

³⁵ La felicità, osserva Franco Crespi, in perfetta sintonia con le riflessioni rousseauiane, appartiene al mondo dell'«essere», non a quello dell'«avere»: cfr. *Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale*, Donzelli, Roma 1994, p. 80.

teriorità quale sede di passioni originarie e autentiche. Perciò la felicità richiede lotta, fatica, capacità di affrontare il proprio Io diviso e conflittuale, riportandolo a un'intima coesione che lo rende immune dalla corruzione e dal contagio dell'alienazione collettiva.

Solo un Io autentico può essere felice e solo un Io felice può essere virtuoso, può cioè essere sensibile al bene comune, e riaccedere ai sentimenti comunitari compromessi dalle passioni e da un ordine sociale ingiusto.

Sia Emile sia la Julie della *Nuova Eloisa*, sono modelli esemplari di questo percorso, che vede la riappropriazione di sé come presupposto ineliminabile di un legame sociale giusto.³⁶ Entrambi pongono in atto un'operazione di *distanziamento critico* da sé e dal mondo che consenta loro, attraverso un lavoro emotivo sulle proprie passioni (in questo caso la passione amorosa), di rientrare in contatto con il proprio Io autentico. Come tutte le passioni, l'amore è anch'esso il prodotto delle distorsioni sociali ed è contaminato da dinamiche emotive acquisitive ed egoistiche. Esso scaturisce dal confronto e dalla preferenza, ed è per questo soggetto all'opinione e al giudizio altrui;³⁷ produce illusione, spinge all'isolamento, genera inquietudine e scatena dinamiche competitive. Come tutte le passioni, esso mette l'Io «in contraddizione con se stesso», lo espone a conflitti e lacerazioni che ne offuscano la naturale verità, sottraendolo a se stesso e alla possibilità della felicità.

In nome della felicità, infatti, e dell'*amore di sé* che ne ispira la ricerca, sia Emile sia Julie si impegnano in un difficile itinerario, al fine di distillare dall'amore la sua essenza *veritiera*, trasformandolo in un affetto che ha tutti i caratteri della *philia*: vale a dire dell'amicizia complice e solidale, depurata dagli eccessi e dagli aspetti deformanti e disgreganti della passione, e per questo capace di legare, in un insieme più vasto, individui autenticamente convinti

³⁶ Sui temi che seguono nel presente paragrafo cfr. E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale* cit. e Id., *Jean-Jacques Rousseau: l'immaginario e la morale*, saggio introduttivo a NE.

³⁷ «[...] occorrono tempo e cognizione per renderci capaci d'amore; l'uomo ama dopo aver giudicato, preferisce dopo aver confrontato. [...] Con l'amore e l'amicizia nascono i dissensi, la inimicizia, l'odio. Su tante e così diverse passioni, vedo l'opinione costruirsi un trono incrollabile e gli sciocchi mortali, asserviti al suo potere, fondare la propria esistenza unicamente sui giudizi altrui» (E, pp. 332 sg.). Cfr. anche DI, p. 326. Non bisogna tuttavia dimenticare che rispetto all'amore Rousseau rivela una evidente e più forte ambivalenza che lo spinge a mostrarne le qualità positive e vitali per l'identità individuale.

dell'indisgiungibile connubio tra felicità individuale e felicità collettiva. L'esperienza comunitaria di Clarens e la piccola società costruita da Emile e Sophie ne sono la raffigurazione più eloquente.

La ricerca dell'*autenticità* è dunque la premessa per l'emergere di sentimenti di alleanza e di *solidarietà*; per la costruzione di una *comunità* che sia del tutto alternativa alla società ingiusta e corrotta fondata sul *paraître* e sulla competizione, sulle passioni acquisitive e sulla tirannia dell'opinione, e sia invece ispirata ai valori della giustizia e dell'uguaglianza, della fedeltà a se stessi e del benessere collettivo. L'Io autentico è quello che si pone criticamente rispetto alle patologie dell'esistente e che nella sensibilità al bene comune riconosce un elemento costitutivo della propria, stessa identità e della propria felicità. Julie non può realizzare la propria felicità sull'infelicità altrui; non può essere felice se «gli altri», tutti coloro che la circondano, non sono felici. Si vedrà come qui risieda specificamente il nucleo stesso dell'*identità femminile* moderna, di cui Rousseau è stato il primo e decisivo artefice. Su questo principio, Julie costruisce la comunità di Clarens: una *Gemeinschaft*, simbolicamente rappresentativa di valori *altri* rispetto a quelli della società ingiusta, di un legame sociale non più fondato sul conflitto e sulla maschera, ma sulla diffusa affettività della *philia* che dà origine a rapporti trasparenti e collaborativi.

Rousseau configura dunque un modello di individuo e di socialità radicalmente dissonante rispetto a quello egemone della modernità: affermando non solo che è possibile dar vita a forme non strumentali di legame sociale, ma che ciò presuppone la capacità dell'Io di ritrovare il proprio nucleo autentico distanziandosi dalla maschera, dai ruoli, dal conformismo di un'opinione tirannica e falsante; di ritrovare la fedeltà a se stesso contro l'imperativo che lo spinge a essere «secondo l'altro»; di interrompere, in altre parole, la dinamica mimetica.

L'affermazione di questo principio – *la ricerca dell'autenticità sfocia in una forma più giusta e solidale di comunità fondata sulla philia* – è tuttavia viziato da tre irresolubili aporie che ne inficiano, almeno in parte, il dirompente potenziale normativo.

In primo luogo, i legami di amicizia sono evidentemente limitati a una piccola comunità retta da un'economia rurale e tradizionale tesa alla produzione di valori d'uso, governata paternalisticamen-

te, e garantita dalla personalizzazione dei rapporti. Clarens si presenta cioè come una sorta di *Gemeinschaft* tönnesiana, autarchica e autosufficiente, il cui modello sembra difficilmente estendibile alla «grande società», alla più vasta e complessa *Gesellschaft*, che funziona in base a leggi mercantili e richiede rapporti impersonali. Ciò vuol dire che la *philia* sembra possibile, nel modello rousseauiano, solo tra individui legati da un rapporto di prossimità e di familiarità fraterna: quasi una sorta di *enclave* affettiva e di intimo rifugio dalle patologie del più ampio tessuto sociale, la quale ottiene la propria coesione solo chiudendosi in un endogamico isolamento.

In secondo luogo, la *philia* e la *fratellanza* si fondano, sul piano eminentemente soggettivo, *sulla rinuncia e sul sacrificio*, come emerge dalle ultime, sorprendenti dichiarazioni di Julie nelle quali essa riafferma con forza i diritti della passione (NE, parte VI, VIII). Nel rinunciare alla passione Julie ha pagato un prezzo, andando fatalmente incontro al vuoto dell'essere, alla perdita di senso, di coerenza e persino di autostima dell'Io; essa ha rinunciato a una parte autentica e vitale di sé che tuttavia riaffiorerà, con la forza del rimosso, attraverso le sue dichiarazioni finali prima della morte. Alla felicità dell'amicizia, della pace e dell'armonica convivenza sociale, Julie opporrà la felicità del desiderio nella quale risiede la *chance* estrema di una totale fedeltà a se stessa (*ibid.*).

Nell'incondizionata adesione alla passione, che si concede solo prima di morire, essa si fa espressione, come è stato detto, di un *individualismo più radicale* dal quale emergono, però, gli aspetti problematici dell'idea di autenticità.³⁸ Questa infatti non è più limitata alla critica del *paraître* e della mimesi, ma implica il riconoscimento del sé più oscuramente ed eccessivamente emotivo, che può anche essere fonte di sofferenza e di illusione, ma senza il quale si perde la più intima coesione della propria identità. Si potrebbe allora proporre una differenziazione interna del concetto di autenticità cogliendo il passaggio, in Rousseau, da un'autenticità critica, che consente la formazione di un legame sociale alternativo alla so-

³⁸ Cfr. Berman, *The Politics of Authenticity* cit., che tuttavia legge la scelta coniugale di Julie e la sua rinuncia alla passione come «politica dell'inautenticità» e non ne coglie la valenza critica, e Ferrara, *Modernità e autenticità* cit., che vede la scelta di Julie come dettata esclusivamente dall'autonomia (senso del dovere) cui contrappone l'autenticità della scelta non fatta.

cietà competitiva,³⁹ a un'autenticità *autoaffermativa* che invece mette in pericolo la possibilità del legame sociale *tout court*. L'autenticità si configura cioè non solo come ciò che scaturisce dalla critica dell'apparenza e della competizione della società esistente, ma anche come fedeltà a sé a qualunque costo. In questo senso, l'Io autentico è quello che ha il coraggio di approvare e di manifestare gli aspetti più scomodi, rischiosi e finanche distruttivi di sé – come il diritto ad abbandonarsi all'illusione dell'immaginario o al piacere della sofferenza – laddove in questi aspetti risieda una irrinunciabile fonte di senso e di vita.

Ma in Julie tale ideale di autenticità si afferma solo nella morte; esso viene riconosciuto solo quando non può più collidere con l'esigenza, altrettanto irrinunciabile, di socialità e di coesione.⁴⁰

Da un lato dunque Clarens è la comunità di individui autentici che hanno rifiutato l'alienazione, la competizione e la corruzione della grande società, instaurando così un legame fraterno e solidale. Dall'altro, essa esige la rinuncia e il sacrificio dell'Io nelle sue parti più «radicalmente» autentiche che, con un *virage* sorprendente e significativo, Rousseau colloca nel diritto alla passione. Luogo mitico della *philia*, Clarens si fonda sulla mutilazione dell'Io, richiede il sacrificio di colei che ne è stata la principale artefice.

Nel proporre l'autenticità e l'amicizia come i due ideali capaci di rappresentare un'alternativa alla corrotta società competitiva, Rousseau ci svela il potenziale normativo intrinseco alla struttura emotiva degli individui, ponendo le basi di un modello di normatività, antropologicamente fondato, su cui si tornerà più avanti attraverso la teoria del dono. In Rousseau, tuttavia, questi due ideali appaiono percorsi da evidenti aporie, laddove la seconda richiede il parziale sacrificio della prima. La *philia* sembra infatti poter scaturire solo dalla rinuncia al *páthos* e alle «insocievoli» verità di esso, nelle quali risiede tuttavia la *chance* di una irrinunciabile fedeltà a se stessi e

³⁹ Sulla potenza critica del concetto di «autenticità», insiste Trilling: «L'autenticità è implicitamente un concetto polemico, che realizza la sua natura confrontandosi aggressivamente con l'opinione ricevuta e comune, con l'opinione estetica nel primo caso, con quella sociale e politica nel secondo» (*Sincerity and Authenticity* cit., p. 94).

⁴⁰ Scrive Julie nell'ultima lettera a Saint-Preux: «Sì, ho avuto un bel voler soffocare il primo sentimento che m'ha fatto vivere: è concentrato nel mio cuore. Ecco che si risveglia nel momento in cui non è più pericoloso; mi sostiene ora che le forze mi abbandonano; mi rianima mentre muoio» (NE, parte VI, XII).

di una ineffabile felicità individuale. La società fraterna sta insieme solo finché gli individui che la compongono si pensano essenzialmente come parte di un tutto; ma è destinata a dissolversi se ciascuno esige l'affermazione radicale di sé.

Che il comunitarismo rousseauiano contenga il rischio di una indifferenziazione e di un dissolvimento dell'Io nel tutto sociale, è d'altra parte confermato da alcuni momenti della sua riflessione politica: dagli aspetti organicistici e inglobanti della «volontà generale» (CS, pp. 730 sgg.), come pure dal ruolo di persuasore e manipolatore delle coscienze attribuito alla figura del legislatore che, in nome dell'interesse collettivo, orienta le passioni e dirige l'opinione dei singoli ottenendo l'unanime condivisione di un corpo sociale compatto (*ibid.*, pp. 752-56).⁴¹ La comunità rousseauiana assume dunque valenze «sacrificali»⁴² che la rendono di fatto incapace di sostenere la sfida della differenza individuale e di assorbire i rischi di una forte dissonanza dalle norme e dai codici che essa si autoimpone in vista della realizzazione del bene comune.⁴³ Rousseau diventa così indirettamente rivelatore dei pericoli insiti in ogni forma di comunitarismo che sia incapace di rispettare e valorizzare le differenze.

Infine, il sacrificio dell'autenticità dell'Io all'amicizia comunitaria riguarda – ed è questa la terza aporia intrinseca all'ideale dell'autenticità – in modo peculiare il *soggetto femminile*, di cui Rousseau propone un'immagine ambivalente destinata a farsi simbolo dell'intero percorso della modernità: da un lato l'individuo femminile appare il portatore per eccellenza di sentimenti di coesione e di prospettive comunitarie del tutto alternative al modello dell'individualismo acquisitivo e mimetico; dall'altro questa particolare qualità si fonda, come ora si vedrà, sul parziale sacrificio dell'identità.

⁴¹ Non andrebbe comunque usato, per Rousseau, il termine «totalitarismo» o democrazia totalitaria, come fa la linea interpretativa, inaugurata da Benjamin Constant, e poi rappresentata da J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952 (trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1977) e da L. G. Crocker, *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, Cleveland 1968 (trad. it. *Il contratto sociale di Rousseau. Saggio interpretativo*, SEI, Torino 1971).

⁴² Termine particolarmente caro a Esposito, *Communitas* cit., e del tutto appropriato per descrivere le implicazioni olistiche e inglobanti del comunitarismo rousseauiano.

⁴³ Sul rischio della scomparsa in Rousseau di molteplicità e differenza, cfr. H. Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963 (trad. it. *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano 1983, pp. 79 sgg.) e Taylor, *Multiculturalismo* cit., p. 74.

3. L'individuo femminile e la passione per l'altro

La soggettività femminile delineata da Rousseau attraverso la figura di Julie appare indubbiamente depositaria di quei valori relazionali e solidali assenti nel più ampio tessuto sociale.

Julie infatti, si è visto, non può pensarsi separatamente dagli altri; non può concepire la propria felicità al di fuori, e meno che mai contro, la felicità collettiva. L'*altro* non è mai per Julie una presenza esterna ed estranea, neppure quando assume le forme coercitive dell'autorità paterna o il carattere colpevolizzante della silenziosa richiesta materna; è invece sempre l'istanza ispiratrice di ogni sua azione e scelta. Alle esigenze dell'altro non ci si può impunemente sottrarre, neppure quando entrano in conflitto con i propri più radicali desideri, perché l'altro, sia esso una presenza scomoda e inquietante o appagante e solidale, è comunque *interno all'Io*, sua dimensione costitutiva.

Mentre Saint-Preux, l'uomo senza radici né famiglia, rivendica fin dall'inizio i diritti della passione, Julie avverte immediatamente il pericolo di disgregazione del mondo che la circonda intrinseco a una scelta guidata solo dall'estrema fedeltà ai propri sentimenti. Il timore di deludere le aspettative genitoriali non nasce semplicemente da un senso del *dovere*⁴⁴ che le si impone a dispetto dei propri sentimenti, ma dal rifiuto di operare un taglio delle radici, un *disconoscimento dell'origine*. Il tradimento dei «legami di sangue» (NE, parte IV, IV, VI ecc.), di coloro che l'hanno generata, e soprattutto della madre, figura passivamente decisiva nella sua scelta coniugale, sarebbe intollerabile per Julie; perché nel *legame*, nel *riconoscimento della dipendenza* essa trova i fondamenti stessi della propria identità. La costruzione della propria autonomia e felicità non può fondarsi sulla separazione e sull'oblio dell'origine.⁴⁵

È infatti in virtù della memoria dell'origine, dell'istintiva consa-

⁴⁴ Ciò su cui insistono invece alcuni interpreti, da Ferrara, *Modernità e autenticità* cit., a S. M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1979.

⁴⁵ Sull'importanza del tema dell'«origine» nella costituzione della soggettività femminile cfr. L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974 (trad. it. *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975); Id., *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1985 (trad. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985); A. Cavarero, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma 1990; S. Vegetti Finzi, *Il bambino della notte*, Mondadori, Milano 1990.

pevolezza dell'imprescindibilità del legame, che Julie possiede quelle qualità di *coesione, responsabilità e cura dell'altro* che ne fanno l'anima stessa della comunità di Clarens.

Tutti a Clarens, senza eccezioni, concorrono a formare una società giusta e trasparente, in cui, a differenza della corrotta Parigi, «nulla è concesso all'opinione» e in cui non c'è spazio per gli eccessi della ricchezza e del lusso (NE, parte V, II). Ma la peculiarità di Julie è quella di *tenere insieme* i membri di questa società, provvedendo alla loro felicità attraverso la gestione attenta e quotidiana dei loro bisogni, piaceri, desideri.⁴⁶ C'è infatti una specificità della donna, delle sue funzioni, qualità, attitudini, che Rousseau afferma con forza teorizzando, a dispetto delle prevalenti rivendicazioni di uguaglianza dei *philosophes* del tempo, il principio della *differenza dei sessi*; principio di indubbia origine aristotelica,⁴⁷ che tuttavia in Rousseau implica, per la donna, una inedita attribuzione di dignità.

Accanto al passionale Saint-Preux e al razionale Wolmar, Julie rappresenta il «cuore», la «sensibilità» (*ibid.*); essa è naturalmente dotata di facoltà che aggregano e connettono, spingendola a estendere all'intera comunità i sentimenti che la legano ai suoi più stretti familiari. Essa agisce in base a una forma di affettività nella quale la *pietas*, la repulsione nel veder soffrire i propri simili, si fonde con la *philia*, l'amicizia diretta non astrattamente all'umanità in generale, ma a coloro che le sono prossimi, vicini, individualmente noti.⁴⁸ È infatti sui propri cari, sui familiari, sugli amici, sui vicini che Julie, moderna Antigone,⁴⁹ dirige la propria pietà, rendendoli oggetto di sollecitudine e di cura, al fine di lenirne ogni possibile sofferenza. Evitare il dolore è «il primo passo verso la felicità» (*ibid.*), è la prima manifestazione di quella tendenza all'empatia e alla cura nella quale sembra risiedere il nucleo emotivo dell'identità femminile. Empatia concreta, contestuale e personale, priva di ogni pretesa di universalità. La donna vuole il benessere non del-

⁴⁶ «Il piacere col quale la signora di Wolmar adempie i suoi nobili doveri, e pensa a render felici e buoni coloro che l'avvicinano – scrive Saint-Preux a Bomston – si comunica a tutto quanto ne forma l'oggetto, al marito, ai figli, agli ospiti, ai domestici» (NE, parte V, II).

⁴⁷ Sull'aristotelismo di Rousseau, cfr. D. Coole, *Women in Political Theory*, Harvester Wheatsheaf, London 1993, pp. 84 sgg.

⁴⁸ Sulla *philia* si tornerà *infra*, cap. 5.

⁴⁹ Su Antigone come simbolo della soggettività femminile esiste una vasta letteratura; cfr. in particolare il bellissimo testo di M. Zambrano, *La tumba de Antígona*, 1967 (trad. it. *La tomba di Antigone*, La Tartaruga, Milano 1995).

l'umanità in generale né di un «prossimo» astrattamente inteso e sconosciuto, ma di coloro che conosce e che ama, di cui si intesse la sua vita quotidiana, che animano il suo mondo privato fatto di piccoli eventi e di azioni capillari. Secondo un *topos* ricorrente nel pensiero occidentale, anche in Rousseau queste due forme del sentimento, la *pietas* e la *philia*, trovano una fonte comune nell'*amore materno*;⁵⁰ in esso egli riconosce non solo l'espressione più alta della femminilità e della donna, ma una sua *modalità affettiva fondamentale*, che si estende ben al di là del rapporto con i figli, irradiandosi sull'intera comunità e superando persino le gerarchie tra i suoi membri (NE, parte IV, x). È infatti la sua *qualità materna* che Julie recupera rinunciando alla passione e divenendo «Mme de Wolmar»; non solo nel senso che diventa realmente madre, ma soprattutto nel senso che assume simbolicamente la funzione materna a modalità universale delle sue relazioni. Ponendosi come colei che ha a cuore il benessere e la felicità di chi la circonda come condizione del suo stesso benessere, Julie non solo sembra aver superato il proprio conflitto, ma riesce a costruire una «società dei cuori» (NE, parte V, II), nella quale la reciprocità affettiva prevale su ogni potenziale sentimento antagonistico (gelosia, invidia di classe, competizione), peculiare, come si è visto, del mondo pubblico (e maschile).

Per la donna, l'altro – amante, marito, figlio, amico – rappresenta il mondo stesso dell'Io. L'individuo femminile si configura come un individuo essenzialmente *relazionale*, dotato della capacità, tutta naturale, di *unire* coloro che lo circondano, attraverso una costante e capillare cura dei loro bisogni e attenzione alle loro aspettative. Né questo presuppone un oblio di sé. Julie governa sovrana a Clarens. Essa vigila, organizza, decide, senza peraltro rinunciare alla propria, personale sfera di piaceri corporei e spirituali (*ibid.*); appare dotata di una evidente autonomia di scelta e di azione, di un'autorevolezza per certi aspetti maggiore di quella di Wolmar, in quanto fondata sul sentimento e sulla capacità di persuasione affettiva. Essa si fa espressione di un amore di sé che si realizza in ultima istanza attraverso l'amore per gli altri. La *philia*, il legame af-

⁵⁰ Sull'amore materno come archetipo della donazione di sé e della cura dell'altro, cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, in Id., *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. 7, 1159a; J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861 (trad. it. *Il Matriarcato*, Einaudi, Torino 1988, 2 voll.).

fettivo che tiene insieme la comunità di Clarens, sarebbe impensabile senza Julie, che riesce a orientare in questo senso persino le passioni altrui, agendo, si potrebbe dire, come *soggetto di cura e di dono*.

Nel teorizzare la *differenza tra i sessi*, Rousseau non solo conferisce per la prima volta all'individuo femminile la dignità di soggetto, ma ne fa un soggetto costitutivamente *relazionale*, sempre memore dell'altro e della dipendenza dall'altro. Egli lascia dunque intravedere il configurarsi di una individualità che, in virtù di una diversa struttura emotiva, appare come totalmente altra rispetto all'Io acquisitivo e competitivo. La donna è infatti naturalmente motivata da una tensione costitutiva verso l'alterità che la rende *capace di cura* e che la spinge a privilegiare il *legame* e la *relazione* su ogni possibile istanza autoaffermativa.

Julie sembra in altri termini incarnare quel potenziale simbolico del materno, su cui ha posto l'accento gran parte della letteratura femminista contemporanea, che consiste nel configurare una soggettività duale e relazionale, sempre memore dell'origine e intrinsecamente aperta all'alterità:⁵¹ un'identità «differente» dal modello egemone dell'individuo acquisitivo ed egoista, chiuso nel mito della propria autonomia, unicamente preoccupato di perseguire il proprio interesse e geloso dei propri diritti; un'identità sulla quale è addirittura possibile costruire, come propone Carol Gilligan, un diverso paradigma etico.⁵²

Tuttavia, in Rousseau e nell'immagine moderna dell'individuo femminile di cui egli rappresenta la decisiva codificazione, questo aspetto si riveste di un'ambiguità che richiede una netta presa di distanza critica. La qualità relazionale della donna, nella quale risiede la sua dignità di soggetto, si traduce infatti in una dipendenza che sfocia nella disuguaglianza; *il dono di sé assume i toni della rinuncia e del sacrificio*.

Julie vive infatti come colpa e come tradimento della legge natu-

⁵¹ Oltre ai testi già citati di L. Irigaray e S. Vegetti Finzi, cfr. in proposito anche J. Benjamin, *The Bonds of Love*, Pantheon Books, New York 1988 (trad. it. *Legami d'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991) e N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, Ca. 1978 (trad. it. *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991).

⁵² Cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1982 (trad. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987).

rale quella passione nella quale si esprime la sua più radicale e autentica identità. Essa sacrifica i propri desideri e sceglie ciò che il mondo si aspetta da lei, in quanto ha, per così dire, interiorizzato e fatto propri i desideri altrui, i valori dell'«opinione»; sia pure dell'opinione non corrotta del mondo di Clarens. L'opinione, condannata da Rousseau come fonte di alienazione e di una falsa identità, viene paradossalmente riconosciuta come parametro legittimo e necessario dell'educazione femminile, come emerge in modo più esplicito e radicale nell'*Emile* (E, p. 550). Diversamente da Emile, Sophie impara ben presto a uniformarsi alle aspettative e al giudizio altrui, vive costantemente sotto lo sguardo vigile del collettivo le cui leggi non scritte essa non può impunemente trasgredire senza tradire la propria più intima natura e mettere in pericolo la propria e l'altrui felicità. Pur avendo anch'essa diritto all'autonoma scelta del partner (*ibid.*, pp. 603-05), Sophie deve essere educata ad agire «in funzione» degli altri, soprattutto in funzione degli uomini, siano essi il coniuge o i figli, di cui essa è chiamata a curare il benessere fisico e psicologico e la formazione morale (*ibid.*, p. 550). Essa deve infine essere preparata ad accettare l'autorità dell'uomo all'interno della famiglia (*ibid.*, pp. 545, 659); un'autorità non dispotica, afferma Rousseau ribadendo la critica lockiana del patriarcato tradizionale,⁵³ ma resa ancora più cogente dalla potenza sacrale della legge naturale che assegna appunto ai due sessi differenti compiti e funzioni.

La donna aderisce a questa legge quando sa riconoscere la sua fondamentale funzione *nell'essere per l'altro*; quando essa legittima interiormente, nella propria coscienza, ciò che il mondo e l'opinione si aspettano da lei;⁵⁴ quando diviene consapevole che nel soddisfare le richieste altrui essa non fa altro che realizzare la propria natura e perseguire la propria felicità. Julie e Sophie interiorizzano entrambe i valori e gli imperativi dell'opinione, identificandosi con il ruolo di moglie e di madre; un ruolo «complementare», secondo Rousseau, a quello maschile di padre e di cittadino,⁵⁵ e di pa-

⁵³ Parla in questo senso di passaggio dal patriarcato «paterno» al patriarcato «fraterno», C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge 1988 (trad. it. *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997).

⁵⁴ Sulla necessità di conciliare la coscienza e l'opinione, cfr. E, pp. 577 sg.

⁵⁵ In proposito, cfr. Okin, *Women in Western Political Thought* cit., che è in generale il più valido punto di riferimento per i temi qui trattati.

ri dignità, nel quale risiede persino, per la donna, la fonte di un suo peculiare *potere*.⁵⁶ La donna infatti gestisce da protagonista la sfera intima dei sentimenti e dei desideri, contribuendo così al bene comune e alla felicità di tutti.

Tuttavia, l'identificazione con il ruolo coniugale e materno non è affatto frutto di una scelta, ma una sorta di imperativo morale scaturente dalla cogenza della natura e delle funzioni naturali, sancite, in questo caso, dall'opinione.⁵⁷ Sottrarsi a questo ruolo vuol dire, per Rousseau, tradire la natura, divenendo così causa di disordine, corruzione, infelicità. Perciò anche Julie, che presenta indubbiamente, rispetto a Sophie, maggiori caratteri di indipendenza e di autodeterminazione, compie una scelta solo apparentemente autonoma. Essa aderisce di fatto a un destino che non concede alternative, pena la disgregazione dell'Io e del suo mondo.

Da questa irrisolta ambivalenza rousseauiana che esalta le qualità amicali e solidali della donna privando però quest'ultima di una reale autonomia, derivano due implicazioni fondamentali sia per la costruzione dell'identità femminile sia per la fondazione del legame sociale.

In primo luogo le qualità relazionali della donna, che hanno origine nella funzione materna, si fondano di fatto su una mutilazione della sua identità. Rousseau sfocia qui, evidentemente, in quel peculiare paradosso dal quale l'identità femminile stenta tuttora a liberarsi: gli attributi relazionali e coesivi, su cui si basa un'inedita valorizzazione del soggetto femminile e nei quali risiede peraltro un potenziale eversivo rispetto alla parabola acquisitiva e competitiva dell'individuo moderno, sono gli stessi che condannano la donna a un'esistenza puramente relativa, a decisioni eteronome. Nel rinunciare alla passione, Julie rinuncia infatti alla propria *autenticità*; essa perde così quella *chance* di farsi soggetto attivo del proprio destino che forse particolarmente per la donna, come suggerisce Maria Zambrano, consiste nell'affermare il proprio diritto al *páthos*. Non solo, infatti, nella passione la donna afferma la propria

⁵⁶ Su questo cfr. E. Pulcini, *Il potere di unire: femminile e potere tra modernità e mito*, in Aa.Vv., *Il femminile tra potenza e potere*, Arlem, Roma 1995.

⁵⁷ «La funzione della donna non resta pur sempre quella di essere madre? E non è con leggi generali che la natura e il costume debbono assicurare tale funzione?» (E, p. 546). Sulle qualità fisiche e intellettuali della donna che legittimano la sua dipendenza dal maschile, cfr. *ibid.*, pp. 548 sgg.

fedeltà a se stessa contro l'immagine oggettivante di un ordine che da sempre la vuole quieta e assoggettata, plasmabile e acquiescente; ma nella passione essa trova la propria *libertà* senza rinunciare all'intimo contatto con la realtà e alla segreta *alleanza* con tutte le cose.⁵⁸ L'integrazione e il riconoscimento del *páthos* consentirebbero infatti di sottrarre anche il materno alla sua cogenza biologica e destinale per riassumerne invece il potenziale simbolico.⁵⁹ Nella sua duplice valenza simbolica di *memoria dell'origine* e di *potenza generativa*, di riconoscimento della nascita e di potere di generare l'altro da sé, la funzione materna, una volta liberata delle sue connotazioni sacrificali, può agire come prezioso dispositivo psichico per il configurarsi di un sé cosciente della dipendenza, sempre memore dell'altro e della rete di legami di cui si intesse la sua vita. È in questo senso che alcune voci del femminismo contemporaneo tendono a riproporre la qualità connettiva del materno. La madre, dice Nadia Fusini, è colei che «ci tiene nella necessità e nella verità della dipendenza», pur abbandonandoci, pur compiendo il gesto che ci consegna al mondo, liberi di essere e di volere.⁶⁰ Il riconoscimento della madre è ciò che struttura l'Io femminile come soggetto consapevole di questa duplice verità di dipendenza e autonomia, di legame e di libertà. Memore del gesto materno, la donna è colei che afferma la propria autonomia *dentro* la dipendenza, senza operare tagli né separazioni.⁶¹ La sua indipendenza non richiede lo sradicamento, quel volgere le spalle all'origine con cui l'Io maschile si autoafferma nell'illusione di una illimitata, faustiana libertà.⁶² Il suo

⁵⁸ M. Zambrano, *Nacer por sí misma*, Horas y horas, Madrid 1995 (trad. it. *All'ombra del Dio sconosciuto. Antigone, Eloisa, Diotima*, a cura di E. Laurenzi, Pratiche, Milano 1997, in particolare pp. 106 sgg. dedicate all'«Eloisa» medievale).

⁵⁹ Potenziale simbolico che conserva la sua forza anche in presenza e a dispetto delle inquietanti trasformazioni, o per meglio dire, «mutazioni» indotte dall'irrompere nella vita delle donne delle biotecnologie che prefigurano, come dice D. Haraway in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York e Free Association Books, London 1991 (trad. it. *Manifesto Cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995), un mondo postumano; vale a dire un mondo che diventa, si potrebbe dire, indifferente alle «differenze».

⁶⁰ N. Fusini, *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Donzelli, Roma 1995, p. 34. In proposito cfr. anche Chodorow, *La funzione materna* cit. e Vegetti Finzi, *Il bambino della notte* cit.

⁶¹ È merito della psicologia del profondo di matrice junghiana, peraltro fortemente trascurata dal dibattito femminista contemporaneo, aver sottolineato questo aspetto: cfr. in proposito E. Pulcini, *La memoria del corpo. Il femminile nell'universo junghiano*, in «Il futuro dell'uomo», 1996, n. 1.

⁶² Sul volgere le spalle all'origine e sul «matricidio simbolico», cfr. Irigaray, *Etica della differenza sessuale* cit.; Cavarero, *Nonostante Platone* cit.

volere si realizza nell'«indugio», nel restare presso la madre pur congedandosi da essa.⁶³ Perciò essa agisce autonomamente senza rinnegare l'altro; e si prende cura dell'altro senza dimenticare se stessa. La donna, per dirla con Luce Irigaray, resta perennemente socchiusa: sempre pronta a colmare la distanza che la separa dall'altro, ma anche tesa alla conquista di uno spazio tutto per sé.⁶⁴

In secondo luogo, nel modello rousseauiano, la cura, la *philia*, l'amore vengono confinati, insieme all'esistenza femminile, all'interno della sfera intima e privata; Clarens infatti, si è visto, è di fatto una piccola *Gemeinschaft*, una sorta di famiglia allargata. Ciò produce, insieme alla disuguaglianza tra i sessi, l'esclusione delle passioni comunitarie dalla sfera pubblica e sociale.

Rousseau opera infatti, a partire da un'inedita attribuzione di dignità alla donna e al ruolo coniugale e materno, una rivalutazione del privato che paradossalmente approfondisce, conferendole nuova legittimazione, la tradizionale opposizione pubblico/privato, *pólis/oikos*, fondata sulla differenza dei sessi.⁶⁵ Il privato, come ricorda Hannah Arendt, non rimanda più nella modernità a quello «stato di privazione» che lo caratterizzava nell'universo aristotelico.⁶⁶ Esso si configura come una sfera di relazioni, di affetti e di valori, nella quale la donna governa sovraneamente traendone persino un suo peculiare potere. Tuttavia alla sua dignità di soggetto privato corrisponde, per la donna, l'esclusione dal pubblico, il suo confinamento a uno spazio chiuso cui la destinano le sue funzioni «naturali», e dal quale non le è consentito allontanarsi per accedere alla dimensione mondana della città.⁶⁷ Essa può tutt'al più agire «indirettamente» nella sfera pubblica, esercitando quella funzione

⁶³ «Nell'indugio presso la madre, la donna dà al volere una spinta che l'indirizza non in avanti, ma piuttosto all'indietro. Il suo moto, più che un *in-tendere*, è un *cum-vertere*, un volgersi in modo da essere-con, accordata-a, con il volto rivolto a quel primo altro che è per tutti la madre, inizio e radice» (Fusini, *Uomini e donne* cit., p. 66).

⁶⁴ Irigaray, *Etica della differenza sessuale* cit., p. 116.

⁶⁵ Cfr. in proposito J. B. Elshtain, *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1993.

⁶⁶ Cfr. Arendt, *Vita activa* cit., p. 28.

⁶⁷ «Una vera madre di famiglia, lungi dall'essere donna di mondo, si trova reclusa nella sua casa come una suora nel chiostro» (E, p. 585), afferma Rousseau, pronunciando la sentenza che riecheggia in tutta la sua opera. Sull'esclusione delle donne dalla sfera pubblica, a partire dalla loro esclusione dal patto sociale, cfr. Pateman, *The Sexual Contract* cit. Su questi temi, cfr. E. Pulcini, *La politica e il femminile. Le ragioni di un'esclusione*, in G. M. Chiodi (a cura di), *Simbolica politica del terzo*, Giappichelli, Torino 1966.

psicologica e morale che, nella famiglia, prepara gli uomini al loro ruolo di cittadini.⁶⁸

Nel configurare il soggetto femminile come soggetto di cura e di dono, Rousseau lo confina allo spazio naturale, senza tempo e senza storia della famiglia e dell'*oikos*; perdendo così la *chance* di estenderlo alla sfera più vasta della società, di renderlo efficace ai fini del legame sociale.

Ora è proprio questa *chance* che il pensiero femminista tenta oggi evidentemente di cogliere, soprattutto laddove si fa promotore, con Carol Gilligan, di un paradigma etico fondato sulla valorizzazione degli aspetti relazionali e connettivi delle donne. La proposta di un'«etica della cura» che restituisca dignità alla «voce differente» delle donne è tesa in prima istanza a rompere l'opposizione pubblico/privato. «Porre al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti»⁶⁹ vuol dire investire la sfera sociale e pubblica, fin qui retta unicamente dalle leggi astratte e impersonali dei diritti e della giustizia, di quella modalità «narrativa e contestuale» che appartiene alle donne in quanto soggetti consci della dipendenza, attenti al contesto e alla «concretezza» dell'altro.⁷⁰

Ciò richiede in prima istanza, come Gilligan non manca di sottolineare, che l'attitudine alla cura venga integrata dall'affermazione dei propri diritti,⁷¹ dalla responsabilità verso se stesse, dalla capacità di decidere attivamente della propria vita; in una parola da quella ricerca dell'*autonomia* individuale che trasformi la relazione da pura abnegazione e dedizione all'altro in scelta consapevole, da «vincolo che protrae la dipendenza a spazio dinamico di interdipendenza».⁷²

⁶⁸ «Come potrei dimenticare – dice Rousseau – quella preziosa metà della repubblica che fa la felicità dell'altra, e che con la sua mitezza e saggezza vi mantiene la pace e i buoni costumi? Amabili e virtuose cittadine, destino del vostro sesso sarà sempre di governare il nostro. Noi fortunati quando il vostro casto potere, esercitato esclusivamente nell'unione coniugale, si fa sentire per la gloria dello Stato e per la felicità pubblica!» (DI, p. 276).

⁶⁹ Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 27.

⁷⁰ Su quest'ultimo punto, cfr. S. Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other*, in S. Benhabib e D. Cornell (a cura di), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

⁷¹ In proposito cfr. anche L. Irigaray, *J'aime à toi*, Grasset & Fasquelle, Paris 1992 (trad. it. *Amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 135 sgg.).

⁷² Gilligan, *Con voce di donna* cit., p. 152. Questo aspetto resta tuttavia ambigualmente in ombra in alcuni sviluppi dell'etica della cura, come il *mathernal thinking*.

Ma l'autonomia non è veramente tale, si è visto, se non include anche il momento dell'*autenticità*, della fedeltà a se stessi, ai propri sentimenti e desideri, per quanto scomodi e perturbanti questi possano essere. Costruire un Io autentico significa per le donne riappropriarsi del potere dirompente e trasgressivo della passione, che consente di integrare il momento del conflitto, del distacco, della separazione pur nel costante anelito all'unione e alla relazione. Significa trasformare la cura dell'altro in quella che possiamo definire la *passione per l'altro*, l'oblio e il sacrificio di sé in una dipendenza consapevolmente scelta e desiderata in quanto fondata sul riconoscimento dell'altro come realtà costitutiva dell'identità dell'Io. Ma soprattutto, significa non porre limitazioni né confini alla qualità relazionale femminile, che diventa libera di estrinsecarsi anche al di fuori dello spazio intimo degli affetti, di estendersi alla più ampia sfera sociale e pubblica: dove essa può fungere in primo luogo da strumento critico ed eversivo delle forme egemoniche dell'ordine e del legame sociale, atomistiche e strumentali, riattivando le passioni comunitarie.

Se dunque il percorso dell'individuo femminile contiene la *chance* di prefigurare un modello alternativo all'individualismo acquisitivo, esso indica anche che il soggetto di cura e di dono non può fondarsi sulla disuguaglianza, sull'esclusione, sul sacrificio; e che il dono, come si vedrà, assume la sua efficacia sociale solo se diventa espressione di un'identità non mutilata.⁷³

4. Autenticità e narcisismo

Sebbene posto con forza, l'ideale dell'autenticità si rivela dunque tutt'altro che facilmente perseguibile; tanto che, soprattutto nella sua forma radicale e *autoaffermativa*, Rousseau finisce di fatto per sacrificarlo al legame sociale. Per restare uniti, i membri della comunità di Clarendon devono tutti rinunciare ai loro più estremi e insocietari desideri: la *philia*, il legame d'amicizia e di fratellanza, richiede, freudianamente, una «rinuncia pulsionale», una riduzione d'intensità emotiva, un raffreddamento dell'*éros* e del *páthos*.

⁷³ Cfr. *infra*, cap. 5.

In questo caso, pertanto, l'autenticità individuale, l'affermazione radicale dell'Io viene in ultima istanza sacrificata al legame sociale, alla costruzione di una comunità che, sebbene consenta la formazione di rapporti più giusti e uguali rispetto alla «grande società», *non è tuttavia in grado di ospitare la differenza*, la piena e integrale affermazione della singolarità dell'Io. Rousseau permette dunque implicitamente di cogliere i limiti della prospettiva comunitaria che si riproporranno, come si vedrà, anche nel comunitarismo contemporaneo.

Ma nella complessa riflessione rousseauiana è possibile individuare anche una prospettiva opposta e complementare, nella quale la ricerca dell'autenticità sfocia di fatto nella rinuncia al legame sociale e nell'abbandono di ogni progetto societario.

C'è infatti negli scritti autobiografici di Rousseau una *svolta soggettivistica* che sembra voler separare la dimensione dell'autenticità da ogni forma di legame sociale, che sembra anzi vedere nell'autenticità una conquista possibile solo *fuori dalla società tout court*, nello spazio protetto di una autarchica e narcisistica solitudine. A partire dalle *Confessioni*, il ritorno a sé, alla propria interiorità quale sede di naturali e incontaminate passioni, assume una torsione *entropica* che testimonia il congedo di Rousseau da ogni relazione oggettuale e l'individualistico ripiegamento su un Io esclusivamente ansioso di affermare la propria singolare e autentica verità:

Voglio mostrare ai miei simili un uomo in tutta la verità della propria natura, e quell'uomo sono io. Io solo. So leggere nel mio cuore e conosco gli uomini. Non son fatto come nessuno di quanti ho visto; oso credere di non esser fatto come nessuno di quanti esistono [...] (C, p. 5).

L'opzione autobiografica è sintomo di *per sé* di uno spostamento d'accento dagli individui in generale al sé unico e singolare che si autoafferma differenziandosi e separandosi dagli altri; da quegli *altri*, la cui sola, residuale funzione è quella di essere chiamati a testimoni, a conferma speculare della propria esperienza, unica e irripetibile. Nelle *Confessioni*, dove pure viene proclamato un ardente desiderio di riconoscimento, la separazione narcisistica dell'Io dalla relazione oggettuale sembra già, come ha ben visto Maria Zambrano, pienamente configurata:

Vita che si erge solitaria, separata da ogni oggetto, poiché si è delineata in principio a immagine e somiglianza dell'io, o confusa con esso. Ora si rivol-

gerà inevitabilmente a un oggetto, poiché è la sua condizione ineludibile, ma lo farà sapendo o credendo di sapere che è egli stesso a mantenerlo, che l'idolo adorato vive a spese sue [...].⁷⁴

Non solo il distacco e la separazione dal mondo diventano le condizioni necessarie per ritrovare la propria verità; ma la ricerca della verità diventa, per così dire, fine a se stessa, avulsa da ogni forma di condivisione o di agire collettivo. L'Io si disvela, facendo definitivamente crollare ogni maschera o schermo costruito dall'*amour propre*, senza alcun altro scopo che quello di affermare se stesso nella complessità della sua natura: «[...] dirò a voce alta: ecco quel che ho fatto, come ho pensato, ciò che fui [...]. Mi sono descritto quale fui davvero: vile e spregevole quando tale sono apparso; buono, generoso, sublime quando così sono stato [...].» (C, p. 5). L'invito rivolto agli altri alla sincerità, a fare altrettanto (*ibid.*), suona puramente retorico. Traspare la rinuncia non solo a trasformare gli uomini, ma anche a coinvolgerli in un progetto comune; emerge la rivendicazione di una solitudine che è insieme affermazione di sé e garanzia di incontaminazione.

Questa sorta di congedo da ogni forma di legame e di condivisione assume progressivamente i toni estremi di una fuga dal mondo, fino a diventare, nelle *Fantasticherie*, una narcisistica introversione che esclude l'altro persino nella sua funzione di speculare rispecchiamento.⁷⁵ «Son dunque solo sulla terra, senza fratelli, né parenti, né amici, né altra compagnia che me stesso» (F, I, p. 197), afferma Jean-Jacques, sottolineando egli stesso il passaggio da una solitudine ancora intrisa di speranza all'apatia indifferenza di un isolamento privo di ogni aspettativa.⁷⁶ Deluso dai propri simili, egli risponde con un movimento centripeto di assoluta estraneazione e di rinuncia, «impassibile al pari di Dio» (*ibid.*, p. 202); determinato a non occuparsi d'altro che di se stesso, a nutrirsi della sua stessa sostanza (F, II, p. 206).

⁷⁴ M. Zambrano, *La Confesión: género literario*, Fundación Maria Zambrano, 1943; nuova ed. Ediciones Siruela, 1995 (trad. it. *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1995, p. 87).

⁷⁵ Starobinski parla infatti a questo proposito di un «Narciso senza specchio»: cfr. J.-J. Rousseau e il pericolo della riflessione, in Id., *L'occhio vivente* cit.

⁷⁶ Rousseau rinuncia non solo a chiamare a testimoni i suoi contemporanei, come nelle *Confessioni*, ma anche a sperare nelle generazioni future, come ancora faceva scrivendo i *Dialoghi* (F, I, p. 201).

Ai grandi temi stoici della rinuncia, dell'astensione, dell'indifferenza, si sovrappone un movimento nuovo, una sorta di freudiana introversione della libido attraverso la quale l'Io, chiuso in un circuito autoreferenziale, fa di se stesso l'unico oggetto del *páthos*.⁷⁷ La stessa *rêverie* altro non è che l'indolente effondersi di una immaginazione senza oggetto, il libero migrare di un Io che può espandersi infinitamente senza tuttavia correre il rischio di «disperdersi all'esterno»; così che l'ansia di differenziazione si risolve infine in una sorta di pacificante ritorno allo stato inorganico, di anelito all'indifferenziazione originaria del grembo materno.

Rousseau mette in atto in prima persona quel processo di riconversione delle passioni, di trasformazione dell'amor proprio in amore di sé, su cui aveva fondato la sua idea di una società ben ordinata e di un individuo autentico. Ma proprio la torsione in senso autobiografico di questo processo coincide con l'abbandono di ogni prospettiva comunitaria e con la chiusura in una logica identitaria. Il ritorno a sé e al naturale amore di sé equivale alla totale neutralizzazione dell'altro,⁷⁸ reso impotente dal ritrarsi dell'Io in una zona franca, al riparo «dalle passioni sociali e dal loro triste corteo» (F, I, VIII, p. 309) e dunque immune dall'opinione, dichiarata ormai come universalmente corrotta e irredimibile.

Il *desiderio di immunizzazione*⁷⁹ coincide simbolicamente con la fine di ogni tentativo di trasformazione, di ogni speranza di mutamento del mondo. L'amore per se stesso è ancora una condizione di autenticità, ma non è più il presupposto di una relazione migliore tra gli uomini. Lo vediamo convertirsi in un asfittico ripiegamento in se stesso, in un desiderio di autoconservazione che pone fine a ogni forma di *páthos*; o, per meglio dire, in una *passione dell'Io* che ha tuttavia assunto una connotazione entropica e autoreferenziale:

⁷⁷ «Mi sembra d'aver gustato maggiormente le dolcezze dell'esistenza, di aver realmente più vissuto quando i miei sentimenti, chiusi – per così dire – dal destino nel mio cuore, non si sperdevano all'esterno, su tutti gli oggetti di cui generalmente gli uomini fanno stima [...].» (F, I, VIII, p. 299).

⁷⁸ Sottraendosi al potere dell'amor proprio attraverso la scelta della solitudine, egli toglie agli altri ogni potere su di lui: «[...] ripiegandomi sull'animo, tagliando le relazioni esteriori che lo rendevano esigente, rinunciando ai paragoni e alle preferenze, [l'amor proprio] si è contentato che fossi buono per me solo. Allora, ritornando amore di me stesso, è rientrato nell'ordine della natura e mi ha liberato dal giogo dell'opinione» (*ibid.*, p. 305).

⁷⁹ Cfr. Esposito, *Communitas* cit., che sebbene lo riferisca soprattutto a Hobbes, propone il concetto di «immunizzazione» come uno dei concetti fondamentali per l'interpretazione della modernità.

Ridotto a me solo, mi nutro, è vero, della mia sola sostanza, che però non si esaurisce; basto a me stesso, benché rumini – per così dire – a vuoto e sebbene l'immaginazione inaridita e le idee spente non forniscano più alimento al mio cuore (F, I. VIII, p. 300).

La liberazione dalle passioni e l'approdo al «puro sentimento dell'esistenza», non è più il presupposto di un legame sociale più autentico e più giusto, ma la meta finale di un Io, debole e onnipotente a un tempo, che aspira a una sorta di autosufficienza divina.⁸⁰ Sciolto ogni vincolo, l'Io si alimenta e gioisce di se stesso, trovando nella propria autarchica condizione la fonte stessa di una felicità ineffabile, priva delle inquietudini del desiderio e della speranza, perfetta e piena nella brevità degli istanti senza tempo in cui è dato di goderne a chi sa abbandonarsi al puro senso di esistere (F, I. V, pp. 263 sg.). Cade dunque, insieme all'ideale collettivo dell'autenticità, ogni pretesa di felicità comune, che era stata precedentemente indissociabile dalla ricerca singolare del benessere. All'Io non resta che godere dei piaceri rarefatti di uno stato solitario e immobile, che nessun «ostacolo o diversione» esterna può più turbare o contaminare (F, I. II, p. 206).

È innegabile dunque che la torsione entropica del ritorno a sé, quale emerge negli scritti autobiografici, il configurarsi di un'autenticità separata dal sociale, e di un Io che rinuncia a ogni relazione oggettuale, consente di accreditare un'immagine di Rousseau paradossalmente opposta a quella comunitaristica; di un Rousseau cioè teorico di un soggettivismo radicale, artefice non solo della cultura dell'autenticità, ma anche della sua degenerazione narcisistica. Lo stesso interrogativo con cui si aprono le *Fantasticherie* – «Ma io, separato da loro e da tutto, che sono io?» (F, I. I, p. 197) – può essere legittimamente assunto a simbolo di quella svolta radicale dell'individualismo moderno nella quale si tende oggi a riconoscere il momento genetico del narcisismo contemporaneo. La ricerca dell'autenticità sfocia in altri termini in quell'assoluta priorità e centralità dell'Io che i teorici attuali hanno di volta in volta definito, come si vedrà meglio in seguito, «intimismo», «edonismo» o «espressivismo»;⁸¹

⁸⁰ «Di che si gioisce in uno stato simile? Di niente di esteriore, di niente se non di se stessi e della propria esistenza; finché dura questa condizione, siamo sufficienti a noi stessi, come Dio» (F, V, p. 264).

⁸¹ Cfr. rispettivamente R. Sennett, *The Fall of Public Man*, Norton, New York 1976 (trad.

alludendo, sia pure con diverse accentuazioni e interpretazioni, allo scollamento tra l'Io e il mondo, alla crisi del legame sociale, alla perdita dell'impegno e della partecipazione pubblica, all'erosione di ogni senso di comunità e di appartenenza.

È infatti in Rousseau che Richard Sennett pone l'inizio di quel processo di psicologizzazione dell'Io che delegittima la realtà esterna in quanto la riduce a fantasmatico rispecchiamento dei desideri e dei bisogni soggettivi; che abolisce la distanza tra l'Io e l'altro e sfocia in relazioni apatiche e incolori, svuotate di ogni potenziale comunicativo. L'introversione narcisistica dell'Io è alla base del «declino dell'uomo pubblico», che inaugura una nuova fase dell'individualismo moderno, destinata a consolidarsi sempre più fino a sfociare nel trionfo di quello che è stato definito l'*homo psicologicus*, unicamente guidato dal «vangelo dell'autorealizzazione» e indifferente al mondo.⁸² Il ripiegamento intimista nell'interiorità di un Io che rifiuta ogni maschera e ruolo per affermare se stesso nella nuda verità della sua natura coincide dunque, per dirla in termini arendtiani, con la scomparsa del «mondo», di quello spazio dell'«infra» che unisce gli uomini e li mette in relazione proprio in quanto, artificialmente, li separa. In altri termini, la ricerca dell'autenticità finisce per corrodere lo «spazio dell'apparire» quale teatro del confronto e dell'interazione, e dunque quale condizione necessaria di quell'«essere-in-comune» che dà senso e corpo alla stessa identità dell'Io.⁸³

Si potrebbe dire, con Charles Taylor, che l'autenticità perde il suo carattere «dialogico», la sua originaria e intrinseca alleanza con un universo più ampio di significati e di valori dai quali ogni scelta dell'Io riceve senso e spessore, per scivolare verso il «relativismo morbido» di un soggettivismo svuotato da ogni forma di relazionalità.⁸⁴

it. *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano 1982); D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Heinemann Educational Books, London 1976; R. Bellah (a cura di), *Habits of the Heart*, University of California Press, Berkeley 1985 (trad. it. *Le abitudini del cuore*, Armando, Roma 1996). Si tornerà sull'argomento *infra*, cap. 4, § 3.

⁸² Cfr. Ph. Rieff, *The Triumph of Therapeutics*, Penguin, Harmondsworth 1966 (trad. it. *Gli usi della fede dopo Freud: il trionfo della terapeutica in Freud, Jung, Reich e Lawrence*, il Mulino, Milano 1972).

⁸³ Arendt, *Vita activa* cit., pp. 37 sgg. Va tuttavia precisato che Arendt rovescia il nesso rousseauiano essere/apparire, in quanto l'apparire assume in essa non il senso della falsità e della simulazione, ma quello della pura presentazione, della rivelazione epifanica, semanticamente vicina dunque all'evento della nascita: cfr. in proposito R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, pp. 46 sgg.

⁸⁴ Taylor, *Il disagio della modernità* cit. Bisogna tuttavia osservare che Taylor non attribuisce

È vero dunque che la chiusura rousseauiana in una *passione dell'Io entropica e autoreferenziale* consente di cogliere il meccanismo emotivo che sta alla base della configurazione narcisistica dell'individuo moderno. Tuttavia, persino in questa forma radicale, essa conserva un potenziale critico ed emancipativo che rende impossibile ridurla a pura perversione o patologia narcisistica. L'individualismo rousseauiano altro non è che la risposta reattiva alla disillusione comunitaria, che il ritirarsi dell'Io in una sorta di atomistica introversione di fronte all'irrealizzabilità di un'autentica comunità.⁸⁵

Alla rivendicazione dell'assoluta solitudine con cui si aprono le *Fantasticherie*, segue infatti il rimpianto per la comunità perduta: «L'uomo più socievole e il più disposto ad amare i suoi simili è stato proscritto per unanime consenso» (F, I, I, p. 197). L'abbandono del mondo è l'estremo atto di protesta contro un mondo che non è possibile redimere e che costringe, per questo, a un congedo definitivo. In altre parole, l'individualismo degli scritti autobiografici, fondato sulla scelta proclamata della solitudine, non vuol affatto dire, malgrado gli evidenti accenti narcisistici, negazione della comunità o perdita della tensione comunitaria. Di fronte all'impossibilità di trasformare il mondo, l'Io si rifugia nella zona protetta dell'interiorità, compiendo un ultimo atto di accusa non contro la società *tout court*, ma contro una società che non corrisponde ai propri ideali di giustizia, uguaglianza, trasparenza.

Alla passione acquisitiva dell'individualismo prometeico, che spinge l'Io al conflitto, al dominio e alla costruzione di una falsa immagine di sé, Rousseau oppone ora la ricerca singolare di una felicità che scaturisca dal saper *restare presso di sé*, dal prestare attenzione ai più intimi movimenti dell'anima, dall'aderire ai piaceri naturali del corpo nella quiete rarefatta di un'esistenza sottratta agli effetti devastanti delle passioni competitive. Nell'ostentata indifferenza, traspare il desiderio di un'esistenza più piena e più

a Rousseau questo processo degenerativo; non vede, cioè, come all'interno dello stesso Rousseau si possa parlare di uno slittamento dell'autenticità nel narcisismo.

⁸⁵ Non sono molti gli interpreti rousseauiani che hanno colto questo aspetto; tra questi cfr. Esposito, *Communitas* cit., p. 44: «Anche la continua proclamazione della propria solitudine [...] ha in Rousseau il tono di una silenziosa rivolta contro l'assenza di comunità [...]. Egli è solo perché non c'è comunità – o meglio perché tutte le forme di comunità esistenti non sono che l'opposto dell'autentica comunità» (corsivo mio).

ricca, che recuperi tutto ciò che inesorabilmente si perde nel movimento coattivo e alienante della passione acquisitiva, con la sua ansia di progresso e di espansione illimitata. Nella definitiva rinuncia alla relazione, emerge una violenta nostalgia dell'altro e di un legame che non esiga il tradimento di sé e la sopraffazione dell'altro.

Rousseau inaugura dunque una forma di individualismo critico, e persino utopico,⁸⁶ che tornerà successivamente a riemergere nei momenti che si potrebbero definire *dissonanti* dal modello acquisitivo egemone, come l'«espressivismo romantico» di Wordsworth e Novalis,⁸⁷ o l'individualismo democratico di Emerson e Whitman,⁸⁸ come l'autoscelta di Kierkegaard o la ricerca nietzscheana dell'integrità del sé.⁸⁹

In questo senso, forse, l'immagine più fedele al messaggio rousseauiano è la riproposta marcusiana di Narciso quale simbolo di un Io antiprometeico;⁹⁰ di un Io cioè che si oppone, nella sua passività, nel suo ancoraggio al presente e nel suo edonismo, all'«eroe civilizzatore della fatica, della produttività e del progresso» mosso unicamente da un'ottica strumentale di acquisizione e di dominio. Contro gli imperativi prometeici di «dominio, fatica, rinuncia» che generano conflitto, angoscia, coattiva proiezione nel futuro, l'Io narcisistico si fa portatore di un'immagine di riconciliazione e di quiete, di un «ordine esistenziale comprensivo»⁹¹ nel quale è possibile liberare ciò che è stato sacrificato al «principio di prestazione» capitalistico: l'immaginazione, il piacere, il sentimento di una profonda alleanza con la natura, la pienezza di un'esistenza non più soggetta al ricatto di una strumentale progettualità e di un'illimitata appropriazione. Narciso, afferma Marcuse, è l'immagine del Grande Rifiuto, della protesta contro un ordine che chiede il sacrificio di sé.

⁸⁶ Sottolinea il carattere utopico del soggettivismo rousseauiano E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt. a. M. 1959 (trad. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, vol. 1, p. 109).

⁸⁷ Cfr. Taylor, *Radici dell'Io* cit., capp. 21 sgg.; Trilling, *Sincerity and Authenticity* cit., pp. 92 sgg.

⁸⁸ Cfr. N. Urbinati, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma 1997; Bellah, *Le abitudini del cuore* cit., pp. 52 sgg.

⁸⁹ Su Kierkegaard, Nietzsche e l'«autoaffermazione», cfr. Taylor, *Radici dell'Io* cit., pp. 544 sgg.; Trilling, *Sincerity and Authenticity* cit., p. 119; Ferrara, *Modernità e autenticità* cit., p. 149.

⁹⁰ Cfr. Marcuse, *Eros e civiltà* cit., pp. 183 sgg.

⁹¹ *Ibid.*, p. 191.

Come l'Io autentico rousseauiano, l'Io narcisistico marcusiano sembra congiungere indissolubilmente l'affermazione di sé con la prefigurazione di nuovi valori e di nuove istanze su cui fondare un legame sociale diverso. L'Io si pone *fuori* dalla società solo perché si pone *contro* di essa. Esso prende sul serio la *promesse de bonheur* della modernità e resta fedele all'idea di un mondo migliore in cui sia possibile *diventare se stessi*.

Finché conserva questo potenziale critico, la ricerca dell'autenticità, sebbene possa scivolare verso forme narcisistiche di autoaffermazione, non perde il suo originario carattere di legittima enfasi sul sé, di irrinunciabile desiderio di un'identità più integra e coesa, capace di essere fedele alle proprie più intime istanze. La vera e propria «degenerazione» narcisistica⁹² diventa possibile, si potrebbe dire, solo *quando si perde questo potenziale critico*; quando la valorizzazione della propria unicità e singolarità, il desiderio di auto-realizzazione si svincolano non da una società ingiusta e corrotta, ma dalla società *tout court*, divenendo, per così dire, fini a se stessi; quando essi si separano non solo da ogni attivo progetto di vita comune e di trasformazione del mondo, ma dallo stesso *desiderio* di interazione e di comunità.

Il legame sociale si incrina solo *quando l'Io perde il legame emotivo e interiore con l'altro*, quando l'altro cioè non è più né un oggetto reale e concreto di confronto e di rivalità, come nel modello acquisitivo, né l'oggetto di una tensione, sia pure ideale e nostalgica, come nel modello rousseauiano; ma diviene, si vedrà, una presenza opaca e fantasmatica, di cui persino la funzione di conferma e rispecchiamento degli illimitati desideri dell'Io diventa, in ultima istanza, residuale.

⁹² Parla di «degenerazione narcisistica» dell'autenticità, come si è visto, Taylor, *Il disagio della modernità* cit.

4.

La scomparsa delle passioni: *homo democraticus*

1. «Passione del benessere» e individualismo

La vera e propria crisi del legame sociale insorge quando la separazione dal mondo, la chiusura in sé, l'indifferenza perdono ogni potenziale critico e diventano manifestazioni di un Io teso unicamente alla propria autorealizzazione. Ciò avviene – come si cercherà di dimostrare – quando il narcisismo rappresenta l'esito non di una ribellione agli effetti alienanti della passione acquisitiva, ma *della passione acquisitiva stessa*.

È quanto consente di dedurre la riflessione di Tocqueville in *La democrazia in America*, che pone l'accento non sulla perdita di autenticità, ma sull'*indebolimento dell'Io* e sul configurarsi di un atomistico individualismo, il quale trova origine nella struttura democratica della società e nelle peculiari configurazioni emotive da questa prodotte. La passione acquisitiva, che Tocqueville chiama «passione del benessere», assume in altri termini nella democrazia una configurazione *entropica* che allenta ogni tensione relazionale e genera la perdita del legame sociale, producendo una svolta epocale rispetto al modello hobbesiano e smithiano.

Tocqueville comincia col constatare l'intimo nesso tra l'uguaglianza e il culto dei godimenti materiali: creando inedite *chances* di miglioramento accessibili a tutti, l'uguaglianza alimenta in modo particolare la passione del benessere.¹ Essa è alla base di quel diffu-

¹ «Vedremo che, fra tutte le passioni che l'uguaglianza suscita o favorisce, ve n'è una che essa rende particolarmente viva e che pone contemporaneamente nel cuore di tutti gli uomini: è

so materialismo che mobilita le passioni dell'uomo democratico conferendo una torsione essenzialmente utilitaristica e realistica all'agire umano (DA, pp. 559 sg.). Favorita dal mescolamento dei ceti e dalla suddivisione dei patrimoni, vale a dire dalla *mobilità* creata dall'uguaglianza che, come sottolinea Marcel Gauchet, Tocqueville oppone alla *perpetuità* delle società aristocratiche,² la passione del benessere cresce proporzionalmente al livellarsi delle fortune e coinvolge in ugual modo il ricco e il povero: il primo perché teme di perdere ciò che ha, il secondo perché spera di acquisire ciò che non ha. Gli individui democratici sono prevalentemente, se non esclusivamente, appassionati dalla ricerca dell'utile. La passione acquisitiva assume un carattere universale e pervasivo, capace di dirigere le energie umane verso la sola, incessante ricerca dei beni materiali (*ibid.*, p. 530). Tocqueville insiste sul carattere *accentratore e monopolizzatore* della passione del benessere che produce, per così dire, l'atrofizzazione e l'indebolimento di altre passioni, assorbendo in sé l'intera vita emotiva degli individui democratici: «L'amore del benessere è diventata la tendenza nazionale e dominante; la grande corrente delle passioni umane spinge da quella parte, trascina tutto nel suo corso» (*ibid.*, p. 621).³ Ma ciò non vuol dire che essa stessa sia una passione forte ed eccessiva, dotata cioè della indisciplinata intensità delle passioni aristocratiche, come la gloria e l'onore. Al contrario, essa coniuga in sé, paradossalmente, esclusività e moderazione, tenacia e tranquillità, ostinazione e mediocre pianificazione della vita quotidiana.⁴ Il pericolo a essa intrinseco non sta, avverte subito Tocqueville, nel provocare disordine, conflitto e corruzione, ma nel produrre una sorta di indebolimento della volontà

l'amore del benessere. L'amore del benessere è come la caratteristica saliente e indelebile delle età democratiche» (DA, p. 514).

² M. Gauchet, *Tocqueville, l'America e noi*, Donzelli, Roma 1996, p. 49 (ed. or. *Tocqueville, l'Amérique et nous*, in «Libre», 1979).

³ Cfr. anche DA, p. 721: «Gli uomini che vivono in tempi di democrazia hanno molte passioni, ma la maggior parte delle loro passioni confluiscono nell'amore per la ricchezza o ne derivano». Individuando in questo processo una trasformazione peculiare della modernità, Remo Bodei parla di una mutazione antropologica la quale produce l'atrofizzazione di alcune passioni e il prosperare di altre: cfr. Bodei, *Politica come scienza e come prassi* cit., p. 101.

⁴ «L'amore dei godimenti materiali non porta i popoli democratici a eccessi del genere. Il desiderio del benessere diventa in essi una passione tenace, esclusiva, universale, ma contenuta. [...] Piccoli scopi, ma a cui l'animo si attacca: essi costituiscono il suo assillo quotidiano e finiscono per nascondergli il resto del mondo, qualche volta, anche, per mettersi tra lui e Dio» (DA, pp. 622 sg.).

e delle energie, assorbite nel mediocre perseguimento di piccoli obiettivi e di ordinari piaceri: «Così, potrebbe benissimo stabilirsi nel mondo una specie di materialismo onesto, che non corromperebbe le anime, ma che le renderebbe molli e finirebbe per fiaccare, senza chiasso, tutte le loro energie» (DA, p. 624).

Tra i «piccoli scopi» dell'individuo democratico c'è anche quello che con Smith e Rousseau si era definito il *desiderio di distinzione*. Il possesso di ricchezza e di beni conserva in altri termini, anche nella democrazia, la funzione di soddisfare l'esigenza di distinguersi dagli altri; esigenza resa ancora più cogente, come si vedrà, proprio dalla massificazione democratica.⁵ La democrazia porta infatti a compimento quel processo peculiare della modernità in virtù del quale il valore degli individui e la loro possibilità di distinguersi dagli altri è stabilito, come emergerà chiaramente dalle analisi marxiane e simmeliane, dal possesso di denaro che eguaglia gli uomini e ne cancella ogni particolarità, per poi tornare a differenziarli come proprietari di valore di scambio.⁶ La ricchezza e il denaro si confermano dunque come strumenti di distinzione sociale;⁷ e ciò vuol dire che la passione del benessere è anche qui, almeno in parte, alimentata dalla passione della distinzione.

Tuttavia, quest'ultima non ha più il carattere manifestamente competitivo che aveva nel contesto smithiano e rousseauiano, dove innescava una dinamica socializzante. Essa cioè non coincide più con il desiderio di essere ammirati o preferiti, con uno sfrenato e aggressivo amore di sé disposto a una lotta aperta per la priorità. Essa deriva piuttosto da un sotterraneo e oscuro *bisogno di visibilità* indotto dalla indifferenziazione democratica e veicolato non dall'orgoglio e da uno smodato desiderio di autoaffermazione, ma

⁵ «Nelle democrazie, in cui i cittadini non differiscono molto gli uni dagli altri, e sono per natura così vicini, che a ogni momento può loro capitare di essere confusi tutti in una massa comune, si creano una quantità di classificazioni artificiali e arbitrarie, mediante le quali ciascuno cerca di tenersi in disparte dagli altri, per paura di essere trascinato suo malgrado nella folla» (DA, p. 709).

⁶ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-58 (trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 2 voll.); G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900 (trad. it. *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984).

⁷ «Scomparsa il prestigio che si attribuiva alle vecchie cose, non sono più la nascita, le condizioni sociali, la professione, a distinguere gli uomini, oppure li distinguono a malapena; resta così solo il denaro a creare differenze evidenti tra loro e a innalzare qualcuno al di sopra dei suoi pari» (DA, p. 721).

dalla passione più insidiosa e introversa dell'«invidia»; la quale, come si vedrà meglio più avanti,⁸ produce solo sterile odio e risentimento ed è dunque l'espressione esemplare di quelle «passioni senili che finiscono nell'impotenza», incapaci persino di tradursi in uno scontro aperto e leale (DA, p. 23), che sono tipiche dell'età democratica.

Debolezza, mediocrità, medietà: sono queste le caratteristiche peculiari della struttura emotiva dell'uomo democratico, attraverso la quale Tocqueville ci rivela la *mutazione antropologica* introdotta dalla democrazia.⁹ «Passione da classe media», alimentata dalla modestia e dall'uguagliamento della proprietà, la passione acquisitiva risente della generale mediocrità che caratterizza le aspirazioni e gli scopi di questa classe (*ibid.*, p. 620); una classe formata da «piccoli proprietari bramosi e inquieti» (*ibid.*, p. 746), costantemente tesi alla ricerca del benessere e timorosi di tutto ciò che possa comprometterla, nemici delle «passioni violente» e di ogni cambiamento radicale che possa mettere in pericolo la stabilità necessaria al mercato di scambio, che li ha resi liberi di perseguire i loro interessi.¹⁰

Tocqueville prefigura qui quel processo di addomesticamento della violenza e di moderazione delle passioni in cui, come si è visto, autori come Elias o Hirschman hanno poi riconosciuto il tratto distintivo della modernità. Egli parla infatti di un «addolcimento dei costumi», di una loro sempre più palpabile «mitezza» (*ibid.*, pp. 656 sgg.), alimentata dall'espandersi di quella dimensione fondamentale della società moderna che è il commercio, intrinsecamente dotato di un'azione pacificante.¹¹

Tocqueville inoltre, pur descrivendo una società prevalentemente mercantile, nella quale la sfera della produzione industriale si presenta allo stato di sviluppo iniziale, intravede anche gli effetti di ordine e di regolarità che la passione del benessere produce in

⁸ Cfr. *infra*, § 2.

⁹ Cfr. M. Cacciari, *L'invenzione dell'individuo*, in «Micromega», Almanacco di filosofia, 1996.

¹⁰ Importante in questo senso è il tema tocquevilliano dell'assenza delle rivoluzioni nelle democrazie: cfr. DA, parte III, cap. 21. Sul complesso rapporto tra democrazia e rivoluzione in Tocqueville, cfr. J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, PUF, Paris 1983.

¹¹ «Il commercio è per natura nemico di tutte le passioni violente. Ama la moderazione, si compiace del compromesso, rifugge con cura dalla collera. È paziente, arrendevole, insinuante, e non ricorre a metodi estremi [...]» (DA, p. 747).

relazione alla crescita dell'industria.¹² Da un lato infatti, egli dice, l'amore dei godimenti materiali spinge gli uomini verso il commercio e l'industria attraverso i quali «essi sperano di soddisfare i loro desideri più pienamente e più in fretta» (DA, p. 646, nota a); dall'altro, soprattutto l'industria, che ha bisogno «di una grande regolarità di abitudini e di tutto un succedersi di piccoli atti uniformi» (*ibid.*, p. 722), sottopone la violenza e l'impulsività di questa passione alle proprie esigenze, dotandola di ordine e metodo:

Questa inclinazione particolare, che gli uomini delle età democratiche provano per i godimenti materiali, non è per natura opposta all'ordine: anzi molto spesso ha bisogno dell'ordine, per essere soddisfatta. E neppure è nemica della regolarità dei costumi, giacché i costumi morigerati sono utili alla tranquillità pubblica e favoriscono l'industria (*ibid.*, p. 623).

L'espandersi della società commerciale e industriale conferisce alla passione acquisitiva un *carattere metodico e una funzione ordinatrice*; la brama di possesso, il desiderio sfrenato di ricchezza subiscono un addomesticamento che si traduce nella «mitezza» dei costumi e nella scansione pacata e uniforme del tempo della vita:

Le abitudini si fanno tanto più regolari e le azioni tanto più uniformi, quanto più è viva questa passione. Si può dire che è la violenza stessa dei loro desideri a rendere gli americani così metodici. Una violenza che turba sì il loro animo, ma dà una regola alla loro vita (*ibid.*, p. 722).

L'intuizione tocquevilliana di una passione produttrice di ordine presenta evidenti affinità con l'interpretazione weberiana dell'*homo oeconomicus* moderno e della genesi del capitalismo.¹³ Nella figura di Benjamin Franklin, che è per Weber la perfetta incarnazione dell'utilitarismo moderno, si ritrova infatti la coesistenza solo apparentemente paradossale della passione acquisitiva con una condotta ordinata e metodica della vita.¹⁴

¹² Mostra l'importanza in Tocqueville del ruolo dell'industria S. Drescher, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1964. L'autore ha peraltro inaugurato un nuovo filone interpretativo di Tocqueville basato sulla sensibile differenza tra le due parti della *Democrazia in America*.

¹³ Sulle convergenze tematiche tra Tocqueville e Weber, cfr. D. Freund, *Max Weber und Alexis de Tocqueville*, in «Archiv für Kulturgeschichte», LVI, 1974 e F. Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Laterza, Roma-Bari 1993.

¹⁴ Ciò non vuol dire però, come sembra sostenere Bellah (*Le abitudini del cuore cit.*), che l'individuo descritto e fatto oggetto di critica da parte di Tocqueville coincida *tout court* con la tipologia di Franklin, dalla quale al contrario, come si vedrà, esso si differenzia per alcuni aspetti fondamentali.

Tipo ideale di quell'ascetismo puritano da cui nasce lo spirito del capitalismo moderno, Franklin erige il guadagno e l'acquisizione di ricchezza a scopo stesso della vita. Ma la passione del guadagno, l'aspirazione al «guadagno di denaro e di sempre più denaro»¹⁵ ha perso qui il carattere sfrenato, avventuroso e rapace che era peculiare della *auri sacra fames* precapitalistica; e si configura al contrario come il principio ispiratore di una nuova etica fondata sull'obbligazione morale del singolo all'aumento razionale del capitale.¹⁶ Profondamente modificata dall'etica protestante del lavoro e dall'idea di «dovere professionale» quale fonte del razionalismo economico moderno,¹⁷ la passione del guadagno subisce in Franklin quel processo di disciplinamento e di razionalizzazione, in cui Weber riconosce la peculiare caratteristica del capitalismo occidentale moderno.¹⁸ Essa si traduce in una condotta metodica di vita e in forme pratico-razionali dell'agire che esigono quella rinuncia ascetica al godimento e agli impulsi emotivi su cui si struttura la nascita di un nuovo sé:¹⁹ di una nuova «personalità», nella quale risiede il nucleo psicologico dell'*homo oeconomicus* moderno, e in cui la legittimazione dell'acquisizione e del guadagno si coniuga con l'addomesticamento della vita emotiva.

La convergenza con l'individuo toquevilliano, dotato anch'esso di una passione acquisitiva produttrice di ordine e di pacificazione, si rivela tuttavia solo parziale quando ci si imbatte nell'analisi delle *patologie* intrinseche alla formazione di questa nuova soggettività:

¹⁵ Weber, *L'etica protestante* cit., p. 105.

¹⁶ Il guadagno di denaro è prova di quell'abilità professionale, di quell'adesione al dovere professionale che ha, come è noto, radici nella Riforma protestante in quanto è a sua volta conferma della vocazione/elezione (*Beruf*) del singolo.

¹⁷ «Il guadagno di denaro è - in quanto avvenga in modo lecito - il risultato e l'espressione della abilità nella professione, e tale abilità costituisce, come ora ci è dato facilmente di riconoscere, l'alpha e l'omega della morale di Franklin [...]» (Weber, *L'etica protestante* cit., p. 106).

¹⁸ «La sete di lucro, l'aspirazione a guadagnare denaro più che sia possibile, non ha di per se stessa nulla in comune col capitalismo. [...] Il capitalismo può anzi identificarsi con un disciplinamento o per lo meno con un razionale temperamento di un tale impulso irrazionale» (*ibid.*, p. 67).

¹⁹ «[...] l'ascesi puritana, come ogni ascesi "razionale", agiva nel senso di render capace l'uomo di mantenere e di far valere di contro agli "affetti" i suoi "motivi costanti", in specie quelli che servivano da esercizio spirituale - in modo da formare una "personalità" nel senso formale e psicologico della parola» (*ibid.*, p. 205). La ricchezza stessa si separa da ogni fine eudemonistico (*ibid.*, pp. 128 sg., 137, 288 sgg.). Sul concetto di «personalità razionalizzata» e sul nesso con l'*homo oeconomicus*, cfr. H. Goldman, *Max Weber and Thomas Mann. Calling and the Shaping of the Self*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1988 (trad. it. *Max Weber e Thomas Mann*, il Mulino, Bologna 1992).

ricondotte da Weber a una dinamica essenzialmente autorepressiva, e da Tocqueville invece a una sostanziale debolezza dell'Io.

Il problema, per Weber, sta infatti nell'eccesso di razionalizzazione in cui sfocia la modernità, che trasforma la preoccupazione per i beni materiali e per la ricchezza in una «gabbia d'acciaio» che irretisce gli individui in un processo coattivo e totalmente fine a se stesso.²⁰ Quando l'iniziale radice etico-religiosa si inaridisce e il capitalismo si autoriproduce spinto da una logica immanente, Franklin smarrisce le fonti originarie di legittimazione della propria condotta razionale e della propria rinuncia ascetica autorepressiva; divenendo appunto l'emblema di quell'utilitarismo atomistico, privo di ogni aggancio a una dimensione di senso e di valore, nella quale lo ingabbia la coazione, illimitatamente reiterata e fine a se stessa, all'acquisizione e all'accumulazione della ricchezza.²¹

Tocqueville invece, pur riproponendo l'immagine di un individuo monopolizzato dalla passione acquisitiva a scapito di altre dimensioni della vita emotiva, e pur mostrando l'aspetto coattivo e ormai privo di senso della ricerca del benessere, sembra essere preoccupato più che di un eccesso di razionalizzazione, dell'indebolimento delle passioni; più che dell'autorepressione e della rinuncia, che implicano ancora una volontà forte e coesa, della perdita da parte dell'Io di ogni energia e volontà di azione e di decisione. Il modello weberiano resta, per così dire, all'interno di quella prospettiva classicamente freudiana che Norbert Elias ha fatto propria nella descrizione del processo di civilizzazione e della nascita dell'Io moderno. Tocqueville, invece, più attento alle peculiari trasformazioni che la democrazia opera nel percorso della modernità, elabora un'antropologia e una psicologia più complesse che pongono

²⁰ Cfr. Weber, *L'etica protestante* cit., pp. 304 sg. Sul concetto weberiano di razionalizzazione, oltre a W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen 1979 (trad. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, il Mulino, Bologna 1987), cfr. A. Ferrara, *Presentazione* di M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma 1995, il quale sottolinea il nesso, in Weber, tra «disincantamento» e «razionalizzazione».

²¹ È interessante notare come nella descrizione dell'imprenditore capitalistico, Weber osservi come questa tipologia sia priva persino di quel *bisogno di distinzione* che si è visto caratterizzare l'individuo acquisitivo moderno: «Egli rifugge dall'ostentazione inutile come dal godimento cosciente della sua potenza, e il ricevere i segni esteriori di cui gode, gli è assai penoso. La sua condotta di vita ha spesso un carattere ascetico quale si manifesta chiaramente nella "predica" di Benjamin Franklin [...]. Dalla sua ricchezza non ricava nulla per se stesso; tranne l'irrazionale sentimento del compimento del suo dovere professionale» (*L'etica protestante* cit., pp. 128 sg.).

l'accento, come ora si vedrà, su un individuo emotivamente debole e apatico, nel quale emergono allo stato embrionale le caratteristiche di quello che si potrebbe genericamente definire l'*Io post-moderno*.²²

Una delle più palpabili conferme di questa trasformazione sta nel carattere *ansioso e inquieto* della passione del benessere, non più ispirata, come nel modello weberiano, da una tensione lungimirante e progettuale: «Quello che attira più vivamente il cuore umano non è il possesso tranquillo d'un oggetto prezioso, ma il desiderio imperfettamente soddisfatto di possederlo e il timore incessante di perderlo» (DA, p. 619). Incapace di fissarsi su un unico oggetto, di perseguire un unico scopo, la passione acquisitiva dell'individuo democratico assume un carattere febbrilmente *edonistico* che lo getta in una spirale senza fine di desideri perennemente insoddisfatti, illimitati e fluttuanti, e lo destina a uno stato di incolmabile mancanza:

È strano vedere con quale specie di ardore febbrile gli americani inseguano il benessere e come si mostrino continuamente tormentati da un vago timore di non avere scelto la via più corta per arrivarvi. Gli americani si attaccano ai beni di questo mondo, come se fossero sicuri di non morire [...]. Li afferrano tutti, ma non li stringono: li lasciano presto sfuggire dalle mani per correre dietro a godimenti nuovi (*ibid.*, p. 627).

La passione per i beni materiali perde, per così dire, la sua tenacia prometeica frammentandosi nell'infinito spostamento e rinnovamento di un desiderio che diventa di fatto indifferente all'oggetto. Irrequieti in mezzo al benessere, gli americani «si danno quindi continuamente da fare per inseguire o per conservare questi godimenti così preziosi, così incompleti e così fuggitivi» (*ibid.*, p. 620).

Edonismo, inquietudine, incostanza dei desideri sono le caratteristiche che allontanano l'Io democratico dall'ascetismo e dalla progettualità dell'individuo weberiano. All'origine di questi aspetti inediti dell'Io, c'è, per Tocqueville, l'*uguaglianza*, per almeno due ragioni fondamentali. In primo luogo, essa pone l'individuo di fronte a un *eccesso di possibilità* che lo rende incapace di una ragionevole selezione e avido di impossessarsi di tutto ciò che è potenzialmente alla sua portata. Laddove tutto è possibile e tutto è virtual-

²² Suggestisce esplicitamente il nesso tra Tocqueville e la diagnosi del postmoderno, N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, il Mulino, Bologna 1990, p. 92.

mente disponibile, nasce il timore di non cogliere l'occasione migliore, di non sfruttare il mezzo più rapido ed efficace di soddisfare le proprie esigenze, di non accedere alle molteplici prospettive di godimento e di piacere:

Se all'amore del benessere materiale viene ad aggiungersi un assetto sociale tale per cui nessuno è trattenuto al suo posto dalle leggi e dalle consuetudini, ciò diventa uno stimolo di più per questa irrequietezza d'animo: si vedranno allora gli uomini cambiare continuamente strada, per paura di non imboccare il percorso più breve che li conduca alla felicità (DA, p. 628).

Avidi di tutto ciò che potrebbero possedere, gli individui democratici «hanno sempre fretta» (*ibid.*), sono sempre alla ricerca del modo più veloce per ottenere ciò che desiderano (*ibid.*, p. 533), pronti a lasciare quanto hanno appena conquistato per correre dietro a nuove e più allettanti mete. Irrompe nella passione acquisitiva un aspetto di *accelerazione del tempo* che crea una discrasia tra l'intensità dei desideri e la debolezza dell'investimento energetico:

[...] pur avendo desideri intensi, gli uomini, che ricercano appassionatamente i godimenti materiali, debbono anche scoraggiarsi con facilità: poiché lo scopo finale è di godere, bisogna che il mezzo per arrivarvi sia pronto e facile, senza di che la fatica per raggiungere il godimento supererebbe il godimento stesso. La maggior parte delle persone sono quindi insieme ardenti e molli, violente e fiacche [...] (*ibid.*, p. 628).

In secondo luogo, l'*uguaglianza*, dice Tocqueville, è portatrice in modo ancora più diretto di questa *ambivalente coesistenza della violenza dei desideri con la debolezza dell'Io*: «Quella stessa uguaglianza, che consente a ogni cittadino di concepire grandi speranze, rende tutti i cittadini individualmente deboli. Permette ai loro desideri di espandersi, ma al contempo, limita da ogni parte le loro forze» (*ibid.*, p. 629). Essa infatti nutre l'ambizione umana di grandi speranze e di immense promesse; ma allo stesso tempo, esclude ogni aspettativa contenendo l'ambizione dentro limiti medio-cris. Apre possibilità virtualmente illimitate offrendo a tutti uguali *chances* di realizzazione; ma per questa stessa ragione impedisce a ognuno di emergere e comprime i desideri e le ambizioni dei singoli nell'indistinta uniformità della folla:

Ma se l'uguaglianza dà a tutti i cittadini delle risorse, impedisce però che qualcuno abbia risorse molto ampie; il che mette dei limiti abbastanza angusti alle aspirazioni. Nelle democrazie, l'ambizione è dunque viva e costan-

te, ma non può abitualmente mirare molto in alto, cosicché la vita scorre in genere agognando vivamente piccole cose situate alla propria portata (DA, p. 738).

Tocqueville coglie quella paradossale *conversione dell'illimitato in limite* con la quale l'uguaglianza democratica livella le aspirazioni umane, creando una sproporzione tra i desideri, gli sforzi tesi a soddisfarli e la mediocrità dei risultati ottenuti; sproporzione ben presto avvertita dagli individui i quali, di fronte a barriere di fatto insuperabili, finiscono per rinunciare alle grandi ambizioni:

Ciò che distoglie soprattutto gli uomini delle democrazie da grandi ambizioni, non è la scarsità dei loro mezzi, bensì i violenti sforzi che compiono di continuo per aumentarli. Costringono il loro spirito a impiegare tutte le sue forze per raggiungere risultati mediocri: il che non può mancare di limitare ben presto le sue prospettive e di circoscrivere il suo potere (*ibid.*).

È così che l'ambizione si smorza e implode, che i desideri perdono di energia e di costanza, e gli uomini, dissuasi dal compiere ogni sforzo e impegno progettuale, si limitano a piccoli e circoscritti obiettivi di sicuro e immediato successo, cercando «godimenti meno alti e più facili» (*ibid.*, p. 740).

Fretta, pressapochismo, superficialità, disattenzione:²³ sono questi i requisiti del carattere democratico, sintomi di un *edonismo mediocre* che all'*ambizione* ha sostituito un effimero amore per il successo:

Penso che gli ambiziosi delle democrazie siano quelli che si preoccupano meno di tutti gli altri del futuro: soltanto il momento attuale li occupa e li assorbe. Essi portano a termine velocemente molte iniziative, piuttosto di dedicarsi a qualche impresa duratura; *amano il successo molto più della gloria* [...] (*ibid.*; corsivo mio).

La predilezione per il successo, per la conquista di mete facili e immediate, l'adesione al capriccio mobile e instabile di desideri sempre nuovi, rivela un'inquietante, inedita *perdita di futuro*. Il frammentarsi dell'ambizione nei «piccoli piaceri volgari» di un edonismo senza scopo genera il «culto esclusivo del presente» (DA,

²³ «Il cittadino delle democrazie [...] fa dunque tutto in fretta e furia, si accontenta del pressappoco e non si ferma mai più di un momento a considerare la portata dei suoi atti. La sua curiosità è al contempo insaziabile e soddisfatta con poco, giacché egli ci tiene a sapere in fretta molto, piuttosto che a sapere bene. Gli manca il tempo, e ben presto perde la voglia di approfondire [...]. L'abitudine alla disattenzione deve essere considerata come il vizio più grave dello spirito democratico» (DA, pp. 716 sg.).

p. 740) nel quale *il paradigma moderno della progettualità prometeica sembra subire un radicale rovesciamento*:

L'instabilità delle condizioni sociali favorisce l'instabilità naturale dei desideri. In mezzo a questo continuo fluttuare della sorte, il presente prende corpo, ingigantisce: copre il futuro che si annulla, e gli uomini non vogliono pensare che al giorno dopo (*ibid.*, p. 641).

Si assiste dunque *non solo a una accelerazione del tempo ma a una «entropizzazione del tempo»*,²⁴ nella quale si coniugano, in una sintesi ambivalente, irrequietezza e stasi, movimento ed eterna ripetizione dell'identico. C'è irrequietezza perché tutto, apparentemente, muta di continuo, e stasi, perché tutto resta in realtà immutato: «L'aspetto della società americana è irrequieto, perché gli uomini e le cose cambiano continuamente; è monotono perché tutti i cambiamenti sono uguali» (*ibid.*, p. 721).

L'uomo democratico non ama infatti i cambiamenti radicali, rifugge dalle rivoluzioni, anche (o soprattutto) laddove, come in Europa, la democrazia è figlia stessa della rivoluzione.²⁵ L'amore del benessere, l'azione pacificante del commercio, la difesa della proprietà, che è la vera e unica passione delle classi medie (*ibid.*, p. 746), provocano un timore del mutamento e del disordine che si traduce in un sostanziale immobilismo:

Se i cittadini continuano a chiudersi sempre più strettamente nella cerchia dei piccoli interessi familiari e ad agitarvisi dentro senza requie, c'è da temere che essi finiscano col diventare come inaccessibili a quelle grandi e potenti emozioni, che travagliano i popoli, ma che pure li sviluppano e li rinnovano. Quando vedo la proprietà diventare così instabile e l'amore della proprietà così inquieto e acceso, non posso impedirmi di temere che gli uomini arrivino al punto di guardare ogni teoria nuova come un pericolo, ogni innovazione come un disordine increscioso, ogni progresso sociale come un primo passo verso una rivoluzione, e che rifiutino totalmente di muoversi per paura di essere trascinati (*ibid.*, p. 756).

Tocqueville riconosce qui un ennesimo paradosso in virtù del quale l'ansia di miglioramento e di progresso finisce per rovesciarsi in una endemica incapacità di innovazione e di crescita; in una sor-

²⁴ L'espressione è di F. De Sanctis, *Tempo di democrazia*. Alexis de Tocqueville, ESI, Napoli 1986, p. 90.

²⁵ Si è già accennato (cfr. *supra*, nota 10) alla rilevanza del nesso in Tocqueville tra democrazia e rivoluzione. All'interno di questo nesso si configura il grande nodo problematico delle differenze tra la democrazia americana e quella europea, che pone non poche difficoltà interpretative. Cfr. in proposito Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties* cit.

ta di statica passività che, celandosi dietro il falso movimento dell'inquietudine, è il vero, preoccupante effetto del culto per il presente e dell'indifferenza verso il futuro:

Temo, confesso, che diventino alla fine talmente preda di un vile amore per i godimenti presenti, da non provare più interesse né per il loro futuro, né per quello dei discendenti, e che preferiscano seguire mollemente il corso del destino, piuttosto che fare al bisogno un immediato ed energico sforzo per radrizzarlo (DA, p. 756).

Perdita di energia, spegnersi delle ambizioni, fuga dal cambiamento, incapacità di proiettarsi nel tempo, ansia di ordine, sono tutti effetti intrinsecamente legati a quell'*indebolimento delle passioni*, nel quale Tocqueville, come già accennato, riconosce la cifra delle società democratiche:

Confesso che mi fa molto meno paura, per le società democratiche, l'audacia della meschinità dei desideri; [...] che le passioni umane si plachino e insieme si abbassino, talché l'andamento di tutto il corpo sociale si faccia ogni giorno più tranquillo e meno alto (*ibid.*, p. 741).²⁶

La preoccupazione espressa da Tocqueville troverà indubbiamente eco nella successiva riflessione otto-novecentesca sulle patologie del capitalismo maturo. La teoria marxiana dell'alienazione, la critica weberiana della razionalizzazione e la denuncia freudiana degli effetti ambivalenti della civiltà, saranno infatti accomunate, come ha giustamente notato Hirschman, da una diagnosi relativa ai «costi» che lo sviluppo della modernità capitalistica impone all'individuo, reprimendone la vita emotiva e impoverendone l'identità.²⁷ Ciò che tuttavia distingue l'approccio tocquevilliano

²⁶ È interessante notare come la passione di cui più Tocqueville sembra lamentare la mancanza è l'«orgoglio» (DA, p. 741): passione, si è visto, hobbesianamente e smithianamente attiva e aggressiva e capace di produrre effetti socializzanti, sostituita (cfr. *infra*, § 2) dalla passione livida e desocializzante dell'«invidia».

²⁷ Hirschman osserva, coerentemente con la sua tesi, come nella fase matura del capitalismo la preoccupazione per il carattere distruttivo delle passioni, peculiare della prima modernità, faccia posto alla preoccupazione per la loro scomparsa: «Non appena il capitalismo trionfò, e la "passione" parve davvero essere imbrigliata se non addirittura estinta nell'Europa relativamente pacifica, tranquilla e affaristica del periodo successivo al congresso di Vienna, il mondo sembrò a un tratto vuoto, meschino e noioso, ed entrò in scena la critica romantica che vedeva nell'ordine borghese un incredibile impoverimento rispetto alle età precedenti: il nuovo assetto appariva mancare di nobiltà, grandezza, mistero, e soprattutto di passione. Importanti elementi di questa critica di sapore nostalgico si trovano nel pensiero sociale che seguì, dalla difesa di Fourier a favore degli impulsi passionali alla teoria di Marx sull'alienazione, e dalla tesi freudiana della repressione della libido come prezzo al progresso al concetto di Weber sulla *Entzauberung* [...]» (*Le passioni e gli interessi* cit., p. 95).

no dall'insieme di queste voci critiche della modernità, è il fatto che egli insiste non tanto sul carattere repressivo e disciplinante della società moderna e sulla rinuncia pulsionale cui l'Io è soggetto in funzione del progresso e della civilizzazione, quanto piuttosto sul configurarsi di un *Io entropico e apatico*, estraniato dal mondo più che da se stesso, mosso da passioni che implodono nell'insoddisfazione e nell'ansia: un Io dunque non più chiaramente e rigidamente definito da un freudiano controllo degli affetti o da una foucaultiana *maîtrise de soi*, ma piuttosto indifferente e privo di *páthos*, caratterizzato dall'*aurea mediocritas* delle «passioni grigie».²⁸

Grigia infatti è la tonalità dell'*individualismo democratico*²⁹ che chiude gli uomini, sensibili ormai unicamente al proprio immediato e precario benessere, in un asfittico atomismo e in una generale estraneità al mondo, con l'unica eccezione di una superstite dimensione privata:

L'individualismo è un sentimento ponderato 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; cosicché, dopo essersi creato una piccola società per conto proprio, abbandona volentieri la grande società a se stessa [...] (DA, p. 589).

Non si tratta più, precisa Tocqueville, di puro e semplice *egoismo*: vale a dire di quell'«amore appassionato e sfrenato di se stessi» che appartiene agli uomini di tutte le epoche, e «che porta l'uomo a riferire tutto soltanto a se stesso, e a preferire a sé tutto» (*ibid.*). Prodotto esclusivamente dalla società democratica e dall'uguaglianza delle condizioni,³⁰ l'individualismo ha perso l'aggressività e la sfrenatezza delle passioni egoistiche che, come si è visto nel modello hobbesiano e smithiano, alimentavano un legame conflittuale e competitivo con l'altro, ma contenevano in sé il rimedio ai propri eccessi e sfociavano in ultima istanza in una forma, sia pure stru-

²⁸ L'espressione è di R. Bodei, *Il rosso, il nero, il grigio: il colore delle moderne passioni politiche*, in Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni* cit.

²⁹ Per una visione diversa e positivamente connotata dell'individualismo democratico quale emerge invece in autori come Emerson, Whitman e Thoreau, visione semmai più affine, come già accennato, a quella rousseauiana, cfr. Urbinati, *Individualismo democratico* cit.

³⁰ Non ha molto senso affermare, come fa Bellah (*Le abitudini del cuore* cit., p. 8), che è l'individualismo, più che l'uguaglianza, a caratterizzare la storia americana; l'importanza di Tocqueville sta proprio nel mostrare che l'individualismo è un effetto dell'uguaglianza.

mentale, di ordine e di legame sociale.³¹ Il peculiare innesto della passione del benessere con l'uguaglianza delle condizioni produce invece una *configurazione* atomistica dell'io che, compiacendosi della propria autosufficienza, si estranea sempre più dall'altro, spogliato persino della sua connotazione di nemico e rivale e ridotto a presenza opaca e indifferente.³²

La democrazia spezza ogni legame: sia quello tra l'individuo e i propri avi o i propri discendenti, che, pur nella gerarchia, caratterizzava fortemente le società aristocratiche;³³ sia quello tra l'individuo e i propri contemporanei che, pur all'insegna della rivalità e di una egoistica competitività, caratterizzava la società liberale della prima modernità:

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 nuovo verso se stesso, minacciandolo infine di chiuderlo nella solitudine del suo stesso cuore (DA, p. 590).

Si vedrà come l'indebolimento del legame sociale sia anche un effetto intrinseco all'uguaglianza in quanto tale, dell'uguaglianza cioè intesa come *somiglianza* e scomparsa di ogni differenziazione. Qui esso emerge soprattutto come *effetto dello sviluppo entropico della passione del benessere*, responsabile sia della perdita di progettualità e di futuro, sia di quella ritrazione nel privato e nella «solitudine del cuore» che equivale alla scomparsa delle passioni pubbliche. Gli individui democratici sono troppo occupati dalla incessante acquisizione di beni materiali, investono in essa troppo tempo e troppe energie per poter dedicare attenzione alla cosa pubblica:

³¹ È vero, come sottolinea J.-C. Lamberti in *La Notion d'individualisme chez Tocqueville* (PUF, Paris 1970), che in Tocqueville l'«egoismo» ha soprattutto una connotazione morale mentre l'«individualismo» è socialmente e politicamente connotato; è vero soprattutto che solo l'individualismo è un prodotto squisitamente democratico. Tuttavia, come si è cercato di mostrare nei capitoli precedenti, l'egoismo, quale passione peculiare dell'individuo liberale primomoderneo, ha anch'esso precise implicazioni ed effetti sul piano della formazione del legame sociale della sfera politica.

³² «A mano a mano che le condizioni si fanno uguali, si trova un numero sempre crescente di individui che, non essendo più né abbastanza ricchi né abbastanza potenti da esercitare un grande influsso sulla sorte dei loro simili, hanno acquisito tuttavia, o hanno conservato, abbastanza capacità e beni da potere bastare a se stessi. Costoro non debbono nulla a nessuno, non si aspettano, diciamo, niente da nessuno: si abituano a considerarsi sempre separatamente e si compiaciono di pensare che tutto il loro destino è nelle loro mani» (DA, p. 590).

³³ «L'aristocrazia aveva formato con tutti i cittadini una lunga catena, che dal contadino saliva fino al re; la democrazia rompe la catena e lascia ogni anello per conto suo» (*ibid.*).

Le violente passioni politiche hanno poca presa su persone che hanno messo così tutto il loro cuore nel raggiungimento del benessere. *L'energia che essi spendono nei piccoli affari, li placa sui grandi* (DA, pp. 747 sg.; corsivo mio).³⁴

Si tratta di uno di quei peculiari «meccanismi» psicologici, come li definisce Jon Elster, attraverso i quali Tocqueville intuisce le trasformazioni profonde indotte dallo Stato sociale democratico.³⁵ Il timore del mutamento e dell'innovazione dettato dalla difesa autoconservativa del proprio angusto benessere privato si coniuga con una ritrazione dalla sfera pubblica e con un passivo desiderio di ordine, che si configura, paradossalmente, come l'unica vera passione degli individui democratici: «L'amore della tranquillità pubblica è spesso la sola passione politica che questi popoli conservano, ed essa diventa sempre più attiva e potente, a mano a mano che tutte le altre si spengono e muoiono» (*ibid.*, p. 788; corsivo mio).

Di qui nasce quel bisogno di essere *esonerati* dalla gestione della cosa pubblica che spinge gli uomini democratici a compiere il gesto più inquietante e più inatteso: essi sono disposti, sia pure senza una vera consapevolezza, a perdere quella stessa *libertà* che considerano con orgoglio la loro più grande conquista. La ricerca del benessere, che per attuarsi ha assoluto bisogno della libertà, finisce per «metterli nelle mani del primo padrone che si presenta» (*ibid.*, p. 631), alimentando quello che per Tocqueville è il male oscuro della democrazia; vale a dire il *dispotismo* del potere politico:

Questi uomini, dunque, non si strappano che con molto sforzo alle loro faccende individuali per occuparsi degli affari comuni; per natura inclinerebbero a lasciarne la cura al solo rappresentante visibile e permanente degli interessi collettivi che è lo Stato (*ibid.*, p. 788).

³⁴ Qui, seguendo l'interpretazione arendtiana di Weber, si potrebbe di nuovo tracciare un parallelismo tra Tocqueville e Weber. Dice infatti Arendt: «La grandezza della scoperta di Max Weber sulle origini del capitalismo risiede precisamente nella sua dimostrazione che un'attività enorme, strettamente mondana, è possibile senza che ci si curi affatto o si goda del mondo, un'attività la cui profonda motivazione, al contrario, è la preoccupazione e l'interesse per se stessi. L'alienazione del mondo, quindi, e non l'alienazione di sé, come pensava Marx, è stata la caratteristica distintiva dell'età moderna. [...] In altre parole, il processo di accumulazione della ricchezza, così come lo conosciamo, stimolato dal processo vitale e a sua volta capace di stimolare la vita umana, è possibile solo a costo di sacrificare il mondo e l'appartenenza dell'uomo al mondo» (Arendt, *Vita attiva* cit., pp. 187-89).

³⁵ Cfr. J. Elster, *Political Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, capp. 3 e 4. Qui in particolare è all'opera quello che Elster definisce il *crowding-out effect*, in virtù del quale la direzione dell'investimento energetico verso una determinata sfera (per esempio quella dell'interesse privato), ne inibisce l'azione in un'altra sfera (per esempio la sfera pubblica).

L'amore per la libertà appare così indissociabile da un bisogno di ordine che induce gli individui a cedere progressivamente i propri diritti al potere dello Stato, che li tutela assoggettandoli e che li spoglia di ogni facoltà di decisione e di ogni reale partecipazione all'interesse collettivo e al bene comune. Si tratta, come si vedrà, di un dispotismo «mite», tanto più efficace quanto più fondato su forme indirette e persuasive di autoritarismo e di coercizione; la cui fonte e la cui prima ragion d'essere risiedono, come Tocqueville acutamente intuisce, in quella configurazione passiva, apatica e atomistica dell'Io che egli chiama *individualismo* democratico.

2. Homo æqualis: uguaglianza e indifferenza

L'individualismo equivale dunque, paradossalmente, alla *crisi dell'individuo*.³⁶

Si configura cioè un individuo emotivamente debole nel quale si coniugano inquietudine e inerzia, desiderio dei beni materiali e perdita di progettualità, ansia di miglioramento e statico isolamento, autonomia e assoggettamento. Nella struttura antropologica dell'individuo democratico Tocqueville coglie quella stessa *ambivalenza* che Montaigne, agli albori della modernità, aveva riconosciuto come indissociabile dalla nascita del *Moi*. Egli ne vede anzi, proprio nella democrazia, il pieno dispiegamento.³⁷ La coesistenza ambivalente di *indipendenza* e *debolezza* appare infatti come la prima ed endemica conseguenza dell'«uguaglianza delle condizioni», la quale non produce solo effetti di livellamento economico e di libertà politica, ma investe anche la sfera psicologica dei sentimenti e della mentalità,³⁸ incidendo profondamente sulle forme dell'identità e

³⁶ Su questo tema Eugenia Parise incentra il suo suggestivo confronto tra Tocqueville e Stendhal, in *Passioni e ordine nella trama del moderno. Tra Tocqueville e Stendhal*, EST, Napoli 1989.

³⁷ All'ambivalenza della democrazia e non alle sue «contraddizioni», come invece sostiene Elster (*Political Psychology* cit.), è da ricondurre la coesistenza in essa di aspetti opposti.

³⁸ Cfr. le affermazioni iniziali della *DA*, p. 15: «Tra le novità che attirarono la mia attenzione durante la mia permanenza negli Stati Uniti, nessuna mi ha maggiormente colpito dell'uguaglianza delle condizioni. [...] Subito mi accorsi che questo fatto estende la sua influenza assai oltre la vita politica e le leggi, e che domina non meno la società civile che il governo: infatti crea opinioni, fa sorgere sentimenti, suggerisce usanze e modifica tutto ciò che non crea direttamente». Sul significato complesso di «uguaglianza delle condizioni» cfr. A. M. Battista, *Lo stato so-*

della relazione sociale: «Poiché ogni classe finisce con l'avvicinarsi alle altre e con il mescolarsi, i suoi membri diventano indifferenti e come estranei tra loro» (*DA*, p. 590).

Fiero della sua autonomia, l'individuo democratico è «cartesianamente» determinato a cercare unicamente in se stesso la fonte delle proprie decisioni, delle proprie opinioni, dei propri giudizi.³⁹ Ma allo stesso tempo, o meglio, proprio per questo, egli si chiude in un compiaciuto isolamento che lo separa dagli altri e che di fatto lo indebolisce in quanto incrina il legame sociale. *L'individuo è debole a causa della sua indipendenza*: è la debolezza che deriva dallo sradicamento e dal mito dell'autosufficienza; da quell'«anelito all'autonomia, alla *parresía*, alla decisione da tutti gli idoli» che, come efficacemente osserva Massimo Cacciari, si traduce in «affermazione inospitale della propria separatezza».⁴⁰ L'uguaglianza, che dovrebbe accomunare gli uomini, li trasforma invece in atomi reciprocamente estranei e indifferenti, rendendo sempre più opaca e distante la figura dell'altro. Non c'è legame non solo tra individui appartenenti a classi diverse, tra il ricco e il povero, ma neppure tra membri della stessa classe (*ibid.*, pp. 651, 672 sgg.). Non sorgono, nella democrazia, quei momenti di alleanza, «quegli affetti ardenti e profondi», che spesso, nelle società aristocratiche, legavano il padrone e il servo a dispetto della gerarchia e della disuguaglianza. Gli individui sono uniti unicamente dalla provvisorietà di rapporti contrattuali (*ibid.*, p. 675), dai vincoli impersonali del denaro che, come ben mostrerà l'analisi marxiana, è del tutto indifferente alla specificità dell'altro, e sostituisce ai vincoli personali l'oggettività astratta di rapporti cosali.⁴¹

«L'uguaglianza pone gli uomini fianco a fianco, senza un legame comune che li unisca» (*ibid.*, p. 593). Si delinea un desolante scenario di atomi irrelati, ciascuno preoccupato unicamente del proprio interesse e geloso della propria indipendenza, e per questo ar-

ziale democratico nell'analisi di Tocqueville, in Id., *Studi su Tocqueville*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1989. Sebbene, come ricordano i vari interpreti, il suo fondamento sia la sovranità popolare, essa va dunque oltre la vita politica e le leggi.

³⁹ «[...] l'americano calcola soltanto sullo sforzo individuale della propria ragione. L'America è dunque uno dei paesi del mondo ove si studiano meno e si seguono di più gli insegnamenti di Descartes» (*DA*, p. 491).

⁴⁰ M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 121.

⁴¹ Marx, *Lineamenti fondamentali* cit., pp. 207-21.

tefica della propria solitudine: uno scenario di *vicini senza prossimità*, capaci solo di dar vita a una interazione senza legame.

Ma c'è anche un'altra ragione per la quale l'uguaglianza produce *debolezza*; dovuta al fatto che, ben lungi dall'essere una conquista serenamente acquisita, l'uguaglianza diventa essa stessa *oggetto di ansia e di inquietudine*. Gli uomini, dice Tocqueville, possono raggiungere un grado soddisfacente di libertà, ma non saranno mai soddisfatti dell'uguaglianza raggiunta:

Si può immaginare una società di uomini arrivati a un grado di libertà che li soddisfi interamente: essi godranno allora della loro indipendenza senza inquietudini e senza ardori. Mai, però, gli uomini stabiliranno un'uguaglianza che possa loro bastare (DA, p. 629).

Le stesse ansie e inquietudini che, come si è visto, stanno a fondamento della ricerca di facili e immediati godimenti e della moltiplicazione del desiderio di beni materiali, permeano il desiderio di uguaglianza, meta sempre incerta e sfuggente che costringe gli individui a una corsa incessante mai foriera di pacificazione.⁴²

L'uguaglianza non può mai essere del tutto soddisfacente proprio laddove diventa un diritto generalizzato. Dentro l'universale livellamento, ci sarà sempre qualche piccola, impercettibile differenza che mobilita l'attenzione e che «ferisce» l'anima molto più delle macroscopiche disuguaglianze presenti nelle società premoderne. *La società di uguali non può tollerare alcuna differenza*:

Per quanto democratico possa essere l'assetto sociale e la costituzione politica di un popolo, si può dunque essere sicuri che ciascun cittadino scorgerà sempre vicino a sé qualche cosa che lo dominerà; e si può prevedere che egli volgerà ostinatamente lo sguardo da quella sola parte. Quando la disuguaglianza è la legge comune di una società, finisce che le maggiori disuguaglianze non colpiscono l'occhio; quando tutto è all'incirca allo stesso livello, l'occhio è ferito anche dalle più piccole. *Appunto per questo il desiderio di uguaglianza diventa sempre più insaziabile, a mano a mano che l'uguaglianza si fa più grande* (DA, pp. 629 sg.; corsivo mio).

Quanto più l'uguaglianza si estende, tanto più essa risulterà imperfetta e incompiuta, diventando oggetto di un desiderio illimita-

⁴² «Nelle democrazie gli uomini otterranno facilmente una certa uguaglianza: non possono però raggiungere quella desiderata: essa rincula ogni giorno davanti a loro, ma senza mai svelarsi ai loro occhi, e, ritirandosi, li alletta a inseguirla. Continuamente gli uomini credono di stare per afferrarla e continuamente essa sfugge alla loro presa: la vedono abbastanza da vicino, per conoscere il suo fascino, ma non le si avvicinano abbastanza, da poterne godere, e muoiono prima di averne assaporato pienamente le dolcezze» (DA, p. 630).

to. Si innesca una spirale emotiva egualitaria e omologante che tende all'infinito e impossibile azzeramento delle differenze.

L'uguaglianza produce infatti la «passione dell'uguaglianza», l'altra passione fondamentale che, insieme alla passione del benessere, alimenta la struttura emotiva dell'individuo democratico: «La prima e la più viva passione che l'uguaglianza delle condizioni fa nascere, non avrei neppure bisogno di dirlo, è l'amore di questa stessa uguaglianza» (DA, p. 585). Passione dell'uguaglianza significa intolleranza verso ogni dissomiglianza, odio verso il sia pur minimo privilegio altrui, vissuto come una ingiustizia tanto più cocente quanto più la società diventa uniforme; significa risentimento verso ogni forma di distinzione e di superiorità (*ibid.*, p. 790). Essa genera in altri termini quelle passioni «livide»⁴³ che, perfettamente consone al «grigiore» democratico, rappresentano l'*humus* stesso della tendenza all'indifferenziazione. Desiderosi di una uguaglianza sempre disponibile e mai per loro pienamente realizzabile, gli individui odiano e invidiano coloro ai quali possono e vogliono a ogni costo assomigliare.

Tocqueville intuisce qui, evidentemente, le radici emotive del concetto nietzscheano di *ressentiment*, di cui peraltro la sua diagnosi costituisce presumibilmente la fonte ispiratrice;⁴⁴ ma non solo. Egli fornisce anche la chiave per vedere le trasformazioni della *dinamica mimetica* rispetto alla sua configurazione primomoderna, smithiana e rousseauiana. Il desiderio di *essere come l'altro*, che struttura quello che René Girard ha definito l'Io mimetico, e che costituisce un aspetto fondativo dell'individuo moderno, sembra perdere, nella democrazia, ogni effetto socializzante. Da un lato infatti la democrazia, in quanto «uguaglianza delle condizioni», intensifica e rende universale la dinamica mimetica:

Le classi si frequentano di continuo, perché sono gomito a gomito: hanno incessanti contatti e scambi, *si imitano, si invidiano*; questo suggerisce al popolo un mare di idee, di nozioni, di desideri, che non avrebbe avuto se i ceti fossero stati fissi e la società immobile (*ibid.*, p. 527; corsivo mio).

⁴³ Bodei, *Il rosso, il nero, il grigio* cit., p. 320.

⁴⁴ Sulle affinità tra Tocqueville e Nietzsche, cfr. *ibid.*, p. 346 e Cacciari (*L'Arcipelago* cit., pp. 125 sgg.), che mostra tuttavia le profonde divergenze tra i due proprio in relazione al destino della democrazia e al superamento delle sue patologie.

Dall'altro, la tendenza alla mimesi viene alimentata non più dalla passione competitiva ed estroversa dell'orgoglio, vale a dire da quella *passione dell'io* che creava conflitto e rivalità aperta e sfociava in una libera associazione negoziata,⁴⁵ ma dalla passione introversa e «risentita» dell'*invidia* che spinge a un sordo isolamento e costituisce una delle fonti di quello che Tocqueville chiama, come si vedrà, il «dispotismo democratico» che inaugura una forma nuova di assoggettamento.⁴⁶ Quale effetto emotivo di un desiderio mimetico senza limiti, sempre sottoposto allo scacco e alla delusione,⁴⁷ l'invidia sembra infatti non trovare altro sbocco se non quello di una *perdita di libertà*. Gelosa di ogni sia pur minima differenza, essa spinge gli individui a cedere i propri diritti al potere politico, pur di sottrarre potere e distinzione ai propri simili; vale a dire a sacrificare progressivamente all'uguaglianza spazi di libertà.⁴⁸ La *passione dell'io*, che nello scenario della prima modernità trovava forme estroverse e apertamente conflittuali di confronto preludendo alla negoziazione e al patto reciproco, subisce nell'invidia una sorta di implosione che spinge l'individuo a tradire la sua stessa sovranità. Gli uomini democratici infatti «vogliono l'uguaglianza nella libertà, ma, se non possono ottenerla, la vogliono anche nella schiavitù» (DA, p. 588), e sono disposti, in nome di questa «passione esclusiva» ad assoggettarsi a chi, come il sovrano, non può essere oggetto di invidia in quanto resta fuori dalla dinamica mimetica.

⁴⁵ Dell'orgoglio infatti Tocqueville lamenta appunto la scomparsa: cfr. *supra*, nota 26.

⁴⁶ Sulla funzione socializzante dell'invidia, in una prospettiva più classicamente mandeviliana, cfr. invece J. Elster, *The Cement of Society. A Study of Social Order*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (trad. it. *Il cemento della società. Uno studio sull'ordine sociale*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 351 sgg.).

⁴⁷ Sul tema girardiano della irrisolvibilità della «crisi mimetica» indotta dalla modernità e sul conseguente configurarsi di una spirale tra illimitatezza del desiderio e genesi di sentimenti di invidia/odio/risentimento, oltre a Tomelleri, *Introduzione* cit., cfr. Dupuy e Dumouchel, *L'Enfer des choses* cit. L'intuizione del nesso tra l'invidia e il desiderio mimetico è già in Simmel: «In certo modo a metà strada tra i fenomeni così determinati dell'invidia e della gelosia ve n'è un terzo, appartenente a questa scala, che si può designare come dispetto: l'invidioso desiderio di un oggetto non perché sia di per sé particolarmente desiderabile per il soggetto, ma soltanto perché l'altro lo possiede» (*Sociologia*, Comunità, Torino 1998, p. 240 [ed. or. *Soziologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1983]).

⁴⁸ «Questo odio immortale e sempre più accanito, che anima i popoli democratici contro i più piccoli privilegi, favorisce particolarmente la concentrazione graduale di tutti i diritti politici nelle mani del solo rappresentante dello Stato. Poiché il sovrano è necessariamente e incontestabilmente al di sopra di tutti i cittadini, non provoca l'invidia di nessuno di loro, e ognuno crede di togliere ai propri simili tutte le prerogative che egli gli concede» (DA, p. 790).

Emerge dunque, con la tendenza alla perdita della libertà, un ulteriore e più inquietante aspetto della debolezza dell'individuo democratico. *L'uguaglianza erode la libertà*, minando quella stessa, assoluta indipendenza che essa rende allo stesso tempo possibile: è l'ennesima verità paradossale dell'ambivalenza intrinseca alla modernità democratica.

La scomparsa delle differenze alimentata dalla passione dell'uguaglianza genera infatti in primo luogo un processo di assimilazione, di universale *somiglianza*, che peraltro si compie inevitabilmente, dice Tocqueville, anche in assenza dello stesso meccanismo mimetico. Gli individui democratici sono *destinati a diventare simili*, nei costumi, nella mentalità, nei desideri, anche se non si imitano:

La varietà scompare dal seno della specie umana [... Gli uomini] divengono perciò simili anche se non si sono imitati. Sono come dei viaggiatori sparsi in una grande foresta i cui sentieri sboccano tutti nel medesimo punto. Se tutti scorgono contemporaneamente questo punto centrale e si dirigono verso di esso, si avvicineranno insensibilmente tra loro senza cercarsi, senza scorgersi e senza conoscersi e saranno infine sorpresi vedendosi riuniti nel medesimo posto (DA, p. 722).

Cellule indipendenti e isolate l'una dall'altra, gli individui finiscono inesorabilmente per confluire nel corpo compatto e allo stesso tempo irrelato della massa. Gelosi della loro autonomia nei confronti del singolo, nel quale, proprio in virtù della somiglianza, non mostrano alcuna fiducia e al quale non sono disposti a riconoscere alcuna autorità o superiore capacità,⁴⁹ essi cedono al potere dei «molti», della «maggioranza», diventando dipendenti dal corpo sociale:

Quando l'uomo che vive in un paese democratico si confronta individualmente a tutti coloro che lo circondano, sente con orgoglio di essere uguale a ogni altro; quando però si mette a considerare l'insieme dei suoi simili e a porsi da solo vicino a questo grande corpo, di colpo si sente oppresso dalla propria insignificanza e dalla propria debolezza. *Quella stessa uguaglianza che lo rende indipendente da ogni suo concittadino preso singolarmente, lo mette solo e indifeso nelle mani del numero maggiore* (ibid., p. 499; corsivo mio).

Atomizzazione e massificazione, reciproca estraneità e omologazione sono gli effetti opposti e complementari prodotti dall'ugua-

⁴⁹ «L'uomo delle epoche democratiche non obbedisce che con estrema ripugnanza al suo vicino che è anche suo pari; rifiuta di riconoscere a costui capacità superiori alle sue; non si fida della sua giustizia e vede con gelosia il suo potere [...]» (DA, p. 790).

glianza. Assorbendo progressivamente ogni eterogeneità e differenza nel corpo omogeneo della società dei simili, essa rende gli individui sempre meno fiduciosi in se stessi e meno saldi nella loro identità, sempre più incerti dei propri diritti e vacillanti nei propri giudizi;⁵⁰ e dunque inclini ad assoggettarsi al potere della società e dell'opinione pubblica che diventa inversamente proporzionale alla debolezza dei singoli:

A mano a mano che in un popolo le condizioni si livellano, gli individui sembrano farsi più piccoli e la società più grande, o piuttosto ogni cittadino, divenuto simile a tutti gli altri, *si perde nella folla*, e non si vede altro che la vasta e magnifica immagine del popolo stesso. Ciò naturalmente fa sì che gli uomini dei tempi democratici abbiano un'idea molto alta dei privilegi della società e un'idea molto modesta dei diritti dell'individuo (DA, p. 786).

L'uguaglianza genera in altri termini da un lato *l'indebolimento del legame sociale*, poiché l'altro diventa una figura sempre più estranea e opaca, disinvestita di ogni anelito relazionale e di ogni tensione emotiva, eccetto quella, desocializzante, delle passioni «livide»; dall'altro, *l'indebolimento dell'identità individuale*, la quale tende a dissolversi in un universale conformismo che si traduce immediatamente in un bisogno d'ordine e in una perdita di libertà.⁵¹

La denuncia tocquevilliana cade sul carattere intrinsecamente autoritario del conformismo e dell'omologazione egualitaria; sul fatto cioè che da atomi massificati, o da masse di individui senza legami, non possa che scaturire un *bisogno d'autorità*, un'inclinazione alla soggezione che si rivela altrettanto forte del bisogno di libertà. Il dogma democratico della sovranità popolare si rovescia così nella forza cogente e onnipotente di quello che Tocqueville chiama il «potere sociale»:

Gli americani credono che, in ogni Stato, il potere sociale debba emanare direttamente dal popolo; ma, una volta che questo potere sia costituito, non gli

⁵⁰ «Ogni volta che le condizioni sono uguali, l'opinione pubblica pesa enormemente sullo spirito di ciascun individuo: essa lo avvolge, lo dirige, lo opprime: ciò dipende dalla costituzione stessa della società, molto più che dalle leggi politiche. A mano a mano che gli uomini si assomigliano di più, ciascuno si sente sempre impotente e debole in confronto a tutti. Non trovando nulla che lo innalzi al di sopra degli altri e che lo distingua, diffida di se stesso non appena si sente osteggiato; non solo dubita delle proprie forze, ma arriva a dubitare del proprio diritto, ed è molto prossimo a riconoscere d'aver torto quando i più l'asserviscono. La maggioranza non ha bisogno di obbligarlo: lo convince» (DA, p. 754).

⁵¹ Sul «valore» prioritario della libertà in Tocqueville, cfr. Matteucci, *Alexis de Tocqueville* cit., p. 30.

pongono per così dire nessun limite nel pensiero; riconoscono volentieri che esso ha il diritto di fare tutto (DA, p. 786).⁵²

Potere della massa che si deposita e si rappresenta nel potere dello Stato, il potere sociale assume diritti illimitati che gli individui gli concedono in cambio di una tutela e di una guida di cui essi, solitari senza vera autonomia, non possono fare a meno:

[...] concedono abbastanza volentieri che il potere, che rappresenta la società, è molto più illuminato e saggio di quello di ogni uomo che la compone; e che è suo dovere, come suo diritto, prendere ogni cittadino per mano e guidarlo (*ibid.*).⁵³

Animati con uguale intensità da due passioni contrastanti, dal bisogno di libertà e dal bisogno di tutela (*ibid.*, p. 813), gli individui democratici si affidano al potere dello Stato che sottrae loro insensibilmente la libertà, attraverso forme di dominio fondate, come si vedrà, più sullo spossamento e sulla prevenzione che sulla coercizione e sulla punizione; e «che si stabilisce *all'ombra della sovranità popolare*» (*ibid.*; corsivo mio). Da un lato dunque, un insieme indifferenziato di individui simili e reciprocamente estranei, mossi unicamente da passioni acquisitive e da un agire strumentale, chiusi in una crisalide individualistica che riduce l'altro a una presenza fantasmatica e indistinta; dall'altro, il configurarsi di un potere tutelare e dispotico, che protegge dominando e che domina uniformando:

[...] vedo una folla innumerevole di individui simili e uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in se stesso e per se stesso, e se ancora possiede una famiglia, si può dire per lo meno che non ha più patria. Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica solo di assicurare loro il godimento dei beni e che veglia sulla loro sorte (*ibid.*, p. 812).

⁵² Sul passaggio dalla sovranità del popolo alla sovranità della società, cfr. A. M. Battista, *Tocqueville. Un tentativo di sintesi*, in Id., *Studi su Tocqueville* cit.

⁵³ Appare dunque chiaro come il concetto di «tirannia della maggioranza», centrale nella parte I della *Democrazia in America*, e quello di «dispotismo mite», che prevale invece nella parte II, siano connessi dal concetto di «potere sociale». Cfr. in proposito P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Julliard, Paris 1982.

È dunque innegabile che si configura qui, con Tocqueville, l'inquietante e intrinseco nesso tra la genesi della società di massa e il pericolo totalitario che, da Hannah Arendt a Elias Canetti a Georges Bataille, sarà al centro della critica novecentesca della modernità. Il farsi-massa dell'*homo democraticus*, individualista e conformista allo stesso tempo, è l'*humus* ideale da cui scaturisce e su cui prospera il totalitarismo moderno.

[...] la massa «libera» – osserva Cacciari –, formata cioè da individui assolutamente irreligiosi (insofferenti di ogni forma, tradizionale o no, di *religio*) esprime le tendenze anarchiche del regime democratico [...] in quanto poderosa esigenza di autorità.⁵⁴

Ma va sottolineato che questa tensione autoritaria non sfocia solo e necessariamente negli Stati totalitari e nella rottura storica della democrazia rappresentata dal nazionalismo e dal comunismo stalinista. Essa può tradursi invece – ed è questa l'intuizione propriamente tocquevilliana – in una componente strutturalmente interna alla democrazia stessa, in un suo carattere *endemico* che permane anche dopo la fine delle esperienze totalitarie e che coesiste, pur corrodendole, con le stesse istituzioni liberali e democratiche.

In questo senso, forse, gli sviluppi più vicini alla diagnosi di Tocqueville sono le riflessioni arendtiane di *Vita attiva* relative al nesso intrinseco tra il conformismo della società di massa e il configurarsi di un anonimo potere burocratico portatore di una nuova forma di dominio. Sebbene sia diretta più che alla critica della democrazia alla critica della «società» in quanto tale, e sebbene sfoci nella diagnosi radicale di una «fine della politica»,⁵⁵ l'analisi arendtiana del conformismo trova evidentemente radici nella critica tocquevilliana dell'uguaglianza intesa come somiglianza.⁵⁶ La «società» è conformistica per Arendt in quanto in essa gli uomini sono accomunati unicamente dai loro interessi materiali e in quanto assume rilevanza pubblica l'agire puramente orientato alle necessità

⁵⁴ Cacciari, *L'Arcipelago* cit., p. 122. Sul totalitarismo come potenzialità virtuale «geneticamente iscritta nella democrazia» cfr. anche Gauchet, *Tocqueville, l'America e noi* cit., pp. 30 sg.

⁵⁵ Su questo tema, cfr. R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993; Id., *La «fine della politica»*, in «Micromega», 1994, n. 1. Per una lettura della «fine della politica» nella realtà contemporanea come ciò che ha origine dall'indebolimento delle passioni, cfr. P. Barcellona, *Politica e passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

⁵⁶ Il riferimento diretto a Tocqueville quale teorico del conformismo è in Arendt, *Vita attiva* cit., p. 29.

della vita e della sopravvivenza.⁵⁷ Sostituendo all'«azione» e alla molteplicità dell'azione quell'uniformità del «comportamento» su cui si fonda la moderna scienza economica,⁵⁸ il conformismo è il fattore maggiormente responsabile della fine del mondo comune e della sfera politico-comunicativa. L'uguaglianza moderna, che la società di massa non fa che portare a compimento,⁵⁹ equivale dunque a quel livellamento universale che produce, insieme alla scomparsa di ogni distinzione e differenza, la perdita della sfera pubblica intesa come dimensione dell'*infra*, come ambito della relazione propriamente politica tra gli uomini, in cui si confrontano, in un'interazione dotata di senso, prospettive molteplici e reciprocamente visibili.⁶⁰ Se la politica è lo spazio in cui gli uomini entrano in relazione a partire dalla loro distinzione, la società di massa non può che segnarne inevitabilmente la crisi, in quanto essa, come Tocqueville aveva acutamente diagnosticato, *separa gli uomini senza distinguerli e li riunisce senza metterli in relazione*.⁶¹ In altri termini, le ragioni che Arendt individua a fondamento della «fine della politica» sono in parte le stesse che Tocqueville ritiene responsabili della perdita del legame sociale e della partecipazione alla vita pubblica: vale a dire la coesistenza di atomismo e massificazione, di solitudine e omologazione prodotta dalla riduzione degli uomini ad animali economici, resi uniformi da un unico interesse che è incapace di tradursi in una prospettiva comune.

⁵⁷ «La società è la forma in cui solo il fatto della mutua dipendenza in nome della vita (e solo di questa) assume un significato pubblico in cui si consente che appaiano in pubblico le attività connesse con la mera sopravvivenza» (Arendt, *Vita attiva* cit., pp. 34 sg.).

⁵⁸ «È il conformismo stesso, e cioè l'assunto che gli uomini "si comportano" e non agiscono gli uni rispetto agli altri, che si trova alla radice della moderna scienza economica, la cui nascita coincide con il sorgere della società [...]» (*ibid.*, p. 31; cfr. anche *ibid.*, p. 157).

⁵⁹ «L'avvento della società di massa, al contrario, indica solo che i vari gruppi sociali sono stati assorbiti in una società unica [...]. Ma la società rende uguali in tutte le circostanze, e la vittoria dell'uguaglianza nel mondo moderno è solo il riconoscimento politico e giuridico del fatto che la società ha conquistato l'ambito pubblico, e che la distinzione e la differenza sono diventate faccende private dell'individuo» (*ibid.*, p. 30).

⁶⁰ «L'essere visto e l'esser udito dagli altri degivano la loro importanza dal fatto che ciascuno vede e ode da una diversa posizione. [...] Se l'identità dell'oggetto non può essere individuata, nessuna comune natura degli uomini, e meno che mai l'innaturale conformismo di una società di massa, può impedire la distruzione del mondo comune, che è di solito preceduta dalla distruzione della molteplicità prospettica in cui esso si presenta alla pluralità umana» (*ibid.*, p. 43).

⁶¹ «La sfera pubblica in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle» (*ibid.*).

Su questa società dell'indistinzione e dello slegamento incombe, sia per Arendt sia per Tocqueville, un potere politico anonimo e pervasivo che domina invisibilmente attraverso un'amministrazione capillare. L'estraneazione dal mondo di atomi massificati e senza legame, guidati da un agire puramente strumentale, e deboli nella loro identità produce una forma di dominio tanto più impersonale quanto più efficace: quella che Arendt definisce weberianamente il «governo di nessuno»⁶² e che Tocqueville, riconoscendo in essa una patologia squisitamente democratica, chiama, come si è già accennato, il «dispotismo mite» (*DA*, p. 811), nel quale si combinano autorità e tutela, onnipotenza e mitezza, assolutezza e persuasione; nel quale cioè l'impersonalità burocratica del potere si coniuga con una inedita capacità di prevenzione e di penetrazione nell'interiorità degli individui che prefigura le analisi foucaultiane del potere moderno.⁶³

Certo, a differenza di Foucault e della sua diagnosi della disseminazione del potere nel tessuto sociale, il soggetto del dispotismo morbido è in Tocqueville ancora e indubbiamente lo Stato: lo Stato accentratore e tutore che ingloba in sé la forza illimitata del potere sociale democratico corrodendo progressivamente e insidiosamente la capacità di azione e di decisione degli individui. Ma la trasformazione moderna del potere nelle forme *soft* di un governo delle anime è già perfettamente colta. Il dispotismo mite altro non è che la forma statuale del «potere sociale», che Tocqueville aveva già visto imporsi nella forma orizzontale del potere della maggioranza e dell'opinione pubblica;⁶⁴ è una verticalizzazione del potere sociale, che si fa Stato, e la cui forza è inversamente proporzionale alla debolezza degli individui.⁶⁵

⁶² Arendt, *Vita activa* cit., p. 30.

⁶³ Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975 (trad. it. *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976); Id., *Microfisica del potere* (a cura di A. Fontana e P. Pasquino), Einaudi, Torino 1977; Id., *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976 (trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978).

⁶⁴ Oltre ai passi richiamati sopra, cfr. *DA*, p. 498: «A mano a mano che i cittadini divengono più uguali e più simili, la tendenza di ognuno a credere ciecamente in un certo uomo o in una certa classe, diminuisce. La disposizione a credere nella massa aumenta ed è sempre l'opinione comune a guidare il mondo [...]. Il pubblico gode, dunque, presso i popoli democratici di un singolare potere [...]: non fa valere le proprie opinioni attraverso la persuasione, ma le impone e le fa penetrare negli animi attraverso una specie di gigantesca pressione dello spirito di tutti sull'intelligenza di ciascuno».

⁶⁵ Come già accennato, dunque (cfr. *supra*, nota 53), è il concetto di «potere sociale» che col-

Il potere politico democratico è «dispotico» in quanto in esso l'onnipotenza del potere sociale trova una forma unica e centralizzata di rappresentazione e di gestione amministrativa totale (*DA*, pp. 786 sg., 808);⁶⁶ è «mite» in quanto, oltre a essere l'espressione della sovranità popolare e a riflettere l'universale moderazione dei sentimenti e dei costumi, esso esercita una forma di dominio che tende più all'indebolimento degli individui che alla loro diretta e tirannica coercizione. Si configura «l'immagine di un potere unico, semplice, provvidenziale e creatore» (*ibid.*, p. 787) che penetra minuziosamente nelle vite private e interiori degli uomini erodendo progressivamente i loro spazi di libertà; e che è a sua volta prodotto dalle passioni democratiche le quali generano, come si è visto, desiderio di protezione e inclinazione all'assoggettamento. Quel potere che si stabilisce «all'ombra della sovranità popolare» svela il lato oscuro e inquietante della democrazia il quale trova origine nella psicologia dell'*homo democraticus*, spinto a proiettare sullo Stato un endemico bisogno di autorità, di tutela e di ordine. Non solo dunque «l'uguaglianza suggerisce agli uomini l'idea di un unico potere, uniforme e forte», ma «gliene dà anche l'amore» (*ibid.*, p. 791). E ancora: «Se nei secoli di uguaglianza gli uomini concepiscono facilmente l'idea di un grande potere centrale, non si può d'altra parte dubitare che le loro abitudini e i loro sentimenti non li predispongano a riconoscere un potere simile e a dargli man forte» (*ibid.*, p. 788). Questi «sentimenti» che inducono il desiderio di un potere dispotico sono, tutti, riconducibili alla passione dell'uguaglianza.

Pienamente legittima appare dunque la definizione data da Jon Elster di Tocqueville come «psicologo politico».⁶⁷ In primo luogo,

lega i due concetti di potere o «tirannia della maggioranza» e di «dispotismo mite». Entrambi sono l'effetto, l'uno orizzontale, l'altro verticale del potere della società sull'individuo. È vero che il dispotismo mite, in quanto implica la centralizzazione dello Stato, ha come referente la Francia più che l'America e che dunque si configura più come fenomeno europeo (cfr. in particolare *DA*, I, II, parte IV, cap. 5 e Matteucci, *Alexis de Tocqueville* cit., pp. 97, 109); tuttavia Tocqueville lo vede come possibile destino delle democrazie in generale; inoltre, egli riconosce anche in America il tradursi della sovranità popolare in potere sociale e statuale (cfr. *DA*, p. 786, riportato *supra*).

⁶⁶ Il processo di centralizzazione politico-amministrativa è uno di quegli aspetti in cui è possibile, secondo Tocqueville, riconoscere una continuità tra l'*Ancien Régime* e la Francia postrivoluzionaria. Su questo tema, cfr. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856 (trad. it. *L'Antico Regime e la rivoluzione*, in Id., *Scritti politici*, UTET, Torino 1968, vol. 1).

⁶⁷ Cfr. Elster, *Political Psychology* cit.

si è visto, lo Stato, in quanto oggetto estraneo alla dinamica mimetica, consente di neutralizzare l'ansia prodotta dalla passione dell'invidia e dal risentimento verso ogni forma di distinzione. Gli individui, insofferenti verso ogni differenza, preferiscono assoggettarsi al sovrano piuttosto che fare anche la più piccola concessione al desiderio di distinzione dell'altro, divenuto simile. In secondo luogo, lo Stato svolge una gehleniana funzione di «esonero» dalla cosa pubblica e dalla sfera della decisione collettiva che consente ai cittadini di occuparsi interamente dei propri «individualistici» interessi, aderendo senza limiti alla passione del benessere che assorbe interamente il loro tempo e le loro energie.⁶⁸ In terzo luogo, quale strumento di tutela e di protezione degli interessi individuali, esso supplisce all'indifferenza reciproca e al *deficit* di solidarietà indotto dalla perdita del legame sociale.

Poiché in tempi d'uguaglianza – dice Tocqueville – nessuno è costretto a venire in aiuto ai propri simili, e nessuno ha il diritto di aspettarsi dai propri simili un grande appoggio, ognuno è insieme indipendente e debole. Questi due stati, che non bisogna considerare separatamente né confondere, danno al cittadino delle democrazie istinti molto contrastanti. La sua indipendenza lo riempie di fiducia e di orgoglio in mezzo ai suoi simili; e la sua debolezza gli fa sentire di tanto in tanto il bisogno di un aiuto estraneo, che non può aspettarsi da nessuno di essi, perché sono tutti impotenti e indifferenti. Trovandosi così preso tra due estremi, volge spontaneamente gli occhi verso quell'essere immenso che solo emerge in mezzo al livellamento generale. E verso di lui che i suoi bisogni, e soprattutto i suoi desideri, lo riconducono di continuo, ed egli finisce per concepirlo come il sostegno unico e indispensabile della debolezza di ciascuno (DA, p. 789).

La società dei simili è una società di indifferenti,⁶⁹ di atomi privi di aspettative e di fiducia reciproca, tanto più estranei e chiusi in loro stessi quanto più pronti ad affidarsi al potere della società che si deposita nel potere centralizzato dello Stato. Si potrebbe affermare, con Louis Manent, che più la democrazia disfa il legame sociale, più la società si ricostituisce al di sopra e al di fuori degli individui tra loro isolati.⁷⁰ Ma ciò non vuol dire che lo Stato rifondi il legame

⁶⁸ Cfr. *supra*, § 1.

⁶⁹ Sull'indifferenza, questo sentimento sociale peculiarmente postmoderno non ancora sufficientemente indagato dalla riflessione teorica, cfr. accenni interessanti in Z. Bauman, *Post-modern Ethics*, Blackwell, Oxford 1993 (trad. it. *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 157 sgg.). Cfr. anche *infra*, § 3.

⁷⁰ «Ciò che regola il destino di queste società, è il doppio processo in virtù del quale il princi-

sociale tra gli individui; al contrario il suo potere si alimenta dell'assenza di legame, tanto da poter parlare, su questo punto, di una funesta alleanza tra l'uguaglianza e il dispotismo:

L'uguaglianza pone gli uomini fianco a fianco senza un legame comune che li unisca. Il dispotismo innalza barriere tra loro e li divide. Quella li spinge a non pensare ai loro simili e questo fa dell'indifferenza una specie di virtù pubblica (DA, p. 593).

Lo Stato, nel quale si concentra il potere sociale, protegge i cittadini dall'anarchia e dal potenziale disordine indotto dalla loro stessa estraneità e indifferenza; colma la loro debolezza; provvede ai loro bisogni, assicurando sostegno, tranquillità, stabilità. Ma esso trae forza dalla loro indifferenza e diventa il moltiplicatore per eccellenza della loro apatia politica:

Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia; è contento che i cittadini si svaghino purché non pensino che a svagarsi. Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole esserne l'unico agente e il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri, guida i loro affari principali, dirige la loro industria, regola le loro successioni, spartisce le loro eredità; perché non dovrebbe levare loro il fastidio di pensare e la fatica di vivere? (*ibid.*, p. 812).

Il carattere anonimo e impersonale del potere democratico si coniuga dunque, per un ennesimo paradosso, con una sua funzione «paterna», intesa però nei suoi aspetti regressivi: una funzione di tutela e di cura da cui esso trae la sua autorità esercitando una coercizione dolce e invisibile che induce negli individui una sorta di acquiescenza passiva, inibendone ogni autonoma crescita. L'arresto all'infanzia equivale alla regressione in un kantiano «stato di minorità» nel quale è proprio la *sovranità* dell'individuo moderno a essere inesorabilmente logorata e svuotata. L'esonero dei singoli dalla vita pubblica in cambio della promessa di ordine e dei facili baglio-

pio della democrazia disfa e ricostruisce il legame sociale. Più la società è scomposta nei suoi elementi dall'uguaglianza delle condizioni, più essa deve ricorrere, per essere coesa, a un potere che le sia esterno. Ma allo stesso tempo, per aver presa su questa società, questo potere, proprio su quanto le è esterno e più le è esterno, deve essere il potere della società su se stessa. Più la democrazia disfa il legame sociale, più la società si ricostituisce al di sopra e al di fuori degli individui isolati [...]» (Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie* cit., p. 60).

ri di un edonismo privato, si traduce in un progressivo indebolimento della volontà⁷¹ e della capacità di azione che è tanto più pericoloso per l'identità individuale quanto più avviene in modo impercettibile e inconsapevole:

Ci si dimentica che l'asservimento degli uomini è pericoloso soprattutto nelle minuzie [...]. La soggezione nei piccoli affari si manifesta a ogni momento, ed è sentita indistintamente da tutti i cittadini. Non li porta alla disperazione, ma, contrariandoli continuamente, li induce a rinunciare a far uso della loro volontà. Spegne, poco alla volta, il loro spirito e fiacca il loro animo [...] (DA, p. 814).

Il potere lavora preventivamente e minuziosamente penetrando fin nelle maglie più intime e sottili della vita quotidiana, senza che ciò venga chiaramente percepito dalle coscienze, e dunque senza che gli individui stessi possano disporre di una capacità di opposizione e di reazione:

È così che giorno per giorno esso rende sempre meno utile e sempre più raro l'impiego del libero arbitrio, restringe in uno spazio sempre più angusto l'azione della volontà e toglie poco alla volta a ogni cittadino addirittura la disponibilità di se stesso [...] non spezza la volontà, la fiacca, la piega e la domina; raramente obbliga all'azione, ma si oppone continuamente al fatto che si agisca; non distrugge, impedisce di nascere; non tiranneggia, ostacola, comprime, spegne, inebetisce e riduce infine ogni nazione a non essere più che un gregge timido e industrioso, di cui il governo è il pastore (*ibid.*, pp. 812 sg.).

Prende corpo qui l'idea spettrale di una società totalmente amministrata, uniforme e normalizzata – che tanta parte avrà nella riflessione contemporanea da Adorno a Baudrillard –⁷² nella quale sembra spegnersi, insieme alla capacità individuale di agire e di volere, anche quella di reagire; una *società senza conflitto* nella quale i disagi e le emozioni implodono perdendo persino la possibilità di manifestarsi in quelle forme di «resistenza», direbbe Foucault, nelle quali si deposita l'ultima *chance* di opposizione al potere.⁷³

⁷¹ Non condivido le esitazioni di Elster, *Political Psychology* cit., nel riconoscere il problema della «debolezza della volontà» come tema tocquevilliano. Su questo concetto, cfr. il saggio di D. Davidson, *Inganno e divisione*, in J. Elster (a cura di), *L'io multiplo*, Feltrinelli, Milano 1991 (ed. or. *The Multiple Self*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1985).

⁷² Cfr. Horkheimer e Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo* cit.; J. Baudrillard, *La Société de consommation: ses mythes, ses structures*, Denoël, Paris 1970 (trad. it. *La società dei consumi*, il Mulino, Bologna 1976).

⁷³ M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in «Aut Aut», gennaio-febbraio, 1985.

L'uguaglianza democratica indebolisce gli individui omologandoli e disponendoli all'asservimento; il potere politico si nutre di questa inclinazione retroagendo su di essa e radicalizzandola. Assumendo su di sé ogni decisione, esso non si oppone in modo chiaro e diretto alla volontà dei singoli, ma ne rende superflua la funzione, autolegittimandosi attraverso una malintesa *promesse de bonheur* in cambio della quale gli uomini si lasciano sempre più espropriare di ogni spazio di autodeterminazione.

Potente *panoptikon* che guarda senza essere visto, che controlla e dispone attraverso una invasione capillare delle vite individuali fiaccandone le energie emotive, orientandone le scelte e manipolandone le decisioni,⁷⁴ il dispotismo democratico trae la propria efficacia dalla crisi dell'individuo e a sua volta la produce. «Più uniforme, più centralizzato, più ampio, più penetrante, più potente che altrove» (DA, p. 817), esso è allo stesso tempo l'effetto e la causa delle patologie dell'*homo democraticus*. Attraverso il *double bind* tra individui e potere, la democrazia produce quella «specie umana del tutto nuova» che consente di parlare legittimamente della «invenzione» dell'individuo contemporaneo:⁷⁵ passivo e individualista, edonista e apatico, acquisitivo e indifferente, incapace di relazione e incline a dissolversi nella massa, autonomo e assoggettato.

Ma queste sono, come ora si vedrà, le stesse caratteristiche che è possibile riconoscere in quello che la riflessione recente ha definito un «Io narcisistico»: di cui Tocqueville sembra *profeticamente* intuire, nel suo momento genetico, la struttura antropologica e psicologica e le nuove sfide che esso pone alla costruzione del legame sociale.

3. L'individuo senza passioni: narcisismo e assenza di legame

Per riprendere l'opposizione precedentemente proposta, 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

⁷⁴ Il tempo della democrazia, dice Tocqueville, è quello in cui «l'occhio e la mano del sovrano si insinuano continuamente in tutte le più piccole azioni umane» (DA, p. 819).

⁷⁵ Cacciari, *L'invenzione dell'individuo* cit.

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.

Molte delle caratteristiche che Tocqueville attribuisce all'*homo democraticus* sembrano infatti costituire il nucleo antropologico e psicologico della soggettività narcisistica, descritta dalla riflessione contemporanea quale forma ultima e radicale dell'individualismo moderno. Non a caso il riferimento alla diagnosi tocquevilliana è, in alcuni di questi autori, esplicito e ricorrente; teso appunto a individuare un punto di svolta nel percorso della modernità, in cui si assiste a una vera e propria «mutazione» antropologica⁷⁶ e alla nascita di nuove patologie. Patologie che fanno evidentemente vacillare, insieme al mito della sovranità dell'individuo, alcuni dei più celebrati fondamenti della modernità, provocandone l'endemico e progressivo «disagio».⁷⁷

Il narcisismo, dice Lipovetski, è l'ultima fase dell'*homo æqualis*, che presuppone non solo il pieno dispiegamento delle cause e dei mutamenti sociali che Tocqueville aveva intuito nella fase nascente, ma anche l'insorgere di nuovi processi e fattori, indotti dalla crescente complessità della società democratica; il cui esito, si potrebbe aggiungere, è quello di radicalizzare la struttura ambivalente dell'*Io*, la paradossale coesistenza di indipendenza e debolezza, libertà e soggezione, atomismo e conformismo, onnipotenza e vuoto.

Molti autori sembrano convergere nell'assegnare un ruolo centrale alla trasformazione *consumistica* della società di massa che alimenta e moltiplica l'*edonismo* dell'*Io* accentuandone la vocazione autoreferenziale. La democratizzazione del consumo – dice Daniel Bell – porta agli estremi l'illimitatezza dell'*Io*, sempre più proiettato verso un'autorealizzazione edonistica insofferente di ogni vincolo etico e sociale.⁷⁸ Allo stesso tempo, essa rende l'*Io* oggetto passivo di una nuova forma di omologazione e di controllo: di omologazione poiché il consumo diventa il veicolo per eccellenza del conformismo e della coazione alla mimesi peculiari di quello che

⁷⁶ Usa questo termine Lipovetski, *L'era del vuoto* cit.

⁷⁷ L'allusione è evidentemente a Taylor, *Il disagio della modernità* cit., e alla sua riproposizione della formula freudiana.

⁷⁸ Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* cit.

David Riesman ha definito un *Io «eterodiretto»*,⁷⁹ un *Io* cioè decentrato e fluido, ansioso di conferme e di riconoscimento, mosso da desideri inquieti e senza oggetto, flessibile e aperto alla manipolazione; di controllo, perché l'egemonia del consumo genera una sorta di circuito perverso tra l'illimitatezza dei desideri e la produzione artificiale dei bisogni, cosicché i desideri, fluttuanti, inappagabili e indotti dall'infinita disponibilità delle merci, si svincolano sempre più dai bisogni e dagli interessi reali. La società dei consumi, osserva infatti Christopher Lasch,⁸⁰ fabbrica falsi bisogni, producendo, anche attraverso l'ausilio dello strumento massmediale, un processo di spettacolarizzazione del reale che riduce gli individui a passivi fruitori di rappresentazioni persuasive e seduttive, scisse dalla concretezza dei bisogni e degli scopi. La democratizzazione del consumo inoltre fa sì che esso si annetta, per così dire, sempre nuovi settori del mondo della vita, invadendo la sfera della politica, dell'informazione, del corpo; dando luogo a un effetto di indifferenziazione in cui ogni sfera ha valore solo come ambito dell'autorealizzazione individuale. Il mondo perde la sua oggettività per diventare l'arena delle pretese narcisistiche dell'*Io* che tende a «psicologizzare» ogni evento e azione; ad assumere una «mentalità terapeutica»⁸¹ che equivale al disinvestimento delle proprie energie emotive da tutto ciò che esuli dal culto di sé e della propria immagine.

Mutamenti sociali paralleli nella sfera professionale e nella sfera privata tendono ad amplificare questo processo di psicologizzazione della realtà nel quale l'ipertrofia dell'*Io* emerge sempre più chiaramente come polarità ansiosamente autoaffermativa di un vuoto d'essere e di un indebolimento dell'identità.

Nella sfera del lavoro, dove il processo di burocratizzazione richiede individui flessibili e intercambiabili, disponibili alla mobilità e alla rapida ridefinizione delle proprie funzioni, il narcisista compensa l'incertezza e la perdita di competenza con una enfatica valorizzazione delle qualità personali che lo spinge alla ricerca ansiosa di

⁷⁹ D. Riesman, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, New Haven e London 1961 (trad. it. *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1999).

⁸⁰ Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism*, Norton, New York 1979 (trad. it. *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981).

⁸¹ Cfr. Rieff, *The Triumph of Therapeutics* cit.

un successo privo di contenuti e di un'autoaffermazione volta a suscitare l'«invidia» più che l'approvazione.⁸² Il mito manageriale del *successo* diventa l'espressione di un Io mobile e incostante, privo di progettualità che anela a forme effimere e futili di «distinzione». Al modello del puritano weberiano, ispirato dall'etica del lavoro e della professionalità, acquisitivo e progettuale, dotato di uno sguardo prometeico e lungimirante che lo induce a darsi regole e limiti in funzione del perseguimento razionale di uno scopo, subentra un soggetto desideroso di immediate e reiterate gratificazioni personali, insofferente alla rinuncia, preoccupato della propria immagine vincente più che del perseguimento dei propri interessi.

Nella sfera privata, l'indebolimento dell'autorità parentale (soprattutto paterna), rafforzata dal trasferimento delle funzioni della famiglia ad agenzie ed esperti esterni,⁸³ si traduce nell'incrinarsi della dinamica edipica, quale fattore strutturante dell'identità autonoma dell'Io. Viene cioè a mancare quell'identificazione conflittuale dell'Io con le figure genitoriali che era condizione della sua crescita e della sua capacità di relazionarsi al mondo. Privato della feconda funzione del conflitto edipico, l'Io perde i propri confini e proietta liberamente sul mondo le proprie fantasie di onnipotenza in una ricerca costante e mai appagabile di conferme che riduce la realtà esterna a puro specchio di un'identità vuota, incerta e desiderante;⁸⁴ quanto mai vulnerabile dunque alle manipolazioni della cultura dell'edonismo e alle promesse illusorie della società dei consumi. Invasa dal sociale e incapace di socializzazione, preda delle reciproche insicurezze e aspettative narcisistiche dei suoi membri, la famiglia perde anche quella funzione di coesione affettiva che Tocqueville, pur intuendone l'intimistica separatezza dal sociale, ancora poteva attribuirle.⁸⁵

⁸² Lasch, *La cultura del narcisismo* cit., § 3; sulla personalizzazione dei rapporti professionali e sull'enfasi posta sull'azione soggettiva piuttosto che sul valore oggettivo dell'agire, cfr. anche Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico* cit., § 14.

⁸³ Su questo aspetto pongono l'accento in particolare Riesman e Lasch. Ma ancora efficace sul tema dell'indebolimento dell'autorità paterna è A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, Piper, München 1963 (trad. it. *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano 1970).

⁸⁴ Su questo cfr. Lasch, *La cultura del narcisismo* cit. e K. Strzyz, *Sozialisation und Narcissismus*, Akademische Verlagsgesellschaft, Wiesbaden 1978 (trad. it. *Narcisismo e socializzazione*, Feltrinelli, Milano 1981). Ma punto di riferimento generale per i sociologi del narcisismo è H. Kohut, *The Analysis of the Self*, Hogarth, London 1971 (trad. it. *Narcisismo e analisi del sé*, Boringhieri, Torino 1976).

⁸⁵ Cfr. DA, I, II, parte III, capp. 8 sgg.

A tutto questo va ad aggiungersi lo sviluppo smisurato della tecnologia che, penetrando nella sfera del corpo, dell'informazione e della vita stessa, promette ormai di realizzare l'impensabile, e dilata ulteriormente l'ambivalenza dell'Io: da un lato infatti essa ne alimenta i desideri illimitati ponendolo di fronte a un eccesso di possibilità e favorendo la moltiplicazione e l'accelerazione delle scelte; dall'altro, in virtù del suo processo intrinseco di autolegittimazione, essa pone in atto una «liberazione dei mezzi dai fini» che priva l'Io di un reale controllo sulla propria vita e sul proprio destino e gli sottrae ogni capacità etica di autolimitazione.⁸⁶

Consumismo e burocratizzazione, crisi del privato e sviluppo tecnologico portano dunque a compimento quella trasformazione, legata da Tocqueville alla genesi della società democratica, dall'individualismo «limitato» della prima modernità all'individualismo «radicale» della tarda modernità.⁸⁷

Alla figura dell'*homo oeconomicus* della prima modernità, che si può riconoscere nell'«autodiretto» di Riesman, nel puritano di Bell o nell'Adamo americano di Lasch, subentra quella dell'*homo psychologicus*, eterodiretto, edonista, narcisista. A un Io centrato in se stesso e progettuale, aggressivamente competitivo e utilitarista, fortemente acquisitivo ma capace di autocontrollo e di autolimitazione in vista di uno scopo razionale, si sostituisce un Io decentrato e desiderante, ipertrofico e vuoto, ancorato al presente e aperto alla manipolazione, illimitato e privo di scopo.

Ma non si comprende appieno questa trasformazione se non se ne coglie la matrice emotiva, su cui Tocqueville aveva acutamente posto l'accento quando aveva riconosciuto nell'individualismo una sostanziale *assenza di passioni*. Al di là delle sue molteplici manifestazioni, il narcisismo infatti altro non è che una «perdita di emotività», una condizione di «apatia»; è uno «stato entropico»⁸⁸ dovuto alla perdita dei confini tra sé e l'altro da sé, prodotto, freudianamente, da un'introversione della libido e da un'assenza di investimenti oggettuali che trasforma la realtà oggettiva in puro «specchio» dei desideri dell'Io e riduce l'alterità a pura immagine dell'Io.

⁸⁶ Su questo tema cruciale, che si può qui solo accennare, cfr. Bauman, *Le sfide dell'etica* cit., cap. 7; ma soprattutto gli importanti lavori di J. Ellul tra cui *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Colin, Paris 1954 (trad. it. *La tecnica rischio del secolo*, Giuffrè, Milano 1969).

⁸⁷ Lipovetski, *L'era del vuoto* cit.

⁸⁸ Le definizioni appartengono rispettivamente a Lasch, Lipovetski, Sennett, già citati.

Guidato dal «vangelo dell'autorealizzazione»,⁸⁹ il narcisista scivola in una *logica identitaria*⁹⁰ che trova origine in una sorta di atomismo emotivo e che, come felicemente sintetizza Richard Sennett, si manifesta nel «desiderare» più che nel «prendere».⁹¹ Egli ha perso la passionalità prometeica peculiare dell'individuo hobbesiano e smithiano, pur conservandone sotterraneamente le tendenze competitive e acquisitive, che subiscono un processo di ripiegamento e di implosione.⁹² Si compie in altri termini quella *entropizzazione delle passioni* nella quale Tocqueville aveva riconosciuto il tratto distintivo e inquietante delle società democratiche: la *passione acquisitiva* si converte in una illimitata spirale di desideri senza oggetto, in ansiosa ricerca di appagamento mai soddisfatto, in coazione consumistica alimentata da tecniche di spettacolarizzazione e da pratiche di seduzione; la *passione della distinzione*, o passione dell'Io, produce invidia e vuota emulazione, genera il culto effimero del successo e finisce paradossalmente per rovesciarsi in omologazione, indifferenziazione, vocazione al conformismo.

La figura dell'altro, prima identificata con il nemico o il rivale, oggetto di pulsioni aggressive e apertamente competitive che preludevano a forme di socializzazione, subisce un processo di opacizzazione e di erosione che trasforma il *conflitto* in *indifferenza* e produce una sorta di anemico svuotamento della relazione sociale. Nella «desostanzializzazione» dell'altro,⁹³ inaugurata dalla «somi-glianza» democratica e alimentata dal sovrainvestimento narcisistico della dimensione soggettiva, risiede la radice emotiva dell'indebolimento del legame sociale e della disaffezione alla sfera pubblica. Il «declino dell'uomo pubblico», il tramonto dell'*homo politicus* su cui tanto insiste la riflessione contemporanea, alludono a una sorta di apatico distacco da tutto ciò che non è immediatamente riconducibile alla vocazione autoaffermativa di un Io desiderante e fluido, vuoto di contenuti e passivamente aperto alle spettaco-

⁸⁹ Rieff, *The Triumph of Therapeutics* cit.

⁹⁰ L'efficace espressione del narcisismo come «logica dell'identità» è di U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano 1995.

⁹¹ Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico* cit., § 10.

⁹² Commentando criticamente Riesman, che tende a valorizzare l'aspetto collaborativo dell'«eterodiretto», Lasch sottolinea appunto il permanere di dinamiche di potere e di una competizione più nascosta e sotterranea (*La cultura del narcisismo*, cap. 3).

⁹³ Lipovetski, *L'era del vuoto* cit.

lari sollecitazioni della società dell'*audience* e del miraggio tecnologico. L'individualismo narcisista genera un effetto di desocializzazione, di frammentazione⁹⁴ che atrofizza la capacità di partecipazione collettiva e spegne alla radice ogni volontà di decisione comune, inibendo l'attitudine a individuare i valori e le scelte di volta in volta prioritari. Atomizzati e frammentati, dice Taylor, gli individui rischiano di perdere i vincoli simpatetici dai quali nasce la capacità di controllo democratico; divenendo vittime di quel potere morbidamente autoritario che, rispetto allo scenario tocquevilliano, ha enormemente accresciuto il suo potenziale pervasivo, ampliandosi e diffondendosi attraverso strutture tentacolari (comunicative, tecnologiche, massmediali) che vanno ben oltre la pura coercizione dello Stato. L'atomismo produce forme di controllo *soft*, e queste a loro volta retroagiscono, in virtù del *double bind* tra individui e potere intuito da Tocqueville, spossessando l'individuo della sua reale autonomia e generando una perdita d'identità. Desostanzializzazione dell'altro è allo stesso tempo desostanzializzazione dell'Io; riemerge l'assoluta complementarità, già presente nella diagnosi tocquevilliana, tra indebolimento del legame sociale e indebolimento dell'identità.

Isolato emotivamente dagli altri, l'individuo narcisista è allo stesso tempo inglobato nell'indistinto potere della massa dei simili di cui adotta passivamente modelli, mentalità, costumi, perdendo così quel distacco critico che è la condizione indispensabile di ogni reazione o resistenza all'ordine esistente e alle sue patologie.⁹⁵ Egli perde cioè quella *distanza* dal reale che sola gli consentirebbe di riconoscere le degenerazioni e le aporie e di farsi attivo promotore di una costante rinegoziazione. La disaffezione politica e sociale non è in contraddizione, dice Lipovetski, con un consenso *cool*, vago ma reale, alla democrazia⁹⁶ che tende solo a sfruttarne strumentalmente e passivamente le più immediate ed effimere potenzialità, rinunciando di fatto, sia pure inconsapevolmente, a ogni domanda di senso e di scopo.

La solitudine dell'Io contemporaneo sembra dunque essere totalmente priva degli aspetti emancipativi peculiari della solitudine rous-

⁹⁴ Il termine è di Taylor, *Il disagio della modernità* cit., cap. 10.

⁹⁵ Allude alla perdita di capacità critica Lasch, *La cultura del narcisismo* cit., cap. 10.

⁹⁶ Lipovetski, *L'era del vuoto* cit., cap. 4.

seauiana, quale *via regia* per una ricerca di *autenticità* che protesta contro l'ingiustizia e la corruzione dell'ordine esistente. L'enfasi sull'Io, il ripiegamento interiore, l'abbandono della vita pubblica nascono, come si è visto, nel modello rousseauiano dalla rivolta contro una forma di organizzazione sociale che minaccia l'integrità dell'Io e i suoi ideali di libertà e giustizia, dalla denuncia degli effetti patologici prodotti dalle passioni acquisitive, dall'anelito alla riappropriazione dei propri più profondi e autentici desideri distorti dalla competizione e dal conformismo della società ingiusta. Se preservato, come propone giustamente Taylor, da possibili derive monologiche e intimistiche, l'ideale dell'autenticità conserva sempre, potenzialmente, questo aspetto radicalmente critico; facendosi espressione di una tensione emancipativa che nega ogni assimilazione omologante, ogni definitiva e passiva acquiescenza all'ordine sociale. L'Io autentico è, in altre parole, portatore di una tensione etica che lo spinge a scegliere la solitudine quale estremo rifugio da una realtà che ha tradito le sue aspettative e che appare imm modificabile; persino in quest'atto di rinuncia, egli resta però emotivamente aperto all'alterità e al mondo, di cui auspica una diversa e più giusta configurazione.⁹⁷ In questo senso, appaiono legittimi anche i recenti tentativi di riassumere l'ideale dell'autenticità in senso normativo, vale a dire come ciò che definisce un'identità capace di non separare la fedeltà a se stessi dalla ricerca del bene comune.⁹⁸ L'Io narcisista, al contrario, vive passivamente e conformisticamente integrato nell'ordine sociale esistente, al quale partecipa senza essere emotivamente coinvolto e che istintivamente tende a usare ai fini di una malintesa autorealizzazione, senza esercitare alcuna volontà di cambiamento o di miglioramento.

Solitudine e conformismo, autorealizzazione e perdita di identità, onnipotenza e debolezza, illimitata libertà e nascita di forme più invisibili e totalitarie di controllo: la crisi dell'individuo contemporaneo trova origine nella paradossale coesistenza di aspetti

⁹⁷ Qui, come già accennato, si può vedere la connessione del modello rousseauiano con l'«individualismo espressivo» americano di Emerson e Whitman che, come dice Bellah (*Le abitudini del cuore* cit., p. 52), è una reazione all'individualismo utilitaristico frankliniano. Ma proprio per questo non siamo d'accordo con Bellah nel vedere poi un'intima alleanza tra l'individualismo utilitaristico e l'individualismo espressivo.

⁹⁸ Cfr. Taylor, *Il disagio della modernità* cit. e soprattutto A. Ferrara, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London 1998 (trad. it. *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999).

opposti e complementari. Ma questa ambivalenza nella quale risiede l'origine di un'*impasse* etica e societaria non è un evento inedito: essa al contrario altro non è che la radicalizzazione – e quindi l'inevitabile e tarda rivelazione – di una struttura antropologica che, come si è cercato di evidenziare, pertiene all'individualità moderna fin dal suo nascere. L'individuo narcisista rappresenta, per dirla con Giddens, una delle «conseguenze radicali» della modernità, implicita nelle sue stesse premesse.⁹⁹ Esso non è il prodotto della rottura irrazionale della razionalità moderna, di una patologica inversione di tendenza prodotta dalla postmodernità rispetto ai «sani» principi della prima modernità, come sembrano sostenere i neoconservatori, nostalgici del modello liberale dell'*homo oeconomicus*;¹⁰⁰ né, all'opposto, può essere assunto a simbolo di una «dionisiaca» liberazione della soggettività, finalmente affrancata dalle norme repressive e dai parametri austeri e unilaterali dell'individualismo possessivo e puritano, come auspicano i teorici «postmoderni».¹⁰¹

Se è vero che parallelamente alla configurazione democratica della società emerge sulla scena, come dice Tocqueville, una «specie umana del tutto nuova» che incrina l'equilibrio conflittuale hobbesiano e smithiano (o weberiano) traducendolo in un'assenza di coesione, è vero anche che questo mutamento non è il sintomo di un tradimento della modernità o di una sua fase crepuscolare e decadente, ma la rivelazione delle sue intrinseche patologie giunte a pieno compimento. Ci troviamo dunque in presenza di un processo di continuità e rottura allo stesso tempo, che risulta particolarmente evidente, come si è visto attraverso Tocqueville, dall'evoluzione della struttura emotiva dell'individuo.

Tocqueville mostra infatti come siano *le stesse passioni* – la passione acquisitiva e la passione dell'Io – a subire un processo di *entropizzazione* responsabile sia dell'indebolimento dell'identità individuale sia dell'indebolimento del legame sociale. Egli mostra, in

⁹⁹ A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990 (trad. it. *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994).

¹⁰⁰ La definizione di «neoconservatori», riferita a Sennett, Bell, Lasch ecc., è di Ferrara, *Modernità e autenticità* cit.

¹⁰¹ Cfr. M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionisos: contribution à une sociologie de l'orgie*, Méridiens/Anthropos, Paris 1982 (trad. it. *L'ombra di Dioniso*, Garzanti, Milano 1990); Id., *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans la société de masse*, Librairie générale française, Paris 1991 (trad. it. *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*, Armando, Roma 1988).

altri termini, come le *passioni prometeiche* possano sfociare nell'*apatia narcisistica* facendo sì che all'egoismo subentri l'individualismo, al conflitto l'indifferenza, alla progettualità la perdita di futuro. L'atomismo narcisistico appare quindi come l'estrema e radicale conseguenza di una struttura antropologica che, in nome di passioni acquisitive e strumentali tese a rispondere alla «carenza» dell'individuo, ha sacrificato o, come si vedrà rimosso quegli aspetti dell'emotività orientati alla relazione, alla solidarietà, alla comunità. La configurazione dell'Io postmoderno rende semplicemente palese quel *deficit di solidarietà* che è intrinseco alla nascita stessa dell'individuo moderno: il quale concepisce il legame sociale, la relazione con l'altro, in termini puramente *strumentali*, come *medium* necessario alla realizzazione dei propri interessi e desideri.¹⁰²

Il problema dunque è all'origine, e non può di conseguenza essere risolto né da nostalgie primomoderne né da entusiasmi (o, ciò che è lo stesso, da rassegnazioni) postmoderni. Esso esige uno spostamento d'ottica radicale che consenta di uscire da questa sterile opposizione per interrogarsi sulla possibilità o meno di pensare il legame sociale non solo come *mezzo* ma anche come *fine*: vale a dire come l'oggetto stesso delle proprie tensioni emotive.

L'individualismo moderno equivale a un indebolimento del legame, a una erosione della dimensione societaria, a una *perdita di comunità*: su questa diagnosi sembra esserci attualmente un ampio consenso, al di là delle diverse interpretazioni e prospettive. Dai *communitarians* americani al dibattito sul multiculturalismo, dalle teorie habermasiane dell'intersoggettività e dell'intesa ai teorici del dono, dalla riproposizione dell'idea di comunità ispirata al Collège de sociologie fino alle teorie postmoderne del neotribalismo, l'interrogativo verte sulla crisi del legame sociale in una società complessa chiamata a conciliare pretese soggettive e bene comune, libertà individuale e solidarietà sociale. Raramente tuttavia emerge la consapevolezza che questa crisi del legame, questa perdita di comunità trovano origine anche in una sorta di atrofizzazione della struttura

¹⁰² Non è un caso che la critica della ragione strumentale accomuni oggi prospettive teoriche anche molto diverse, dallo J. Habermas di *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981 (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, 2 voll.) a Ch. Taylor e ai *communitarians*, fino, come si vedrà, ai teorici del dono, tra cui, in particolare su questo tema, cfr. A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du Mauss*, La Découverte, Paris 1988 (trad. it. *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991).

emotiva, causata dalla *rimozione delle passioni comunitarie*, nelle quali risiede la fonte di alimentazione dei vincoli solidaristici.

Fra le poche voci sensibili a tale aspetto, i teorici del Collège de sociologie avevano perfettamente intuito come l'individualismo utilitaristico, nella sua ansia di affrancamento da ogni dipendenza e nella sua coazione acquisitiva, abbia sacrificato la pulsione al legame, il desiderio di alleanza, la tensione all'essere-in-comune, confinandolo nell'inconscio tutto ciò che esula dal perseguimento dell'interesse individuale.¹⁰³

Questa stessa diagnosi consente inoltre di spiegare quell'aspetto opposto e complementare dell'individualismo che ha assunto di recente una consistenza inquietante: vale a dire il *ritorno della comunità* in forme chiuse e regressive. Rimossa in nome dell'utile e dell'autorealizzazione, la pulsione al legame riaffiora in forme inevitabilmente estreme e violente. A tale aspetto alludeva già Sennett alcuni anni fa, quando parlava di «*Gemeinschaft* distruttiva»: una forma di comunità, moderna e arcaica allo stesso tempo, che al vuoto relazionale di una *Gesellschaft* fredda e anemica oppone zone di violenta coesione emotiva tese a rinsaldare e a riaffermare, attraverso l'esclusione del diverso, identità localistiche e autoreferenziali.¹⁰⁴ La comunità distruttiva sembra oggi perfettamente descrivere quel proliferare di identità collettive locali, siano esse etniche, religiose, ideologiche, che rinascono nel seno stesso delle democrazie mettendone radicalmente in crisi ogni modello di negoziazione e di intesa. Nella società dello slegamento e della disaffezione, della perdita di senso e di valori, riaffiora, con la forza negativa del «ritorno del rimosso», un desiderio di identificazione e di appartenenza che si esprime in forme ostili ed esclusive. All'indifferenza narcisistica, all'assenza di luoghi e di rituali di coesione, al «freddo» della democrazia produttrice di una cultura che, com'è stato detto, tende alla «istituzionalizzazione della malinconia»,¹⁰⁵

¹⁰³ Sul Collège de sociologie e in particolare su Bataille cfr. *infra*, cap. 5.

¹⁰⁴ Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico* cit., in particolare cap. 10.

¹⁰⁵ Cfr. Moscovici, *La fabbrica degli dei* cit., p. 89: «Invece, la nostra cultura moderna si sforza – e ci riesce – di *istituzionalizzare la malinconia*: lo vogliamo o no, dobbiamo riconoscere che proprio a questo porta la preoccupazione di secolarizzare le credenze e le pratiche, di razionalizzare l'economia e l'amministrazione con il calcolo e la quantità [...] il disprezzo nei confronti del cerimoniale e del rituale, o la lotta contro le passioni in nome dell'interesse e contro gli entusiasmi collettivi in nome dell'organizzazione non potevano non sfociare in questo risultato».

fa da *pendant* il ritorno cieco della comunità quale espressione di un ineliminabile ma distorto bisogno di identità collettiva.

Il problema è allora quello di rispondere a questo «desiderio di comunità»,¹⁰⁶ che diventa tanto più potente e incontrollabile quanto più il legame sociale si allenta, evitando che esso sfoci in manifestazioni unicamente regressive o difensive. Il problema è quello di uscire dalla contrapposizione tra un «Io» atomistico e indifferente e un «noi» che sembra configurarsi reattivamente come un «pro-nome pericoloso».¹⁰⁷ Si pone in altri termini la necessità di individuare una terza possibile configurazione *tra l'apatia dell'Io e la violenta passionalità del cum*.

Questo difficile compito non trova risposte soddisfacenti né in una prospettiva puramente *descrittiva* che, considerando l'individualismo un problema ormai superato, si sforza di segnalare l'esistenza di forme sotterranee ma potenti di socialità, come avviene ad esempio nella proposta neotribale di Maffesoli; né nelle teorie *normative* che criticano l'individualismo atomistico e ne prendono sul serio le patologie, ma oppongono a esso un dover essere comunitario non immune da rischi olistici e premoderni, come si vede nella riflessione dei *communitarians*.

Secondo Maffesoli,¹⁰⁸ quello che viene comunemente denunciato come declino del politico, disaffezione alla vita pubblica, fine dei grandi ideali collettivi, non coincide affatto con il trionfo dell'individualismo e con la fine della socialità *tout court*, ma con il rinascere della «socialità» in forme nuove che testimoniano il permanere vitale e potente della *Gemeinschaft* dentro l'apparente disgregazione del corpo sociale; in forme cioè non più contrattuali e progettuali, ma spontanee, quotidiane ed empatiche il cui fine è unicamente quello dell'essere-insieme, del condividere un'esperienza o un sentimento comune: «In questa prospettiva "formista" la comunità si caratterizza non tanto per il progetto (*pro-jectum*) volto verso l'avvenire, quanto per l'effettuazione *in actu* della pulsione a stare insieme».¹⁰⁹ La crisi della forma politica di associazio-

¹⁰⁶ L'espressione è di R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton & Company, New York-London 1998 (trad. it. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 139).

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, cap. 8.

¹⁰⁸ Maffesoli, *Il tempo delle tribù* cit.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 28.

ne non vuol dire affatto crisi della coesione sociale. La neotribù, le cui molteplici espressioni reticolari costituiscono la microstruttura della società postmoderna, non è un'associazione di atomi razionalmente impegnati in un progetto politicamente orientato, ma un'aggregazione temporanea e fluttuante che trova il proprio fine in se stessa e la cui «unica ragion d'essere è la cura di un presente vissuto collettivamente».¹¹⁰ Il neotribalismo è la riattivazione di una «comunità delle emozioni» che si crea a partire dall'adesione a un sentimento condiviso e che fattualmente dà vita a zone di solidarietà capaci di produrre un *éthos* comune. La «forma societaria», che scaturisce dalle empiriche e minuscole aggregazioni della vita quotidiana «fa dunque della vita comune una forma pura, un valore in sé».¹¹¹

Il legame sociale come fine e non come mezzo, e l'importanza dell'elemento emotivo nella creazione di una socialità non regressiva né esclusiva: l'interesse della lettura di Maffesoli sta nella valorizzazione di questi due aspetti che, come si vedrà, sono anche a fondamento della *teoria del dono* quale paradigma alternativo all'individualismo utilitaristico moderno.¹¹² La sua debolezza risiede invece non tanto nel rischio di organicismo e di olismo, che pure è intrinseco alla visione dionisiaca e fusionale della condivisione emozionale,¹¹³ quanto nel fatto che le forme di socialità sono oggetto di uno sguardo puramente descrittivo e avalutativo che elenca, ponendoli sullo stesso piano, fenomeni assolutamente eterogenei (come la mafia e le feste folkloristiche, le associazioni di aiuto reciproco e le mode *new age*, gli *happenings* musicali e i gruppi di solidarietà). Maffesoli si limita cioè a constatare l'esistente, a osservare lo scenario postmoderno della socialità senza operare alcuna scelta o priorità, alcun giudizio di valore, finendo per lasciarci inermi di fronte a una proclamata indistinzione etica.¹¹⁴

¹¹⁰ Maffesoli, *Il tempo delle tribù* cit., p. 106.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 115.

¹¹² Cfr. *infra*, cap. 5.

¹¹³ Maffesoli parla infatti di una fusione dionisiaca che è, sì, dispersione dell'individuo nella massa ma è anche riappropriazione di sé come «persona», come «persona eterogenea capace di una molteplicità di ruoli» (*Il tempo delle tribù* cit., p. 95), e quindi aperta all'alterità; riappropriazione di sé che è dunque anche creazione del «noi» (*ibid.*, pp. 93 sg.).

¹¹⁴ Egli definisce infatti la *sociologia della forma* di cui si fa promotore come «un pensiero che constata forme, configurazioni esistenti senza volerle criticare o giudicare» (*ibid.*, p. 122).

Sul versante opposto, si trova la proposta normativa dei *communitarians*. Essi muovono dalla critica dell'individualismo possessivo e utilitaristico sancita dal modello liberale per riconfigurare una diversa idea del «sé». Al sé *unencumbered* o *disengaged* della modernità, astrattamente avulso da ogni contesto culturale e tessuto societario, essi oppongono un sé «situato» e contestuale, capace di riconoscere i legami di appartenenza alla comunità nella quale si è formato, e di aderire ai valori condivisi all'interno di quest'ultima.¹¹⁵ Se ha evidentemente il merito di riportare l'attenzione sulla necessità del *cum*, questa proposta normativa contiene tuttavia il rischio di riproporre una visione organicistica della comunità, intesa come una sorta di entità presupposta e incontrovertibile che, per così dire, obbliga gli individui all'appartenenza, presentandosi di conseguenza poco flessibile e poco aperta all'innovazione, non ricettiva all'eventuale irruzione di nuovi soggetti e alla ridefinizione dei ruoli e dei valori. La comunità, così intesa, rischia in altri termini di perdere di vista il principio della libera scelta e di convertirsi in un dover essere rigidamente omogeneo, incapace di ospitare la «differenza» e di confrontarsi, com'è stato detto, con «il fatto del pluralismo» che caratterizza la realtà sociale contemporanea.¹¹⁶

Da un lato dunque la comunità si configura come libero, nomade e indiscriminato fluire delle forme di socialità, indifferenti ai valori a esse sottesi; dall'altro, essa si impone come presupposto normativo e vincolante, che limita la pluralità e inibisce la differenza stentando ad accogliere il necessario dinamismo della coesione sociale. Di fronte a questa insoddisfacente alternativa tra la neutralità di una prospettiva descrittiva e la statica obbligatorietà di una prospettiva normativa, la sfida diventa allora quella di chiedersi se sia possibile individuare *una dimensione descrittiva che sia anche, allo stesso tempo, intrinsecamente normativa*; se cioè sia possibile riconoscere, nello scenario postmoderno, forme fattuali di legame e di coesione sociale che abbiano in sé un contenuto valoriale

¹¹⁵ Cfr. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 (trad. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994); A. McIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981 (trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988); Taylor, *Radici dell'Io* cit.; Id., *Atomism*, in Aa.Vv., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1985.

¹¹⁶ Cfr. A. Ferrara, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

capace di contrastare le derive dell'individualismo democratico. Ma ciò equivale a chiedersi se esistano, nella struttura antropologica dell'individuo contemporaneo, dimensioni emotive *altre* che consentano di aprire un varco nella spirale acquisitiva e narcisistica della modernità in quanto sono l'espressione di un privilegiamento del legame sociale come fine e non solamente come mezzo.

A questa sfida, come si vedrà, può efficacemente rispondere la *teoria del dono*, soprattutto laddove essa valorizza l'evento del dono come espressione di una pulsione al legame e di un desiderio di appartenenza.¹¹⁷

Ma è interessante notare come Tocqueville stesso fornisca in proposito preziose indicazioni, attraverso quella stessa teoria antropologica dell'*homo democraticus* che ne aveva denunciato le patologie. Tocqueville individua perfettamente nella passione acquisitiva e nell'apatia dell'individuo democratico la radice emotiva della perdita di rapporto con l'altro, della crisi del legame sociale. Ma egli vede anche le potenzialità intrinseche alla democrazia, la sua endemica capacità di controbilanciare il deficit di solidarietà da essa stessa indotto. La democrazia è infatti essenzialmente *ambivalente*: essa produce rischi di omologazione e di slegamento, di indifferenza e disaffezione al bene comune, ma può allo stesso tempo, proprio in quanto «eguaglianza delle condizioni», dar vita a nuove forme di aggregazione sociale e di condivisione. Si può in altre parole «educare la democrazia» (*DA, Introduzione*), correggendone le patologie e valorizzandone le potenzialità.

Le risposte che Tocqueville fornisce a questo proposito – che qui è possibile solo brevemente richiamare – si iscrivono in parte, senza una particolare originalità, nel quadro della tradizione liberale e repubblicana. Egli non esita in primo luogo a fare propria la dottrina liberale dell'«interesse ben inteso» segnalandone l'evidente efficacia nella giovane democrazia americana. Essa insegna infatti qualcosa di facilmente accessibile e adatto alla mediocrità e alla mitezza degli individui democratici, persuadendoli che la ricerca del bene comune è in ultima istanza utile al soddisfacimento dell'interesse individuale. Il loro stesso utilitarismo spinge gli ame-

¹¹⁷ Cfr. *infra*, cap. 5.

ricani ad andare «contro se stessi»; a essere consapevoli che non un amore di sé cieco e illimitato, ma «un amore illuminato di se stessi», attento all'interesse generale, sia di fatto la più solida garanzia per la loro autorealizzazione (DA, pp. 612-15). Questo principio, che non aggiunge molto alla visione della società già proposta da Adam Smith, appare una prognosi deludente rispetto alla complessità della diagnosi; sebbene un tocco di originalità emerga laddove Tocqueville aggiunge che la sensibilità all'interesse generale è ulteriormente favorita dall'esercizio politico della libertà. Permettendo una capillare e concreta possibilità di agire insieme, le libere istituzioni ricordano costantemente agli uomini che essi vivono in società, che sono uniti da una reciproca dipendenza; creando e consolidando così, progressivamente, una sorta di abitudine a privilegiare il bene di tutti.¹¹⁸

Di notevole interesse e meno consueto è anche l'appello tocquevilliano alla religione, quale strumento di reintroduzione del limite nell'illimitatezza dell'*homo democraticus*. Indipendentemente dal credo specifico, la presenza di una sfera del sacro nella vita di quest'ultimo, può svolgere l'indispensabile funzione di ridimensionare il sentimento sconfinato della sua indipendenza restituendogli la coscienza della propria finitezza.¹¹⁹ La religione può inoltre contrastare l'utilitarismo e l'insaziabile passione del benessere sottraendo gli individui alla esclusiva e materialistica preoccupazione di se stessi e aprendo orizzonti più vasti che reintroducano il senso di «un qualche dovere verso la specie umana» e la pratica di un *éthos* comune (*ibid.*, p. 510).

Ma la proposta più squisitamente tocquevilliana, in quanto più intrinsecamente connessa alla diagnosi antropologica della democrazia, sta nel cogliere il ruolo essenziale delle «associazioni civili» nella ricostituzione del legame sociale e dell'agire in una prospettiva comune. Gli americani mostrano una tendenza costante e capillare

¹¹⁸ «Le libere istituzioni, che gli statunitensi posseggono, e i diritti politici, di cui fanno tanto uso, ricordano di continuo e in mille modi a ogni cittadino che egli vive in società. [...] Si incomincia col preoccuparsi dell'interesse generale per necessità, indi per scelta: quello che era calcolo diviene istinto e, a forza di lavorare per il bene dei propri concittadini, si contrae infine l'abitudine e la voglia di servirli» (DA, p. 596).

¹¹⁹ Di qui la celebre affermazione di Tocqueville: «Dal canto mio, dubito che l'uomo possa sopportare contemporaneamente una completa indipendenza religiosa e una totale libertà politica; e sono incline a pensare che, se non ha fede, bisogna che serva e, se è libero, che creda» (*ibid.*, p. 510).

all'associazionismo, a unirsi non solo per perseguire grandi obiettivi, ma in vista delle più piccole e futili mete (DA, p. 597). E non è difficile intuire che questa tendenza – nella quale risiede la possibilità stessa di conservare la civiltà e di contrastare il dispotismo dello Stato¹²⁰ – scaturisce da quella stessa uguaglianza che crea isolamento e debolezza tra gli individui:

Nelle democrazie, invece, tutti i cittadini sono indipendenti e inefficienti, non possono quasi nulla da soli e nessuno può obbligare i suoi simili a dargli la propria cooperazione. Se non imparano ad aiutarsi liberamente, cadono quindi tutti nell'impotenza (*ibid.*, p. 598).

La democrazia, che disfa il legame sociale spingendo gli uomini alla solitudine e all'inefficienza, contiene in sé il proprio antidoto, in quanto mobilita il desiderio di unione e di reciprocità e consente di rispondere all'impotenza del singolo con la potenza dell'associazione.¹²¹ In virtù di quelle stesse caratteristiche che generano le patologie individualistiche, essa favorisce negli uomini la capacità di apprendere «l'arte di perseguire in comune l'oggetto dei loro comuni desideri» (*ibid.*).

Il male contiene dunque in sé il proprio rimedio. Questa convinzione, che Tocqueville lascia emergere sul piano delle proposte pratiche, appare ulteriormente rafforzata dall'analisi della *struttura emotiva* dell'uomo democratico, la quale rivela, parallelamente al pessimistico e disincantato scenario dell'apatia individualistica, l'affiorare di *passioni comunitarie*, capaci di dar vita a forme inedite di coesione sociale.

Si può infatti osservare, nella società americana, una generale inclinazione alla *pietà*, all'*umanità*, alla *simpatia*, che è il frutto positivo dell'addolcimento dei costumi prodotto dall'uguaglianza. «Benché gli americani abbiano, per così dire, elevato l'egoismo a teoria

¹²⁰ L'agire comune, attraverso le associazioni, non ha solo la funzione di evitare la barbarie («Un popolo, i cui privati cittadini perdessero il potere di fare singolarmente grandi cose, senza acquisire la capacità di produrle in comune, ritornerebbe in fretta verso la barbarie», DA, p. 598), ma anche quella di creare zone di «poteri intermedi» capaci di opporsi al potere centralizzato e dispotico dello Stato: «Ma occorrono agli uomini intelligenza, scienza e arte, per creare e conservare, nelle medesime circostanze, una serie di poteri secondari e per dar vita, in mezzo all'indipendenza e alla debolezza individuale dei cittadini, a libere associazioni in grado di lottare contro la tirannide senza distruggere l'ordine» (*ibid.*, p. 794).

¹²¹ «Non appena un certo numero di abitanti degli Stati Uniti hanno concepito un sentimento o un'idea che vogliono introdurre nel mondo, si cercano, e quando si sono trovati, si uniscono. Da allora non sono più uomini soli, ma una potenza visibile a distanza, le cui azioni servono d'esempio: che parla e che viene ascoltata» (*ibid.*, p. 600).

sociale e filosofica, non dimostrano per questo di essere meno accessibili alla pietà» (DA, p. 659). Essi provano facilmente compassione per l'altro identificandosi con le sue sofferenze, mostrano sensibilità verso «le miserie della specie umana» (*ibid.*, p. 656), sono spinti da sentimenti simpatetici, inimmaginabili nelle crudeli società aristocratiche, verso la generalità degli uomini. La democrazia indebolisce il legame tra uomo e uomo che caratterizza invece il mondo feudale, corrode ogni vincolo personale di fedeltà, dedizione, generosità; ma allo stesso tempo essa rende possibili, proprio in quanto società dei simili, forme generalizzate di legame che coinvolgono non «quei» singoli e particolari uomini, ma l'umanità tutta intera. Quella stessa *somiglianza* nella quale Tocqueville aveva visto l'origine di un indebolimento e di una opacizzazione del legame sociale, può diventare il presupposto di universali legami simpatetici, «giacché non esiste simpatia se non tra simili» (*ibid.*, p. 656). Il «concetto generale di *simile*» che nelle società premoderne «rimane oscuro» (*ibid.*, p. 590), si forma solo nelle età democratiche in quanto è solo qui che si forma il concetto generale di *uomo*:

Non sono, dunque, soltanto i membri di una stessa nazione che divengono simili, anche le nazioni si assomigliano, e tutte insieme non costituiscono più allo sguardo dello spettatore che una vasta democrazia, di cui ogni cittadino è un popolo. Questo mette per la prima volta in piena luce l'idea di genere umano (*ibid.*, p. 563).¹²²

L'uguaglianza delle condizioni produce una sorta di inveroamento del concetto di *genere umano* che da idea vaga e biologicamente connotata, assume una valenza antropologico-normativa tale da prefigurare lo stesso superamento dei confini statuali e territoriali.¹²³ Accomunati dalla somiglianza, gli uomini si riconoscono membri di una universale umanità; avvertono un'appartenenza solidale che ristabilisce tra loro un legame generalizzato a partire dalla consapevolezza della propria, comune debolezza:

L'uguaglianza delle condizioni, nel momento stesso in cui fa sentire agli uomini la loro indipendenza, mostra a essi la loro fragilità; sono liberi sì, ma

¹²² Osserva a questo proposito De Sanctis: «Certo, ogni *état social* ha il suo uomo, ma l'uomo in generale è solo il prodotto dello stato sociale democratico» (*Tempo di democrazia* cit., p. 129).

¹²³ Su questo tema, oggi fortemente attuale soprattutto nel dibattito sulla «globalizzazione», ci si limita a rinviare all'ormai classico H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1979 (trad. it. *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990).

esposti a mille evenienze, e l'esperienza non tarda a insegnare che, nonostante non abbiano abitualmente bisogno dell'aiuto altrui, arriva quasi sempre il momento in cui non potrebbero farne a meno (DA, p. 668).

Da fattore di disgregazione sociale, la somiglianza può tradursi in potente leva di coesione sociale, varcando persino gli ostacoli posti dalle singole differenze nazionali. Essa può produrre il riconoscimento dell'altro non più solo come rivale o nemico né come realtà opaca e indifferente, ma come amico e fratello, diventando potenzialmente l'origine delle passioni comunitarie; di un *éthos* comune fondato sulla *philia*.

Non c'è in Tocqueville una teoria dell'amicizia, sebbene questa sia fortemente e costantemente presente nel suo percorso sia biografico sia teorico. Si tratta di una dimensione certamente più sotterranea ed episodica di quelle della libertà e dell'uguaglianza, e tuttavia sufficientemente viva da imporsi come rammemorazione della terza polarità, dimenticata, del trittico moderno (*liberté-égalité-fraternité*).¹²⁴ Espressione di un sentimento che nasce non da una generica inclinazione alla benevolenza né da un'aristotelica socievolezza naturale, ma dalla consapevolezza degli uomini democratici di essere tutti ugualmente coinvolti in un destino comune e di essere uniti dalla propria vulnerabilità, l'amicizia tocquevilliana consente di rompere l'atomismo di individui chiusi nella «solitudine dei loro cuori», facendosi legame propriamente politico, collante comunitario di una umanità della *cosmopolis*.¹²⁵

¹²⁴ Sulla «fratellanza» come momento costitutivo, e tuttavia essenzialmente riparativo, delle disuguaglianze prodotte dall'individualismo moderno, cfr. Simmel, *Le due forme dell'individualismo* cit., p. 31.

¹²⁵ Sul tema della *philia* in Tocqueville, cfr. M. Terni, *Introduzione* ad A. de Tocqueville, *L'amicizia e la democrazia. Lettere scelte 1824-1859*, Edizioni Lavoro, Roma 1987; V. Hennis, *La scienza politica nuova di Tocqueville*, in «Comunità», 1984, n. 186; Cacciari, *L'Arcipelago* cit., pp. 125 sg. Sulla *philia* cfr. *infra*, cap. 5.

5.

Homo reciprocus:

la passione del dono e l'individuo comunitario

1. *La passione del dono*

Le passioni autoconservative della modernità configurano dunque un rapporto con l'*altro* essenzialmente oppositivo e strumentale: in una prima fase, che si può genericamente definire liberale, l'altro è visto come nemico o rivale nella corsa al potere, alla ricchezza, alla distinzione (*homo oeconomicus*); mentre, in una seconda fase scandita dall'avvento della democrazia, l'altro diventa un oggetto opaco e indifferente, puro specchio della proiezione narcisistica di un Io indebolito nelle proprie stesse passioni (*homo democraticus*). Quale esito finale del conflitto, dell'ostilità e della competizione, il legame sociale sembra avere nel primo caso una funzione puramente strumentale tesa alla conservazione e all'affermazione dell'Io; nel secondo caso, esso viene corroso e messo in crisi dall'apatia di individui atomisticamente chiusi in una sterile logica identitaria.

Si è visto come sia Rousseau sia Tocqueville suggeriscano tuttavia la possibilità di combattere gli effetti perversi di questo modello attraverso l'attivazione di passioni *altre*, rimosse dallo sviluppo della modernità, e potenzialmente capaci di contrastare l'azione disgregante dell'individualismo acquisitivo e narcisistico. Il modello rousseauiano sfocia, è vero, in irresolubili aporie le quali fanno sì che questo spazio emotivo alternativo, identificato soprattutto con il femminile, venga confinato alla sfera intima e privata; e la proposta tocquevilliana resta, su questo piano, limitata allo stato di feconda intuizione relativa alle potenzialità societarie della democrazia.

Si può provare tuttavia a prendere sul serio i loro suggerimenti al fine di verificare l'esistenza, nella società contemporanea, di forme fattuali di legame fondate su passioni comunitarie; su un sentimento di *philia* che riaffiora dentro la crisi del legame sociale, prefigurandone non solo la rinascita ma la ricomposizione in forme inedite, adeguate alla complessità della società democratica.

Non si tratta dunque di formulare una proposta normativa che risponda alle patologie della modernità attraverso imperativi etici, codici comunicativi o discorsivi o appelli all'altruismo e alla responsabilità morale. Si tratta al contrario, in prima istanza, di scommettere sulla possibilità di rintracciare, *nella struttura antropologica* degli individui contemporanei, passioni alternative a quelle peculiari del paradigma utilitaristico, nelle quali emerga come prioritaria la tensione comunitaria, il *desiderio del legame*; passioni che investono l'altro né come una realtà esterna e antagonistica né come presenza fantasmatica e indistinta, ma come costitutivo dell'identità dell'Io e necessario alla costruzione del suo universo di senso.

La scommessa, in altri termini, consiste nel supporre che gli uomini non siano motivati solo dall'interesse e dalla ricerca dell'utile, dal desiderio di acquisire e di distinguersi, che riduce il legame sociale a puro *strumento* di fini prettamente individualistici; ma che agiscano anche spinti da un insieme di motivazioni, come la generosità e il desiderio di dare, l'alleanza e l'amicizia, che fanno del legame sociale il *fine* stesso dell'azione.

Questa scommessa è ciò che, sia pure nelle diverse prospettive e ispirazioni, accomuna quell'insieme di autori che si riconoscono nella *teoria del dono* e nella necessità di costruire un paradigma alternativo a quello utilitaristico.

È interessante notare come molti di questi autori, da Jacques T. Godbout ad Alain Caillé, prima ancora di tentare una possibile definizione del dono, si preoccupino di dimostrarne l'esistenza, la fattuale operatività nel tessuto sociale contemporaneo. L'impresa appare tanto più necessaria e tanto più ardua in quanto, come essi affermano sulla base delle fondamentali intuizioni di Marcel Mauss, il dono, struttura portante delle società arcaiche, ha subito nella modernità una sorta di oblio, di occultamento, prodotto dall'egemonia dell'interesse e dell'utile. Con Georges Bataille, che pure a

Mauss si ispira, si potrebbe parlare di una vera e propria «rimozione» del dono, di uno scivolamento delle forme del dispendio, ancora vive e operanti, come si è visto, nella società aristocratica,¹ nelle zone remote e inconsce dell'essere.²

Ma, appunto, rimozione non vuol dire scomparsa. Il dono esiste, afferma Godbout;³ è un fatto che appare incontrovertibile non appena si abbia il coraggio di mettere in discussione l'assioma utilitaristico che riduce il comportamento individuale a puro interesse e calcolo egoistico (o, nei termini qui proposti, a pura passione dell'utile). Esso è tutt'altro che un residuo arcaico e premoderno, legato ai fastosi rituali delle società primitive o all'eroismo dispendioso dei ranghi superiori delle società aristocratiche, cui guardare con disincantata e scettica ironia.⁴ Sebbene occultato, il dono continua a operare nella realtà contemporanea in una molteplicità di forme – dal dono rituale e familiare al dono di organi, di sangue, di tempo, di vita –, accomunate da una logica autonoma e irriducibile ai due sistemi dominanti di circolazione dei beni e dei servizi che formano l'ossatura stessa della società moderna: lo scambio mercantile e la redistribuzione statutale, l'economico e il politico. «Il dono costituisce il sistema dei rapporti propriamente sociali in quanto questi sono irriducibili ai rapporti di interesse economico o di potere».⁵ Fenomeno implicito, «faccia nascosta della modernità»,⁶ il dono costituisce una trama di rapporti personali e sociali

¹ Cfr. *supra*, cap. 1, § 2. È forse superfluo precisare che, se nelle società premoderne il dono funziona all'interno di un tessuto sociale gerarchico e attraversato da nette disuguaglianze, il dono moderno può operare come efficace fattore di coesione sociale solo presupponendo una situazione di uguaglianza.

² Cfr. M. Mauss, *Essai sur le don*, 1923-24 (trad. it. *Saggio sul dono*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965); Bataille, *Il dispendio* cit.

³ J. T. Godbout, *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris 1992 (trad. it. *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993).

⁴ Osserva B. Karsenti (*Marcel Mauss. Le fait social total*, PUF, Paris 1994, cap. 3), che proprio l'oblio del dono ha in realtà una funzione essenziale: è il segno della logica simbolica che il dono mette in opera, di una logica inconscia non solo nel senso che essa è occultata, ma nel senso che il suo occultamento è la condizione stessa della sua efficacia. Perciò è vero che l'arcaico (da non confondersi col primitivo) appartiene all'ordine del passato; ma si tratta di un passato sempre riattivato, strato fondamentale della socialità il cui oblio è paradossalmente necessario al funzionamento presente. Sull'«arcaico» come attualità del nostro presente, cfr. M. Fimiani, *L'arcaico e l'attuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

⁵ Godbout, *Lo spirito del dono* cit., p. 22.

⁶ Cfr. G. Nicolas, *Le don rituel, face voilée de la modernité*, in «Revue du MAUSS», 1991, n. 12 (trad. it. *Il dono rituale, faccia nascosta della modernità*, in Aa.Vv., *Il dono perduto e ritrovato*, manifestolibri, Roma 1994).

che coesiste con mercato e Stato,⁷ ma che instaura, rispetto a entrambi, un altro ordine: l'ordine più ampio dello *scambio simbolico*, fondativo appunto del legame sociale.⁸

Il dono è infatti una *forma di scambio*, afferma Mauss che smen-tisce così, sia pure indirettamente, ogni visione oblativa e altruistica del dono; esso è anzi la forma originaria dello scambio, la quale sfugge tuttavia alla logica dello scambio mercantile, guidata dal desiderio individuale di massimizzare la soddisfazione dei propri interessi materiali, di acquisire beni e accumulare ricchezza. A uguale distanza sia dall'interesse utilitaristico sia dalla pura e unilaterale oblatività, sia dall'egoismo sia dall'altruismo, esso occupa una dimensione «ibrida», anteriore a ogni dicotomia⁹ in quanto, appunto, eminentemente simbolica.

Nello scambio di doni, di cui Mauss individua nel *potlâc* il fenomeno più rappresentativo, la ricchezza non viene acquisita, ma perduta, distrutta, consumata, costantemente reinvestita in un ciclo potenzialmente illimitato di reciproche donazioni che, sebbene motivate dalla lotta per il prestigio e per il rango, sono tese in ultima istanza a creare e a ricreare la rete di socialità.¹⁰ L'interesse economico e utilitaristico, quello che presiede alla logica mercantile del dare per ricevere – avverte Mauss con toni che evocano la critica marxiana dell'economia politica –, è un evento tardo, peculiarmente moderno, che richiede appunto l'emancipazione del momento economico da quel «fatto sociale totale» che è il dono, evento trasversale in cui si connettono le varie dimensioni (religiosa, giuridica, economica ecc.) della realtà sociale, concepita in senso intrinsecamente simbolico.

⁷ Il dono è anzi condizione di possibilità di mercato e Stato, esso favorisce il buon uso dello scambio mercantile; su questo tema, che è frequentemente al centro dell'attenzione dei teorici del dono, cfr. Godbout, *Lo spirito del dono* cit. e A. Salsano, *Dono e pseudodono nel mondo dell'utile*, in «Iride», 1998, n. 24; cfr. inoltre S. Latouche, *La Planète des naufragés*, La Découverte, Paris 1991 (trad. it. *Il pianeta dei naufraghi*, Bollati Boringhieri, Torino 1993).

⁸ Cfr. Nicolas, *Il dono rituale* cit., pp. 85, 92. Sul simbolismo del dono, cfr. A. Caillé, *Dono e simbolismo*, in Id., *Né olismo né individualismo metodologici. Marcel Mauss e il paradigma del dono*, entrambi in Id., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

⁹ Sul dono come «ibrido», cfr. Mauss, *Saggio sul dono* cit., p. 279: «È ancora una nozione complessa a ispirare tutti gli atti economici che abbiamo descritti; e tale nozione non è né quella della prestazione puramente libera e gratuita, né quella della produzione e dello scambio puramente interessati all'utile, ma una specie di ibrido colà formatosi».

¹⁰ Sul «dono agonistico» di Mauss si tornerà più avanti.

L'*homo oeconomicus* non si trova dietro di noi, ma davanti a noi; come l'uomo della morale e del dovere, come l'uomo della scienza e della ragione. L'uomo è stato per lunghissimo tempo diverso, e solo da poco è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice.¹¹

Lo scambio utilitaristico è solo una forma specializzata di un circuito più ampio e comprensivo in cui il «dare» è inscindibile non solo dal momento del «ricevere» ma da quello del «ricambiare». È questa l'essenza del *potlâc*: il bene donato «obbliga» chi lo riceve a dare a sua volta, trasformando così il donatario in donatore e, viceversa, il primo donatore in donatario, in un gioco infinito al rialzo in cui saltano tutti i criteri che presiedono allo scambio economico: la divisione rigida dei ruoli, il calcolo, la simultaneità temporale, l'equivalenza, ai quali subentrano, come si vedrà, l'intercambiabilità dei ruoli, la generosità, il differimento nel tempo, l'asimmetria.

Atto libero e gratuito per eccellenza, il dono crea allo stesso tempo un circuito di obbligazioni reciproche, riassumibile nel triplice obbligo di dare-ricevere-ricambiare, in virtù del *valore simbolico* veicolato dalla cosa donata o scambiata.¹² In questo apparente paradosso che coniuga obbligo e libertà consiste essenzialmente, al di là delle sue aporie, timidezze e contraddizioni, la scoperta maussiana, che si estende ben oltre la forma «agonistica» del dono, di cui l'autore specificamente tratta, cogliendovi una sorta di legge universale:¹³ il dono obbliga in quanto esso implica, senza pretenderlo, un dono reciproco, una risposta dell'altro; resa ancora più vincolante per chi riceve, e attesa e desiderata per chi dona, proprio dal fatto che essa non è garantita né imposta da alcuna costrizione formale.¹⁴

Il dono eccede dunque l'ordine dell'utile in quanto conferisce alle cose donate/scambiate, ai beni che circolano, il valore simbolico di veicoli della relazione e del legame sociale, quello che Caillé e Godbout definiscono il «valore di legame».¹⁵ Viene in altri termini rovesciata la logica peculiare del paradigma utilitaristico. Qui in-

¹¹ Mauss, *Saggio sul dono* cit., p. 284.

¹² *Ibid.*, pp. 217 sgg.

¹³ «Di tutti questi argomenti molto complessi e di questa molteplicità di cose sociali in movimento, intendiamo considerare qui solo uno dei tratti, profondo ma isolato: il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato, di queste prestazioni» (*ibid.*, p. 157).

¹⁴ Sulla natura dell'«obbligo» in Mauss, cfr. Karsenti, *Marcel Mauss* cit., cap. 1.

¹⁵ Concetto ricorrente nei vari testi dei due autori citati.

fatti «si fa astrazione da tutto ciò che non rientra nell'*homo oeconomicus*, il quale è per l'appunto un tipo d'uomo la cui caratteristica principale consiste nell'interessarsi al legame sociale soltanto come strumento di circolazione delle cose».¹⁶ Il paradigma del dono instaura al contrario una logica in cui il bene circola al servizio del legame sociale,¹⁷ non più puro *strumento* ma *fine* stesso dell'azione individuale.

«La scommessa sulla quale si basa il paradigma del dono – afferma Caillé – è che il dono costituisca il performatore per eccellenza delle alleanze. Ciò che le suggella, le simboleggia, le garantisce e le rende vive».¹⁸ Ma ciò avviene solo a patto di riconoscere al dono la sua intrinseca *ambivalenza*; a patto cioè di non spezzare il circuito che, attraverso il triplice obbligo di dare-ricevere-ricambiare, mescola uomini e cose in un insieme, in un «ibrido» che crea legami e obbligazioni reciproci senza nulla togliere alla libertà;¹⁹ a patto dunque di non isolare né il momento *interessato* del «ricevere», come pretende la logica dell'utilitarismo, né il momento *gratuito* del «dare», come vorrebbe una visione puramente altruistica e oblativa del dono. La forza del dono, la sua funzione di collante sociale, sta nel porsi a uguale distanza dall'*interesse* e dalla *gratuità*.

Marcel Mauss, si è visto, si preoccupa in prima istanza di distinguere il dono dalla prima di queste due polarità; vale a dire dall'*interesse* e dallo scambio mercantile, consentendo così di tracciare i fondamenti di un modello alternativo a quello sorretto dalle passioni acquisitive e di una diversa «morale» che possa incidere profondamente sulla società attuale. Malgrado l'oblio di cui è stato fatto oggetto, egli constata infatti l'evidente vitalità del dono nella

¹⁶ J. T. Godbout, *La Circulation par le don*, in «Revue du MAUSS», nn. 15-16, 1992 (trad. it. *La circolazione mediante il dono*, in Aa.Vv., *Il dono perduto e ritrovato* cit., p. 25).

¹⁷ *Ibid.*; cfr. anche Godbout, *Lo spirito del dono* cit., p. 30 e Caillé, *Dono, interesse e disinteresse*, in Id., *Il terzo paradigma* cit., p. 79: «La nostra definizione ristretta del dono permette di mostrare che beni e servizi valgono anche, e talvolta in maniera preponderante, in funzione della loro capacità di creare e riprodurre relazioni sociali. Non hanno dunque soltanto un valore d'uso e un valore di scambio, ma anche un valore di legame. Nel dono così caratterizzato, il fatto fondamentale è che il legame è più importante del bene».

¹⁸ Caillé, *Il terzo paradigma* cit., *Introduzione*, p. 12.

¹⁹ Cfr. Caillé, *Né olismo né individualismo* cit., p. 69: «[...] il concetto di dono non si applica più quando una delle sue quattro componenti, l'obbligo, l'interesse strumentale, la spontaneità o il piacere, si separa dalle altre e funziona nell'isolamento diventando come dipendente soltanto da se stessa».

società contemporanea, dove può agire come prezioso fattore riequilibrante degli eccessi e delle carenze dell'individualismo utilitaristico:

Una parte considerevole della nostra morale e della nostra stessa vita – egli dice nelle sue osservazioni conclusive – staziona tuttora nell'atmosfera del dono, dell'obbligo e, insieme, della libertà. Non tutto, per fortuna, è ancora esclusivamente classificato in termini di acquisto e di vendita. Le cose hanno ancora un valore sentimentale oltre al loro valore venale, ammesso che esistano valori soltanto venali. Non c'è solo una morale mercantile.²⁰

La trasformazione dell'uomo in una «macchina calcolatrice», il brutto perseguimento degli scopi individuali nuoce, in ultima istanza, all'individuo stesso²¹ poiché lo priva di quella «cellula sociale» che è l'*humus* indispensabile per la soddisfazione dei suoi stessi diritti, bisogni, interessi.²²

In termini più espliciti e orientati a una critica radicale della modernità, Georges Bataille denuncia l'immiserimento della vita prodotta dalla vittoria del principio dell'*utilità*; e oppone alle anguste prospettive dell'*homo oeconomicus*, unicamente guidato dall'autoconservazione e dall'interesse materiale, quel bisogno di dispendio²³ che, sebbene rimosso, non ha mai cessato di agire sul piano individuale e sociale, spingendo con forza gli individui alla reintegrazione del principio della perdita e della spesa di sé, verso un ampliamento di senso della vita.²⁴

È evidente dunque che entrambi, sia Mauss sia Bataille, restano essenzialmente preoccupati di ciò che nettamente separa il dono dall'interesse, così da riproporre il primo come risposta agli squilibri prodotti dall'assoluta egemonia del secondo. Il dono è perdita, generosità, spesa di sé, spontaneità, gratuità; è tutto ciò che si colloca *al di là dell'utile*.

²⁰ Mauss, *Saggio sul dono* cit., p. 269.

²¹ «Il perseguimento brutale degli scopi dell'individuo nuoce ai fini e alla pace dell'insieme, al ritmo del suo lavoro e delle sue gioie e – di rimbalzo – all'individuo stesso» (*ibid.*, p. 284).

²² «La società vuole ritrovare la sua cellula sociale. Essa ricerca, circonda l'individuo, animata a un tempo dalla coscienza dei diritti che egli ha e da sentimenti più puri: carità, "servizio sociale", solidarietà. I temi del dono, della libertà e dell'obbligo di donare, quello della liberalità e dell'interesse a donare ritornano a noi, nel momento in cui riappare un motivo dominante per troppo tempo dimenticato» (*ibid.*, p. 273). Va qui ricordato come Mauss identifichi per lo più il dono (moderno) con forme di redistribuzione statale.

²³ Su Bataille, cfr. *infra*, § 3. Sul concetto di «bisogno di dispendio» cfr. E. Pulcini, *Il bisogno di dépense. Passioni, sacro, sovranità in G. Bataille*, in «Filosofia politica», 1994, n. 1.

²⁴ Bataille, *Il dispendio* cit. e *Id.*, *La parte maledetta* cit.

Ma ciò non vuol dire che il dono sia identificabile con la gratuità, o meglio, con la *pura gratuità*, come afferma con forza la riflessione attuale:

Definiamo dono – affermano Godbout e Caillé nell'intento di proporre, al di là dei molteplici accessi al concetto, una definizione essenziale del dono – ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone.²⁵

Ora, il punto nevralgico di questa formulazione sta proprio in quel «senza garanzia di restituzione» che ci immette, appunto, nel problema della gratuità.

Se il dono è tale in quanto non si aspetta un controdono, in quanto dunque non pretende restituzione, ciò significa che esso è l'evento gratuito per eccellenza, del tutto estraneo, come si è visto, alla logica acquisitiva del dare per ricevere. Ma un atto gratuito e disinteressato non è affatto, necessariamente, un atto *privo di motivazione e di scopo*, come vorrebbero coloro che tendono a iscrivere il dono nella semantica dell'*agápe*: vale a dire nella semantica dell'amore cristiano, immotivato e in pura perdita.

Nella concezione occidentale dell'amore, l'identificazione del dono con l'*agápe* è talmente fondativa da apparire come una sorta di postulato indiscutibile. L'*agápe* (o carità) è quella forma di amore tra gli uomini che, in quanto ispirato all'amore di Dio per gli uomini, è assolutamente spontaneo e gratuito, disinteressato e senza giustificazione. Opposto all'*éros* di origine platonica, che come desiderio e mancanza, è possessivo ed egocentrico, sempre interessato a ciò che non possiede e motivato dal valore dell'oggetto amato, l'*agápe* è l'amore che si riversa sull'altro non a partire da una mancanza ma da una perfezione, che ama indipendentemente dal valore dell'oggetto, che non ha preferenze dettate dai desideri dell'ego, ma si fonda sull'oblio di sé e si estende all'umanità tutta intera.²⁶ Del tutto priva degli aspetti acquisitivi dell'*éros*, l'*agápe* è dunque il dono per eccellenza, il dono in pura perdita, senza limiti né condizioni, che non trova giustificazioni se non in se stesso e che non at-

²⁵ Godbout, *Lo spirito del dono* cit., p. 30 e Caillé, *Dono, interesse e disinteresse* cit., p. 80.

²⁶ Sull'opposizione *éros-agápe* cfr. il classico A. Nygren, *Eros und Agape*, Lund 1930 (trad. it. *Eros e Agape*, il Mulino, Bologna 1971) e D. De Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939 (trad. it. *L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano 1977); cfr. inoltre A. Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, PUF, Paris 1995, pp. 291 sgg.

tende niente in cambio essendo perfetta gratuità. L'*agápe*, insomma, come afferma un autore peraltro estraneo alla tradizione teologica e preoccupato di fondare la funzione sociale dell'amore, «ignora il contro dono»;²⁷ essa incarna l'essenza stessa del dono in quanto è del tutto indifferente a ogni attesa di ritorno e di restituzione, incompatibile con la logica della reciprocità e dell'equivalenza.

In questa stessa prospettiva, tesa a liberare il dono da ogni elemento impuro, da ogni contaminazione esterna al suo carattere autoreferenziale, si iscrive la riflessione di Jacques Derrida, radicalmente critico della teoria maussiana, in quanto ancora inquinata da aspetti economicistici.

Se c'è dono – dice Derrida – il *donato* del dono (*ciò che si dona, ciò che è donato*, il dono come cosa donata o come atto di donazione) non deve ritornare al donante (non diciamo ancora al soggetto, al donatore o alla donatrice). Non deve circolare, non deve scambiarsi, non deve in ogni caso essere esaurito, in quanto dono, dal processo dello scambio, dal movimento della circolazione del circolo nella forma del ritorno al punto di partenza. Se la figura del circolo è essenziale all'economico, il dono deve rimanere *aneconomico*.²⁸

Il dono è tale in quanto spezza la circolarità dello scambio, «interrompe l'economia», sfida la reciprocità e la simmetria.²⁹ Secondo Derrida dunque, Mauss «parla di tutto tranne che del dono». «Affinché ci sia dono, non dev'esserci reciprocità, ritorno, scambio, contro dono né debito». Per essere tale, il dono deve affrancarsi da ogni complicità non solo con la logica utilitaristica dello scambio materiale, ma anche con la logica (maussiana) dello scambio simbolico; deve respingere ogni idea di restituzione, sia essa immediata o differita nel tempo;³² poiché ogni forma di restituzione annulla il dono in quanto dono. Ciò vuol dire non solo che il donatario non deve percepire né riconoscere il dono come tale, ma anche che il donatore non dev'essere cosciente dell'atto, dell'intenzione di donare: «*Al limite, il dono come dono dovrebbe non ap-*

²⁷ L. Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris 1990, pp. 173 sgg.

²⁸ J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991 (trad. it. *Donare il tempo*, Cortina, Milano 1996, p. 8).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ «[...] esso [il *Saggio sul dono*] tratta dell'economia, dello scambio, del contratto (*do ut des*), del rilancio, del sacrificio, del dono e del contro dono, in breve di tutto ciò che, nella cosa stessa, spinge al dono e ad annullare il dono» (*ibid.*, p. 26).

³¹ *Ibid.*, p. 14.

³² Derrida coglie perfettamente il fatto che in Mauss è il tempo (il differimento nel tempo, lo scarto temporale) che distingue il dono dallo scambio (mercantile): cfr. *ibid.*, cap. 2.

parire come dono: né al donatario né al donatore. Esso può essere dono come dono solo non essendo presente come dono. Né all'«uno» né all'«altro».³³ Riconoscimento, coscienza, intenzionalità equivalgono dunque alla distruzione stessa del dono che esige, invece, un radicale oblio: non nel senso, questa volta, di una rimozione o di una sua operatività inconscia, ma nel senso di un «oblio assoluto»,³⁴ di una «follia»,³⁵ che annulla la memoria stessa del dono, la conservazione del suo senso intenzionale; che dunque consente al dono di esistere solo attraverso la sua negazione.

Condizione affinché si dia [*se donne*] un dono, questo oblio dev'essere radicale non solo dal lato del donatario, ma innanzi tutto, se si può dire anzitutto, dal lato del donatore. È anche dal lato del «soggetto» donatore che il dono non solo non deve essere ricambiato, ma nemmeno conservato nella memoria, ricordato come simbolo di un sacrificio, come simbolico in generale. Poiché il simbolo implica immediatamente la restituzione. A dire il vero, il dono non deve nemmeno apparire o significare, consciamente o inconsciamente, *come* dono per i donatori, soggetti individuali o collettivi.³⁶

Siamo dunque in presenza della irriducibile paradossalità di un evento che si annulla nel momento stesso in cui appare, del *double bind* del dono, la cui verità consiste nella non-verità, vale a dire nel non essere, nel non manifestarsi, nel non rivelarsi;³⁷ così da dover concludere che il dono è impossibile, anzi è «la figura stessa dell'impossibile».³⁸

L'esito paradossale in cui sfocia la logica del dono è inscindibile, in Derrida, dalla premessa di un dono *puro*, assolutamente privo di qualsiasi compromissione col calcolo e l'appropriazione, che si iscrive evidentemente nel paradigma teologico dell'*agápe*. È significativo infatti che in *Donner la mort* Derrida riconosca in Abramo la figura simbolica del dono assoluto,³⁹ senza investimento né prospettiva di ritorno, pronto al sacrificio supremo per rispondere alla chiamata dell'Altro assoluto – di cui «Dio è il nome» –⁴⁰ che ci

³³ Derrida, *Donare il tempo* cit., p. 16.

³⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁵ *Ibid.*, pp. 38 sgg.

³⁶ *Ibid.*, p. 25.

³⁷ *Ibid.*, pp. 18, 29.

³⁸ *Ibid.*, p. 9.

³⁹ J. Derrida, *Donner la mort*, in J.-M. Rabaté e M. Wetzel (a cura di), *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris 1992.

⁴⁰ «Dio è il nome dell'altro assoluto in quanto altro e in quanto unico (il Dio di Abramo: uno e unico)» (*ibid.*, p. 68).

guarda senza che possiamo vederlo e che, nell'assenza di ogni comunicazione e di ogni giustificazione, ci obbliga alla responsabilità incondizionata. L'atto di Abramo che sacrifica, dandogli la morte, ciò che ha di più caro, avviene al di fuori di ogni rapporto o reciproco riconoscimento, poiché il rapporto di Abramo con Dio è segnato da una «dissimmetria assoluta», da un segreto che mai potrà essere svelato, dall'incommensurabilità di uno sguardo che ci rende responsabili pur senza renderci soggetti di autonoma decisione.⁴¹

Ciò che Abramo infrange è ancora una volta la legge dell'economia, intesa qui come legge dell'*oikos*, del «proprio», degli affetti, per rispondere, senza ragione e senza prospettiva di riappropriazione, alla chiamata dell'altro attraverso una «economia del sacrificio» che spezza ogni circolarità restituendo al dono la sua incontaminata purezza.⁴²

Ora, è evidente che al paradosso derridiano di un dono impossibile, non si può banalmente obiettare invocando una effettiva realtà e operatività sociale del dono;⁴³ né si può opporre alla preziosa intuizione di una responsabilità ontologica, al di là del dovere e dell'etica, l'argomentazione che questa responsabilità come puro dono presupporrebbe comunque un postulato metafisico.⁴⁴ Non sarebbe neppure legittimo sostenere che la stretta connessione tra il dono e il sacrificio, tracciata da Derrida, riconsegna il dono alla logica di puro altruismo, oblatività e oblio di sé cui lo ha costretto per lo più la morale cristiana.⁴⁵

⁴¹ Derrida, *Donner la mort* cit., p. 87.

⁴² *Ibid.*, pp. 90 sg.

⁴³ In fondo Boltanski, che nella sua riproposta dell'*agápe* sembra vicino a Derrida, se ne distanzia radicalmente proprio quando tenta di costruire una «sociologia dell'*agápe*». Boltanski si propone di sottrarre l'*agápe* a una dimensione sovranaturale e sublime per vederla laicamente come ciò che «può regolare la relazione tra gli uomini» (*L'Amour et la justice* cit., p. 153). Egli mostra soprattutto l'infrazione, che l'*agápe* opera, del principio di equivalenza (*ibid.*, pp. 142 sgg.). Va detto tuttavia che Boltanski nega in ultima istanza la possibilità di un puro regime di *agápe*; e di fatto finisce per reintrodurre il desiderio e la motivazione affettiva.

⁴⁴ Derrida aderisce infatti ai temi cristiani, ma seguendo il cristianesimo «eretico e iperbolico» di Pato[ka]; seguendo dunque una logica che «non ha bisogno dell'evento di una rivelazione o della rivelazione di un evento. Essa ha bisogno di pensare la possibilità di un tale evento ma non l'evento stesso» (*Donner la mort* cit., p. 52). Non bisogna inoltre dimenticare che Dio altro non è che il nome per designare l'altro, l'altro assoluto e singolare (*ibid.*, pp. 66, 68).

⁴⁵ Il gesto di Abramo non è un gesto «altruistico», proprio in quanto, come Derrida ripete con forza, non è un gesto etico (*ibid.*, pp. 66 sgg.). Per la critica a Derrida su questo punto, cfr. Caillé, *Dono, interesse e disinteresse* cit., pp. 94 sgg. e *Il dono tra interesse e gratuità*, intervista ad A. Caillé (a cura di A. C. Lugarini), in «Iride», 1999, n. 27. In generale sul nesso dono/sacrificio cfr. A. Caillé, *Sacrificio, dono e utilitarismo. Note sulla teoria del sacrificio*, in Id., *Il terzo paradigma* cit.

Il punto problematico sta invece nel fatto che, per sottrarre il dono a qualsiasi contaminazione con la ragione calcolante, Derrida lo priva di ogni parvenza di *motivazione* e di *reciprocità*, negandone così di fatto quella valenza antropologica e sociale su cui opportunamente insistono non solo i teorici del Movimento antiutilitaristico nelle scienze sociali (MAUSS), ma anche alcune voci interne allo stesso discorso teologico.⁴⁶

Allora la domanda è: è possibile restituire al dono una motivazione e una funzione di reciprocità senza cadere nell'utilitarismo e nell'economia? E senza dover uscire dalla semantica dell'amore? Si tratta in altri termini di pensare una forma di amore che reintroduca i momenti della coscienza, dell'intenzionalità, del reciproco riconoscimento senza per questo tradire la propria qualità donativa.

Sembra dunque più convincente ricondurre il dono alla *philía*, l'amicizia aristotelica che è amore selettivo e consapevole, che è diretto all'altro in virtù dei suoi meriti e delle sue qualità e che implica una mutua ed esplicita corrispondenza.⁴⁷ La *philía* reintroduce una motivazione, sceglie l'oggetto d'amore, lo riconosce in mezzo a molti altri; non è, come l'*agápe*, amore universale e indiscriminato rivolto a chiunque si incontri sul proprio cammino, ma affetto intenzionale e riservato a pochi, raro ed esclusivo.⁴⁸ Essa non è dono

⁴⁶ È significativo che nel porre il problema del realismo dell'*agápe* e della sua operatività sociale (l'*agápe* come fondamento di un ordine pacifico, contro la violenza e la disputa), Boltanski faccia riferimento ad alcuni testi teologici (Schnackenburg, Collange ecc.): cfr. *L'Amour et la justice* cit. Su questo, cfr. anche Pierangelo Stequeri, il quale, contro un'astratta idealizzazione del dono agapico, «che insiste sulla totale assenza dell'interesse personale e dell'attesa di contropartita» e che dunque «può svilupparsi in termini tali da condurre all'approdo di una immagine di spotica e indifferente della stessa donazione assoluta» (*Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in G. Gasparini, a cura di, *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro, Roma 1999, p. 113), tenta di valorizzarne la dimensione affettiva e relazionale.

⁴⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea* cit., VIII, 1155b-1156a: «[...] infatti quando vi è ricambio, la benevolenza si chiama amicizia. E forse si deve aggiungere "quando non è nascosta"? Molti infatti sono benevoli verso uomini che non hanno mai visto, ma che suppongono che siano persone convenienti e utili: e qualcuna di quelle persone potrebbe provare per loro lo stesso sentimento. Costoro dunque appaiono benevoli reciprocamente: ma come si potrebbe dirli amici, se non palesano i loro sentimenti reciproci? Bisogna dunque esser benevoli reciprocamente e volersi bene senza nascondere, a causa di uno dei motivi suddetti». Cfr. anche *Etica Eudemia*, in Id., *Opere* cit., vol. 8, VII, 1236a: «Ci si forma un amico, poi, quando colui che è amato ricambia l'amore e di questo (reciproco amore) si è entrambi consapevoli».

⁴⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 1158a: «Non è poi possibile essere amico a molti di perfetta amicizia, come non è possibile essere innamorato contemporaneamente di molti; l'amicizia perfetta infatti è simile a un eccesso, il quale per sua natura può sorgere solo verso una persona; non è facile infatti che molte persone piacciono fortemente e contemporaneamente a una stessa persona, e forse non è neppure possibile che esse siano tutte buone». Cfr. anche, IX, 1171a.

di sé unilaterale e inconsapevole, ma desiderio cosciente di condivisione e attesa di reciprocità. Tuttavia, la sua selettività ed esclusività, e persino la sua intrinseca esigenza di reciprocità non si traducono affatto in un'attitudine utilitaristica e strumentale. La vera e «perfetta» amicizia per Aristotele è quella che ama l'altro non in vista di un utile o di un fine edonistico, ma solo in funzione del bene;⁴⁹ è quella che ama l'altro per se stesso in quanto sa riconoscere nell'altro la propria, stessa disposizione etica: «L'amicizia perfetta è quella dei buoni e dei simili nella virtù. Costoro infatti si vogliono bene reciprocamente in quanto sono buoni, e sono buoni di per sé; e coloro che vogliono bene agli amici proprio per gli amici stessi sono gli autentici amici [...]».⁵⁰ Amico è colui che vede il bene nell'altro e vuole il bene dell'altro per se stesso, indipendentemente da fini esterni alla pura relazione d'amicizia; è colui che anela a quella *koinonía*, fatta di concreta condivisione di esperienze, dalla quale non può che derivare un reciproco perfezionamento.⁵¹ La *philia* è scelta di vita comune non subordinata al raggiungimento di uno scopo utile o piacevole, ma stabile e duratura in quanto fondata sulla costanza e sull'immutabilità della virtù, e dunque scopo a se stessa.⁵²

Coerentemente con l'esigenza di reciprocità che le è intrinseca, essa è desiderio di essere amati, ma soprattutto essa «consiste nell'amare», in quell'attiva disposizione al dare di cui Aristotele indica il modello per eccellenza nell'amore materno, generoso e gratuito, puramente disinteressato.⁵³ In questa capacità di amare, l'amicizia si differenzia dall'amore erotico che, in quanto platonico desiderio di ciò che manca, è un amore passivo e difettivo, preoccupa-

⁴⁹ Sui tre tipi di amicizia, fondati sull'utile, sul piacere e sul bene, cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 1156a-1157b.

⁵⁰ *Ibid.*, 1156b.

⁵¹ «Ed è giusto il proverbio: "le cose degli amici sono comuni"; infatti l'amicizia si manifesta nella comunanza» (*ibid.*, 1159b). Cfr. anche *ibid.*, IX, 1171b-1172a.

⁵² Cfr. *ibid.*, VIII, 1156b (in parte già citato sopra nel testo): «L'amicizia è quella dei buoni e dei simili nella virtù. Costoro infatti si vogliono bene reciprocamente in quanto sono buoni e sono buoni di per sé; e coloro che vogliono bene agli amici proprio per gli amici stessi sono gli autentici amici (infatti essi sono tali per se stessi e non accidentalmente); quindi la loro amicizia dura finché essi sono buoni, e la virtù è qualcosa di stabile; e ciascuno è buono sia in senso assoluto sia per l'amico».

⁵³ «È sembra che essa consista più nell'amare che nell'essere amati. Prova ne è che anche le madri godono di amare: alcune infatti danno i loro figli a balia, e li amano consapevolmente, pur non cercando d'essere ricambiate, se entrambe le cose non sono possibili; bensì a esse sembra essere sufficiente il vederli star bene, e li amano anche se essi non rendono alla madre, in quanto la ignorano, nulla di ciò che è dovuto alla madre» (*ibid.*, 1159a).

pato di ricevere più che di dare, sempre insoddisfatto e carente, incapace di amare l'altro per se stesso in quanto inquinato da fini utilitaristici o edonistici.⁵⁴ All'aspetto passivo e desiderante della passione e dell'*éros*, la *téleia philía* oppone, pur senza negare il desiderio (di ricevere amore), un aspetto attivo e donativo che ne fa la forma più alta del con-vivere.⁵⁵

C'è tuttavia nell'amicizia un eccesso di simmetria e un rigore egualitaristico che rende problematica una sua identificazione *tout court* con la dimensione del dono. Sebbene sia scambio d'amore e non scambio utilitaristico, l'amicizia esige la reciprocità che essa pone come condizione irrinunciabile,⁵⁶ non tollera un'eccessiva sproporzione,⁵⁷ si nutre della vicinanza dell'altro e di una reiterata convivenza,⁵⁸ è circoscritta a un numero necessariamente limitato di persone.⁵⁹ L'amico insomma è colui di cui riconosco il volto e di cui auspico la presenza; è colui che amo in virtù dei suoi meriti e delle sue qualità e da cui sono riamato in virtù delle mie qualità, che egli apprezza e predilige in me; è colui che scelgo tra molti altri, necessariamente esclusi da ogni forma di familiarità e di condivisione; è colui che dona (si dona) all'altro perché è l'altro, quel particolare e insostituibile altro. Si potrebbe riassumere tutto ciò nella folgorante risposta di Montaigne a chi gli chiedeva ragione della sua amicizia con La Boétie: «Perché era lui, perché ero io».⁶⁰

Derrida coglie certamente nel segno quando affronta con sguardo decostruttivo questo gusto della misura e della proporzione, questo vincolo stringente di simmetria e di reciprocità insito nella *philia* greca e nella tradizione occidentale che a essa si ispira.⁶¹ Per aprirsi alla logica del dono, la *philia* deve esporsi all'asimmetria e alla spro-

⁵⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 1159b; *ibid.*, IX, 1164a; 1167a.

⁵⁵ Sulla superiorità dell'amicizia anche rispetto alla giustizia, cfr. *ibid.*, VIII, 1155a.

⁵⁶ In questo l'amicizia è diversa dalla benevolenza: «Quelli che poi vogliono in tal modo del bene, anche se da parte dell'altro non c'è ricambio, si chiamano benevoli: infatti quando vi è ricambio, la benevolenza si chiama amicizia» (*ibid.*, 1155b).

⁵⁷ *Ibid.*, 1158b.

⁵⁸ «Quelli poi che si accolgono bene reciprocamente, ma non vivono in familiarità, sembrano essere più benevoli che amici. Nulla infatti è tanto proprio degli amici quanto il vivere insieme [...]» (*ibid.*, 1157b).

⁵⁹ «Non è poi possibile essere amico a molti di perfetta amicizia, come non è possibile essere innamorato contemporaneamente di molti; l'amicizia perfetta infatti è simile a un eccesso, il quale per sua natura può sorgere solo verso una persona [...]» (*ibid.*, 1158a).

⁶⁰ S. I. I, cap. 28, p. 250.

⁶¹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994 (trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995).

porzione, accettare il rischio di un'assenza di ricambio e di mutualità, deve introdurre nella proporzionalità «che imporrebbe di calcolare il merito e di donare secondo questa regola», un «principio di infinità»⁶² che spezzi definitivamente la specularità dell'equivalenza.

Una logica del dono – egli dice – sottrae dunque l'amicizia alla sua interpretazione filosofica. Imprimendole una nuova torsione, insieme dolce e violenta, inflette l'amicizia, la riflette verso ciò che avrebbe dovuto essere, verso ciò che in maniera immemore sarà già sempre stata, la richiama alla non-reciprocità, all'asimmetria o alla sproporzione, al non-ritorno nell'ospitalità offerta o ricevuta, in breve all'irriducibile precedenza dell'altro. Alla sua prevenienza.⁶³

Bisogna dunque sottrarre la *philia* ai vincoli di prossimità, riconoscimento, *oikeiotes*, per aprirla a quel processo di infinitizzazione che riafferma l'assoluta priorità della «legge dell'altro».⁶⁴ Derrida ne coglie la possibilità nella stessa tradizione canonica dell'amicizia, fin dall'inizio percorsa da momenti di rottura: come in Aristotele quando infrange ogni principio di misura e di proporzionalità introducendo il dono fatto all'uomo in quanto uomo, e non per i suoi meriti e le sue virtù;⁶⁵ o in Montaigne, quando privilegia la passione e la fiducia nell'altro alla conoscenza e alla ragione.⁶⁶ Il lavoro di decostruzione consente di vedere nel corpo apparentemente compatto del modello occidentale dell'«amicizia fraterna», fondata sulla reciproca identificazione, sulla simmetria, sulla comunanza e fusione di due soggetti uguali, l'irruzione della sproporzione e della dismisura; che diventano, soprattutto a partire da Nietzsche, le vere e proprie leve di uno sconvolgimento, o meglio di un capovolgimento che scuote nelle sue stesse fondamenta la circolarità logocentrica dell'amicizia come fratellanza.⁶⁷

L'amicizia nietzscheana è quella che si apre alla legge dell'altro in quanto si espone alla vertigine del tempo, di ciò che deve ancora venire; essa trova la sua perfetta configurazione attraverso quello che, in *Zarathustra*, Nietzsche chiama «l'amore del remoto», vale a

⁶² Derrida, *Politiche dell'amicizia* cit., p. 228.

⁶³ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 80, 226.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 40 sg.

dire il dono infinito, «senza ritorno e senza salario»,⁶⁸ a coloro che non sono ancora nati, ai «fratelli a venire»; i quali, aggiunge Derrida, spettralmente ci precedono, e ai quali indissolubilmente ci lega un'assenza di legame.

L'amore del remoto è ciò che interrompe non solo la simmetria della *philia* ma anche l'economia sublime dell'*agápe*, nella misura in cui questa resta vincolata al precetto restrittivo dell'amore per il prossimo.⁶⁹ Derrida gioca infatti l'*agápe* contro la *philia*, prendendo tuttavia le distanze da entrambe laddove esse condividono la simmetria naturalistica, esclusiva e logocentrica della fratellanza, incapace, appunto, di esporsi all'alterità radicale, di accogliere l'altro che viene o che verrà.⁷⁰

Si tratta dunque di pensare, con Nietzsche, ma anche con Bataille e Blanchot, un concetto di amicizia essenzialmente «ospitale» che tenga permanentemente aperta la porta all'ignoto e perfino all'indesiderato,⁷¹ evitando di richiudersi nei confini rassicuranti della somiglianza e dell'appartenenza, della misura e dello scambio, della identificazione e della reciprocità. L'esito paradossale nel quale sfocia la riflessione di Derrida non è che la naturale conclusione implicita nella radicalità di questa sfida. Ciò che egli si propone facendo proprio il paradosso blanchotiano di «un'amicizia senza condivisione e senza reciprocità», o l'idea batailleana di una «comunità senza comunità»,⁷² è di decostruire il modello occidentale dell'amicizia fraterna in quanto fondativa di un concetto di politico e di democrazia chiusi nella legge dell'omofilia e dell'autocrazia, legittimati attraverso l'esclusione e la rimozione di tutto ciò che sfugge alla logica omologa della fratellanza; incapaci dunque di ospitare l'alterità.⁷³ Il dono a «colui che viene», il dono infi-

⁶⁸ Derrida, *Politiche dell'amicizia* cit., p. 336.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 335 sg.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 342; ma il tema ricorre in altri luoghi del testo.

⁷¹ *Ibid.*, p. 86.

⁷² *Ibid.*, pp. 348 sg.

⁷³ «È ancora in nome della democrazia, di una democrazia a venire, che si cercherà di decostruire un concetto, tutti i predicati associati in un concetto largamente dominante di democrazia, quello nella cui eredità si ritrova immancabilmente la legge della nascita, la legge naturale o "nazionale", la legge dell'omofilia e dell'autocrazia, l'uguaglianza civica (l'isonomia) fondata sull'uguaglianza di nascita (l'isogonia) come condivisione del calcolo dell'approvazione, e dunque dell'aristocrazia di virtù e di saggezza ecc.» (*ibid.*, p. 129). Su questi temi, cfr. Esposito, *Communitas* cit., Cacciari, *L'Arcipelago* cit., pp. 145 sgg. e G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Giappichelli, Torino 1995.

nito e senza limiti, è l'evento che apre la comunità e la democrazia al vortice di un futuro inappropriabile che ci consegna alla decisione dell'altro, è ciò che fonda «la democrazia a venire» come unica forma possibile (o impossibile) di democrazia.⁷⁴

Al di là dell'innegabile fecondità della sfida derridiana, ciò che non convince di nuovo è la peculiare visione del dono che sostiene la rivisitazione critica dell'amicizia. In altri termini ciò che non convince è che sproporzione, asimmetria, non equivalenza debbano necessariamente identificarsi con l'immotivazione e l'assoluta unilateralità del dono.

Il dono sembra infatti costretto tra la motivazione innegabilmente limitata e vincolante della *philia*, troppo fedele al principio dell'equivalenza e del reciproco riconoscimento, e la sua totale gratuità. Ora, è interessante notare che, nelle attuali epifanie del dono, c'è effettivamente una figura che sembra in parte prestarsi a questa lettura: quello che Godbout ha definito il «dono a estranei».⁷⁵ Diretto non all'amico, al fratello, al vicino ma a colui che è sconosciuto e remoto, straniero e senza volto, privo di un interlocutore noto e visibile, di ogni forma apparente di restituzione e di reciprocità, il dono a estranei rompe la circolarità dell'amicizia. Esso sembra dunque dar ragione a coloro che iscrivono il dono nella logica della perfetta gratuità. Questa interpretazione diventa ancora più convincente se si ascrive alla figura del «dono a estranei» quella inedita e attualissima forma di dono che con Hans Jonas si potrebbe definire la responsabilità e la cura verso le generazioni future,⁷⁶ verso colui che non è ancora nato, nel quale potrebbe forse parzialmente incarnarsi «l'altro a venire» di Derrida.

⁷⁴ «Perché la democrazia resta a venire, è lì la sua essenza fin tanto che resta: non solo resterà indefinitamente perfettibile, e dunque sempre insufficiente e futura, ma, appartenendo al tempo della promessa, resterà sempre, in ciascuno dei suoi tempi futuri, a venire: anche quando c'è democrazia, questa non esiste mai, non è mai presente, resta il tema di un concetto non presentabile» (Derrida, *Politiche dell'amicizia* cit., p. 361). In questa prospettiva tesa a salvare la differenza e l'alterità all'interno del legame comunitario, cfr. anche Id., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, Galilée, Paris 1997 (trad. it. *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 1997). Su questo tema, cfr. M. Vergani, *Jacques Derrida e le politiche dell'exappropriazione*, in «Iride», 1999, n. 27, il quale giustamente sottolinea l'intima connessione tra la filosofia decostruttivista di Derrida e la sua (più recente) riflessione sul piano politico.

⁷⁵ Godbout, *Lo spirito del dono* cit.

⁷⁶ Cfr. Jonas, *Il principio responsabilità* cit. Sul nesso tra la riflessione di Jonas e il «dono a estranei», cfr. M. Chabal, *Quand la réciprocité semble non réciproque, ou la réciprocité cachée*, in «Revue du MAUSS», 1996, n. 8.

E tuttavia è proprio qui che può meglio rivelarsi il segreto del dono: la sua singolare capacità di iscriversi nella legge della reciprocità senza per questo aderire alla legge dell'economia. Insomma, è proprio *nella sua forma più apparentemente unilaterale* che il dono rivela *la sua più pura e intrinseca motivazione*. Irriducibile sia alle ragioni della *philia* sia all'assenza di ragioni, il dono a estranei ripropone con forza l'interrogativo iniziale: perché si dona? Perché si decide di donare? Perché si offre il proprio tempo, la propria energia, il proprio lavoro anche a chi non si conosce? Perché si ha cura anche di coloro che vivranno dopo la nostra morte?

A questo interrogativo, Jacques Godbout offre una risposta che introduce una terza possibilità, una ragione più ampia e più vincolante allo stesso tempo:

Perché si dona? [...] per collegarsi, mettersi in presa con la vita, per far circolare le cose in un sistema vivente, per rompere la solitudine, per far parte di nuovo della catena, trasmettere, sentire che non si è soli e che si «appartiene», che si fa parte di qualcosa di più vasto e in particolare dell'umanità, ogni volta che si fa un dono a uno sconosciuto, a uno straniero, a qualcuno che vive all'altro capo del pianeta, che non si vedrà mai.⁷⁷

Tali considerazioni spingono in una direzione opposta a quella derridiana, consentendo di affermare che, se è vero che la *possibilità* del dono è iscritta nella nostra condizione ontologica, è anche vero che *l'evento* del dono richiede una *scelta*; una scelta che, in quanto tale, si è anche liberi di non compiere, e che diventa simbolicamente rivelatrice di un bisogno, di una pulsione che si riattiva e che torna a emergere con forza, come a voler contrastare le derivate atomistiche di un entropico individualismo.

C'è dunque una passione del dono, un desiderio di donare,⁷⁸ come già avevano intuito Mauss e Bataille,⁷⁹ che riaffiora dall'oblio e

⁷⁷ J. T. Godbout, *Le Langage du don*, Fides, Montréal 1996 (trad. it. *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 29).

⁷⁸ Cfr. ancora Godbout: «L'idea centrale che ispira il presente libro [...] si riassume nell'ipotesi secondo la quale il desiderio (*drive*) di dare è altrettanto importante per comprendere la specie umana quanto quello di ricevere. Che dare, trasmettere, restituire, che la compassione e la generosità sono altrettanto essenziali quanto prendere, appropriarsi o conservare, quanto il desiderio o l'egoismo; o ancora, che "l'attrattiva del dono" è altrettanto o più forte dell'attrattiva del guadagno» (*Lo spirito del dono* cit., p. 29).

⁷⁹ Sebbene Mauss e Bataille restino in una logica dicotomica utile/dono, che oppone l'affettività del dono alla razionalità dell'utile: dicotomia che si è appunto cercato di contestare nella prima parte di questo lavoro, mostrando le radici emotive della ricerca dell'utile.

dalla rimozione per rompere l'isolamento dell'individuo e consentirgli di ritrovare un'appartenenza, per ristabilire un legame con l'altro in quanto dimensione fondativa di senso, realtà costitutiva della stessa identità dell'Io.

La passione del dono nasce *dal desiderio dell'altro, del legame con l'altro in quanto fine a se stesso*; un desiderio che presuppone a sua volta, da parte degli individui, la percezione della propria insufficienza, della propria mancanza, della propria condizione di esseri finiti, parziali. Si può dunque presumere, alla base di tale configurazione emotiva, quello stesso *stato di carenza* che innescava, come si è visto, la dinamica delle passioni acquisitive. Una carenza, tuttavia, che qui tende a colmarsi non attraverso l'acquisizione di beni materiali né attraverso una narcisistica autoaffermazione, in cui l'altro ha funzioni puramente strumentali o si annulla nell'evanescenza delle proiezioni dell'Io, ma attraverso un desiderio di legame che riconosce l'altro come la parte mancante a cui l'Io tenta incessantemente di ricongiungersi.

In questo senso, la dinamica del dono non sembra affatto estranea alla dinamica dell'*éros*, da cui viene per lo più accuratamente dissociata;⁸⁰ dell'*éros* inteso proprio nell'accezione originaria e platonica di «desiderio di ciò che manca», tensione mai appagabile e tuttavia irrinunciabile alla ricostituzione dell'interesse perduta. Il desiderio di legame implicito nel dono sembra in altri termini presupporre quella qualità eminentemente *simbolica* dell'*éros*, inteso come «dio dell'unione e della relazione»⁸¹ che trova origine nella coscienza della incolmabile difettività dell'essere.⁸² Questa mancanza, estranea alla *philia* e all'*agápe*, è ciò che ispira il movimento erotico verso il ripristino di una pienezza irrecuperabile, ma pur sempre anelata in quanto in essa risiede il senso ultimo della condizione umana. L'*éros*, dice Freud rivelando l'intima affinità con l'accezione platonica, è la forza che «tiene unito tutto ciò che è vivente».⁸³ Il dono sembra dunque presupporre l'amore inteso come

⁸⁰ Da Aristotele, come si è visto, agli autori contemporanei: Boltanski, *L'Amour et la justice* cit.; Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus* cit.; Chabal, *Quand la réciprocité semble non réciproque* cit.

⁸¹ Cfr. L. Brisson, *Eros*, in *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion, Paris 1981.

⁸² Su questa visione dell'amore, cfr. U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1997.

⁸³ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929) (trad. it. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, p. 82).

la forza coesiva per eccellenza, il desiderio di porre rimedio alla propria parzialità, alla propria insufficienza attraverso la ricongiunzione con l'altro quale parte mancante, quale *simbolo* della incompiutezza dell'Io. La passione del dono scaturisce quindi, si potrebbe dire, dal *patire* la propria mancanza, dal disagio prodotto dalla propria separazione; un disagio che si traduce, nella forma peculiare del dono a estranei, nel desiderio *attivo* di ristabilire un contatto, una connessione con l'altro in quanto tale: non con quello specifico e particolare altro, ma con l'altro remoto e sconosciuto nel quale si incarna la figura stessa dell'alterità radicale, quella che Emmanuel Lévinas definirebbe l'*Autrui*.⁸⁴

Ciò non vuol dire, evidentemente, che il dono sia riducibile all'*éros*, così come non lo è all'*agápe* o alla *philia*. Se è dunque legittimo ricondurre il dono all'amore,⁸⁵ è anche vero che nessuno dei grandi archetipi dell'amore può esaurirne la complessità: in quanto evento, *evento simbolico* che permea la realtà concreta degli individui, il dono sfugge a ogni identificazione o classificazione parziale in quanto esso è l'effetto della reciproca contaminazione delle diverse forme dell'amore.

Il rimando all'*éros* restituisce tuttavia una motivazione,⁸⁶ più ampia della *philia*, che consente di uscire dal dilemma gratuità/interesse. Si dona non per ottenere qualcosa in cambio e neppure per assoluto altruismo; ma perché si vuole appartenere, si desidera connettersi, legarsi all'altro. Anche nella forma apparentemente più unilaterale di dono, come il dono a estranei, c'è dunque una restituzione, che tuttavia esula dalla logica economica dello scambio non solo perché non esiste alcuna garanzia di controdono, ma perché la restituzione, la contropartita risiede nel valore di legame del dono.

L'altro non è più, come nel modello acquisitivo, la problematica e scomoda realtà di cui siamo costretti a tener conto per perseguire al

⁸⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961 (trad. it. *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977).

⁸⁵ Cfr. Godbout, *Il linguaggio del dono* cit., p. 30: «Di che cosa è il linguaggio? Io penso semplicemente che sia il linguaggio dell'amore. Evidentemente! Il movente del dono, la passione pura e semplice di donare e di ricevere in cambio si basa semplicemente sul bisogno di amare e di essere amato che è altrettanto forte, anzi probabilmente più forte e più fondamentale del bisogno di acquisire, di accumulare cose, di ottenere beni in cui consiste il movente del guadagno. L'uomo è in primo luogo un essere di relazione e non un essere di produzione».

⁸⁶ Allude, sia pure fuggacemente, a questo aspetto, Caillé, *Il dono tra interesse e gratuità* cit., p. 270.

meglio i nostri interessi e soddisfare i nostri desideri: è l'oggetto stesso dei nostri desideri, della nostra tensione emotiva. È la parte mancante, *il simbolo della nostra incompiutezza e insufficienza*. L'altro è il *donatore di senso* della nostra esistenza di esseri carenti, finiti, verso il quale siamo dunque permanentemente debitori; a cui siamo vincolati da un *obbligo* che è impossibile eludere in quanto ci costituisce.

Noi *siamo in debito* verso gli altri. La nozione di *debito* è al centro di molte riflessioni sul dono tese a valorizzare lo stato ontologico di dipendenza e di vincolo che accomuna gli individui in una rete di reciprocità in cui ognuno è sempre, simultaneamente, donatore e donatario.⁸⁷ Colui che dona infatti, direbbe Jean-Luc Marion, è stato a sua volta donato (*adonné*);⁸⁸ se non altro in quanto ha ricevuto il dono per eccellenza, quello della nascita e della vita: il grande Debito, come lo chiama Jacques Lacan,⁸⁹ che ci lega tutti a un'origine ineludibile, un'origine creaturale di cui è vano tentare di cancellare la memoria.⁹⁰ Sull'idea di debito, intrinseca al dono come *munus*, Roberto Esposito ha magistralmente costruito un'ontologia della comunità come ciò che risulta dalla condivisione di una mancanza, di un vuoto, di un dovere da parte di soggetti espropriati delle loro pretese appropriatrici; di soggetti «non soggetti», legati da un impegno reciproco che li unisce proprio in quanto essi sono «mancanti a se stessi» e che spezza l'illusione di ogni individuale assoluta.⁹¹ Il dono come debito, come ciò che «non si può non dare»,⁹² emerge in altri termini come ciò che interrompe il «progetto immunitario» della modernità e dell'individualismo moderno riconsegnando gli uomini al dovere che li vincola gli uni agli altri, svuotandoli della loro soggettività, ed esponendoli al «contagio della relazione».⁹³

Il problema, tuttavia, consiste nella *risposta* che gli individui danno allo stato di debito che ontologicamente li costituisce. Gli indivi-

⁸⁷ Cfr. anche l'interessante richiamo alla nozione di «debito» in un autore del tutto estraneo alla teoria del dono: Crespi, *Imparare ad esistere* cit., pp. 83 sgg.

⁸⁸ J.-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997.

⁸⁹ J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en Psychanalyse*, in Id., *Écrits*, Seuil, Paris, 1966 (trad. it. *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. 2).

⁹⁰ Sul dono della nascita, cfr. Godbout, *Lo spirito del dono* cit., pp. 187 sg.

⁹¹ Esposito, *Communitas* cit.

⁹² *Ibid.*, p. XIV.

⁹³ *Ibid.*, p. XXIV.

dui possono *non* riconoscere la propria condizione di dipendenza e di imperfetta finitezza e chiudersi nell'illusione di un'autonomia assoluta; oppure, come testimonianze palesemente l'intero percorso della modernità, possono rispondere alla percezione della propria mancanza attraverso una dinamica acquisitiva e appropriativa che tenta ansiosamente di colmare l'incolmabile. Si impone allora uno slittamento dal piano ontologico alla dimensione *antropologica*, per tornare a interrogarsi sulle motivazioni, passioni e ragioni che spingono a una determinata scelta piuttosto che a un'altra egualmente possibile.⁹⁴

L'aspetto interessante del dono è che non solo esso presuppone il riconoscimento più o meno consapevole da parte degli individui della propria condizione di debito e di carenza, ma che questo riconoscimento genera quella peculiare risposta emotiva che consiste nel *desiderio di dare*. È vero dunque che il dono di colui che prende l'iniziativa di donare non è mai il primo dono, poiché chi dà ha sempre a sua volta già ricevuto; ma è anche vero che l'azione stessa del donare presuppone la riattivazione di una spinta emotiva, e introduce un momento di libertà e di scelta consapevole. Chi dona *converte il debito in desiderio*, il dovere verso l'altro in desiderio dell'altro, trasformando così la matrice privativa del dono in azione creativa, connotando positivamente l'idea di mancanza, di dipendenza.⁹⁵

Il dono – afferma efficacemente Godbout – è lo stato di una persona che, resistendo alla entropia, trascende l'esperienza meccanica deterministica della perdita collegandosi all'esperienza della vita, all'apparizione, alla nascita, alla creazione [...] ogni dono è la ripetizione della nascita, dell'arrivo della vita; ogni dono è un salto misterioso al di fuori del determinismo.⁹⁶

Il dono è dunque, si potrebbe dire, *segno rammemorativo della propria dipendenza e manifestazione emotiva, testimonianza attiva del proprio desiderio di legame*.

Proprio in virtù di questo desiderio, chi dona non esige restitui-

⁹⁴ Si potrebbe ad esempio provare a verificare la potenziale valenza antropologica della nozione etico-ontologica di «risveglio» (*éveil*) proposta da E. Lévinas in *La Philosophie de l'éveil*, in Id., *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991.

⁹⁵ Una possibile traiettoria in questo senso potrebbe essere data dalla riflessione spinoziana, nella quale il desiderio si configura positivamente come potenza di esistere, come *vis existendi*. Oltre a Bodei, *Geometria delle passioni* cit., cfr. in proposito Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus* cit., pp. 325 sgg.

⁹⁶ Godbout, *Il linguaggio del dono* cit., pp. 26 sg.

zione; non perché questa sia da considerarsi assente, ma perché la restituzione è intrinseca all'atto stesso del donare, guidato, come efficacemente propone Caillé, non da un acquisitivo e strumentale «interesse a», ma da un «interesse per», vale a dire dal piacere stesso del dono in quanto veicolo simbolico di legame con l'altro.⁹⁷

Interrogarsi sulle matrici emotive del dono consente dunque di cogliere con chiarezza l'insieme indissociabile di gratuità e interesse che lo fonda: esso è *gratuito* perché non esige restituzione, accetta l'asimmetria, rinuncia all'equivalenza; ma è allo stesso tempo *interessato*, in quanto scaturisce da un potente e irrinunciabile desiderio dell'Io. In virtù di questa costitutiva ambivalenza, il dono, anche nella forma più apparentemente unilaterale, come quella del «dono a estranei», emerge allora pienamente come un evento intrinsecamente relazionale, come una *struttura della reciprocità*.

2. *Dono e reciprocità*

Nel dono dunque c'è sempre restituzione; sebbene questa non sia garantita, come nello scambio mercantile, e non risponda, come ora si vedrà, al principio dell'equivalenza.

La restituzione infatti, dice Godbout, «è insita nel dono stesso, nel gesto di donare»,⁹⁸ nella consapevolezza che donando si torna a instaurare quel legame con l'altro di cui si avverte la mancanza. Quel gesto allora non è immotivato, ma, proprio perché si iscrive nell'assoluta incertezza di ottenere qualcosa in cambio, rivela quella che è forse la più autentica «buona ragione» del dono, la ragione per eccellenza che presiede, con l'evidenza dirompente di ciò che resta celato, a ogni nuova manifestazione dell'evento: vale a dire la *fiducia nel legame sociale*,

la fiducia che le cose mi saranno restituite un giorno senza garanzia che esse lo siano. È forse la buona ragione fondamentale che in definitiva rende conto del comportamento del donatore; l'affermazione della sua fiducia negli altri, della sua fede nel legame sociale.⁹⁹

⁹⁷ Caillé, *Dono, interesse e disinteresse* cit., pp. 105-07.

⁹⁸ Godbout, *La circolazione mediante il dono* cit., p. 34.

⁹⁹ Godbout, *Il linguaggio del dono* cit., p. 82.

Il dono reintroduce dunque a pieno titolo il problema della *fiducia* quale imprescindibile fondamento del legame sociale;¹⁰⁰ un problema a cui i paradigmi dominanti, osserva Caillé, danno risposte del tutto insoddisfacenti. Il paradigma olistico infatti non arriva neppure a porre il problema in quanto parte dal presupposto che il legame sociale preesista all'azione dei soggetti, i quali non fanno che aderire a funzioni e norme prescritte dalla comunità. D'altra parte il paradigma individualistico, che ha il merito di ricollocare l'individuo in quella posizione sovrana che la modernità gli ha irreversibilmente assegnato, tenta di dedurre la genesi del legame sociale dal gioco puramente strumentale degli interessi egoistici, cadendo, come mostrano anche le più recenti e sofisticate versioni della *rational choice* o della teoria dei giochi, in innegabili aporie.¹⁰¹

La fiducia – dice Caillé – è possibile solo come fenomeno sociale totale e non è riducibile al gioco degli interessi individuali intrecciati. Nella teoria dei giochi, gli interessi preesistono alla relazione, così come i soggetti sono definiti al di fuori di essa. Questa indipendenza degli interessi rispetto alla relazione tra le persone è caratteristica di un interazionismo mutilo.¹⁰²

È quanto Mauss aveva intuito quando, nel *Saggio sul dono*, aveva proposto l'alternativa radicale tra «fidarsi interamente o diffidare interamente»,¹⁰³ tra l'accettare pienamente il rischio implicito nella fiducia o il sottrarsi decisamente a esso. Indissociabile dalla fiducia, il paradigma del dono è la sola possibile risposta alle aporie dell'individualismo, poiché chi dona mostra di fidarsi degli altri in

¹⁰⁰ Sulla stretta connessione tra fiducia e dono, cfr. J.-M. Servet, *Paroles données: le lien de confiance*, in «Revue du MAUSS», 1994, n. 4. Sulla importanza della fiducia nella costruzione del legame sociale, cfr. Giddens, *Le conseguenze della modernità* cit.; L. Roniger, *Towards a Comparative Sociology of Trust in Modern Societies* (trad. it. *La fiducia nelle società moderne*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Ca) 1992); D. Gambetta (a cura di), *Le strategie della fiducia*, Einaudi, Torino 1989.

¹⁰¹ Su questo punto Caillé fa più volte riferimento in modo critico al celebre «dilemma del prigioniero»: «Si potrà tirare il dilemma del prigioniero in tutti i sensi, sottometterlo alla *backward induction* o renderlo evolutivo, ripeterlo all'infinito o analizzarlo nell'istantaneità, si arriverà sempre alla stessa conclusione: se i soggetti sociali sono irrigiditi nella loro posizione di separazione iniziale e nella diffidenza, allora niente può farli uscire da queste, sicché per premunirsi individualmente di fronte al rischio del peggio e proteggersi dal probabile tradimento dell'altro, preverranno il tradimento, e tutti si ritroveranno in una situazione molto peggiore di quella che la fiducia avrebbe permesso di instaurare» (*Né olistico né individualismo metodologici* cit., p. 39).

¹⁰² A. Caillé, *À qui faire confiance?*, in «Education & Management», settembre 1996 (trad. it. *Di chi fidarsi? Dono, fiducia e indebitamento reciproco positivo*, in Godbout, *Il linguaggio del dono* cit., p. 102).

¹⁰³ Mauss, *Saggio sul dono* cit., p. 290.

quanto individui che entrano «in modo non esclusivamente strumentale nell'ordine dell'interazione».¹⁰⁴ Chi dona dunque, si affida all'altro, ripone fiducia nella risposta dell'altro.

Evidentemente ciò non può avvenire che all'insegna del *rischio* e dell'*incertezza*. Chi prende l'iniziativa del dono non può in alcun modo essere certo che l'altro risponda alle sue aspettative. Ma è proprio nella capacità di correre questo rischio, di affrontare gli esiti inevitabilmente incerti di una scommessa,¹⁰⁵ che si restituisce *chance* alla fiducia e le si consente di rinascere nella sua qualità di collante sociale per eccellenza. Donare significa scommettere sulla risposta dell'altro, testimoniando così la propria fiducia nel legame, nella relazione in quanto fine a se stessa, nella reciprocità dell'azione.

È significativo che in una delle più recenti e interessanti riflessioni sulla fiducia, interna alla teoria della *rational choice*, si ricorra in ultima istanza al dono per ipotizzare un modello di legame sociale che valorizzi il vincolo comunitario senza tradire i presupposti dell'individualismo liberale.¹⁰⁶ Riferendosi all'ormai classico studio di Richard Titmuss sul dono del sangue, Martin Hollis tenta di restituire alla fiducia il suo essenziale ruolo di creazione del vincolo sociale senza tuttavia negarle uno statuto di razionalità. La fiducia che traspare dal dono fatto a sconosciuti non è riconducibile né a una razionalità solo strumentale né a pura irrazionalità, ma a una idea diversa di razionalità che consente agli individui di considerarsi «membri per un'impresa comune»,¹⁰⁷ soggetti allo stesso tempo interessati e vincolati. I donatori di sangue mostrano di possedere una visione del mondo sociale come «costruzione intersoggettiva intessuta di significati comuni», come insieme di «reti di interdipendenza»;¹⁰⁸ essi manifestano in altri termini un tipo di fiducia che può dar luogo a forme di «reciprocità generalizzata»: nelle quali gli individui siano spinti a superare le loro stesse appartenen-

¹⁰⁴ Caillé, *Di chi fidarsi?* cit., p. 103. Tornando al «dilemma del prigioniero», Caillé afferma: «È chiaro che il prigioniero che sceglie di non denunciare il complice è interessato a non essere denunciato da lui. Ma è anche interessato dalla immagine della propria generosità, dal ruolo che deve svolgere in quanto persona e gli darà la precedenza sui suoi interessi d'individuo fin quando è ragionevolmente plausibile sperare che l'altro faccia lo stesso» (*ibid.*).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 104 e Caillé, *Né olismo né individualismo metodologici* cit., pp. 39 sgg.

¹⁰⁶ Cfr. M. Hollis, *Trust within Reason*, Cambridge University Press, New York 1998.

¹⁰⁷ Per la traduzione italiana delle citazioni, faccio riferimento alla discussione del testo di M. Hollis a cura di S. Lukes, R. Sasatelli e R. Sugden, in «Iride», 1999, n. 26.

¹⁰⁸ Hollis, *Trust within Reason* cit., pp. 146 sg.

ze localistiche, per riconoscersi sempre più come «cittadini del mondo».¹⁰⁹

Tutto questo sembra confermare che una visione interazionistica della società, che tende appunto a concepire quest'ultima come un insieme di relazioni reciproche rette dalla fiducia, non può, per così dire, prescindere dal dono.

A un livello generale – osserva Godbout – è così che si può comprendere il discorso degli attori che esprimono la loro fiducia in una rete in cui le cose circolano e finiscono col tornare in un modo o nell'altro, una sorta di legge dell'universo o della società che fa sì che si doni perché si vuol far parte di questo sistema, perché si sente che ciò rientra tra le condizioni del far parte della società.¹¹⁰

Quale espressione di un desiderio di appartenenza estendibile a livello planetario che si traduce nella testimonianza attiva di una fiducia nel legame con l'altro, il dono è il fondamento stesso della reciprocità. È l'evento che consente di relativizzare il modello acquisitivo e atomistico dell'*homo oeconomicus*, in quanto rivela la struttura antropologica ed emotiva dell'*homo reciprocus*: dell'individuo capace di correre il rischio del dare in quanto fiducioso che, sebbene non pretesa, la restituzione è intrinseca, sempre e comunque, all'atto stesso del donare.

Il dono dunque è *struttura della reciprocità*, o per richiamare l'inequivocabile definizione di Georg Simmel, esso «è azione reciproca» senza la quale non si dà società; poiché il momento e le forme del ricevere, come pure, si potrebbe aggiungere, del ricambiare, generano a loro volta una reazione nel donatore, all'interno di una rete, di un ciclo, che non è possibile scomporre in atti isolati e indipendenti l'uno dall'altro.¹¹¹ Come afferma Mary Douglas, nell'opporci a ogni visione puramente gratuita e unilaterale del dono, «rifiutan-

¹⁰⁹ Hollis, *Trust within Reason* cit., pp. 143 sgg.

¹¹⁰ Godbout, *Il linguaggio del dono* cit., p. 85.

¹¹¹ «Il dare è in genere una delle funzioni sociologiche più forti. Se nella società non si desse e non si prendesse continuamente – anche al di fuori dello scambio – non verrebbe in essere alcuna società. Infatti il dare non è affatto soltanto una semplice azione di un soggetto sull'altro, ma è appunto ciò che si richiede dalla funzione sociologica: è azione reciproca. Quando l'altro accetta o rifiuta, esercita un'azione ben determinata sul primo soggetto. Il modo in cui egli accetta, con o senza gratitudine, mostrando di essersi aspettato la cosa oppure di esserne stupito, di essere soddisfatto o insoddisfatto del dono, di sentirsi elevato o umiliato dal dono – tutto ciò suscita in chi dà una reazione molto decisa, anche se naturalmente non esprimibile in concetti e misure determinati, e così ogni dare è un'azione reciproca tra chi dà e chi riceve» (Simmel, *Sociologia* cit., p. 505, nota 11).

do ogni reciprocità, si taglia fuori il fatto di donare dal suo contesto sociale e lo si priva di tutto il suo significato relazionale». ¹¹²

L'idea di reciprocità intrinseca al paradigma del dono tuttavia non coincide *tout court* con la «reciprocità generalizzata» auspicata dall'interazionismo. Non solo perché il dono, come precisa Caillé, «introduce immediatamente, in ragione della sua natura simbolica, a una dimensione che rimane irriducibile a quella delle reti concrete ed empiricamente determinate»; ¹¹³ ma anche perché la reciprocità del dono rompe, a partire dall'idea di debito, ogni presunzione di equivalenza e di simmetria. Nel dono, in altri termini, la fiducia nasce dal fatto che ognuno si percepisce sempre, simultaneamente, come donatore e come donatario: chi dà, sa di aver già a sua volta ricevuto, sa di essere in uno stato di indebitamento che lo obbliga verso l'altro fin dall'evento stesso della nascita; ¹¹⁴ uno stato di indebitamento che peraltro mai si estingue, ma al contrario si moltiplica all'infinito in quanto ciascuno pensa di ricevere più di quanto dà.

Godbout parla a questo proposito di «debito reciproco positivo», in cui chi dona non solo non attende restituzione, ma neppure la desidera, poiché si sente sempre debitore nei confronti dell'altro.

Si tratta di uno stato in cui il fatto di restituire – fondamento della reciprocità – tende a dissolversi come principio, al punto che al limite, in questi rapporti, non si restituisce più, si dà soltanto; o al contrario non si fa altro che restituire, dove l'importante è che la differenza tra restituire e donare si cancella e non è più significativa. Si potrebbe affermare che lo stato di indebitamento si introduce quando chi riceve, invece di restituire, dona a sua volta. E anche le parole «a sua volta» sono forse di troppo, a causa del loro riferimento ancora una volta all'alternanza. Si passa dall'obbligo al desiderio di donare. ¹¹⁵

La trasformazione dell'obbligo, o del debito, in desiderio, che Godbout si limita solo ad accennare, è proprio l'evento su cui va posta

¹¹² M. Douglas, *Il n'y a pas de don gratuit. Introduction à l'édition anglaise de l'Essai sur le don de Marcel Mauss*, in «Revue du MAUSS», 1989, n. 4, p. 99. Si potrebbe qui evocare la critica arendtiana dell'amore come *caritas* (Arendt, *Vita activa* cit., pp. 39 sgg., 179): l'amore in pura perdita, dice Arendt, è essenzialmente non-politico in quanto incapace di fondare un mondo comune, di creare quell'*infra*, quel tessuto relazionale in cui invece risiede, come è ormai evidente, la forza stessa del dono.

¹¹³ Caillé, *Né olismo né individualismo metodologici* cit., p. 47.

¹¹⁴ Cfr. anche Esposito, *Communitas* cit., p. xv: «Ciò che prevale nel *munus* è insomma la reciprocità, o "mutualità" (*munus-mutuus*), del dare che consegna l'uno all'altro in un impegno, e diciamo pure in un giuramento, comune».

¹¹⁵ J. T. Godbout, *L'État d'endettement mutuel*, in «Revue du MAUSS», 1994, n. 4 (trad. it. *Lo stato d'indebitamento reciproco*, in Id., *Il linguaggio del dono* cit., pp. 58 sg.).

particolarmente l'attenzione. Questo evento infatti, intrinseco allo «stato di indebitamento» positivamente inteso, trasforma la «reciprocità generalizzata», che presuppone comunque l'aspettativa di una restituzione, in una diversa struttura della reciprocità che Godbout definisce «reciprocità limitata», in quanto essa è, appunto, squilibrata, «trasgredita da altri principi» ¹¹⁶ che rompono ogni logica paritetica: principi riassumibili tutti nel piacere o desiderio di donare che accomuna donatore e donatario in un infinito gioco al rialzo alieno da ogni simmetria. Nello stato di debito positivo chi dà non desidera restituzione, chi riceve non restituisce ma dona a sua volta. Dal fatto che ciascuno ritiene sempre di ricevere più di quanto dà, nasce, osserva Caillé, il permanente riprodursi del sentimento di fiducia, che a sua volta consolida e moltiplica la spirale del dono: «La fiducia nasce e resta in una situazione in cui tutti vincono». ¹¹⁷

In questo caso, dunque, il debito perde ogni connotazione di obbligo cogente, di costrizione o peso opprimente; connotazione negativa, è opportuno ricordare, che non è affatto estranea al dono, ma al contrario gli è intrinseca in virtù della sua costitutiva ambivalenza. Il dono infatti, come Mauss stesso precisa sul piano etimologico, è sempre allo stesso tempo regalo e veleno, *Gift/Gift*. ¹¹⁸ un regalo o un bene che può sempre potenzialmente mutarsi in un male, in un dono avvelenato e funesto. Indubbiamente il risvolto oscuro del dono che, come ha magistralmente mostrato Starobinski, può «pervertirsi» in conflittualità e dominio, ¹¹⁹ emerge laddove l'obbligo assume il carattere imperativo di una costrizione, di un debito negativo che schiaccia i soggetti coinvolti privandoli di ogni libertà e autonomia. L'obbligo non può essere in alcun modo negazione della libertà: intesa sia come capacità di dare liberamente e spontaneamente, sia come desiderio di liberare l'altro da

¹¹⁶ Godbout, *Lo stato d'indebitamento reciproco* cit., p. 58.

¹¹⁷ Caillé, *Di chi fidarsi?* cit., p. 107. Cfr. anche Id., *Tout le monde gagne. Comment un état d'endettement mutuel positif est-il possible?*, in «Revue du MAUSS», 1994, n. 4.

¹¹⁸ «Ciò spiega il duplice significato della parola *gift* nell'insieme di queste lingue, e cioè, dono, da una parte, e veleno, dall'altra. Abbiamo sviluppato altrove la storia di questo termine dal punto di vista semantico» (Mauss, *Saggio sul dono* cit., pp. 266 sg.).

¹¹⁹ Cfr. J. Starobinski, *Largeesse*, Éditions de la Réunion des Musées nationaux, Paris 1994 (trad. it. *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*, Einaudi, Torino 1995). Il concetto di «dono funesto o perverso» richiederebbe, evidentemente, una riflessione ben più ampia di quanto sia possibile in questo contesto.

ogni imperativo di contro dono; sia infine, da parte del donatario, come libertà nel ricambiare scegliendo magari un altro destinatario.¹²⁰

L'aspetto interessante del dono sta nel fatto che *la libertà si afferma nel riconoscimento dell'obbligo e della dipendenza*; un riconoscimento che nel debito reciproco positivo si potenzia ulteriormente diventando, attraverso il desiderio di donare, *valorizzazione della dipendenza*. Esso presuppone dunque, in prima istanza, un individuo non irretito nell'illusione moderna e liberale di una autonomia assoluta.¹²¹

L'individuo che dona non desidera liberarsi del debito, ma tende, per così dire, a indugiare in esso per sentire il vincolo che lo lega agli altri. Egli non tenta di colmarlo neppure attraverso la presunta normale logica del dono (dare di più di quanto si riceva), ma semplicemente dando «il più possibile»; come a voler testimoniare il fatto che il debito è inestinguibile e che questa verità non è più temuta o subita come un onere, ma è al contrario ben accolta, in quanto apre in ultima istanza l'accesso a una forma di libertà che non esige la rottura dei vincoli e il sacrificio del legame, ma che al contrario si afferma *nel legame*.

È soltanto quando è considerato desiderabile dai partners, voluto [...] – dice Godbout – che lo stato d'indebitamento diventa uno stato reciproco positivo; è quando non si traduce più in un *obbligo di restituire* per ridurre il peso del debito [...] ma in *desiderio di dare* il più possibile. In questo stato non si restituisce più, si dà. È uno stato di fiducia reciproca che autorizza uno stato di debito senza senso di colpa, senza pericolo, senza inquietudine, senza angoscia. Questo stato si riconosce dal fatto che il debito diventa libero, senza obbligo al limite. Lo stato di debito nei confronti del partner non è più temuto, è valorizzato.¹²²

La trasformazione dell'obbligo in desiderio, che presuppone la fiducia reciproca e testimonia il fatto che i soggetti non anelano ad affrancarsi dal debito, dissolve i ruoli, esalta la dipendenza, instaura il principio dell'asimmetria. Si arriva così al cuore stesso della logica del dono. Il dono è essenzialmente *asimmetrico*, ignora, anzi rifugge dall'equilibrio e dall'equivalenza in quanto coinciderebbero con la sua stessa morte:

¹²⁰ Una delle peculiarità del ciclo del dono sta anche nella libertà di scegliere sempre nuovi interlocutori senza per questo annullare la reciprocità.

¹²¹ L'allusione è evidentemente al *Self disengaged* di cui parlano i *communitarians* criticando l'approccio individualistico-liberale, cui si è fatto riferimento *supra*, cap. 4.

¹²² Godbout, *Il linguaggio del dono* cit., p. 66.

Ora un debito di dono non è mai «saldato»; esso è ridotto o invertito da un dono maggiore del debito [...] l'equilibrio è la morte del dono: è un modo per «mettere un termine» a una catena di dono, di privare il dono della tensione che lo anima. Viceversa l'assenza di equilibrio mette fine a un rapporto mercantile.¹²³

L'asimmetria è ciò che incrina la logica mercantile del dare per avere, è ciò che rompe definitivamente la logica egualitaria e paritetica che presiede, come ben sappiamo dalle analisi simmeliane, alla dinamica dello scambio economico.¹²⁴ Ma non solo. L'asimmetria è ciò che consente di vedere nel dono persino un possibile oltrepassamento del criterio imparziale e misurato della *giustizia* nella fondazione del legame sociale. Il dono, suggeriscono alcune riflessioni interne a un dibattito troppo ampio per potergli qui concedere la dovuta attenzione, colma le insufficienze della giustizia in quanto reintroduce, dentro l'orizzonte omologante, indifferente e neutrale di quest'ultima, preoccupata unicamente di una imparziale equità,¹²⁵ parametri dissonanti, tesi piuttosto alla configurazione di una vita buona: come la valorizzazione delle differenze, l'oblio della misura e l'attenzione alla singolarità e alla concretezza dell'altro, o, per dirla con Agnes Heller, alla «profondità emotiva dei legami personali».¹²⁶

Ma questa asimmetria, che sancisce indubbiamente l'impossibilità per l'individuo di uscire dallo stato di debito che lo costituisce, non sfocia, come vorrebbe Derrida, nell'impossibilità del dono;¹²⁷

¹²³ Godbout, *Lo spirito del dono* cit., pp. 224 sg.

¹²⁴ Cfr. ad esempio: «Nell'ambito dell'economia questo processo si svolge in modo tale che il contenuto del sacrificio o della rinuncia, che si interpone tra l'uomo e l'oggetto del suo desiderio, è contemporaneamente oggetto del desiderio di un altro: il primo deve rinunciare a una proprietà o un godimento che l'altro desidera, per convincerlo a rinunciare a ciò che possiede e che è da lui stesso desiderato» (Simmel, *Filosofia del denaro* cit., p. 119).

¹²⁵ Inevitabile su questo punto, il riferimento a John Rawls, come l'autore che ha inaugurato, in una prospettiva neoliberale, l'enorme dibattito contemporaneo sul problema della giustizia: cfr. *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1971 (trad. it. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1984).

¹²⁶ A. Heller, *Oltre la giustizia*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 359 sgg. (ed. or. *Beyond Justice*, Blackwell, Cambridge 1989). Su questo tema, oltre a Boltanski, *L'Amour et la justice* cit., cfr. P. Ricoeur, *L'economia del dono: amore e giustizia*, in «Protestantesimo», 1994, n. 49; Lévinas, *Totalità e infinito* cit. e E. Berti e S. Veca, *La politica e l'amicizia*, Edizioni Lavoro, Roma 1998.

¹²⁷ Su una «dissimmetria assoluta» si fonda, secondo Derrida, il rapporto tra Abramo e Dio, poiché Abramo è chiamato da uno sguardo che non può ricambiare e che non può vedere; e che tuttavia lo inizia alla responsabilità: cfr. *Donner la mort* cit., p. 87.

essa apre semmai alla configurazione di un soggetto che si libera di ogni presunzione di autonomia e di autosufficienza e accetta la propria costitutiva dipendenza; di un soggetto dunque non *disengaged* o «insulare»,¹²⁸ ma vincolato e riconoscente. Sia il donatore sia il donatario avvertono la presenza di un *resto*, di *un di più* che non può essere colmato e che innesca l'infinita circolarità del dono impedendone la chiusura, il saldo, la risoluzione in termini economici. Il passaggio che ogni volta si rinnova dall'obbligo al desiderio di dare, o meglio di dare di più, trova la propria radice in un soggetto che accetta e valorizza il carattere asimmetrico della reciprocità; di un soggetto, si potrebbe dire, che è sempre e comunque *grato*, qualunque sia la sua iniziale collocazione all'interno del ciclo del dare-ricevere-ricambiare.¹²⁹

La *gratitudine* è ciò che conferisce al momento del ricevere un'importanza decisiva in quanto ciò opera all'interno sia del dare sia del ricambiare, producendo così quella fluidità dei ruoli che è intrinseca alla logica del dono. Essa rivela la capacità non solo di sopportare il peso del debito, di vivere con il debito, ma di sottrarsi all'illusione paritetica e simmetrica del rimborso e della restituzione. Può essere grato, dice Dewitte, solo colui che potenzialmente riproduce il dono iniziale, che assume a sua volta il ruolo di donatore,¹³⁰ che converte, appunto, il debito in desiderio di dare, valorizzando la sproporzione e la dipendenza.

La gratitudine, si potrebbe dire con Georg Simmel, è ciò che, a differenza dello scambio, riporta la reciprocità all'interno del soggetto; è ciò che nasce dall'interiorizzarsi della reciprocità e che a sua volta la alimenta:

Lo scambio è il diventare-cosa dell'azione reciproca tra gli uomini [...]. La gratitudine sorge parimenti dalla e nella relazione reciproca tra uomini, e precisamente verso l'interno, così come verso l'esterno è sorta quella relazione tra le cose. Essa è il residuo soggettivo dell'atto del ricevere, o anche del dare. Come con lo scambio delle cose l'azione reciproca esce fuori dall'atto immediato della correlazione, così con la gratitudine questo atto scende dentro l'anima nelle sue conseguenze, nel suo significato soggettivo, nella sua eco psichica.¹³¹

¹²⁸ Di *Self disengaged* parlano, come si è visto, Charles Taylor e i *communitarians*; l'espressione «soggetto insulare» è di Nicolas, *Il dono rituale, faccia nascosta della modernità* cit., p. 88.

¹²⁹ Sulla peculiare fisionomia di un *soggetto di dono*, cfr. *infra*, § 3.

¹³⁰ J. Dewitte, *Il ne fallait pas. Notes sur le don, la dette et la gratitude*, in «Revue du MAUSS», 1996, n. 8.

¹³¹ Simmel, *Sociologia* cit., p. 505.

Essa rivela la consapevolezza che il dono non può essere restituito, che il debito non può essere saldato, in quanto esso altro non è che l'infinitizzazione della relazione con l'altro:

Si può dire che nel suo aspetto più profondo essa non consiste qui nel fatto che il dono venga contraccambiato, bensì nella consapevolezza che non si può contraccambiarlo, che qui si presenta qualcosa che pone l'anima di chi riceve in uno stato durevole di fronte all'altro, recando alla coscienza una nozione dell'infinità interiore di un rapporto che non può essere completamente esaurito o realizzato con alcuna dimostrazione o attività.¹³²

Riconoscimento della dipendenza, valorizzazione dell'asimmetria: attraverso questi due principi, che trovano la loro ragion d'essere in un irrinunciabile desiderio dell'Io, il dono incrina quello che è stato definito il «progetto immunitario» dell'individuo moderno,¹³³ teso, va aggiunto, a un'autonomia senza legami e a una reciprocità solo scambistica e paritetica.

La reciprocità del dono non è libera interazione tra individui legati solo da uno scopo acquisitivo e appropriativo, ansiosi di emanciparsi da ogni vincolo che non sia puramente strumentale, ma gioco delle rispettive mancanze, sproporzione e dismisura; è riconoscimento dell'altro non in quanto potenziale nemico o rivale con cui venire forzatamente a patti, ma in quanto presenza rammemorante della propria costitutiva finitezza e del proprio bisogno di legame.

Anche laddove assume forme spiccatamente *agonistiche*, come nel dono propriamente maussiano, la reciprocità si riconferma come il principio che presiede allo scambio di doni, fondando la vita sociale come vita comune. Il *potlâc*, nel quale Mauss riconosce la forma per eccellenza del dono, è infatti essenzialmente lotta, rivalità, competizione fra soggetti che si affrontano «a colpi di doni»;¹³⁴ che si sfidano attraverso la perdita e la distruzione illimitata di ricchezza al fine di ottenere potere, prestigio, onore.¹³⁵ Nel rein-

¹³² Simmel, *Sociologia* cit., p. 507.

¹³³ Cfr. Esposito, *Communitas* cit., p. xxiv: «Gli individui moderni divengono davvero tali – e cioè perfettamente individui, individui “assoluti”, circondati da un confine che a un tempo li isola e li protegge – solo se preventivamente liberati dal “debito” che li vincola l'un l'altro».

¹³⁴ L'espressione è di Karsenti, *Marcel Mauss* cit., p. 30.

¹³⁵ Cfr. Mauss, *Saggio sul dono* cit., p. 212: «In nessun luogo il prestigio individuale di un capo e quello del suo clan sono legati maggiormente allo spendere e al ricambiare puntualmente e a usura i doni accettati, così da obbligare coloro verso cui si era rimasti obbligati. Consumazione e distruzione sono veramente senza limiti. In certi *potlâc* bisogna dare tutto ciò che si possiede, senza conservare niente. Si gareggia nel dimostrarsi i più ricchi e i più follemente prodighi. Tutto è basato sul principio dell'antagonismo e della rivalità». Cfr. anche p. 163.

trovare uno scopo nella dinamica del dono, sia pure quello dell'onore e non dell'accumulazione di beni, Mauss sembra dunque ridurre di nuovo il dono all'interesse. Si è parlato infatti di un «interesse all'apparire», all'acquisire più gloria e prestigio dell'altro, di un uso strumentale del dono al fine di eccellere e distinguersi dagli altri.¹³⁶ Ciò vuol dire che Mauss si farebbe in ultima istanza promotore di un utilitarismo semplicemente più raffinato, limitandosi a sostituire, all'interesse materiale, l'interesse a essere più e meglio dell'altro. Per richiamare la coppia concettuale qui proposta, si potrebbe dire che il dono agonistico, sebbene non sia guidato dal desiderio di acquisire beni materiali, cioè dalla *passione dell'utile*, è tuttavia motivato dalla *passione della distinzione*; da quella *passione dell'io* che abbiamo visto delinearsi, attraverso Hobbes, Smith, Rousseau, come una delle due configurazioni emotive fondamentali dell'individuo moderno, acquisitivo e strumentale.¹³⁷

Ma la convergenza è solo apparente. Ciò che ispira il dono agonistico non è tanto il desiderio di *apparire* quanto quello di *essere*, poiché l'acquisizione di prestigio e di rango equivale in realtà a riaffermare il proprio nome, la propria autorità, il proprio *mana*.¹³⁸ Rifiutarsi di donare, di aderire al ciclo indissociabile del dare-ricevere-ricambiare significa, dice Mauss, «perdere la "faccia" per sempre»,¹³⁹ scomparire come persona, smarrire il senso stesso dell'esistenza. Se permane dunque una nozione di interesse, si tratta non dell'interesse materiale e strumentale, ma di quello che Caillé propone di chiamare un «interesse di forma» o di presentazione di sé, tramite il quale si afferma essenzialmente il proprio diritto a esistere.¹⁴⁰ L'*agon*, attraverso cui i soggetti si mettono in gioco rispondendo all'obbligo di donare, è ciò che consente di eccellere al fine di essere, di

¹³⁶ Cfr. J.-L. Boilleau, *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination*, La Découverte/Mauss, Paris 1995; C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, in Id., *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris 1978.

¹³⁷ Sul *potlâc* come forma di controllo e prevenzione della rivalità mimetica cfr. R. Girard, *Disordini alimentari e desiderio mimetico*, in Id., *Il risentimento* cit., pp. 169 sgg. (ed. or. *Eating Disorders and Mimetic Desire*, in «Contagion Journal of Violence, Mimesis and Culture», 1996, n. 3).

¹³⁸ Sottolineano questo aspetto D. Temple e M. Chabal, *La Réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, L'Harmattan, Paris 1995, cap. 1.

¹³⁹ Mauss, *Saggio sul dono* cit., p. 225.

¹⁴⁰ Caillé, *Né olismo né individualismo metodologici* cit., p. 51; Id., *Della incondizionalità condizionale*, in Id., *Il terzo paradigma* cit., pp. 121, 127.

affermare la propria esistenza. Il prestigio inoltre non è mai definitivamente acquisito; esso appartiene infatti non a colui che accumula la ricchezza ma a colui che torna ogni volta a perderla, consumarla, distruggerla. Il prestigio è dato dalla perdita; il potere, osserva efficacemente Bataille, altro non è che «potere di perdere».¹⁴¹

Il dono instaura così, anche nella sua forma agonistica, un ciclo illimitato di azioni reciproche il cui scopo non è né l'acquisizione né il potere, ma il legame tra coloro che vi sono coinvolti; un legame d'anime, dice Mauss, un'alleanza spirituale che coinvolge uomini e cose in un fenomeno «totale», fondativo della vita sociale. Tramite le cose scambiate, che non sono oggetti neutri e inerti ma intrisi dell'essere stesso del donatore, emanazioni spirituali del soggetto che dona,¹⁴² si crea un legame simbolico, poiché ciascuno partecipa della vita dell'altro, vive nell'altro sotto forma di beni donati, ricevuti, ricambiati.

In tutte le sue forme, agonistiche o armoniche, la reciprocità del dono fonde dunque obbligo e libertà, autonomia e debito, interesse e gratuità. Essa è insieme il presupposto del dono in quanto scaturisce dalla consapevolezza di essere soggetti di debito, e l'effetto del dono, in quanto questo si espone alla scommessa sulla risposta dell'altro. Per questo la reciprocità è sempre intrinseca al dono, anche quando non appare, anche quando, come nel dono a estranei, essa è nascosta dietro un'apparente unilateralità. Essa è anzi tanto più presente ed efficace quanto più è celata. Chi dona a qualcuno che non ha volto né nome, che è sconosciuto e remoto, si espone volontariamente e liberamente a un rischio che può essere affrontato solo a partire da una fiducia illimitata nel legame sociale; una fiducia che si traduce nel desiderio cogente di riconfermare la propria appartenenza a un tessuto comunitario in cui l'altro è percepito come il donatore di senso della propria esistenza.

Il desiderio di donare, che scaturisce a un tempo dalla percezione della propria mancanza e insufficienza e dalla fiducia nella ri-

¹⁴¹ «[...] la ricchezza appariva come acquisizione in quanto un potere viene acquisito dall'uomo ricco, ma essa è interamente diretta verso la perdita nel senso che questo potere è caratterizzato come potere di perdere. Soltanto attraverso la perdita, la gloria e l'onore le sono legati» (Bataille, *Il dispendio* cit., pp. 65 sgg.). Cfr. Id., *La parte maledetta* cit., pp. 80 sgg.

¹⁴² È la forza, lo spirito contenuto nella cosa donata (lo *hau*), nel quale vive l'anima del donatore, che sta a fondamento dello scambio di doni e del suo carattere obbligante: cfr. Mauss, *Saggio sul dono* cit., pp. 168 sgg.

sposta dell'altro, è ciò che consente all'individuo di correre il rischio, di accettare la scommessa.

[...] il dono – dice Caillé – appartiene sempre all'ordine della scommessa. Ecco qualcosa di quasi rassicurante: sapere che correre il rischio costituisce il solo rimedio al rischio.¹⁴³

Ma ciò vuol dire anche che il dono, performatore di alleanze e creatore simbolico di legame, diventa, in virtù della sua intrinseca paradossalità, la testimonianza di una visione dinamica e meno rassicurante, appunto, del legame sociale: che è per sua natura fragile, incerto, provvisorio, e dunque bisognoso di essere incessantemente ricostruito, curato, alimentato.

[...] il legame sociale – dice Godbout – è sempre, in tutte le società, rischioso. La coesione sociale si crea a ogni istante, si rafforza o si indebolisce in funzione delle innumerevoli decisioni di ogni membro di dar fiducia o no a un altro membro, cioè di correre il rischio che il dono non sia ricambiato. Infatti il rischio è reale, il dono non sempre è ricambiato, c'è continuamente rottura dei circuiti di dono, e violenza.¹⁴⁴

Il dono sfugge a ogni strategia di riduzione dell'incertezza, cui invece tendono, in varia misura, le teorie normative riconducibili al paradigma individualistico;¹⁴⁵ esso è anzi al cuore stesso dell'incertezza che caratterizza il legame sociale.¹⁴⁶

Dato l'indissolubile legame di obbligo e libertà, il dono è insofferente verso ogni regola, verso ogni criterio normativo definito una volta per tutte che tenti di fissarlo in confini certi e contrattuali; oppure di inglobarlo all'interno di logiche che gli sono di fatto estrinseche, come è quella della redistribuzione statale o del «mercato oblativo».¹⁴⁷ Libertà del dono vuol dire che in ogni sin-

¹⁴³ Caillé, *Di chi fidarsi?* cit., p. 105.

¹⁴⁴ Godbout, *La circolazione mediante il dono* cit., p. 36.

¹⁴⁵ Cfr. in proposito Veca, *Dell'incertezza* cit.

¹⁴⁶ «Al contrario, mettendo il dono al cuore della società, s'introduce l'inatteso, la sorpresa come fenomeno essenziale dei legami sociali. S'introduce la grazia, direbbe il poeta; la singolarità, l'aleatorio, l'indeterminazione, l'incertezza, direbbe lo scienziato» (Godbout, *Il linguaggio del dono* cit., p. 82).

¹⁴⁷ Si è già accennato a questo aspetto che non è possibile sviluppare qui: il dono non deve essere confuso né con la redistribuzione statale, né con le forme istituzionalizzate di carità e di beneficenza; cfr. su questo Godbout, *Lo spirito del dono* cit.; A. Salsano, *Per la poligamia delle forme di scambio*, in Aa.Vv., *Il dono perduto e ritrovato* cit.; Nicolas, *Il dono rituale, faccia nascosta della modernità* cit.; ma sul problema del rapporto tra scambio, reciprocità e redistribuzione è imprescindibile il testo di Polanyi, *La grande trasformazione* cit.

golo momento il ciclo può sempre essere interrotto, perché la fiducia può sempre essere tradita: il dono cioè può non essere ricevuto o non essere ricambiato.¹⁴⁸

La scommessa si può perdere; la risposta, in quanto non pretesa né garantita, può anche non esserci, esponendo di nuovo gli individui al conflitto dell'individualismo acquisitivo o all'indifferenza dell'individualismo narcisistico. Ma chi scommette accetta evidentemente questa possibilità, sceglie di mettersi in gioco; compie una scelta che non può non fare in quanto risponde a un desiderio di legame che rinasce dentro l'insularità della propria condizione. Chi scommette è in altri termini consapevole di poter perdere, ma aderisce comunque al proprio desiderio esponendosi a un legame che è incerto e privo di garanzie.

Egli trasforma l'incertezza in valore,¹⁴⁹ configurando così una terza possibilità sia rispetto alla certezza contrattuale ed economica di un legame solo strumentale, sia rispetto a un legame presupposto che soffochi l'individualità. Ma non solo. L'idea di *legame incerto* non coincide neppure con quella di «impossibile comunità» cui approdano, come si è già accennato, le filosofie decostruttiviste à la Derrida. Il legame incerto fondato dal dono è comunque *possibile*; e proprio da questa possibilità, che non è mai garanzia, esso trae la sua forza peculiare.

Il dono può essere letto in definitiva come la *testimonianza simbolica dell'auspicabilità dell'incertezza*: se s'intende quest'ultima come ciò che consente, dentro un legame sociale non garantito ma intensamente desiderato, la dinamicità, la permanente rinegoziazione dei ruoli e delle relazioni, la riattivazione degli stati emotivi rimossi o opacizzati, l'adeguamento delle forme del convivere a livelli sempre nuovi e consoni al crescere della complessità.

¹⁴⁸ La rottura del circuito del dono può generare – dice Godbout – il rinascere della violenza e del conflitto (*Il linguaggio del dono* cit., p. 83).

¹⁴⁹ Sulla valorizzazione dell'incertezza quale componente necessaria di una prospettiva etica postmoderna, cfr. Bauman, *Le sfide dell'etica* cit.

3. L'individuo comunitario

Il paradigma del dono presuppone dunque una figura di individuo *altra*, che non coincide con alcuno dei modelli consolidati dalla parabola della modernità: né con l'individuo egoista e acquisitivo, che strumentalizza l'altro al fine di soddisfare i propri interessi, né con l'individuo indifferente e narcisista che vede l'altro come pura proiezione fantasmatica di sé; ma neppure con l'altruista, inteso come colui che antepone l'altro a se stesso, in una logica puramente oblativa o addirittura sacrificale.¹⁵⁰

Colui che dona compie un atto che presuppone una *dislocazione radicale dello statuto dell'alterità* rispetto alle immagini egemoni e consolidate. L'altro non è né il *nemico* con cui confliggere e competere per raggiungere i propri scopi, né il *simile* riassorbibile nella propria orbita identitaria, né colui che esige dal soggetto un oblio di sé; ma è, nella sua inappropriabile differenza, dimensione costitutiva dell'Io, parte mancante che l'Io investe del proprio desiderio per ristabilire un legame, pena la perdita del senso stesso dell'esistenza. Nel dono, l'altro è il *simbolo dell'insufficienza dell'Io*; è memoria vivente e concreta della sua incompiutezza, è la realtà ineludibile che rompe ogni illusione di autarchico isolamento.

Donare, aveva detto Mauss, significa «uscire da se stessi».¹⁵¹ Uscire da sé vuol dire esporsi all'alterità, riconoscere il debito verso l'altro che costitutivamente ci fonda. Vuol dire rispondere, direbbe Lévinas, a una chiamata, a una convocazione che proviene da un Altro irriducibile e inassimilabile, e che necessariamente apre i confini certi e definiti dell'Io, dissolvendone ogni pretesa appropriatrice e identitaria.¹⁵²

Attraverso il dono l'individuo interrompe il circuito autoreferenziale dell'Io il quale cessa, si potrebbe dire, di autorappresen-

¹⁵⁰ Cfr. ad esempio la definizione durkheimiana di «altruismo»: «Poiché noi abbiamo chiamato *egoismo* lo stato in cui si trova l'Io quando vive della sua vita personale e non obbedisce che a se stesso, la parola *altruismo* esprime abbastanza bene lo stato contrario, quello in cui l'Io non si appartiene, in cui si confonde con altra cosa da lui stesso, in cui il polo della sua condotta è situato al di fuori di lui, vale a dire in uno dei gruppi di cui egli fa parte [...]» (É. Durkheim, *Forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1977, p. 278 [ed. or. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1912]).

¹⁵¹ Mauss, *Saggio sul dono* cit., p. 276.

¹⁵² Lévinas, *Totalità e infinito* cit.

tarsi come *soggetto*: vale a dire come entità autonoma e autosufficiente, come coscienza chiusa nella propria ipseità e in un'arrogante presunzione di pienezza che riduce l'altro a dimensione subalterna e ancillare. Il dono presuppone la «messa in questione dell'Io» da parte dell'Altro,¹⁵³ il decentramento e l'infinitizzazione della coscienza in presenza di quello che Lévinas chiama il «volto» dell'Altro, che esige una risposta e obbliga alla responsabilità in quanto introduce un «senso» anteriore e indipendente dall'iniziativa e dal potere dell'Io.¹⁵⁴ Si delinea così una *soggettività ospitale* e accogliente,¹⁵⁵ sempre attraversata dall'alterità, capace di mutare l'avidità dello sguardo in generosità, il desiderio di possesso in dono;¹⁵⁶ un soggetto che scopre la propria stessa individualità e unicità attraverso la relazione non simmetrica con l'Altro che lo chiama alla responsabilità, a una risposta ineludibile e insostituibile.¹⁵⁷

Soggetto ospitale, suggerisce Derrida, è colui che dona, poiché il dono interrompe l'«economia» del soggetto, sottrae quest'ultimo alla «metafisica del proprio» consegnandolo alla «legge dell'altro».¹⁵⁸ Si tratta di pensare non una scomparsa del soggetto, poiché al contrario l'appello dell'altro è ciò che, nella sua potenza prescrittiva, pone l'Io di fronte alla propria irrimpiazzabilità e unicità, consentendogli l'esperienza della sua assoluta singolarità;¹⁵⁹ quanto piuttosto l'assenza del soggetto, la sua ritrazione, il suo ritiro; in

¹⁵³ Lévinas, *Totalità e infinito* cit., pp. 41, 201.

¹⁵⁴ «La nozione del volto, alla quale faremo ricorso in tutta quest'opera, apre altre prospettive: ci porta verso una nozione anteriore alla mia *Sinngebung* e, quindi, indipendente dalla mia iniziativa e dal mio potere» (*ibid.*, p. 49).

¹⁵⁵ «Questo libro presenterà la soggettività come ciò che accoglie Altri, come ospitalità» (*ibid.*, p. 25).

¹⁵⁶ «Il che si produce positivamente nel possesso di un mondo di cui posso fare dono ad Altri, cioè come una presenza di fronte a un volto. Infatti, la presenza di fronte a un volto, il mio orientamento verso Altri può perdere l'avidità dello sguardo solo mutandosi in generosità, incapace di andare incontro all'altro a mani vuote» (*ibid.*, p. 48). Cfr. anche *ibid.*, p. 210: «[...] l'idea dell'infinito nella coscienza è un'eccedenza di questa coscienza la cui incarnazione offre dei nuovi poteri a un'anima che non è più paralitica, dei poteri di accoglienza, di dono, di mani piene, di ospitalità».

¹⁵⁷ Cfr. in proposito, P. Hayat, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Kimé, Paris 1995; ma anche F. Rossi, *Individuo, etica e società in Lévinas*, in «La società degli individui», 1998, n. 3, che intelligentemente riconosce in Lévinas l'emergere di una «filosofia sociale».

¹⁵⁸ Derrida, *Politiche dell'amicizia* cit., pp. 86 sg.; Id., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997 (trad. it. *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998); Id., *Responsabilité et hospitalité*, in *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité*, Paroles d'aube, Grignani 1999.

¹⁵⁹ In *Donner la mort* cit., pp. 45 sgg., Derrida mostra come il coesistere dell'esperienza della singolarità e dell'esperienza della responsabilità trovi origine nell'apprensione della morte.

una parola, la sua passivizzazione, che lo espropria di tutto ciò che preclude l'apertura all'alterità.¹⁶⁰

Quello che si configura nel dono non è un soggetto *autonomo*, kantianamente sovrano nella sua volontà e nella sua decisione, padrone di sé e perfettamente consapevole dei propri fini; ma un soggetto *eteronomo*, che scopre insieme la propria libertà e la propria responsabilità nell'esporsi allo sguardo asimmetrico dell'altro:

La decisione passiva, condizione dell'evento, è in me sempre, strutturalmente, un'altra decisione, una decisione lacerante come decisione dell'altro. Dell'altro assoluto in me, dell'altro come l'assoluto che in me decide di me [...] questa eteronomia non contraddice, ma apre l'autonomia a se stessa, è figura del battito del suo cuore. Essa accorda la decisione al dono, se ce n'è, come dono dell'altro.¹⁶¹

Così intesa, l'eteronomia non annulla dunque l'autonomia, non vuol dire scomparsa dell'Io nell'altro, né altruistica rinuncia a sé in nome dell'altro; non vuol dire neppure delega, alienazione, esonero dalle proprie responsabilità e decisioni. Essa allude al prodursi di una *lacerazione* nel corpo compatto del soggetto che lo rende, per così dire, mancante a se stesso, esposto a un'alterità che internamente lo costituisce, impedendone ogni atomistica ricomposizione; un «soggetto passivo», dice ancora Derrida, vale a dire «esposto, sensibile, ricettivo, vulnerabile», capace dunque di lasciar accadere l'evento, di dare ospitalità a ciò che si presenta in modo inatteso, imprevisto e perfino indesiderabile.¹⁶²

L'individuo che dona è il soggetto eteronomo per eccellenza: è un soggetto lacerato, *ferito*, direbbe Georges Bataille, in quanto esposto al contagio con l'alterità, disposto a mettersi in gioco sporgendosi permanentemente fuori di se stesso; disposto a perdersi rompendo l'isolamento dei confini autoconservativi.

Ma l'aspetto interessante in Bataille è che attraverso l'idea di *dispendio*, di perdita senza contropartita e senza limiti, egli riporta

¹⁶⁰ Derrida, *Donare il tempo* cit., pp. 12, 26.

¹⁶¹ Derrida, *Politiche dell'amicizia* cit., p. 87; cfr. anche *Donner la mort* cit., p. 87, sull'eteronomia del «ciò mi riguarda», opposto all'autonomia kantiana di una legge che io do a me stesso.

¹⁶² «[...] un ospite tanto indesiderabile non può farsi avanti, nello spazio chiuso o nella familiarità del senso comune, se non riportando in qualche modo alla memoria, per legittimarsene, un antico invito dimenticato» (Derrida, *Politiche dell'amicizia* cit., p. 86). L'ospite cui si apre il soggetto che dona, osserva Cacciari in una prospettiva analoga, è l'inatteso e il dissimile, è lo straniero; cfr. *L'Arcipelago* cit., pp. 145 sgg.

quest'idea di soggettività su basi squisitamente antropologiche, mostrandone dunque le radici emotive.¹⁶³ L'uomo non è mosso solo da un istinto autoconservativo, ma da un bisogno di perdita che lo spinge a varcare la soglia, a proiettarsi costantemente al di là del mondo dell'utile. Se il principio di autoconservazione è dettato dalla necessità di tracciare limiti identitari, di stabilire regole e imporre divieti che preservino l'individuo dalla paura, dalla disgregazione e dalla violenza, isolandolo dagli altri,¹⁶⁴ il bisogno di perdita, che è in primo luogo perdita di sé, nasce da quella tendenza endemica all'eccesso e alla dismisura che produce all'opposto l'infrastruzione di ogni limite e la rottura di ogni circuito identitario.¹⁶⁵

In una prospettiva che, come già accennato sopra, prende le mosse dall'antropologia maussiana, Bataille presuppone in altri termini una *pulsione al dispendio*,¹⁶⁶ che non è affatto confinata al mondo premoderno della gloria e dell'onore, ma che può tornare a riattivarsi, nel seno stesso della modernità, consentendo il configurarsi di una peculiare idea di soggettività: una soggettività aperta, *alterata dalle proprie passioni, esposta all'altro a partire dal proprio stesso desiderio*.

La modernità, che coincide col trionfo della logica angusta e «miserabile» dell'utile e dell'autoconservazione, ha rimosso questo aspetto, ha operato una mutilazione della vita pulsionale; producendo non solo il permanere dell'umanità in quello stato di minorità che essa si illude di aver superato, ma condannando l'esistenza umana a un inevitabile impoverimento, a una perdita di senso e di coesione.¹⁶⁷ L'utilitarismo crea cioè atomismo, chiusura dell'Io nello spazio immunitario di una solitudine che, separandolo dall'altro, sgretola la dimensione stessa dell'esistenza, poiché la priva della sua costitutiva e vitale esperienza comunitaria: «[...] se non comu-

¹⁶³ Bataille, si potrebbe dire, riporta sul piano *antropologico* ciò che in Derrida ha uno statuto *ontologico* e in Lévinas uno statuto *etico*.

¹⁶⁴ Cfr. G. Bataille, *L'Érotisme* (1957), in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 10 (trad. it. *L'eroticismo*, a cura di P. Caruso, Mondadori, Milano 1972).

¹⁶⁵ «L'uomo non è soltanto l'essere separato che disputa la sua parte di risorse al mondo vivente o agli altri uomini. Il movimento generale di essudazione (di dilapidazione) della materia vivente lo anima ed egli non saprebbe arrestarlo; anche al vertice la sua sovranità nel mondo vivente l'identifica con questo movimento; lo vota, in modo privilegiato, all'operazione gloriosa, al consumo inutile» (Bataille, *La parte maledetta* cit., p. 37).

¹⁶⁶ Per una trattazione più ampia dei temi che seguono, cfr. Pulcini, *Introduzione a Bataille, Il dispendio* cit.

¹⁶⁷ Bataille, *Il dispendio* cit., pp. 56 sg.

nica più, un essere isolato intristisce, deperisce e sente (oscuramente) che da solo non esiste». ¹⁶⁸

L'effetto più inquietante dell'egemonia della logica dell'utile sta nella perdita di quella *chance* di comunicazione nella quale risiedono, per l'individuo, il senso e la verità della propria esistenza: «la verità non è là dove si considerano gli uomini isolatamente: essa [...] ha luogo solo passando dall'uno all'altro». ¹⁶⁹ L'atrofizzazione moderna della pulsione al dispendio coincide dunque con l'indebolimento della tensione comunitaria che nel desiderio di perdita e di dono trova la propria radice emotiva: «L'individuo implicato nella perdita sente oscuramente che tale perdita genera la comunità che lo sostiene». ¹⁷⁰ C'è un nesso indissolubile e cogente tra la scomparsa del dispendio e l'indebolimento del legame, o meglio, l'*assenza di comunità* che visibilmente pervade le società liberali e democratiche attraversate dagli effetti disgreganti di uno sterile individualismo. ¹⁷¹

L'enfasi posta da Bataille sull'idea di *comunità* tende a riproporre il problema della coesione sociale in termini totalmente diversi da quelli propri del modello utilitaristico che si limita a pensare la società come un ammasso di individui artificialmente legati tra loro da un contratto e da un puro calcolo di interessi. Si tratta di ripensare l'esistenza sociale non come qualcosa che scaturisce dalla decisione razionale di individui isolati e autosufficienti, ma come un «movimento d'insieme», un «movimento comunale», ¹⁷² che fonda l'esistenza individuale alterandone la natura, attraversandola e scardinandola dall'interno. ¹⁷³

Pensare la comunità significa pensare la riattivazione del dispen-

¹⁶⁸ G. Bataille, *Sur Nietzsche* (1945), in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 6 (trad. it. *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1980, p. 53).

¹⁶⁹ G. Bataille, *Le Coupable*, in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 5 (trad. it. *Il colpevole*, Dedalo, Bari 1989, p. 62).

¹⁷⁰ G. Bataille, *Le Collège de sociologie*, in Aa.Vv., *Le Collège de sociologie* (1937-39), a cura di D. Hollier, Gallimard, Paris 1979 (trad. it. *Il collegio di sociologia*, in *Il Collegio di sociologia*, a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 442). Cfr. anche Bataille, *La parte maledetta* cit., p. 69: «La consumazione è la via tramite la quale comunicano esseri separati».

¹⁷¹ G. Bataille e R. Caillois, *La Sociologie sacrée et les rapports entre «société», «organisme», «être»* (1937), in Aa.Vv., *Le Collège de sociologie* cit. (trad. it. *La sociologia sacra*, in Aa.Vv., *Il Collegio di sociologia* cit., p. 102).

¹⁷² *Ibid.*, p. 92.

¹⁷³ È questo il compito della «sociologia sacra» che unisce tra loro i membri del Collège: «Essa ipotizza che esista, oltre agli individui che compongono la società, un movimento d'insieme che ne trasforma la natura. È pertanto estranea a tutte quelle concezioni per le quali l'esistenza sociale si limiterebbe ad aggiungere agli individui dei contratti, concezioni su cui si fonda per l'appunto l'insieme della cultura attuale» (*ibid.*).

dio quale evento pulsionale nel quale quella *alterazione* si produce, lacerando l'assolutezza dei soggetti. Il dispendio è infatti in primo luogo derimozione e riappropriazione della vita emotiva, «scatenamento delle passioni», svincolamento dell'individuo dai limiti autoconservativi e identitari imposti dal mondo dell'utile. Esso interrompe la spirale acquisitiva dell'*homo oeconomicus* e spezza l'atomismo dell'*homo democraticus* mediante l'irruzione del movimento dissipatorio della passione e del desiderio, che è per definizione movimento senza appropriazione e senza scopo, e che spinge il soggetto fuori di sé, aprendo il varco in cui può irrompere l'alterità: «[...] il desiderio, cioè il desiderio sovrano, che rode e nutre l'angoscia, impegna l'essere a cercare l'al di là di se stesso». ¹⁷⁴ Il desiderio è l'alterità interna, la *differenza perturbante* che impedisce all'Io di ricomporsi nella propria rassicurante e sterile ipseità.

Il soggetto ritrova la propria *sovranità*, la propria capacità di emanciparsi dall'orizzonte riduttivo e parziale dell'utilitarismo, ¹⁷⁵ negandosi, paradossalmente, come soggetto; provocando una *ferita* nel corpo compatto dell'Io attraverso la resa incondizionata alla dilapidazione illimitata del desiderio. Il soggetto del dispendio è il soggetto *sovrano* che infrange i limiti imposti dal mondo delle cose esponendosi alla perdita di sé; che si espone al rischio della dissoluzione e della morte rifiutando l'angusta progettualità prometeica che lo tiene confinato alla scarna preservazione della vita; che sa morire come soggetto chiuso, assoluto, «discontinuo», ¹⁷⁶ per mettersi in gioco e aprirsi alla «totalità» dell'esistenza. ¹⁷⁷

Nel momento in cui ritrova la propria sovranità, che nulla ha a che fare con la disincarnata e strumentale autonomia del soggetto moderno, ma che è al contrario espropriazione di sé attraverso la riappropriazione della passione, l'Io accede alla dimensione comunitaria: «La comunicazione avviene solo tra due esseri messi in gioco - lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro nulla». ¹⁷⁸ La comuni-

¹⁷⁴ Bataille, *Su Nietzsche* cit., p. 64. Cfr. anche Id., *Il dispendio* cit., p. 37.

¹⁷⁵ Sull'idea «nietzscheana» di *sovranità*, cfr. in particolare G. Bataille, *La Souveraineté*, in Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 8 (trad. it. *La sovranità*, con Introduzione di R. Esposito, il Mulino, Bologna 1990).

¹⁷⁶ Per questo termine, cfr. in particolare Bataille, *L'eroticismo* cit.

¹⁷⁷ «La totalità è in me questa esuberanza: un'aspirazione vuota, un desiderio doloroso di struggersi senz'altra ragione che il desiderio stesso - e la totalità lo è interamente - di bruciare» (Bataille, *Su Nietzsche* cit., p. 38).

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 64.

cazione esige lo svuotamento del soggetto, la lacerazione della sua integrità:

La «comunicazione» non può avvenire da un essere pieno e intatto a un altro: essa vuole esseri in cui si trovi posto in gioco l'essere – in loro stessi – al limite della morte, del nulla; il culmine morale è un momento in cui si mette in gioco, si sospende l'essere al di là di se stesso.¹⁷⁹

Così come la sovranità è l'opposto di ogni illusoria e arrogante autonomia, la comunicazione batailleana si configura come l'antitesi stessa di quel legame strumentale, funzionale al soddisfacimento di individui autoconservativi, che ha finito in ultima istanza per disgregarsi in un'assenza di legame. Essa richiede la messa in comune delle proprie mancanze, della propria finitezza mortale; scaturisce dal reciproco «contagio» delle proprie ferite:

Nella misura in cui gli esseri sembrano perfetti, essi restano isolati, chiusi su se stessi. Ma la ferita dell'incompiutezza li apre. Attraverso ciò che possiamo chiamare incompiutezza, animale nudità, ferita, i diversi esseri separati comunicano, prendono vita perdendosi nella comunicazione dell'uno con l'altro.¹⁸⁰

Ma la ferita altro non è che il taglio aperto dallo scatenamento del desiderio e dalla «trasgressione» dei limiti e dei divieti imposti dal mondo dell'utile.¹⁸¹ Quale deflagrazione della vita emotiva, il dispendio produce la ferita che restituisce all'individuo il senso della propria sovrana incompiutezza, e riapre la *chance* della comunità intesa, come dice Jean-Luc Nancy, come condivisione, *partage*, messa in comune della propria insufficienza.¹⁸²

Propongo di considerare come legge il fatto che *gli esseri umani non sono uniti se non da lacerazioni o da ferite*: tale nozione possiede di per sé una certa logica. Se degli elementi si combinano allo scopo di formare un insieme, ciò si avvera facilmente quando ciascuno di loro perde in una lacerazione della sua integrità una parte del proprio essere a vantaggio dell'essere comunitario.¹⁸³

L'individuo capace di perdere «una parte del proprio essere» è il soggetto del dispendio: un soggetto che non può mai richiudersi su

¹⁷⁹ Bataille, *Su Nietzsche* cit., p. 63.

¹⁸⁰ Bataille, *Il colpevole* cit. (mia traduzione da Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 5, p. 263; corsivo mio).

¹⁸¹ La coppia divieto/trasgressione è, analogamente a quelle dispendio/autoconservazione, consumo/acquisizione, sacro/profano ecc., fondativa del pensiero di Bataille.

¹⁸² J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris 1986 (trad. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992).

¹⁸³ Bataille, *Il collegio di sociologia* cit., p. 441; corsivo mio.

se stesso poiché esso vive nello spazio aperto dalla manifestazione della propria *différence intérieure*;¹⁸⁴ un soggetto *deciso dal proprio desiderio*, che lo apre all'altro, alla contaminazione dell'altro, sottraendolo all'immunità dell'atomismo moderno.

Dalla ferita prende corpo la legge anomica di una comunità che, com'è stato detto, non può mai tradursi in progetto realizzato, operativo, pena la reintegrazione dell'ottica funzionale e strumentale propria dell'individualismo e di ogni metafisica del soggetto.¹⁸⁵ La comunità batailleana è assenza d'opera in quanto non è il risultato di singole volontà autonome e autosufficienti, ma al contrario tensione «comuniale» che rinasce a partire dalla rinuncia del soggetto alla propria assolutezza. Tuttavia essa non è neppure scomparsa del soggetto nell'olismo fusionale e organicistico peculiare delle comunità premoderne e delle loro nostalgiche riedizioni. Essa può darsi solo *dopo l'individuo*, dopo la conquista moderna di un soggetto indiviso, emancipato da vincoli presupposti di appartenenza, dotato di autodecisione.¹⁸⁶

Ma perché si apra la *chance* dell'esperienza comunitaria, l'individuo deve perdere la propria integrità, dissolversi come essere perfettamente autonomo e *ab-solutum*, riconoscere in sé quella differenza che lo porta fuori da ogni metafisica del soggetto e che lo fa uscire fuori-di-se-stesso.

In questo senso – osserva Nancy – Bataille fu sicuramente colui che fece per primo, o nella forma più estrema, l'esperienza moderna della comunità: né opera da produrre, né comunione perduta, ma lo spazio stesso, e lo spaziamiento dell'esperienza del fuori, del fuori-di-sé.¹⁸⁷

La comunità non è un aggregato di atomi che decidono razionalmente di sospendere il loro stato di isolamento per realizzare un interesse comune; essa inizia *dentro* l'individuo stesso, provocando-

¹⁸⁴ In questa chiave Cacciari interpreta la figura dell'Oltreuomo nietzscheano: come figura della *dépense*, come «il divenire dissimile e straniero a tutto [...] e dunque aperto e amico di tutto, donatore e dono per tutti» (*L'Arcipelago* cit., p. 146).

¹⁸⁵ Sul tema della comunità inoperosa o impossibile, cfr. Nancy, *La comunità inoperosa* cit.; M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983 (trad. it. *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984) ed Esposito, *Communitas* cit.

¹⁸⁶ Il ritorno alla comunità, dice Giacomo Marramao, può avvenire solo «dopo l'individuo moderno, dopo il Leviatano: dopo la stilizzazione neutrale dell'associazione politica in un "grande corpo" composto di individui-atomi, di indivisibili monadi isolate l'una dall'altra» (*Zone di confine*, Il Mondo, 3ª ed., Roma 1996, p. 40). Cfr. anche Id., *Dopo il Leviatano* cit.

¹⁸⁷ Nancy, *La comunità inoperosa* cit., p. 49.

ne il declino, apprendone la ferita che lo fa sporgere sull'alterità e sul mondo:

Per fare un mondo non bastano dei semplici atomi. Ci vuole un *clinamen*. Ci vuole un'inclinazione, una pendenza, dell'uno verso l'altro, dell'uno attraverso l'altro o dall'uno all'altro. La comunità è almeno il *clinamen* dell'individuo.¹⁸⁸

Il soggetto ferito batailleano è quello che esce fuori di sé, che supera la soglia identitaria imposta dal progetto autoconservativo moderno in quanto è attraversato, tagliato¹⁸⁹ dalla lacerazione prodotta dal riattivarsi della vita emotiva, dal riaffiorare del desiderio di *dépense*; desiderio radicale e irrinunciabile che lo spinge a «trasgredire» il limite, a rompere la propria crisalide immunitaria e ad accettare la contaminazione dell'altro. La comunità non è dunque pensabile senza una *dimensione affettiva*: «Noi non possiamo comparire senza essere affetti l'uno dall'altro», osserva Nancy,¹⁹⁰ pur senza sviluppare questo aspetto, che è invece punto nevralgico della riflessione batailleana e in generale della riflessione sul dono.

Non si dà coesione sociale, non si dà essere-in-comune senza quella mobilitazione emotiva che, come si è visto, altera i soggetti creando comunicazione e legame; una mobilitazione emotiva che nulla ha a che fare con i rigurgiti di violento sentimentalismo o di endogamica affiliazione spesso presenti nelle varie forme dei comunitarismi contemporanei: né con le «comunità distruttive» evocate da Sennett, né con le comunità «tribali» di Maffesoli, sopra menzionate. Si potrebbe anzi dire che la riattivazione dell'aspetto emotivo e la capacità di trovare per esso forme di manifestazione simbolica consente quella derimozione della sfera affettiva che sola potrebbe preservarla dall'assumere forme regressive e distruttive.

Il problema è allora quello di capire *come avviene* oggi questa derimozione per individui che, come si è visto, sono narcisisticamente connotati; caratterizzati cioè da un vuoto pulsionale e da una sorta di indifferenza emotiva che sembra escludere *a priori* la possi-

¹⁸⁸ Nancy, *La comunità inoperosa* cit., pp. 23 sg.

¹⁸⁹ Il «taglio» allude evidentemente all'idea di «acefalità» e di autosacrificio (simbolizzato dal taglio della testa) che ispira il titolo stesso della rivista «Acéphale», fondata da Bataille nel 1936, ora tradotta in italiano in G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, con *Introduzione* di R. Esposito.

¹⁹⁰ Nancy, *La comunità inoperosa* cit., p. 10.

bilità di una rinascita della tensione comunitaria. È qui che forse la proposta batailleana, la quale conserva tutta la sua dirompente forza teorica, rivela invece i suoi limiti sul piano storico-antropologico. Non tanto perché la soggettività narcisistica sia fattivamente incapace di quelle esperienze estetiche che Bataille indica come manifestazioni peculiari del *déchaînement des passions* – come l'arte, l'eroticismo, il riso ecc. –, quanto perché queste sembrano oggi aver perso la loro intensità ed efficacia trasgressiva per essere riassorbite nell'apatica indifferenziazione di un Io desostanzializzato.¹⁹¹

Si tratta allora di individuare forme dell'esperienza che siano in grado di resistere a tale indifferenziazione derealizzante, e di riaprire la ferita che consente la frattura della crisalide narcisistica.

In questo senso, appaiono particolarmente significative quelle forme di «dono agli estranei» che, come Godbout stesso non manca di rilevare, sono sostenute dall'esperienza della propria debolezza e dei propri limiti.¹⁹² Godbout si riferisce in particolare alle associazioni di aiuto reciproco, di cui quella degli Alcolisti Anonimi rappresenta un caso esemplare. Aderire a questa associazione vuol dire in primo luogo riconoscere l'impossibilità di uscire con le proprie forze dallo stato di degrado e di sofferenza indotto dalle proprie patologie; vuol dire insomma riconoscere, insieme alla propria insufficienza, la propria dipendenza, vale a dire la necessità di affidarsi all'altro, di riporre la propria fiducia nell'altro.

Tale riconoscimento significa – osserva Godbout – che la persona rompe con il narcisismo dell'individuo moderno, che comporta in quest'ultimo una fiducia illimitata nelle proprie capacità personali di essere indipendente e autonomo e un timore altrettanto illimitato di ritrovarsi «assorbito dall'altro».¹⁹³

L'accettazione della debolezza e la resa all'altro sono la prima tappa di un processo che sfocia in un lévinasiano «risveglio» e spinge gli individui a diventare a propria volta soggetti di dono, impegnandosi in prima persona in una catena di reciprocità che è infinita in quanto ognuno si considera sempre, contemporaneamente, donatore e donatario. L'irruzione dell'emotività, che dà inizio al processo, si configura quindi non tanto come esperienza dell'eccesso pul-

¹⁹¹ Come si è visto *supra*, cap. 4, mostra bene questo aspetto Lipovetski, *L'era del vuoto* cit.

¹⁹² Godbout, *Lo spirito del dono* cit., pp. 86 sgg.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 91.

sionale,¹⁹⁴ quanto come *esperienza della perdita intesa come sconfitta e fallimento*, della passione intesa nel suo originario senso di «patimento» e sofferenza.¹⁹⁵ Si verifica in altri termini quella che si potrebbe chiamare una *catastrofe dell'Io*, che rompe l'isolamento e che riattiva, insieme alla vita emotiva, la tensione comunitaria, il desiderio del legame.

Gli Alcolisti Anonimi – dice ancora Godbout – attribuiscono una importanza particolare alla necessità per l'Io di «arrendersi», di abbandonarsi, alla resa della personalità. L'individuo che aderisce agli Alcolisti Anonimi scambia la coscienza narcisistica solitaria dell'alcolista con la consapevolezza di far parte di un insieme più vasto al quale si abbandona.¹⁹⁶

Nell'esperienza del *fallimento* l'Io narcisista subisce una sorta di collasso che si rivela tuttavia salutare poiché ne fa franare le fondamenta illusoriamente autarchiche e lo rende disponibile all'altro da sé. Esso ravviva la memoria di quella *manca*nza costitutiva che restituisce all'Io il senso della propria condizione ambivalente. «Il fallimento – ha osservato recentemente Richard Sennett – è uno dei grandi tabù moderni». ¹⁹⁷ È lo spettro per eccellenza di una soggettività che ha confinato nell'oblio il sentimento della propria carenza e che si vuole sempre autonoma e autosufficiente. Ma è anche, se consapevolmente assunto, una sorta di via regia alla reintegrazione di dimensioni rimosse. Sopportare il fallimento ed elaborarlo vuol dire, come suggerisce la psicologia del profondo, ritrovare le proprie verità inconfessabili;¹⁹⁸ vuol dire integrare aspetti ri-

¹⁹⁴ A meno che non si consideri l'eccesso stesso, come ricorda Maurice Blanchot, non come la manifestazione di una sovrabbondanza, ma di una insufficienza dell'essere: «Chi è ordinato dal principio di insufficienza è anche votato all'eccesso. L'uomo: l'essere insufficiente con, per orizzonte, l'eccessivo. L'eccesso non è il troppo pieno, il sovrabbondante. L'eccesso della e per mancanza è l'esigenza mai soddisfatta dell'insufficienza umana» (*La comunità inconfessabile* cit., pp. 15 sgg.).

¹⁹⁵ Si pone in una prospettiva e in una sensibilità non lontane S. Moravia, *L'esistenza ferita*, Feltrinelli, Milano 1999.

¹⁹⁶ Godbout, *Lo spirito del dono* cit., p. 94.

¹⁹⁷ Sennett, *L'uomo flessibile* cit., p. 119; sul rifiuto del fallimento da parte dell'Io narcisista, cfr. anche Lasch, *La cultura del narcisismo* cit.

¹⁹⁸ Cfr. J. Hillman, *Re-Visioning Psychology*, 1975 (trad. it. *Re-visione della psicologia*, Adelphi, Milano 1983), nonché Id., *Intervista su amore, anima e psiche*, a cura di M. Beer, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 62 sg.: «Quando ci si trova nel pieno del dominio [...] tutto quello che abbiamo in mente è che dobbiamo afferrare l'oggetto e prendere da esso ciò che vogliamo. E invece quando si soffre, quando ci troviamo in uno stato di fallimento o di abbandono, soli, lasciati a noi stessi, allora cominciamo a capire chi siamo veramente. [...] Penso che la vera rivoluzione della nostra società abbia inizio tra quelli che riescono a sopportare la propria depressione, perché questo è un modo di sottrarsi all'intera condizione maniaca della società moderna [...]».

mossi che producono un ampliamento dell'Io rendendolo consapevole della propria vulnerabilità e debolezza, al di là delle proprie identificazioni mitiche;¹⁹⁹ vuol dire non solo accettare ma valorizzare quella perdita di sé che è condizione indispensabile per riaprire il contatto con l'alterità.

Il caso degli Alcolisti Anonimi è solo un possibile esempio della capacità dell'Io di porsi di fronte alla dolorosa ma feconda realtà della propria insufficienza, così da tradurre la sconfitta in espansione e arricchimento del sé. Ma l'accettazione e la valorizzazione del fallimento possono assumere una connotazione più ampia e universale se solo si dà senso all'angoscia prodotta dall'essere membri di una «società del rischio»;²⁰⁰ se solo cioè si è in grado di valorizzare l'angoscia che scaturisce dal sentimento della propria debolezza di fronte alle sfide globali che accomunano per la prima volta gli uomini in una dimensione planetaria. La società del rischio pone le condizioni oggettive perché si verifichi una *catastrofe generalizzata dell'Io*; essa rende in altri termini per la prima volta universalmente vera l'affermazione hobbesiana che *gli individui sono tutti uguali nella debolezza*; e che dunque sono tutti di fatto accomunati dalla debolezza.

Il dono è l'evento simbolico che rivela la consapevolezza della debolezza, l'autopercezione di sé come individuo sempre potenzialmente «contestato», direbbe Blanchot,²⁰¹ da fattori dissonanti e incontrollabili che fanno prepotentemente rinascere il desiderio di condivisione. Esso appare come la testimonianza inequivocabile del rinascere della *fiducia* quale unica possibile risposta al bisogno di comunità e di legame; una fiducia che evidentemente assume i toni incerti e rischiosi di una *scommessa*, ma che proprio per questa capacità di assumere attivamente il rischio sembra poter meglio rispondere alle insidie di una realtà densa di nuove minacce.

Il dono ha dunque, come già aveva ben intuito Mauss, una sua intrinseca *normatività*, che non è tuttavia fondata su un presuppo-

¹⁹⁹ Osserva in proposito Mario Pezzella: «Non è dunque l'euforia dei possibili, comunque interpretata, a rompere la loro circolarità; ma l'elaborazione del fallimento, in cui il narcisista sperimenta il venir meno delle sue identificazioni. È nella percezione del non-possibile, che egli inizia a riconoscere la sua singolarità, spogliata dei luminosi fantasmi a cui aveva confidato la vita» (*Narcisismo e società dello spettacolo*, manifestolibri, Roma 1996, p. 122).

²⁰⁰ Il riferimento è evidentemente a U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986 (trad. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, a cura di W. Privitera, Carocci, Roma 2000).

²⁰¹ Blanchot, *La comunità inconfessabile* cit.

sto di razionalità né su basi deontologiche. Si tratta di una normatività che è, per così dire, *antropologicamente ed emotivamente fondata*, la quale consiste, come è stato detto, nel fatto che «quel che gli uomini devono fare non è più intrinsecamente diverso da quel che fanno già»;²⁰² nel fatto che ciò che è moralmente e socialmente desiderabile è già iscritto nella struttura antropologica e affettiva degli individui. Attraverso il circuito simbolico del dare-ricevere-ricambiare, in cui ognuno partecipa della vita dell'altro in un intreccio indisciungibile di obbligo e libertà, si delinea una normatività «latente e preriflessiva» – secondo la felice definizione di Giacomo Marramao –²⁰³ che opera prima e al di là delle azioni e delle decisioni razionali degli individui e che, sebbene sia a fondamento della coesione sociale, non arriva a tradursi in una struttura formalmente riconoscibile.²⁰⁴ Ma ciò vuol dire anche che si tratta di una normatività dinamica, che non tende a ridurre l'incertezza, ma che trasforma l'incertezza in valore, rivelando una logica feconda e paradossale: essa infatti si produce all'interno del processo in cui agisce e si inventa via via che opera.²⁰⁵

Il dono *accomuna nell'incertezza*. Esso è tensione affettiva verso l'altro che nasce da una mancanza, da un desiderio dell'Io di colmare la propria insufficienza, di sanare la propria ferita attraverso la costruzione di un legame con l'altro nel quale l'Io ritrova il fondamento stesso della propria identità; e che proprio in quanto nasce da un desiderio dell'Io è in grado di sopportare l'incertezza della risposta dell'altro.

Il dono non tende a fondare piccole e rassicuranti comunità che pongano gli individui al riparo dal rischio, né si fa complice di ireniche ideologie cosmopolitiche; ma riafferma la possibilità antropologica di un legame che non è mai garantito e che è costantemen-

²⁰² Caillé, *Né olismo né individualismo metodologici* cit., p. 30.

²⁰³ «L'idea della società come prodotto di progetti e azioni razionali non spiega il fatto sociale totale, ma pretende di risolverlo in una rete di intrecci fra diverse intenzionalità (siano esse strategiche o cooperative, comunicative o conflittuali). Per spiegare la società bisogna invece partire piuttosto dalla normatività: una normatività latente, preriflessiva, che regola non solo i processi di identificazione collettiva ma anche quelli di autoidentificazione individuale» (G. Marramao, *Dono, scambio, obbligazione*, in «Paradigmi», n. 48, settembre-dicembre 1998, p. 457).

²⁰⁴ «La dinamica costitutiva del sociale è retta da una struttura elementare e tuttavia latente, non rilevabile empiricamente: da una energia simbolica la cui eccedenza di senso non è mai interamente traducibile in una "struttura", anche se feconda e alimenta tutti i sistemi di regole e di segni» (*ibid.*).

²⁰⁵ Cfr. Karsenti, *Marcel Mauss* cit., cap. 1.

te in divenire. Colui che dona torna ogni volta a inaugurare un ciclo vitale nel quale trasforma la propria insufficienza in un atto di nuova creazione o ri-creazione: ricreazione di sé attraverso la creazione di legami, di nuovi tessuti comunitari, potenzialmente illimitati e mai definitivi.

Ciò non vuol dire che il dono dia vita a forme astratte e impersonali del legame sociale. Al contrario, esso instaura forme reticolari di legame che non rimandano né a regole giuridiche né a un dover essere morale, ma al riconoscimento di una mancanza che riattiva il desiderio di appartenenza e lo traduce in atti concreti, personalizzati, attenti alla differenza e all'unicità dell'altro. «Nella prospettiva del dono – dice Godbout –, si può considerare la società come una rete costituita dalla somma dei rapporti unici che ogni membro intrattiene con gli altri».²⁰⁶ Esso ha dunque la peculiarità di oltrepassare simbolicamente le differenze (etniche, religiose, nazionali), inaugurando una prospettiva globale e cosmopolitica; e allo stesso tempo di costruire rapporti comunitari ispirati alla concretezza e al rispetto della singolarità.²⁰⁷ Il dono è simbolico, ha la forza coesiva e creativa del simbolo, proprio in quanto è un evento calato nell'esistenza reale di individui concreti.

Esso dà origine, dice ancora Godbout, a una responsabilità che non è formale né astratta, in quanto si configura come una «responsabilità dei legami», che si attiva «nei confronti di coloro che per noi sono unici e viceversa»;²⁰⁸ che richiede la messa in gioco di sé da parte dei soggetti e che tiene conto ogni volta della specifica situazione e dello specifico contesto in cui ciascuno si trova a operare. Non si può a questo punto non rilevare una convergenza tra la forma di responsabilità concreta e contestuale che prende corpo all'interno della teoria del dono e la responsabilità come *cura* dell'altro, delineata da Carol Gilligan a partire dalla valorizzazione della differenza femminile.²⁰⁹ Entrambe le prospettive tendono infatti a restituire spessore e dignità ad aspetti rimossi dall'individualismo moderno, o tutt'al più confinati alla sfera intima e privata e identificati, come si è visto nel modello rousseauiano, con un femminile

²⁰⁶ Godbout, *Lo spirito del dono* cit., p. 97.

²⁰⁷ Sulla concretezza del dono insiste anche Karsenti, *Marcel Mauss* cit., cap. 1.

²⁰⁸ Godbout, *Lo spirito del dono* cit., p. 97.

²⁰⁹ Gilligan, *Con voce di donna* cit.; cfr. anche Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other* cit. Dell'etica della cura si è già parlato a proposito di Rousseau *supra*, cap. 3.

mutilato nelle sue *chances* identitarie. Entrambe mostrano l'intento di valorizzare le qualità relazionali e connettive degli individui, liberandole dalle loro matrici sacrificali. Entrambe infine colgono le implicazioni etiche e societarie della cura e del dono, sottolineandone in prima istanza l'operatività non solo nella sfera delle relazioni intime, ma sul piano più ampio della costruzione del legame sociale. Sarebbe perciò interessante dedicare una maggiore attenzione alle possibili e ulteriori connessioni reciproche tra i due modelli. Se è vero infatti che le acquisizioni della riflessione femminile possono dare un prezioso contributo a una visione non puramente oblativa e altruistica del dono, è anche vero che la teoria del dono introduce con forza quella dimensione simbolica che consente di scongiurare il rischio, a volte intrinseco al «pensiero della differenza», di cedere a nuove tentazioni dicotomiche.

Capace di tenere insieme (*sun-bállein*) prospettive apparentemente opposte e inconciliabili, il dono, nella sua stessa, dinamica fattualità, contiene infatti la *chance* di superare ogni dicotomia: in primo luogo quella, come dovrebbe ormai apparire evidente, tra il perseguimento dell'interesse individuale e la costruzione del legame sociale, tra individualismo e comunitarismo. Simbolicamente significativa nella sua concretezza, la realtà del dono rivela che la tensione all'alleanza e alla solidarietà ha radici nella stessa struttura emotiva dell'Io, in quanto questa non è ridicibile né comprimibile nella ricerca del puro interesse acquisitivo. Essa rende palese, senza ricorrere a ipotesi normative, che la comunità è una dimensione non esterna e opposta, ma interna e costitutiva dell'individuo stesso.

Indice dei nomi

- Adorno, Theodor W., 28n, 156 e n
 Andolfi, Ferruccio, 8, 10n
 Arendt, Hannah, 30n, 87n, 88 e n, 108n, 116 e n, 123n, 141n, 150 e n, 151 e n, 152 e n, 202n
 Aristotele, 111n, 187n, 188 e n, 189n, 190, 194n
 Bachofen, Johann J., 111n
 Barcellona, Pietro, 59n, 150n
 Bataille, Georges, 18-19, 29 e n, 30 e n, 31 e n, 32-34, 150, 167n, 177, 178n, 182 e n, 191, 193 e n, 209 e n, 214, 215 e n, 216 e n, 217n, 218n, 219, 220n, 221
 Battista, Anna M., 36n, 41n, 45n, 53n, 142n, 149n
 Baudrillard, Jean, 78n, 156 e n
 Bauman, Zygmunt, 17, 154n, 161n, 211n
 Beck, Ulrich, 223n
 Beer, Michael, 222n
 Bell, Daniel, 10n, 13, 123n, 158 e n, 161, 165n
 Bellah, Robert, 10, 123n, 125n, 131n, 139n, 164n
 Benhabib, S., 117n, 225n
 Bénichou, Paul, 26n, 48n
 Benjamin, Jessica, 112n
 Berger, Brigitte, 33n
 Berger, Peter L., 33 e n
 Berman, Marshall, 99n, 106n
 Berti, Enrico, 205n
 Biral, Alessandro, 60n
 Blanchot, Maurice, 191, 219n, 222n, 223 e n
 Bloch, Ernst, 125n
 Blumenberg, Hans, 21 e n, 34n, 42 e n, 52 e n, 56n, 98 e n
 Bodei, Remo, 8, 35n, 44n, 46n, 47n, 49n, 51n, 102n, 128n, 139n, 145n, 197n
 Boilleau, J.-L., 208n
 Boltanski, L., 184n, 186n, 187n, 194n, 205n
 Borghero, Carlo, 71n
 Branchi, Andrea, 71n
 Brisson, L., 194n
 Burgelin, P., 100n
 Cacciari, Massimo, 130n, 143 e n, 145n, 150 e n, 157n, 175n, 191n, 214n, 219n
 Caillé, Alain, 18n, 166n, 177, 179n, 180, 181 e n, 183 e n, 186n, 195n, 198 e n, 199 e n, 200n, 202 e n, 203 e n, 208 e n, 210 e n, 224n
 Caillois, Roger, 216n
 Calloni, Marina, 8
 Canetti, Elias, 67 e n, 150
 Caruso, Paolo, 215n
 Cassirer, Ernst, 48n
 Catone, 42n
 Cavarero, Adriana, 63n, 109n, 115n
 Cerutti, Furio, 8
 Chabal, M., 192n, 194n, 208n
 Charron, Pierre, 41n, 45n, 46n
 Chiodi, Giulio M., 116n
 Chodorow, Nancy, 112n, 115n
 Clastres, Pierre, 29n
 Collange, Jean-François, 187n
 Colletti, Lucio, 75n, 90n
 Comte-Sponville, André, 183n, 194n, 197n
 Constant de Rebecque, Benjamin, 108n
 Contri, Giacomo B., 196n
 Coole, D., 110n
 Corneille, Pierre, 48 e n, 49 e n, 50 e n
 Cornell, D., 117n
 Costa, Paolo, 17n
 Costa, Pietro, 8
 Crespi, Franco, 8, 103n, 196n

- Cristina di Svezia [Cristine de Suède], 48n, 50n
 Crocker, L. G., 108n
 Curi, Umberto, 162n, 194n
- D'Andrea, Dimitri, 8, 17n, 54n, 57n
 Davidson, Donald, 156n
 Democrito, 25
 De Rougemont, D., 183n
 Derrida, Jacques, 184 e n, 185 e n, 186 e n, 187, 189 e n, 190 e n, 191 e n, 192 e n, 205 e n, 211, 213 e n, 214 e n, 215n
 De Sanctis, Francesco, 137n, 174n
 Descartes, René, 11, 20, 35n, 46 e n, 47 e n, 48 e n, 50 e n, 51 e n, 54, 57-58, 143n
 Dewey, John, 125n
 Dewitte, J., 206 e n
 Dini, Vittorio, 35n, 46n
 Doubrovski, S., 50n
 Douglas, Mary, 201, 202n
 Drescher, S., 131n
 Dumont, Louis, 10, 28 e n, 33n, 65n, 78, 85 e n
 Dumouchel, P., 78n, 146n
 Dunn, John, 62n
 Dupuy, Jean-Pierre, 12, 78n, 87n, 146n
 Durkheim, Émile, 212n
 Duso, Giuseppe, 60n, 63n
- Ebeling, H., 34n
 Elias, Norbert, 13, 31 e n, 32 e n, 33n, 34, 130, 133
 Ellul, Jacques, 161n
 Elshtain, J. B., 116n
 Elster, Jon, 11 e n, 141 e n, 142n, 146n, 153 e n, 156n
 Emerson, Ralph Waldo, 14, 125 e n, 139n, 164n
 Eraclito, 25
 Esposito, Roberto, 8, 11n, 60n, 108n, 121n, 123n, 150n, 191n, 196 e n, 202n, 207n, 217n, 219n, 220n
- Ferrara, Alessandro, 8, 97n, 99n, 100n, 106n, 109n, 125n, 133n, 164n, 165n, 170n
 Fimiani, Mariapaola, 178n
 Fontana, A., 152n
 Formigari, Lia, 64n
 Foucault, Michel, 152 e n, 156 e n
 Fourier, Charles, 138n
 Franco, Vittoria, 116n
 Franklin, Benjamin, 131 e n, 132 e n, 133 e n
 Freud, Sigmund, 13, 123n, 194 e n
 Freund, D., 131n
 Friedrich, H., 23n
- Fusini, Nadia, 115 e n, 116n
- Galletti, Marina, 216n
 Galli, Carlo, 8, 11n, 60n
 Gambera, Diego, 199n
 Gasparini, Giovanni, 187n
 Gauchet, Marcel, 29n, 33n, 128 e n, 150n
 Gehlen, Arnold, 25n, 34n, 57n
 Giddens, Anthony, 165 e n, 199n
 Gilligan, Carol, 112 e n, 117 e n, 225 e n
 Girard, René, 77 e n, 78n, 95 e n, 145, 208n
 Glass, J. M., 53n
 Godbout, Jacques, 18n, 177, 178 e n, 179n, 180, 181n, 183 e n, 192 e n, 193 e n, 195n, 196n, 197 e n, 198 e n, 199n, 201 e n, 202 e n, 203 e n, 204 e n, 205n, 210 e n, 211n, 221 e n, 222 e n, 225 e n
 Goldman, Harvey, 132n
 Goldsmith, M. M., 72n
 Guenancia, P., 51n
- Habermas, Jürgen, 17, 166n
 Haraway, Donna J., 115n
 Hayat, P., 213n
 Hayek, Friedrich A. von, 74n
 Heller, Agnes, 205 e n
 Helvétius, Claude-Adrien, 93n
 Hennis, V., 175n
 Hillman, James, 222n
 Hirschman, Albert O., 12 e n, 28 e n, 78, 130, 138 e n
 Hobbes, Thomas, 11, 12, 20, 24, 43, 46n, 49, 51, 53 e n, 54 e n, 55 e n, 56 e n, 57 e n, 58 e n, 59, 60n, 61n, 64, 66, 72, 74, 77, 79, 81, 83n, 84, 87, 93n, 98, 121n, 208
 Hollier, Denis, 216n
 Hollis, Martin, 200 e n, 201n
 Holmes, Stephen, 12 e n, 28 e n
 Honneth, Axel, 81n, 94n, 97n
 Horkheimer, Max, 28n, 41 e n, 45 e n, 156n
 Horne, T. A., 67n
 Houdetot, Sophie de, 99
 Hume, David, 78n
 Hundert, E. G., 72n
- Irigaray, Luce, 109n, 112n, 115n, 116 e n, 117n
- Jaume, L., 57n
 Jonas, Hans, 17, 174n, 192 e n
 Jung, Carl Gustav, 123n
- Kant, Immanuel, 76n
 Karsenti, B., 178n, 180n, 207n, 224n, 225n

- Kellner, Hansfried, 33n
 Kierkegaard, Søren A., 125 e n
 Kohut, Heinz, 160n
 Kolm, S. C., 86n, 87n
 Krailsheimer, A. J., 35n
- La Boétie, Étienne de, 189
 La Bruyère, Jean de, 35n
 Lacan, Jacques, 196 e n
 Lafuma, L., 38n
 Lall, S., 82n
 Lambert, Jean-Claude, 130n, 137n, 140n
 La Rochefoucauld, François de, 72n, 95, 96n
 Lasch, Christopher, 10, 13, 89n, 159 e n, 160n, 161 e n, 162n, 163n, 165n, 222n
 Latouche, Serge, 179n
 Laurent, Alain, 9n
 Laurenzi, E., 115n
 Lecaldano, Eugenio, 80n
 Lefort, Claude, 208n
 Levi, A., 26n, 49n
 Lévinas, Emmanuel, 195 e n, 197n, 205n, 212 e n, 213 e n, 215n
 Lipovetski, Gilles, 10n, 28n, 29n, 158 e n, 161n, 162n, 163n, 221n
 Locke, John, 11, 20, 61, 62 e n, 63 e n, 64 e n
 Lovejoy, Arthur O., 69n
 Lugarini, A. C., 186n
 Luhmann, Niklas, 59
 Lukes, Steven, 9 e n, 200n
- Macfie, A. L., 87n
 Machiavelli, Niccolò, 24
 Macpherson, Crawford B., 55n, 62n
 McIntyre, Alasdair, 170n
 Maffesoli, Michel, 165n, 168 e n, 169 e n, 220
 Maffettone, Sebastiano, 205n
 Magri, Tito, 70n
 Mandeville, Bernard de, 11, 12, 20, 65-66, 67 e n, 68 e n, 69 e n, 70 e n, 71 e n, 72 e n, 73 e n, 74n, 75 e n, 76n, 77-79, 81, 83n, 84, 88, 90 e n, 94, 96
 Manent, Louis, 154, 155n
 Manent, Pierre, 149n
 Mann, Thomas, 132n
 Marcuse, Herbert, 84 e n, 125 e n
 Marion, Jean-Luc, 196 e n
 Marquard, Odo, 17n
 Marramao, Giacomo, 8, 191n, 219n, 224 e n
 Marx, Karl, 129n, 138n, 141n, 143n
 Masini, Ferruccio, 38n
 Matteucci, Nicola, 134n, 148n, 153n
 Mauss, Marcel, 18, 28 e n, 29, 177, 178n, 179 e n, 180n, 181, 182 e n, 184 e n, 193 e n, 199 e n, 202n, 203 e n, 207 e n, 208 e n, 209 e n, 212 e n, 223, 224n, 225
- Mauzi, R., 103n
 Meek, R. L., 85n
 Michels, Robert, 131n
 Mitscherlich, A., 160n
 Monro, H., 70n
 Montaigne, Michel Eyquem de, 11, 20, 21-22, 23 e n, 24, 25 e n, 26, 27 e n, 35-39, 40 e n, 41 e n, 42-44, 45 e n, 46 e n, 47, 48, 49, 50-53, 54, 56 e n, 58, 72, 83n, 92, 95, 97, 142, 189-90
 Moravia, Sergio, 222n
 Moscovici, Serge, 87n, 167n
- Nancy, Jean-Luc, 218 e n, 219 e n, 220 e n
 Nicolas, Gerd, 178n, 179n, 206n, 210n
 Nicole, P., 72n, 95
 Nietzsche, Friedrich, 125n, 145n, 190-91, 216n, 217n
 Novalis [Friedrich von Hardenberg], 125
 Nygren, Anders, 183n
- Okin, S. M., 109n, 113n
- Pacchi, Arrigo, 55n
 Parise, Eugenia, 142n
 Pascal, Blaise, 24, 38n, 95
 Pasquino, Pasquale, 152n
 Pateman, Carole, 113n, 116n
 Patočka, Jan, 186n
 Pesciarelli, Enzo, 85n
 Petrucciani, Stefano, 8
 Pezzella, Mario, 223n
 Platone, 109n, 115n
 Polanyi, Karl, 86n, 210n
 Polin, Raymond, 57n, 64n
 Privitera, Walter, 223n
 Pulcini, Elena, 11n, 29n, 95n, 97n, 99n, 104n, 114n, 115n, 116n, 182n, 215n
- Rabaté, J.-M., 185n
 Ramond, Ch., 49n
 Raphael, D. D., 85n
 Rawls, John, 205n
 Reale, M., 56
 Reich, Wilhelm, 123n
 Renaut, A., 10n
 Ricoeur, Paul, 205n
 Rieff, Philip, 10n, 14, 123n, 159n, 161, 162n
 Riesman, David, 10n, 159 e n, 160n, 162n
 Rigotti, Francesca, 26n
 Rodis Lewis, Geneviève, 46n, 49n, 50n
 Roniger, Luis, 199n
 Rosanvallon, Pierre, 85n
 Rossi, F., 213n

- Rousseau, Jean-Jacques, 13-14, 18, 19, 20, 75n, 81n, 90 e n, 91 e n, 92, 93 e n, 94 e n, 95, 96 e n, 97 e n, 98 e n, 99 e n, 100 e n, 101 e n, 102 e n, 103 e n, 104n, 105-07, 108 e n, 109, 110 e n, 111-14, 116 e n, 117 e n, 118-19, 120 e n, 121-23, 124 e n, 125, 129, 176, 208, 225n
- Salsano, Alfredo, 8, 179n, 210n
- Sandel, Michael J., 170n
- Sasatelli, R., 200n
- Schluchter, Wolfgang, 133n
- Schmidt, Arno, 41n
- Schmitt, Carl, 87n
- Schnackenburg, Rudolf, 187n
- Scribano, M. E., 69n, 70n
- Sebond, Raymond, 23
- Sen, Amartya K., 82n, 86n
- Sennett, Richard, 10, 13, 14, 122n, 123, 160n, 161n, 162 e n, 165n, 167 e n, 168n, 220, 222 e n
- Sequeri, Pierangelo, 187n
- Servet, Jean-Michel, 199n
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 68, 70, 99
- Silver, A., 85n
- Simmel, Georg, 10n, 129n, 146n, 175n, 201 e n, 205n, 206 e n, 207n
- Smith, Adam, 11, 12, 20, 66, 67n, 68n, 71n, 75 e n, 76 e n, 77, 78 e n, 79 e n, 80 e n, 81, 82 e n, 83n, 84, 85 e n, 86 e n, 87n, 88 e n, 90n, 94, 96-98, 129, 172, 208
- Spinoza, Baruch, 51n
- Stabile, Giampiero, 46n
- Starobinski, Jean, 23n, 56n, 94n, 95n, 96n, 100n, 120n, 203 e n
- Stegmann, André, 50n
- Stein, P. G., 85n
- Stendhal [Marie-Henry Beyle], 142n
- Stewart, F., 82
- Strauss, Leo, 54n, 55n, 58n
- Strzyz, K., 160n
- Sugden, R., 200n
- Swain, Gladys, 29n, 33n
- Talmon, Jacob L., 108n
- Tawney, Richard H., 62
- Taylor, Charles, 17n, 33n, 38 e n, 39, 47, 81n, 99 e n, 108n, 123 e n, 125n, 126n, 158n, 163 e n, 164 e n, 170n, 206n
- Temple, D., 208n
- Terni, Massimo, 175n
- Thoreau, Henry D., 139n
- Titmuss, Richard, 200
- Tocqueville, Alexis de, 15-16, 18, 20, 88, 127, 128 e n, 130 e n, 131n, 133, 134 e n, 135-36, 137 e n, 138 e n, 139 e n, 140n, 141 e n, 142 e n, 143n, 144, 145 e n, 146 e n, 147, 148 e n, 149n, 150 e n, 151-52, 153 e n, 154, 155n, 157 e n, 158, 160-63, 165, 171, 172 e n, 173-74, 175 e n, 176
- Tomelleri, Stefano, 77n, 146n
- Trilling, Lionel, 38n, 99n, 100n, 107n, 125n
- Tuccari, Francesco, 131n
- Urbinati, Nadia, 125n, 139n
- Veblen, Thorstein, 78n
- Veca, Salvatore, 81n, 205n, 210n
- Vegetti Finzi, Silvia, 11n, 95n, 109n, 112n, 115n, 139n
- Vergani, M., 192n
- Viano, Carlo A., 54n, 57n
- Viroli, Maurizio, 93n
- Vitiello, Raffaele, 99n
- Weber, Max, 9n, 10, 13, 83 e n, 131 e n, 132 e n, 133 e n, 138n, 141n
- Weil, Simone, 123n
- Wetzel, M., 185n
- Wherane, P., 87n
- Whitman, Walt, 14, 139n, 164n
- Widmar, Bruno, 46n
- Wordsworth, William, 125
- Zambrano, Maria, 111n, 114, 115n, 119, 120n
- Zanini, Adelino, 68n, 80n, 85n, 87n
- Zolo, Danilo, 8

Saggi. Filosofia

Elena Pulcini

Tra cura e giustizia

Le passioni come risorsa sociale

Perché ci prendiamo *cura* degli altri anche quando non siamo legati da rapporti personali? Perché lottiamo per la *giustizia* anche quando non ci riguarda direttamente? Quali sono, insomma, i fondamenti motivazionali che ci spingono ad agire eticamente e ad adottare comportamenti socialmente empatici? La risposta a questa domanda richiede di interrogarsi sul ruolo delle passioni, per gettare un nuovo sguardo sui due paradigmi nei quali si riassume di fatto la proposta etica del nostro tempo. Partire dalle passioni (come invidia e indignazione, paura e compassione, risentimento e amore), purché affrancate da ogni sospetto di irrazionalità, ci consente in primo luogo di pensare un'idea di giustizia diversa da quella che fonda il paradigma razionalistico corrente, per mostrarne piuttosto i fondamenti affettivi e distinguere tra pretese legittime e pretese illegittime di giustizia.

In secondo luogo, ci consente di sottrarre la cura a una visione altruistico-assistenziale per mostrarne, insieme alla complessità emotiva non priva di aspetti perturbanti, le potenzialità di una forma di vita. Infine, permette di riaffermare, contro ogni riduzione unilaterale, la complementarità tra le due prospettive etiche, tanto più necessaria quanto più esse sono chiamate a misurarsi con le sfide radicali del nostro mondo globale: prima fra tutte, l'ampliamento dell'idea stessa di *altro* attraverso le due figure inedite dell'*altro distante nello spazio* (lo straniero, il diverso) e dell'*altro distante nel tempo* (le generazioni future). Muovendosi attraverso i grandi classici della «simpatia» (Hume e Smith), la riflessione filosofica del Novecento* (da Anders a Jonas, da Arendt a Derrida, da Mauss a Ricœur) e il dibattito contemporaneo (da Rawls a Sontag, da Gilligan a Nussbaum, fino a Foucault e Sloterdijk), Elena Pulcini si chiede quali passioni presiedano alla lotta contro l'ingiustizia e quali alimentino la capacità di una buona cura, confidando nella genesi di un *soggetto emozionale*: un soggetto che attraverso la dinamica interminabile della relazione con l'altro, sappia distillare dalle passioni la qualità etica e generativa capace di promettere un mondo migliore.



Bollati Boringhieri

Nuova Cultura

Elena Pulcini

La cura del mondo

Paura e responsabilità nell'età globale

Se il mondo è un insieme plurale di esseri singolari – come scandisce una nota formula filosofica –, un'etica all'altezza del fenomeno che chiamiamo «globalizzazione» non potrà che far valere sino in fondo le buone ragioni di questa coappartenenza, intervenendo sugli sviluppi disturbati, tipici della modernità e dei suoi esiti ultimi, e caratterizzati dalla cattiva polarità tra ossessione dell'*Io* e ossessione del *Noi*: individualismo illimitato nella sua versione tarda, narcisistica, e comunitarismo immunitario, che trova difensivamente alimento nel bisogno di un legame sociale ormai eroso. Entrambi configurano una patologia del sentire, l'uno per assenza, l'altro per eccesso di *pathos*. Secondo Elena Pulcini è appunto dalle passioni, dalla loro funzione cognitiva e comunicativa, che occorre ripartire. Si rivelerà decisivo riuscire a governare la paura, fondamentale passione della vita associata da riattivare attraverso una metamorfosi virtuosa, che al tempo stesso ne costituisca il risveglio emotivo e la ponga come precondizione dell'agire morale. Essere consapevoli della propria *vulnerabilità* di soggetti non sovrani e prendere atto della realtà della *contaminazione* sono i presupposti che insegnano, al di là di un astratto doverismo e di un malinteso altruismo, ad avere paura *per*, invece che ad avere paura *di*. E paura per il mondo significa *cura* del mondo. Con l'idea di cura, intesa nell'accezione classica di apprensione e sollecitudine, si affaccia una nuova nozione, emancipativa, di responsabilità, dove l'accento è spostato sul *rispondere a*, sul venir meno della rigidità identitaria.



Bollati Boringhieri

Saggi. Filosofia

Heinrich Päs

L'Uno

L'idea antica che contiene il futuro della fisica

Come tutto, anche questo libro sarà fatto di atomi, e gli atomi sono fatti di elettroni e nucleo, e il nucleo è composto di protoni e neutroni, i quali sono a loro volta composti di quark. Ogni cosa può essere scomposta in cose più piccole, la cui somma dovrebbe ricomporre l'oggetto di partenza.

Ma è davvero così? Atomi, protoni e quark sono oggetti descritti dalla meccanica quantistica, disciplina che afferma che non si può scomporre un oggetto senza perdere qualche informazione fondamentale: la somma delle parti non dà il tutto. Se prendiamo sul serio la fisica quantistica non possiamo ridurre la realtà per capirla; la descrizione fondamentale dell'universo non può che essere l'universo stesso nel suo complesso. L'Uno, indivisibile.

L'Uno è il racconto di una profonda crisi della fisica e del concetto quasi dimenticato che ha la capacità potenziale di risolverla. Si tratta di un'idea vecchia di 3000 anni: Tutto è Uno. Nel corso della storia è stata sostenuta da pensatori eccezionali, ma anche fieramente avversata, considerata irrazionale e perfino eretica. Oggi, però, proprio questo monismo radicale, secondo Heinrich Päs, può salvare la fisica dalla crisi che l'ha colta e dalla quale non riesce a uscire. Nella concezione monista la materia, lo spazio, il tempo e la mente sono soltanto artefatti della nostra prospettiva sull'universo. Nel mondo esiste solo una sostanza e tutte le sue singole manifestazioni sono solo un'illusione.

In questo libro Heinrich Päs racconta come questo concetto si è evoluto e come ha plasmato il corso della storia, dall'antichità fino alla fisica moderna, non solo ispirando l'arte di Botticelli, Mozart e Goethe, ma anche entrando nel cuore della scienza, da Newton e Faraday a Einstein. In parte fisica, in parte filosofia e storia delle idee, *L'Uno* è un libro che affascina per la sua visione rivoluzionaria del mondo, portando il lettore con maestria da Eraclito a Platone, da Galileo a Spinoza, fino ai giganti della fisica quantistica contemporanea.



Bollati Boringhieri

Saggi. Filosofia

Manuel Disegni

Critica della questione ebraica

Karl Marx e l'antisemitismo

Che cos'è l'antisemitismo? Perché non è stato debellato dall'Illuminismo e dalle rivoluzioni moderne, al pari di tanti altri pregiudizi e superstizioni tradizionali, ma è invece riapparso, più barbaro che mai, nel cuore della società moderna? Come spiegare la sua spettrale persistenza fino ai giorni nostri? Quale misteriosa attrattiva continua a consentirgli di fare breccia nei cuori delle classi dominanti così come di quelle oppresse, a destra come a sinistra?

Manuel Disegni rilegge Marx a partire da queste domande. Il suo intento non è solo quello di mettere fine una volta per tutte alle dicerie sul presunto antisemitismo del rivoluzionario di Treviri, nato ebreo e convertito al cristianesimo in età prescolare. Questa indagine sui rapporti fra la teoria marxiana e il fenomeno antisemita punta a proporre un radicale ripensamento dell'una e dell'altro. La discussione su Marx e l'antisemitismo ruota tradizionalmente intorno al famigerato, mai ben compreso e tuttora scandaloso articolo del 1844 Sulla questione ebraica. Disegni vi legge una testimonianza del fatto che proprio Marx sarebbe stato il primo a riconoscere nei rigurgiti antisemiti del suo tempo un fenomeno specificamente moderno: non soltanto il residuo di un antico astio religioso, ma allo stesso tempo un prodotto della nuova società nata dall'emancipazione borghese e dalla rivoluzione industriale. Ma ben al di là di quello scritto giovanile, il progetto di fare una «critica definitiva della questione ebraica» attraverserebbe sotterraneamente l'intera opera di Marx, svolgendo un ruolo determinante in tutte le tappe del suo itinerario critico, dal confronto giovanile con la filosofia tedesca a quelli più tardi con il socialismo francese e con l'economia politica britannica. Muovendosi fra testi noti e meno noti, ampie ricostruzioni storiche e aneddotica minuta, controversie teoriche, battaglie politiche ed excursus letterari, la ricostruzione di Disegni porta alla luce questo tema come uno dei principali elementi di continuità fra i presunti due Marx, il giovane filosofo e l'economista dalla barba bianca; come il vero garante della coerenza metodologica fra il materialismo storico e la teoria del capitale. Mentre gli studi marxiani e il marxismo hanno da sempre sottostimato, per non dire negletto, il tema dell'antisemitismo, la ricerca sull'antisemitismo ha finora mancato di recepire il contributo di questo classico del pensiero critico alla comprensione della natura e delle cause del proprio oggetto.



Bollati Boringhieri

Saggi. Storia

Federico Fornaro

Giacomo Matteotti

L'Italia migliore

Ogni città italiana dopo la guerra ha dedicato una via, un corso o una piazza, spesso centrale, a Giacomo Matteotti, deputato del Psi dal 1919 al 1922, e poi – poco prima della Marcia su Roma – segretario del Partito socialista unitario di Filippo Turati e Claudio Treves.

Fin dagli esordi del fascismo, Matteotti fu considerato un nume tutelare dagli oppositori del regime, «perché non transigeva e perché aveva un coraggio che mancava a troppi altri», come scrisse il foglio clandestino «Non mollare» nel 1925, poco dopo il suo omicidio.

Ma a dispetto dell'importanza della figura di Matteotti per la storia italiana, la sua memoria è ancora sostanzialmente legata solo al suo assassinio per mano dei fascisti e alle vicende politiche che ne seguirono. A parte la toponomastica, poco è stato tramandato nel nostro immaginario collettivo dell'uomo di pensiero e d'azione, del suo riformismo, della sua idea di politica, di giustizia sociale, di libertà e di avversione alla guerra.

Giacomo Matteotti fu un attore di primissimo piano nella sinistra italiana di inizio Novecento, tanto che «il mito popolare di Matteotti, coltivato clandestinamente durante il ventennio fascista non solo dai fuoriusciti ma anche dalla gerite comune, contribuì certamente al sorprendente risultato dei socialisti nelle elezioni per l'Assemblea Costituente del 2 giugno 1946». L'Italia migliore si rispecchiava in lui e nel suo riformismo intransigente.

A cento anni dalla morte, in un contesto politico nel quale si fa sempre più strada, pericolosamente, una certa strisciante relativizzazione della dittatura fascista di Mussolini, Federico Fornaro scrive la biografia completa e aggiornata di un politico scomodo, dai suoi esordi nel Polesine fino al suo tragico epilogo, per analizzarne il pensiero e la statura morale, andando oltre la sterile celebrazione del martire. Ne esce un ritratto a tutto tondo, che in parte spiega questa sorta di «amnesia» che pare aver colto l'Italia per un secolo intero.



Bollati Boringhieri