

Dottorato di ricerca in Antropologia culturale
Scuola di dottorato: Scienze dei sistemi culturali
XXVI ciclo
Università degli Studi di Sassari
Anno accademico 2013-2014

LA BUONA VITA
materiali per una ricerca

Tesi di dottorato di: Muscas Sandro
Tutors: Professor Giulio Angioni
Professoressa Maria Margherita Satta

I. Buona vita, felicità e condizione umana

La conflittualità psichica è la contropartita dell'autofondazione che caratterizza l'individualità moderna.

(A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi*)

1.

Questo studio ha per oggetto la buona vita e, all'interno di essa, la felicità. Si occupa del viver bene e dell'esser felici, o della difficoltà o impossibilità di esserlo, nella nostra attuale società; se ne occupa da un punto di vista antropologico, sociologico e assieme filosofico, per quella parte almeno che attiene all'antropologia filosofica. Se ne occupa anche dal punto di vista della riuscita individuale, della felicità come meta personale; prende in esame anche diverse idee proposte, a proposito di felicità e infelicità umana, da psicologia e psicoanalisi.

"Buona vita" e "felicità" sono qui connesse assieme nel seguente modo: condurre una buona vita introduce all'esperienza della felicità; l'esperienza della felicità conferma e sostiene la buona vita. Si sa che le due non sono la stessa cosa, non vanno di necessità assieme, e in diversi casi può essere utile, se non necessario, distinguere tra l'una e l'altra. Si può essere felici, almeno in alcuni fortunati momenti, anche se in generale non si conduce quella che potremmo definire una buona vita (ma, ecco: almeno nei momenti di felicità sì, proprio in quei momenti potremo con ragione affermare che la nostra è una "buona vita"); si può arrivare a condurre una buona vita scoprendosi solo raramente (e provvisoriamente) "felici".

Ma possiamo cominciare dando per acquisita una prima, generale corrispondenza: di solito, la buona vita si accompagna a momenti di felicità, e da questi viene rafforzata. Come si diceva, non c'è completa equivalenza: la prima concerne la qualità dell'esistenza che conduciamo; della seconda parliamo soprattutto riferendoci alla qualità degli stati che nella nostra vita riconosciamo, e in essa sperimentiamo. Ma, chiarito ciò, possiamo utilizzarle in molti passaggi della trattazione come pressoché intercambiabili, se non del tutto equivalenti. Può bastare questo, per iniziare.

Cominciamo con la seconda. Parlare di felicità è possibile se si ha una qualche idea della stessa: andiamo alla ricerca di ciò che riteniamo importante e vero assecondando un'idea, anche parziale, del tutto provvisoria, della strada da seguire. Anche per sottoporre alla prova del reale la conoscenza che riteniamo già nostra. Ora, senza ricostruire qui una storia dell'idea, sappiamo che le risposte sono molto numerose (e risulta persino ovvio dire che non c'è persona, non solo filosofo o antropologo o psicologo, che non abbia una sua, più o meno personale idea della felicità e del suo contrario), ma una conclusione possiamo certo anticiparla: nessuna di esse è conclusiva.

È bene adattarsi all'idea: la felicità è, per molti versi, inafferrabile, persino indicibile (e forse potremo concludere che è un bene che le cose stiano così). Non manca certo chi dice che la felicità

non esiste, come ad esempio fa S. Moravia (in *L'enigma dell'esistenza*, 1996): la felicità non è una "cosa", non esiste come un oggetto o fatto reale, che si possa indicare, vedere, toccare. E non è neppure uno "stato"; ma semmai, è una figura simbolica, culturale. Il che, secondo Moravia, è confermato dal fatto che, quando ci troviamo a rispondere alla domanda: "sei felice?" (e già, il fatto che la domanda venga posta oppure no, e quando e come, e da chi, ci dice molto di un ambiente umano), tendiamo a rispondere non in forma spontanea, immediata, ma servendoci di schemi e categorie largamente precostituiti.

Nulla vi è di certo, a proposito di felicità: ma non per questo smettiamo di parlarne, e di cercarla. Dunque: che cos'è la felicità? Ne parliamo accostando diverse letture e prospettive. Ne scrive da sociologo Z. Bauman, nel saggio *La società sotto assedio* (2003; qui di seguito indicato come: SSA). Ci vengono mostrate quattro definizioni/nozioni di felicità. Esiste innanzitutto un significato "oggettivo" del termine: lo utilizziamo quando parliamo della condizione di un'altra persona. Diciamo: "è felice": il senso è oggettivo in quanto riconosciamo, tutti, una serie di situazioni e stati positivi che, nel nostro ambito culturale, associamo alla felicità. Sapendo cosa accade nella vita di certe persone possiamo avanzare un giudizio sulla loro condizione.

Il secondo senso è evidentemente quello soggettivo, relativo al vissuto personale: sentimenti, emozioni, sensazioni, stati mentali. È, suggerisce Bauman sulle orme del filosofo polacco Tatarikewitz, una forma non durevole di felicità, quasi per definizione associata a momenti particolari dell'esistenza.

La terza e quarta nozione sono molto prossime. La prima delle due ha a che fare con le visioni storiche della felicità: in particolare, dei greci e dei romani. È l'idea della persona felice, interprete di una vita realizzata senza il peso dell'indigenza o degli eccessi, in cui la persona ha, trova, prova ciò che voleva e poteva, e niente di più, né di meno. La *beatitudo* dei romani e l'*Eudemonia* dei greci sono i termini e concetti rappresentativi di quest'idea. L'ultima nozione è, in forma più moderna, quella della vita felice considerata come totalità: la totalità del vissuto ci dà la misura della felicità, o infelicità, di quella persona (va rilevato il dato pragmatico: una vita felice non implica affatto una successione ininterrotta di momenti felici. Nessuna vita è forse esente da sofferenze e guasti anche grandi; il bilancio positivo non è neppure una somma di momenti felici meno quelli infelici; è comunque *ponderato raffronto tra gioie e dolori, entrambi indispensabili per una vita "ben temperata"* (SSA:127).

Bauman nota che nel linguaggio comune (ma anche in quello specialistico) ci riferiamo alla (e parliamo della) felicità adoperando e mescolando i quattro significati indicati; il sociologo associa al primo il termine esplicativo *fortuna*; agli altri, in sequenza, *piacere*, *soddisfazione* e *buona vita*. Si tratta di distinzioni labili, o efficaci in sede di analisi filosofica; ma poco approfondite nel linguaggio comune: nella vita quotidiana tendiamo infatti a considerare intercambiabili sia i termini che i significati. Sul piano pratico, però, e anche sul piano dell'agire pubblico e politico, la larga incertezza semantica dei termini è esattamente ciò che rende sempre utilizzabile l'idea di "felicità": una tale varietà di esiti e implicazioni diventa spazio di incontro per visioni e idee differenti, diversi modi di cercare e trovare buona vita e appunto felicità che possono confrontarsi, offrendo delle alternative praticabili e in definitiva rendendo più ricca la trama delle relazioni sociali.

La particolare rilevanza dell'idea della felicità nell'esperienza umana può riassumersi nel seguente modo: *il modo di essere-nel mondo proprio dell'uomo è un modo che contiene la felicità*

(SSA:128).

Le implicazioni dell'idea appena esposta sono diverse: possiamo però riassumerle dicendo che l'idea di felicità è il principio su cui può prodursi una costante critica dell'esistente: insito nel pensiero della felicità è il convincimento che *la realtà non deve essere necessariamente quella che è*, non l'unica possibile. Alla luce di quell'idea possiamo considerare intollerabili le condizioni di vita del presente, fino a considerare un affronto all'umanità l'esistenza del dolore, della violenza, dei molti mali che possono affliggere l'esistenza. È *l'idea di felicità che rende insopportabili i casi di esperienza infelice e ne chiede rimedio e riparazione* (SSA:128). Inoltre, il tempo della felicità è, sperabilmente il presente, ma sicuramente anche il futuro: specie nelle sue formulazioni storiche, politiche e collettive, l'idea di felicità consiste in una proiezione di attese, progetti e speranze verso un compimento ancora da venire; si presta ad esprimere e significare la continua proiezione verso il futuro dell'idea stessa di umanità (da compiere, da attuare pienamente, da emancipare; o persino, da superare indefinitamente). Infine, come già si diceva, l'idea di felicità unisce l'umanità al di là della diversità: diversità di modi di intendere e ricercare la felicità medesima, diversità delle forme di umanità. *La felicità è ciò che tutti gli uomini desiderano – anche se la cercano in posti diversi e la esplorano seguendo strade diverse* (SSA:129).

Oggi l'idea prevalente è: il movente delle azioni delle persone è la ricerca della felicità (come già scriveva Aristotele). *Il perseguimento della felicità ci appare una naturale inclinazione e un'occupazione costante per l'uomo* (SSA:141). Oggi diamo per scontato che: 1. agire significa cercare la felicità; 2. tale ricerca è il principale motore dell'azione umana, la causa necessaria e sufficiente per il rifiuto di restare inattivi; in breve: tutti fanno quello che fanno perché vogliono essere felici, o più felici di quanto siano stati fino a quel momento; 3. Non fosse per quel desiderio, nessuno agirebbe come agisce di sua spontanea volontà e iniziativa: la nozione di *coercizione*, com'è intesa oggi, *implica qualunque cosa impedisca alle persone di fare ciò che avrebbero fatto se avessero potuto seguire liberamente e senza restrizioni la propria libertà* (SSA: 141).

Nasce spontanea la domanda: se anche è vero, è sempre stato così? Risposta di Bauman: no. La ricerca della felicità è diventata compito e diritto di ciascuno nella modernità, con l'illuminismo, e sul versante politico con le dichiarazioni dei diritti americana e francese. Prima, le società umane si ponevano altri obiettivi, per esempio la sopravvivenza, la crescita delle tecniche, ecc. L'interesse per la felicità era scarsamente presente.

Il concetto di felicità quale supremo scopo di vita con il quale nessun'altra finalità dovrebbe poter competere è, se misurato con il metro della storia umana, di origine recentissima. Ancor più recente è l'elevazione della felicità da status di raro privilegio, premio concesso con grande parsimonia all'uomo retto, a quello di diritto universale degli esseri umani. (SSA: 144).

Col XVIII secolo, con la Dichiarazione d'indipendenza americana, la felicità divenne diritto universale di tutti gli uomini. *Anziché un premio per la propria virtù e le proprie opere buone e il risultato di duro lavoro e sacrificio, il coronamento di una vita fatta di pietà e auto immolazione (o, in alternativa, un dono della grazia divina o un colpo di fortuna), la felicità divenne una condizione che tutti gli esseri umani poterono chiedere come diritto acquisito* (SSA:145).

Così, gli uomini si sentono in diritto di protestare e ribellarsi quando questo diritto non viene garantito (oppure se, promesso, tarda a realizzarsi); e la società, e per essa lo Stato, ha il dovere di garantire la felicità dei suoi cittadini, che in cambio offrono sottomissione e fedeltà. Bauman cita J. Ellul, secondo il quale il diritto alla felicità fu il "cavallo di Troia" *nell'ambito della società liberale*

instaurata per promuovere la libertà di scelta individuale, ivi inclusa la scelta di identità.

Eppure, la realizzazione della felicità è sempre rinviata: nella modernità la felicità appartiene al futuro. *La felicità è destinata a restare un postulato e un'aspettativa: la sua realizzazione una promessa sempre un passo avanti alla realtà* (SSA:146). In ciò sta il significato dell'espressione *ritardo della gratificazione*: guardarsi dal sacrificare gioie future a vantaggio dell'appagamento presente; coltivare l'arte del calcolo razionale di costi e vantaggi, la rinuncia nell'immediato per acquisizioni future migliori. Più concretamente, in termini sociali: *l'aspettativa della felicità e di una felicità crescente divenne la principale formula legittimizzante di integrazione sociale e la motivazione prima del coinvolgimento di qualsiasi individuo in sforzi collettivi e cause comuni. E divenne compito dello stato dimostrare che tale coinvolgimento conveniva, che ripagava gli sforzi* (SSA:146). L'industria, la produzione della ricchezza sociale, le tecniche: il progresso economico trascinava con sé ogni migliona sociale, sembrava poter garantire la vittoria nella guerra alla povertà, alla fame, alle sofferenze umane. E ci si fidava del progresso pensando che avrebbe condotto alla soddisfazione della somma dei bisogni umani, identificabili con la somma delle lamentele non ancora soddisfatte (SSA, p.149).

Qui si apre un tema importante: riguarda forme e modalità del consenso, ideologie ed egemonie, insomma: come si reggono i patti sociali nella modernità, in un contesto che rimane altamente squilibrato? Differenze (percepite in varia misura come ingiustizie), gerarchie sociali e di potere, ecc., non sono mai mancate nella modernità. Anzi, si può ben dire: sono ampiamente confermate. Ma appunto, in forme nuove rispetto ai regimi tradizionali, premoderni. Bauman parla in diversi luoghi del patto sociale tipico della società industriale. Proletari e borghesi che nonostante i conflitti trovano un interesse comune nell'ambito della produzione (pur se non nelle sue forme). In quel quadro, sacrificare la propria vita in un percorso lunghissimo, neppure dall'esito certo, per ottenere un progresso di condizione soprattutto destinato ai propri figli, poteva apparire accettabile per un proletario. Ideologie di varia provenienza (religiose, politiche, ecc.) contribuivano a fornire a singoli e gruppi le ragioni per tale scelta; il potere, esercitato in forme dapprima brute e poi almeno in apparenza più morbide, ha fatto la sua parte; la cooptazione di individui e gruppi più intraprendenti, la loro assimilazione da parte delle classi superiori e del potere economico-politico-militare anche; il nazionalismo, i conflitti tra Stati, il colonialismo e razzismo, le innumerevoli guerre, la continua diversione verso obiettivi più o meno fittizi hanno fatto il resto. Aggiungiamo anche: il potere evolutivo, autonomo, delle tecniche, che impongono le loro esigenze, e in generale le esigenze del "sistema" nuovo instaurato dal capitalismo. Ma qui siamo già ai tempi nostri. Torniamo a Bauman, e alla sua sintesi storica e sociologica del rapporto tra umanità e felicità. L'incertezza connessa alla proiezione nel futuro della felicità garantita viene neutralizzata in modo paradossale: la felicità finisce con l'essere associata all'emancipazione dall'incertezza causata dal suo perseguimento. Nell'oscillazione tra stabilità e propensione verso il non ancora noto, la tendenza prevalente della modernità diviene la ricerca di sicurezza, garantita dall'efficienza degli stati, con le loro cento ramificazioni e istituzioni.

Il sociologo ci offre alcune notazioni che sembrano cogliere acutamente le ambiguità e i paradossi insiti nella civilizzazione moderna: *esisteva un legame in gran parte occulto e tuttavia intimo e indissolubile tra l'elevare il perseguimento della felicità al grado di fine ultimo dell'aggregazione umana e la tendenza totalitaria endemica dello stato moderno. Le due cose sono nate insieme e insieme*

crebbero, invecchiarono e iniziarono a declinare. Forse Ellul si riferiva a questa sgradevole unione allorché osservò che “è come se gli uomini obbedissero surrettiziamente a una sorta di disegno di morte, un desiderio di staccarsi da se stessi, un istinto suicida” (SSA:148).

Qui il discorso si fa complesso: queste righe contengono un accenno ad aspetti della condotta umana di non facile lettura. Ne parleremo ancora, anche a proposito di quello che parte della psicoanalisi definisce “istinto di morte”. Sembra comunque importante avanzare l’idea, che ricorrerà in questo studio, che l’oscurità e ambiguità di certe disposizioni umane in ambito sociale vanno osservate nel contesto in cui nascono, e si manifestano: nell’oscillazione tra bisogno di sicurezza e necessità del mutamento, tra razionalità e irrazionalità dell’agire e del sentire, individui e società producono loro stessi luci e ombre che caratterizzano il paesaggio sociale (e quello intimo, interiore dei soggetti). In altre parole, ciò che appare oscuro e inspiegabile, per molti versi, nella storia che ci è nota, sia a livello collettivo, sia nell’esperienza dell’individuo, lo è in quanto coperto da un velo ideologico, che appunto tende a filtrare la nostra concezione delle cose, dei fatti. Gli esempi non mancherebbero: per l’ambito collettivo, possiamo riferirci a tragedie quali l’olocausto, e altre, innumerevoli: omicidi di massa, odio che diventa persecuzione feroce, alle varie latitudini e in varie epoche storiche. Sul piano individuale possiamo riferirci a conflitti e tensioni che segnano e tormentano la vita individuale. L’idea, su cui torneremo, è che i conflitti non sono né naturali, né necessari: sono invece prodotti storici, parte della vita materiale delle persone, nei vari luoghi e nelle varie epoche. E ciò che chiamiamo oscuro, inspiegabile, irrazionale, è spesso il prodotto residuale delle forme di alienazione sociale.

Si potrebbe dire: ogni società ha i suoi fantasmi, le sue particolari ombre, il suo non dicibile e non detto; esattamente come ha, e fa esistere, le sue forme di infelicità e, certamente, di felicità. Il che significa dire, una volta di più, che felicità e infelicità sono figlie dei tempi e delle culture umane, nel passato come nel presente. Possiamo notare che Bauman coglie in pieno un punto critico di grande rilievo: ombre e luci della civiltà moderna sono due facce del medesimo processo, due aspetti complementari della medesima realtà (sono molti i riferimenti che è possibile cogliere tra le righe del discorso del sociologo: indichiamo soltanto gli autori della scuola di Francoforte, con la critica dell’Illuminismo, e delle forme e figure della civiltà Occidentale).

Qual è la concezione attuale della felicità? Oggi l’esperienza è profondamente mutata. Se pure sopravvive, è mutata anche l’idea di “progresso”. *Il progresso*, scrive L. Ferry, citato da Bauman, non è più subordinato, a differenza dell’ottimismo del XVIII secolo, a finalità esterne e superiori, all’emancipazione e al benessere dell’uomo. È invece diventato un ‘movimento senza una causa’, che sfugge a qualsiasi controllo, che procede per conto proprio senza alcuna destinazione o finalità - come un giroscopio o una bicicletta che non ha altra scelta che continuare a muoversi o a cadere (cit. in SSA:150). Di tanto mutamento l’avvento della globalizzazione (come fenomeno mondiale e come figura ideologica, costruzione del pensiero) ha molte colpe: poiché, secondo Bauman il termine indica ormai per noi mutamenti ingovernabili, e di portata superiore alla misura della nostra comprensione: globalizzazione è ciò *che ci capita*, non ciò *che decidiamo di fare* (p.150; torneremo su questo punto più avanti).

Tra gli effetti: incertezza dapprima strisciante e poi aperta, diffusa e prevalente. Il progresso come idea e ancor più, evidentemente, come certezza è svaporato, messo in ridicolo dalla complessità piena di insidie del mondo contemporaneo; un mondo in veloce evoluzione che non

conosce più confini, e nel quale gli eventi locali possono venire intesi solo con l'inevitabile messa in rapporto con lo stato dell'economia e della politica del mondo intero. Un altro punto su cui Bauman si sofferma, e sul quale parleremo ancora, è il procedere autonomo dell'evoluzione tecnica. La tecnologia (diremo: il sistema tecnico ed economico) marcia da solo, in assenza di fini determinati dal corpo sociale: *la tecnologia si sviluppa perché si sviluppa. Tutte le altre spiegazioni somigliano pericolosamente a un orpello ideologico o a una pia illusione* (SSA:152).

Quanto ha a che fare tutto questo con la felicità? Molto, secondo il sociologo polacco: perché sotto la spinta della tecnica applicata al mercato (e alla ricerca del profitto) i bisogni e i desideri umani, in passato più facilmente riconoscibili ed enumerabili, oggi paiono destinati a costituire un elenco che non si conclude mai (e diventa inutile, se non impossibile, distinguere tra i bisogni *veri* e legittimi e quelli *falsi* e discutibili o riprovevoli); perché i bisogni stessi sono creati, letteralmente inventati dal mercato e nel mercato al fine di trovare sempre nuovi filoni di consumo e dunque nuove strade per il profitto, e perché il fine ultimo, e più ancora la logica intrinseca del sistema sociale dominante attualmente è il non compimento e la mancata soddisfazione di bisogni e desideri dei cittadini ridotti a consumatori. E il consumo è divenuto attività autotelica, fine a se stessa: si consuma per consumare, all'infinito.

Come vedremo, quest'idea trova corrispondenze precise in molte analisi di sociologi, filosofi, antropologi, psicologi e psicoanalisti. Il consumo così inteso promette molto (per la felicità delle persone), e certo offre molte gratificazioni puntuali, ripetute, legate al possesso di questo o quel bene, come allo status stesso di consumatore; ma contiene in sé il proprio rovescio, ossia la delusione ricorrente e poi finale, la frenesia della ricerca mai soddisfatta appieno, il continuo rinvio della conquista della *vera* felicità, la perdita di senso che accompagna la constatazione della futilità di una corsa senza fine verso obiettivi non più chiari, o non alla nostra portata. La corsa al consumo esalta, amplifica ed esaspera il senso dell'individualità del soggetto, per poi lasciarlo esposto, solo, di fronte alla propria futilità e inadeguatezza. Troviamo queste considerazioni in molti luoghi e in varie forme nei libri scritti in questi anni da Bauman.

Dunque il discorso sulla felicità diventa il racconto della condizione umana nell'era dell'iperconsumo. Naturalmente occorre qui procedere con prudenza, poiché l'ambiente sociale in cui viviamo non è più separato dagli altri, diversi, vicini e lontani, che premono sull'Occidente. La globalizzazione ha fatto anche questo, tra le altre cose: ha portato il mondo, con le sue differenze e i suoi conflitti, in casa di chiunque. In parole semplici, va ricordato che il discorso generalista mirante a cogliere la logica intrinseca del sistema sociale va sempre modulato e tagliato sulla situazione reale delle persone: ricchezza e miseria, inclusione ed esclusione convivono, a pochi passi di distanza, nel mondo estremamente variegato e complesso in cui viviamo; la condizione delle persone varia enormemente. Detto questo, segnaliamo alcuni spunti che ci vengono offerti dall'analisi di Bauman: secondo il quale lo "spirito", come proviamo a definirlo, del consumismo consiste non nell'accumulare *cose*, ma semmai nell'accumulo di *sensazioni*, che devono essere sempre nuove; e più ancora, è il *vivere* le sensazioni, è la *speranza*, l'attesa di nuove sensazioni, a dare la misura del piacere ricercato dal consumatore. Così, il principio dominante per gli attuali modelli di vita felice non è *avere*, e neppure *essere*, ma semmai *usare* tutto ciò che promette di offrirci sensazioni nuove; e la vita del consumatore è una successione infinita di *nuovi inizi*. Così, ad esempio, *la gioia di fare shopping è maggiore del comprare e portare a casa un prodotto. È l'atto in sé del fare shopping che conta. Grandi*

magazzini e centri commerciali sono allettanti esposizioni dei piaceri che verranno (SSA:164).

Sono, anche questi, aspetti largamente studiati (segnaliamo: Siri 1995 e 2001; Codeluppi 1992; Miller 1998); la capacità attrattiva dei prodotti esposti nei centri commerciali è rappresentata da M. Recalcati in *L'uomo senza inconscio* con un esempio illuminante: una sua paziente raccontava di andare al supermercato "per vedere di cosa aveva bisogno": vale a dire, l'esposizione della infinita varietà delle merci segnala quali sono i bisogni che *ci attendono* (informandoci gentilmente) e attiva, quasi a comando, i desideri del consumatore, che perciò spesso acquista *per impulso* (è anche vero che, a rovescio, la sovrabbondanza genera incertezza, che può persino sfociare nell'incapacità di scegliere: come accade a chi si trova davanti a decine di versioni dello stesso prodotto, e rischia di diventare un frustrato cultore di contenuti delle etichette degli oggetti, alla ricerca di quello migliore).

Il punto decisivo pare essere il seguente: la possibilità stessa della buona vita e felicità viene trasformata dalla nuova condizione di consumatore in eterna caccia di piaceri e stimoli (caccia che, come abbiamo visto, è però destinata a non risolversi mai). Val la pena di riportare un passo di Harvey Ferguson (anch'egli citato in SSA) che evidenzia bene il tratto peculiare di questa condizione, illustrando i meccanismi del desiderio: *The more pleasure becomes the sole object of conscious endeavour, the more certainly it eludes the grasp of the longing subject (...) Pleasure is a relation of desire, a movement towards the completion of the self. But the self is infinitely extendable, so the object world continually takes on new attractions. It is a movement which cannot be completed* (Ferguson, *The science of pleasure*, 1990:205).

In conclusione, il percorso storico tracciato da Bauman si risolve in una considerazione paradossale: la ricerca della felicità compiuta ed eterna (solida e pesante come lo erano nella modernità le fatiche compiute per ottenerla) sembra essere divenuta impossibile, inutile, insensata; viene sostituita da una sequenza infinita di piccoli o grandi piaceri che offrono i vantaggi dell'intensità e velocità: svelti e pronti a raggiungerci, sono anche veloci nell'andarsene, nati per essere presto sostituiti da altri. Nel nostro mondo sociale, che Bauman definisce liquido, la prospettiva appena delineata ci libera dal peso della felicità, così come immaginata nel passato anche recente: *aiuta a levarsi dalla testa la preoccupazione della felicità. Aiuta anche a dimenticare che tale preoccupazione un tempo esisteva. Nella realtà del mondo liquido-moderno, questa amnesia è il senso della felicità* (SSA:167).

Se guardiamo al versante filosofico del pensiero sulla felicità, troviamo molte idee e definizioni. La concezione che scegliamo, riproponendola qui quasi alla lettera, è di R. De Monticelli (2001). Risponde dicendo innanzitutto ciò che essa non è. La felicità:

a) *Non è uno qualunque degli infiniti piaceri dei sensi, che sono sì importanti e presenti, ma che possono anche coesistere con una condizione profondamente infelice. A volte li si può cercare per fuggire un confronto con se stessi o le circostanze, altre volte si constata quanto essi non incidano sulla condizione in cui ci si trova se è negativa -angoscia o noia restano tali anche dopo un buon pranzo. Uno stato d'animo positivo potrà invece, a seconda dei casi, esserne intensificato o no. Lo stesso può dirsi delle sensazioni vitali complessive: il benessere ad esempio, il senso di freschezza e salute; e altre; la felicità può coesistere con la stanchezza, e perfino con il dolore fisico.*

b) *Non è uno stato d'animo in senso proprio o un umore, come la serenità, o l'allegria. Può alimentare stati d'animo lieti, ma può anche coesistere con i loro opposti, ad esempio la preoccupazione,*

l'ansia per una prova da superare. Può resistervi. In generale, *toglie peso* e potere sulla nostra vita agli stati d'animo e alle loro fluttuazioni. La felicità stabilizza.

c) *Non è un'emozione*, vale a dire una risposta involontaria a eventi e situazioni dotati di una qualche importanza vitale: come una gioia, un'improvvisa speranza, l'accendersi dell'entusiasmo, l'esultanza che ci fa danzare, un profondo godimento estetico. Non coincide con nessuna di queste emozioni, e non ha il suo contrario nelle emozioni negative: tristezza, sconforto e paura, abbattimento, e così via. Benché certamente tutte le emozioni la riguardino, in ultima analisi: a titolo di promessa, annuncio, minaccia.

d) *Non è un sentimento*, cioè una disposizione del sentire che sta alla base di stati d'animo ed emozioni, e comporta un *consentire* più o meno profondo all'essere di ciò che lo ispira, o un più o meno profondo *dissentire* da questo. Non è un sentimento, benché sia indubbiamente *nutrita* dai sentimenti positivi –amore, amicizia, gratitudine, rispetto, stima, benevolenza, venerazione- e li alimenti a sua volta; mentre senza dubbio *inibisce* quelli negativi, l'odio, l'invidia eccetera.

e) *Non è una passione*, ovvero una piega profonda, un abito del volere, un suo concreto profilo, che può determinare un destino, una vita, come ad esempio l'ambizione, la brama di potere, la passione di verità o di giustizia. Anche se ogni passione è in qualche modo un'interpretazione di un desiderio di felicità che sembra essere nostro dal principio alla conclusione della vita; anche se la felicità si mostra in ovvi rapporti con le passioni essa è compatibile solo con quelle cui va il nostro *consenso*, mentre non lo è con quelle che ci mettono *in conflitto* con noi stessi. De Monticelli nota che sul fenomeno del conflitto bisognerebbe riflettere, in rapporto alla felicità. Già questo solo dato (su cui torneremo) è rilevante: l'uomo, a differenza di tutti gli altri animali, può entrare in conflitto con se stesso, può dissentire aspramente con se stesso, e si trova a prendere posizione in questo conflitto. Secondo la filosofa simile considerazione sembra prioritaria rispetto a ogni caratterizzazione biologica, etologica e sociologica della felicità: *perché la possibilità di non consentire alla propria vita, qualunque sia lo stato di soddisfazione dei bisogni vitali, lo stato di adattamento e di gratificazione sociale, è data a ciascuno di noi. Né è in nostro potere essere felici se non consentiamo a noi stessi, o consentirvi se non siamo felici*. Ma non sembra qui di rilevare una contraddizione: è anzi possibile considerare la variabilità (del tutto idiosincratICA) delle percezioni di sé come base (e assieme parte integrante) di un discorso sociologico e antropologico sulla buona vita e la felicità.

La felicità dunque non è alcuno dei vissuti della sfera affettiva, nelle loro diverse categorie. Ma secondo De Monticelli tutti questi vissuti *la riguardano*. Come? Essi hanno tutti una valenza positiva o negativa, sono piacevoli o spiacevoli, ci fanno sentire bene o male –sono “felici” o no. Eppure la felicità *non* si riduce al polo positivo dell'affettività. *Infatti non è dalla parte dei vissuti stessi, ma di ciò che essi annunciano. Non è essenzialmente un modo del sentire, ma è dalla parte della cosa sentita. La felicità è ciò che è in questione dovunque ci sia una vita affettiva personale*. E' la cosa che gli affetti segnalano assente o presente, vicina o lontana, attesa o perduta. Fu definita come ciò che ciascuno *desidera* (Agostino). E questa fu una mossa assai importante in filosofia, che colse certo una verità perché non possiamo negare questo paradosso: la desideriamo, anche se non siamo certi di sapere cos'è, o se c'è. Fu però anche una mossa che orientò in un modo estremamente unilaterale lo studio degli affetti –stati fisici e mentali, umori, emozioni, sentimenti, passioni- privilegiando a lungo, e fino ad oggi, il *desiderio* sul *sentire* nell'analisi e spiegazione della vita affettiva (per essere più esatti, assumendo a *fondamento* della vita affettiva una delle sue due

componenti: e non il *sentire*, o essere “affetti”, che è lungo tutta la sua gamma un “patire”, una facoltà eminentemente recettivo-passiva, ma il *tendere* –pulsioni, inclinazioni, tendenze, desideri, aspirazioni- che è una disposizione attivo-reattiva).

In sintesi: la felicità non è alcuno degli affetti, eppure è ciò che è in questione in tutti gli affetti. Dunque, che cos'è la felicità?

Prima risposta: la felicità non è uno stato d'animo, ma una condizione oggettiva. Si può partire da ciò che ci dice il linguaggio comune: felice può essere una cosa, non necessariamente una persona. *Una cosa felice, è una cosa riuscita*. Un discorso, ad esempio. Un'impresa, una prova; un gesto. Diciamo: riuscita, o adeguata, conforme al suo scopo: un'espressione più o meno felice. Felice è anche, in un senso ulteriore, una cosa che ha il potere di infondere vita, di “ricreare”, di fare pervenire anche noi, anche per poco, a una condizione d'essere più piena, più perfetta. In cui ci sentiamo “più vivi”. Felici possono essere dunque, nel senso indicato, tante manifestazioni e situazioni della vita: può esserlo ad esempio un incontro, ma questo potere delle cose felici può averlo un'esecuzione musicale perfetta, un bel verso, o anche solo un paesaggio, una casa di campagna.

“Felicità” è il potere di risvegliare in noi una possibilità d'essere che è essenzialmente nostra, di attivare in noi un più profondo consenso all'essere e anche a ciò che siamo. Una quiete accesa, un consentire: a cosa? A una pienezza d'essere che anche nel nostro caso chiamiamo felicità. Una nostra possibilità d'essere che è sempre là, alla quale sarà forse dato ritornare. Come “è sempre là” un luogo amato, un'opera, un paesaggio. Così, si dice, le gioie sono molte, ma la nostra felicità è sempre una, simile a se stessa. Così, le gioie vanno e vengono con gli eventi, ma la felicità non va e viene: siamo noi a decadere, magari irreversibilmente, da questa condizione.

Una cosa felice è in effetti una cosa che attinge a una pienezza d'essere –e a una vocazione a permanere- che fra i viventi è sempre minacciata. (“Felicità”, nel senso attribuito alla parola, traduce la parola greca *eudaimonia*, una delle parole centrali della filosofia greca antica e poi di quella che Padri e Dottori cristiani nutrirono, oltre che della loro nuova vita, della fonte antica. Se la “riuscitezza” è idea profondamente greca, se la cosa perfetta, o felice, “muove” altro suscitando amore e vita, senza veramente “donarla”, il potere di far vivere può intendersi come potere propriamente *creativo* del felice solo in base a questa nozione nuova, non greca, di *creazione*: idea centrale di una teologia che non è quella di Aristotele).

Ecco allora la definizione positiva della felicità:

Felicità è la condizione che rende una cosa più conforme alla sua essenza. Che la fa pienamente essere se stessa.

Una prima conseguenza che deriva da quest'idea è la seguente: una cosa felice è una cosa che fa bene, e in questo senso è una cosa buona. La condizione felice è una condizione buona, non solo nel senso della “riuscitezza” o perfezione, ma anche nel senso della vita che suscita, del bene che diffonde. Un essere felice è in mano al *proprio* demone (è “conforme alla sua essenza”): ma il *proprio* demone è un *buon* demone. Dovunque *veramente* riesca a vivere, di noi, ciò che di noi è unico, là fiorisce la *buona* vita, che non solo ha, ma dona felicità, o ne dona più di quanta ne prenda. (L'esempio può essere quello dell'artista: che se è vero ed è *lui*, lascerà più ricco il mondo che ha trovato).

Altra conseguenza: l'intuizione del male come *deficienza d'essere*, infelice incompletezza di vita, dolente e risentita impotenza a fiorire, a divenire sé, a diffondersi e creare. Il male viene

dall'infelicità, dal non essere.

Discende da tutto questo una conseguenza importante, che De Monticelli non manca di evidenziare: solo chi è felice è buono. E c'è anche questo: la felicità non sta alla fine dell'agire bene, e neppure sta nell'agire bene come tale. La felicità sta all'*origine* dell'agire bene, ne è l'origine. (Per questo, merita apprezzamento chi, soltanto ricordandosi della felicità che non possiede, ed onorandone la possibilità e l'esistenza, agisce comunque per il bene).

Infine un'ultima conseguenza: la felicità, anche la nostra, *ha sempre il volto di qualcuno, ha sempre un nome proprio. (L'inferno comincia ad aprire le sue porte proprio sui vasti campi dell'imitazione, dell'invidia mimetica, del volere avere, fare ed essere come gli altri, dove il desiderio suscita nei confronti degli altri precisamente il contrario del felice consentire che è il riconoscimento d'amore. L'invidia appunto, la gelosia e al meglio, ma un meglio che ha certamente più valore economico che morale, l'emulazione. L'infelicità è la cosa più anonima e massificata che ci sia).*

Il contrario della felicità non è la tristezza, la sofferenza, il dolore, persino l'angoscia. No: per la filosofa il contrario è l'*apatia*, l'*indifferenza*, l'*analgesia*, l'*aridità*. Sono questi i tratti del volto *anonimo* dell'infelicità. L'infelicità è il non essere affettivo, il vuoto degli affetti, il grado zero del sentire. O meglio, del sentire *personale*, di quel sentire in cui *ci si sente vivi*. (Non a caso un ultimo, ben noto paradosso è che dell'*apatia*, dell'*indifferenza*, dell'*aridità* ci lamentiamo, come fosse un dolore. Ma è peggio che un dolore, è il grado zero della vita, è il non essere di un sé nel fastidioso vigere di tutte le funzioni vitali, è una ben nota specie di morte, quella dei morti viventi).

Il passo seguente è molto interessante: individua quella che potremmo considerare una piccola verità esistenziale. *Quando, infatti, un poco di sollievo è dato a questa morte che si lamenta? Molto frequentemente, quando la serietà del reale ci costringe a renderci conto di essere ancora capaci di un dolore profondo, puro, non misto di amor proprio, risentimento, invidia, desiderio insoddisfatto e altri starnazzamenti di un io che affoga. E' allora che si risveglia, certe volte pura possibilità, puro cielo sul paesaggio, l'eudaimonia. E' allora che torna in questione. E continua: La felicità è la capacità di provare dolore, adeguatamente, a causa di quello che ci sta più o meno a cuore, potendo ancora consentire all'ordine delle cose che ci stanno a cuore: a quello stesso che ci espone a sofferenze possibili. Questo ordine di preferenze di valore, consentendo al quale confessiamo la nostra identità profonda, noi lo chiamiamo senso.*

L'idea filosofica esposta connette dunque la felicità alla considerazione del senso della presenza umana nel mondo. La sintetizziamo dicendo che è felice chi riesce a realizzare la propria umanità, non da solo, ma con gli altri ("la felicità ha sempre il volto di qualcuno").

Come dicevamo, questa è un'idea fra le tante possibili: innumerevoli sono le letture, i discorsi, i punti di vista, filosofici e non, sulla felicità. Tra le citabili, quella di H. Marcuse (in *Eros e Civiltà*, 1955), con questa definizione: la felicità è il piacere "sottoposto al criterio di verità"; di F. Savater, che definisce la felicità come stato di affermazione vitale, il piacere come sensazione di questa affermazione, e la gioia come il sentimento dell'affermazione medesima; e preferisce alla felicità la gioia ("la felicità è troppo, il piacere è troppo poco"), che è la dimensione della 'leggerezza' (l'allegria): la realtà perde la sua pesantezza senza per questo smettere di essere reale. La gioia appartiene al presente, mentre il momento della felicità è sempre il passato, dove ormai niente e nessuno può portarcela via, o il futuro, quando ancora nulla e nessuno la minaccia. Sia Savater che S. Natoli (il quale parla della felicità come *capacità di accrescimento, di arricchimento, di sviluppo, di potenziamento dell'essere*; la felicità è il sentimento di una illimitata espansione soggettiva) dicono che la felicità è *al principio* della vita; ne è l'origine.

Vediamo ora alcune idee sul ben vivere e sulla felicità provenienti dal versante della psicologia. Secondo P. Ionata (*Nati per amare*, 2006) l'obiettivo della vita individuale è ben esemplificato nell'*Arte di amare* di Fromm. Secondo Fromm, il soggetto deve superare il proprio narcisismo, mirando a raggiungere l'obiettività. La facoltà di vedere gli esseri umani e le cose così come sono, separando questo quadro obiettivo da un quadro formato dai propri desideri e timori. Il superamento del narcisismo richiede non soltanto lo sviluppo dell'obiettività, ma anche dell'umiltà e della ragione. E si richiede un'altra qualità: la fede (intesa in senso non religioso ma esistenziale), che implica decisione e coraggio, la capacità di rischiare e accettare dolore e delusioni (si scoprirà infine che se abbiamo consciamente paura di non essere amati il vero, inconscio timore, è quello di amare). Altri elementi importanti sono la conquista dell'autostima, come detto sopra; e la fiducia originaria (la certezza di essere amati, e accettati dagli altri: di questo aspetto parleremo ancora più avanti). E per una pratica della felicità, secondo Ionata sono tre le componenti importanti: l'umiltà; il vivere nel presente (la consapevolezza costante della nostra presenza nel mondo); il *flow*. E propone una definizione della felicità: *stato mentale in cui abbiamo pensieri piacevoli per la maggior parte del tempo* (Ionata 2006, p. 63).

Mentre i primi due elementi appaiono sufficientemente chiari, pare utile definire meglio il concetto di flusso o "flow". Si tratta di un concetto che Ionata descrive così: *il flow è un'esperienza che coinvolge un movimento fra due estremi: noia da una parte e ansia dall'altra, soprattutto quando le prestazioni eguagliano o superano i limiti personali. Quando si sfiora la noia si rischia la depressione mentre se ci si avvicina troppo all'ansia si rischia lo stress. La caratteristica del flow è una sensazione di gioia spontanea, perfino di rapimento, e poiché fa sentire così bene, è anche gratificante. Si tratta di uno stato in cui la consapevolezza si fonde con le azioni e nel quale gli individui sono assorbiti da ciò che stanno facendo e prestano attenzione al loro compito disinteressandosi completamente di se stessi, l'opposto del rimuginare e del preoccuparsi. In questo senso i momenti di flow sono privi di Ego* (p.60). In quei momenti la persona è completamente focalizzata su ciò che va compiendo, e agisce in piena sintonia con la situazione: fondamento dello stato di flow è il piacere di compiere quell'atto, o la serie di atti. Qui estendiamo il concetto: l'idea del flusso/flow può estendersi in forma generale agli stati vissuti, anche prescindendo in parte dalle concrete attività svolte: ci si sente (ci si osserva, ascolta, contempla, senza fini ulteriori) vivere, e si coglie il piacere di essere al mondo, con i sensi accesi e senza contaminazioni di paure, preoccupazioni, proiezioni varie. L'idea ci avvicina alla concezione dell'esperienza estetica come fondata su uno sguardo che unifica gli aspetti della realtà in cui ci troviamo: sguardo libero dalla ricerca di finalità particolari, col quale ci accostiamo alle situazioni e alle cose mettendo tra parentesi il normale affaccendarsi dell'esistenza (può valere come esempio quanto scrive R. Barilli nel suo *Corso di Estetica*, 1989).

Ma secondo Ionata la felicità soprattutto *sta.. nel dare la felicità*: infatti, se proviamo a ricordare quali sono stati nella vita i momenti di vera felicità, ci accorgiamo che sono stati quelli in cui abbiamo "dimenticato" noi stessi per gli altri. *Abbiamo soltanto la felicità che abbiamo dato* (p. 63). La psicologia ha confermato che *la salute mentale sta nell'auto-oblio, nel dimenticarsi di sé*. L'altruismo ottiene il fondamentale effetto di allontanare la mente dall'autoesame e dall'esame continuo di noi stessi, dei nostri limiti, dei nostri errori e guai. *Uno dei pensieri più gradevoli per ogni essere umano è sentirsi necessario, importante e capace di poter aiutare gli altri e renderli felici* (p. 63-64). La dimensione pubblica dell'agire è lo spazio di attuazione della felicità: *solo coloro che hanno conosciuto gli effetti del contributo sincero e disinteressato vivono la gioia più profonda della vita, solo se*

imparano la psicologia del "dare" raggiungono la vera realizzazione esistenziale (p. 98). Tutti abbiamo fatto esperienza di momenti di aiuto disinteressato: ebbene, secondo Ionata, *queste esperienze ci danno un momento di esaltazione in cui intravediamo la nostra vera essenza* (p. 98).

Ecco un altro aspetto importante: se l'uomo vuole la realizzazione della propria personalità, vale a dire una personalità integra e sana, deve necessariamente rivolgersi a ricercare non tanto la felicità dell'Io, ma la liberazione dell'Io. Cioè la liberazione da tutti i condizionamenti interiori ed esteriori, riconoscendo la relatività del proprio Io. Su questo punto, assai interessante, torneremo, riferendoci in particolare alle idee del filosofo Sloterdijk.

Il problema dell'uomo, oggi, sta proprio nella necessità di ricostruirsi un Io integro, liberandolo dalle tendenze dell'Ego, ossia da ogni sorta di avidità e possesso, perché l'Io integro lo possiede chi sa svuotarsi, spogliarsi, per arricchirsi nella comunione con gli altri (p. 67). Notiamo per inciso che i concetti qui esposti sono utili e interessanti anche se non si ha in mente alcuna idea o convinzione religiosa (come è invece il caso di Ionata). Poi l'autore ci propone una bella idea, che costituisce oggi elemento di attenzione diffusa, e parte importante di concezioni, di varia origine, che provano a restituire senso alla vita dell'individuo spaesato delle società occidentali: le persone possono sentirsi importanti non perché orientate ad affermarsi come soggetti dotati di volontà personale (che dunque si fanno largo in vari modi nel mondo), ma perché possono provare a essere, in qualche modo, un *canale attraverso il quale si esprime il significato dell'universo*. Ionata cita qui R. May, che dice ancora: *la struttura dell'universo invia costantemente il suo richiamo: acquistando la capacità di rispondere, l'individuo è in grado di agire senza una motivazione prevalentemente egocentrica* (May 1991, cit. in Ionata 2006, p. 67).

Poi Ionata ci propone tre riferimenti, che qui proponiamo. Il primo è a A. Damasio, secondo il quale la dimensione spirituale della vita psichica si può trattare assimilando il concetto di spiritualità a un'intensa esperienza di armonia, alla sensazione che l'organismo stia funzionando al livello di massima perfezione possibile: nella sua opinione l'esperienza si sviluppa assieme al desiderio di agire con gentilezza e generosità con gli altri. Pertanto avere un'esperienza spirituale significa avere un certo tipo di sentimenti, che permangono nel tempo, dominati da una variante della gioia e comunque sereni. Il baricentro dei sentimenti che Damasio definisce "spirituali" si trova all'intersezione di molteplici esperienze, e una è la pura e semplice bellezza, che possiamo contemplare e far esistere con le nostre attività creative. Un'altra è l'anticipazione di azioni condotte con una *disposizione d'animo pacifica* e con una *preponderanza di affetti amorevoli*. Così concepita la spiritualità è un indice del piano organizzatore di una vita ben equilibrata, ben disposta e ben intenzionata (qui viene in mente la pratica buddhista, certi movimenti di rinnovamento delle fedi cristiana, l'azione di piccole comunità che creano un clima condiviso, una serie di deliberate condizioni di esperienza che possiamo dire *spirituale* proprio nel senso indicato da Damasio) (Ionata 2006, p. 77-78).

Il secondo riferimento è a Zohar e Marshall, due autori inglesi che propongono il concetto di "coscienza intelligente" (D. Zohar, I. Marshall, *La coscienza intelligente*, 2001). Secondo i due autori il nostro cervello possiede un centro per gli interrogativi esistenziali (e per le questioni di fede, aggiunge Ionata). Questo spiegherebbe perché prima o poi tutti ci interroghiamo sul perché siamo in questa terra e che ne sarà di noi dopo la morte. La coscienza intelligente è *una qualità interiore e innata del cervello umano e della psiche la cui fonte più profonda viene alimentata dal cuore dell'universo.. è l'intelligenza che si trova nella parte più profonda del Sé ed è collegata a una saggezza che*

sta al di là dell'Io e dello spirito cosciente; è l'intelligenza per mezzo della quale noi non riconosciamo solo valori esistenti, ma scopriamo anche valori creativamente nuovi da condividere con gli altri anziché da soli". (p. 78)

Possiamo qui notare che su questa linea di pensiero J. Hillman si spinge più avanti. Per lo psicoanalista americano la nostra parte più vera e ultima, il "Sé", non è una realtà individuale, non il semplice Io cosciente; e neppure l'Io superiore, eterno, che sarebbe situato ai più alti livelli dello spirito; semmai potrebbe essere visto come una continuità del cosmo, anzi con precisione è *l'interiorizzazione della comunità*: tendiamo a pensare che ognuno di noi abbia una psiche personale (ovviamente situata dentro di noi, nella nostra testa), mentre per Hillman siamo immersi in una psiche molto più grande, *che ha una valenza fortemente comunitaria*. E si tratta di una comunità non includente le sole persone: è anche comunità di valori, animali, luoghi, cose, ideali (Ionata 2006, p.96).

Il terzo riferimento è a O. Rank. In *La volontà di essere felici* Rank scrive che l'uomo *"anela a un sentimento di parentela con il tutto e desidera sentirsi liberato dall'isolamento e diventare parte di un più grande e alto insieme.. ecco quindi che istintivamente l'uomo si spinge alla ricerca di un Io che lo sorpassi, per poter capire chi veramente egli sia e per sentire che egli concretamente è al suo posto nell'universo"* (Rank 1992, cit. in Ionata 2006, p.65). Sulle orme di Rank Ionata individua un paradosso che sarebbe insito nella condizione umana (e più in generale, in forma meno acuta, nella vita di tutti gli esseri). Due sono gli elementi che sembrano far parte della consapevolezza soggettiva, e puntano in direzione opposta. *Da un lato la creatura è spinta da un prepotente desiderio a identificarsi col processo cosmico, a fondersi con il resto della natura, dall'altro vuole essere unica ed emergere come qualcosa di diverso e separato* (Rank 1992, cit. in Ionata 2006, p.65).

L'impulso di perdersi e fondersi in qualcosa di più grande è determinato dalla paura tutta umana per l'isolamento, condizione in cui ci si scopre limitati, costretti a contare solo sulle proprie misere forze, fragili e sperduti in una natura enorme e trascendente. Se l'essere umano si affida o "arrende" a un sentimento naturale di dipendenza cosmica, appunto al desiderio di far parte di qualcosa di più grande, allora si scopre *in pace e in unità con se stesso*; la sensazione di appartenenza offre alla persona *un senso di autoespansione, in una misura che lo sorpassa ed eleva la sua esistenza, che raggiunge così un sentimento di trascendente valore* (Rank 1992, in Ionata 2006, p.65) E' importante l'idea del possibile contrasto tra le due spinte o bisogni dell'uomo: felicità e liberazione. Essi rappresentano realmente dei contrasti, dice Rank: *mentre il desiderio di felicità rappresenta il punto culminante dell'individualismo e dell'affermazione della volontà attraverso la coscienza personale, l'anelito alla liberazione invece tende alla soppressione dell'individualità, all'uguaglianza, all'unità, all'unificazione con il tutto"* (Rank 1992, in Ionata 2006, p. 64).

Un lungo esame della storia del pensiero filosofico sulla felicità è proposto da F. De Luise e G. Farinetti (in *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, 2001). Qui prendiamo in considerazione solo la parte relativa ad alcune tra le concezioni moderne. Dopo che il Settecento, con l'azione critica dell'illuminismo e le sue grandi rivoluzioni, era pervenuto all'affermazione pubblica e politica del diritto alla felicità, la modernità conosce la fine e rinascita in forme attenuate, meno ambiziose, dell'idea di felicità: *cosicché perdendo densità filosofica il termine può venire speso più liberamente, diventando sinonimo di emozioni meno impegnative* (De Luise, Farinetti 2001:513).

L'utilitarismo compie il primo passo: la parola "felicità" viene sostituita dal più generico e realistico concetto di "benessere", che viene definito in termini di "interesse", sia privato che

pubblico. Tra i protagonisti, J. Stuart Mill: che dichiara l'impraticabilità della felicità come fine. Per riuscire ad essere (relativamente) felici la cosa migliore è dedicarsi ad altro, rinunciando alla ricerca esplicita della felicità: che possiamo trovare e scoprire nostra solo *all'interno di una cornice di senso definita altrimenti, secondo obiettivi che orientano e danno senso all'esistenza* (p. 513). La felicità appare allora come un prodotto essenziale ma al tempo stesso derivato, ottenuto all'interno di strategie di vita che perseguono obiettivi meno ambiziosi, più accessibili alle possibilità individuali. *La felicità, che sfugge a chi la persegue tutta intera (e trova così insufficiente ogni piacere), si offrirà con la spontaneità di una funzione vitale a chi lavora "per qualche fine esterno ad essa": "respirerete la felicità con l'aria che respirate, senza soffermarvi o pensarci sopra, senza anticiparla nell'immaginazione o metterla in fuga con domande fatali"* (p.513; le citazioni tra virgolette di Stuart Mill sono tratte dalla *Autobiografia*). Le decisioni pubbliche potranno rivelarsi utili se procederanno allo stesso modo: curando gli interessi dei cittadini, potranno produrre elementi di felicità se non mireranno esplicitamente a questa. Del resto secondo Mill e gli utilitaristi in generale la vita pubblica influenza solo indirettamente il vissuto individuale della felicità, in cui si rivelano piuttosto le forme della sensibilità soggettiva, variabile da individuo a individuo.

Un altro passo verso la svalutazione della felicità come valore perseguibile è opera dei romantici, i quali apportano un contributo decisivo alla costituzione dell'uomo moderno, della sua sensibilità e coscienza. Essi svalutano la felicità poiché la vedono condensarsi in piaceri che giudicano inconsistenti, o troppo limitati rispetto all'auspicata espansione dello spirito individuale. Appunto la tensione continua verso l'espansione dello spirito, la differenza non di rado percepita come tragica tra la povera realtà del vissuto immediato e le aspirazioni del soggetto, capace di concepire (e desiderare il contatto con) l'infinito, risulta essere il tratto decisivo del romanticismo rispetto al pensiero della felicità.

Come scrivono De Luise e Farinetti, con i romantici nasceva *un nuovo paradigma interpretativo della natura dell'uomo, centrato sulla potenza del sentimento e dell'immaginazione, incline a valorizzare come componente divina dell'anima e segno di distinzione individuale quella sensibilità che dispone a soffrire del senso del limite e a desiderarne il superamento* (p. 514). Per i romantici, il desiderare (col suo bene e col suo male) conta assai più del contentarsi di piccoli o grandi piaceri: giudicano mediocre il sogno di una vita solo piacevole; preferiscono gli eccessi al quotidiano e anzi, proprio la vita quotidiana, con le sue banali occorrenze, con la sua inestinguibile piatezza e ovvietà, costituisce il problema vero dello spirito romantico. Così, *la ricerca romantica di identità è come risucchiata dall'aspirazione all' "infinito", che disconosce i valori di appagamento e di quiete della felicità, sostituendoli con quelli della tensione desiderante* (p. 515).

Ma, come sappiamo, lo spirito romantico, drammaticamente consapevole della propria incompiutezza, finisce spesso per eccedere, spingendo il desiderio oltre ogni limite tollerabile per la coscienza individuale: da lì la lacerazione irrisolta, il tormento instancabile e l'assenza di felicità come cifra della vita del singolo; e il sentimento del tragico romantico, che perseguiterà dapprima gli spiriti autoproclamatisi più elevati, cioè gli artisti, tenderà col tempo a divenire corredo cultural-genetico dell'uomo medio occidentale. Il gusto e l'attrazione romantica per l'eccesso, che esprime in varie forme la tensione al superamento di se stessi in direzione di una ritrovata comunione con l'infinito, trova un oggetto ideale nel sublime: *immettendo in noi l'attrazione per il bello e il sublime, "la natura ha utilizzato persino un mezzo sensibile per insegnarci che*

noi siamo assai più che esseri sensibili” (p. 515; la citazione è di F. Schiller, *Sul sublime*, 1801:72); *il sublime evoca l’infinito, dunque la morte, per quell’essere finito che è l’uomo* (p. 516).

Dunque i romantici hanno “scoperto” la disarmonia insita nell’umano nella tensione desiderante che non si accontenta del quotidiano e della felicità intesa in primo luogo come appagamento sensoriale; e ancora: se l’appagamento impoverisce la vita spirituale, la sofferenza per contro innalza l’uomo (almeno ai suoi stessi occhi). All’appagamento i romantici sostituiscono l’intensificazione emozionale fondata sull’amplificazione del desiderio: si parla così di “desiderare il desiderio”, andando ben oltre le singole, limitate esperienze positive, per quanto soddisfacenti in apparenza. Con i romantici l’uomo ambisce al superamento della mera realtà: *da animale che pensa è diventato animale che immagina e la sua grandezza si misura sulla forza dei desideri con cui costruisce poeticamente il mondo* (p. 516).

Dopo i romantici, Schopenhauer: che dichiara la vanità di ogni pretesa alla felicità, essendo il dolore la sola realtà dell’esistenza, la condizione più propria all’uomo; ma considera anche illusorie le aspirazioni romantiche a ricreare con l’immaginazione l’intero mondo, e con esso il campo delle possibilità e esperienze umane. “*Ogni felicità positiva è chimerica, mentre il dolore è reale*” (Schopenhauer, *L’arte di essere felici*). L’analisi della condizione umana mette in luce la prevedibile mediocrità degli stati vissuti: *dietro il velo di Maya delle fantasie poetiche e filosofiche, si cela una fisiologia del desiderio così avvilente da allontanare ogni possibile sogno di felicità: nel pendolo che oscilla tra il dolore del bisogno e la noia che segue l’appagamento sta tutto il ritmo e il senso dell’esistenza (puramente animale) dell’uomo* (De Luise, Farinetti, 2001:517). Qui potremmo sostituire il termine “bisogno” con “desiderio”, che pare più adeguato; ma è comunque chiaro il (triste?) meccanismo della vita che Schopenhauer descrive.

Consideriamo poi le idee di Nietzsche in rapporto al tema della felicità. Il suo pensiero può forse condensarsi nell’immagine dell’uomo che contempla il gregge e guarda alla felicità inconsapevole degli animali (nella seconda delle *Considerazioni inattuali: Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, §1); felicità che egli invidia, ma non può realizzare: incapace di dimenticare, di vivere solo nel presente, l’uomo vorrebbe rendersi pienamente disponibile al desiderio essendo dimentico di sé, e quindi godendo immediatamente di ciò che la vita gli offre, ma contemporaneamente sapendo di goderne: è questo il paradosso a cui sono esposti gli esseri umani. La risposta suggerita da Nietzsche appare nella sua forma più dolce come un invito a imparare a vivere dimenticando (il che varrebbe sia per i popoli che per gli individui), concentrandosi su ciò che è realmente importante e abbandonando i bisogni solo apparenti (De Luise, Farinetti 2010, tomo C, p.318); e nella forma più tesa come una via di fuga, più che una reale possibilità dell’umanità attuale, una via non a caso concessa agli spiriti forti, che *non temono il nulla, che avvertono il proprio desiderio come in sé pieno, e non, platonicamente, come mancanza* (De Luise, Farinetti 2001:521). Da quell’atteggiamento nascerebbe la gioia dionisiaca, che accompagna e distingue il fare puro, di per se stesso positivo e piacevole poiché e in quanto esprime la piena libertà del volere. Se i romantici desideravano il desiderio, Nietzsche vuole il volere, come affermazione, non inquinata dal tempo vissuto e dunque dalle stratificazioni di una coscienza che si sa infelice, della potenza vitale, e dunque della gioia di esistere.

Prendere possesso del presente, coincidere con la propria volontà, decidere qui e ora il senso della propria esistenza è l’unico atto di verità possibile e, insieme, l’unica via di accesso alla gioia, che è altra cosa dal fine della felicità (...) dire sì alla vita (...) significa agire a partire dalla pienezza del desiderio, a partire

dalla felicità che è il volere pieno con cui si dà senso alle cose, senza far conto dei costi (p.519-20): è questo ciò che Nietzsche chiede, dopo aver demolito miti, riti e convenzioni del tempo. *“Desiderare è felicità: la sazietà come felicità non è altro che l’ultimo istante del desiderio. Essere desiderio in tutto per tutto e avere sempre un nuovo desiderio è felicità”* (Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1882-84). Piacere e dispiacere per l’individuo esistono in funzione del dispiegarsi della potenza di vita –la volontà di potenza: il primo ne esprime la crescita, il secondo è comunque necessario, come stimolo e contrasto per dare spessore all’affermazione della potenza, e dunque all’esperienza del piacere. Ecco cosa scrive Nietzsche: *che cos’è felicità? – Il sentimento che la potenza cresce, - che un ostacolo viene superato. Non contentezza, ma più potenza; non pace in generale, ma guerra; non virtù, ma eccellenza* (*Frammenti postumi*, 1887-1888).

Dunque Nietzsche riconosce la possibile felicità nell’appagamento del desiderio, che aderisce alla volontà di potenza, che anzi è volontà di potenza. A quel punto, come la psicoanalisi sosterrà nel Novecento, felicità è rispondere sì con forza liberatoria (e superando ogni miserevole paura e il peso limitante di tutte le tradizioni) al proprio desiderio. Manca una qualificazione di ciò che può, o potrebbe oppure dovrebbe identificare il desiderio stesso: quali mete perseguire, quali scelte compiere sulla via della felicità, al di là della mera (potente e vitale quanto si vuole) affermazione di sé (di una umanità che si vorrebbe nuova proprio in virtù di questa volontà che essa afferma: procedimento vagamente, significativamente tautologico). E il prezzo della pienezza del desiderio è, come già si diceva, l’oblio: vale a dire *la rinuncia alla memoria e al futuro, a quell’idea di continuità che accompagna tutte le strategie costruttive dell’esistenza, tutta la storia della civiltà*, scrivono De Luise e Farinetti (2001, p.520).

Poi c’è Freud. Tutti vorrebbero essere felici, tutti *“tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici”*, scrive il padre della psicoanalisi. Felicità significa provare piacere: *il programma del “principio di piacere”, inscritto nel corpo come scopo naturale, viene trasposto dalla mente nella prospettiva della vita, configurando la felicità come scopo ultimo* (p.522); *“il programma del principio di piacere stabilisce lo scopo dell’esistenza umana”* (Freud, *Il disagio della civiltà*, 1930). Troviamo qui il punto già determinante del pensiero freudiano: la felicità è intesa come espansione della capacità di provare piacere, libera esperienza del godimento richiesto dal corpo: ma qui, secondo Freud, risiede la difficoltà, che nei fatti impedisce all’uomo civilizzato di raggiungere davvero la felicità. Perché l’esperienza del piacere è puntuale, limitata, non tagliata sulla misura dell’esistenza intera. Ecco il lungo passaggio in cui Freud spiega: *“quel che nell’accezione più stretta ha nome felicità, scaturisce dal soddisfacimento, per lo più improvviso, di bisogni fortemente compressi e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico. Qualsiasi perdurare di una situazione agognata dal principio di piacere produce soltanto un sentimento di moderato benessere; siamo così fatti da poter godere intensamente soltanto dei contrari, mentre godiamo pochissimo di uno stato di cose in quanto tale”* (Freud 1930).

Tutto ciò implica che lo scopo stesso della vita è praticamente impossibile da realizzare: il “difetto” è nell’uomo, a prescindere dalle varie forme di società e umanità che nella storia si affermano e agiscono. Risulta evidente la prossimità al modello pendolare (l’oscillazione continua tra dolore e noia) che ha reso Schopenhauer famoso anche in ambiti non specialistici; Freud segue il filosofo di Danzica anche nel riconoscere la preminenza del dolore e dell’infelicità nell’esperienza individuale, dunque nella costituzione stessa dell’umano: *“Le nostre possibilità di essere felici sono dunque già limitate dalla nostra costituzione. Provare infelicità è assai meno difficile”*

(Freud 1930). Concezione non rara nel panorama filosofico di ogni tempo: prima, viene il dolore; il piacere è secondario, derivando semmai dalla cessazione del dolore.

Ecco comunque cosa scrive Freud, in due occasioni, sulla felicità. La prima, in una lettera all'amico Fliess, nel 1899: *quando Schliemann trovò il tesoro di Priamo fu felice, perché l'unica felicità possibile è la soddisfazione di un desiderio infantile*. E in una lettera precedente aveva proposto una definizione della felicità: *Felicità è la soddisfazione postuma di un desiderio preistorico. Questa è la ragione per cui le ricchezze apportano così poca felicità: il denaro non è un desiderio dell'infanzia*. La seconda definizione, del 1901, sempre contenuta in una lettera all'amico, esprime pretese assai più modeste; è quasi amara: *Ci si abitua gradualmente a una nuova concezione della natura della felicità. Si può affermare che la felicità nasce quando il destino non mette in opera tutte le sue minacce*.

Al resto provvede la civiltà. Come è noto, la formula classica freudiana ci ricorda che "l'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza". Come per Nietzsche, anche nella visione di Freud la memoria sociale-culturale si iscrive nella storia individuale, condizionando le possibilità di felicità del singolo. E certo la civiltà ha tra i suoi scopi quello di curare e limitare le sofferenze umane; a tal fine opera in varie forme (elaborando i suoi modelli di buona vita, su cui Freud spende anche giudizi positivi, rilevando la necessità dei processi di sublimazione), cercando di arginare le tre fonti primarie di sofferenza: il corpo, il mondo esterno, le relazioni con gli altri. Certo, l'obiettivo massimo, che in vari passi Freud identifica nel "*soddisfacimento sfrenato di tutti i bisogni*", resta nel fondo dei sogni di ciascuno, sebbene impraticabile; ma gli esseri umani si mostrano propensi a rinunciare a più di qualcosa pur di assicurarsi i benefici offerti dalla civiltà in cambio dell'adattamento. Qui il dissidio (il fondamento dell'infelicità) non è più soltanto quello, di base, interno alla "natura" umana: diventa contrasto tra le esigenze dell'individuo e quelle della società. *Mentre il singolo continua ad attenersi psicologicamente al programma del "principio di piacere" che gli addita la SUA felicità come "meta principale" e, solo secondariamente, l'adattamento ai fini della comunità, la civiltà si dà come meta "di gran lunga più importante" "foggiare un'unità dagli individui umani", relegando sullo sfondo l'obiettivo della felicità dei singoli* (De Luise, Farinetti 2001:524).

La società (che contiene le spinte disgreganti anche generando potenti sensi di colpa, come già aveva denunciato Nietzsche nelle sue invettive contro la *morale*) si sostiene limitando gli impulsi egoistici e aggressivi, e lo fa coinvolgendo i singoli in molti modi: un investimento libidico sul vincolo comune è secondo Freud necessario, non essendo sufficiente, per tenere assieme gli individui, la sola evidenza dei benefici derivanti da una volontaria cooperazione (semmai, risulta più efficace ricordare che in assenza di regole sociali ciascuno potrebbe trovarsi esposto senza difesa alle pretese degli impulsi altrui). Come si è detto, il prezzo da pagare pare essere alto, e Freud può scrivere che *"se la civiltà impone sacrifici tanto grandi non solo alla sessualità ma anche all'aggressività dell'uomo, allora intendiamo meglio perché l'uomo stenti a trovare in essa la felicità"* (Freud 1930).

L'aggressività, l'egoismo, gli impulsi narcisistici: Freud non manca di ascrivere tutto questo all'animo umano, e l'idea dell'*homo homini lupus*, di hobbesiana memoria, non gli è per nulla estranea. Gli esempi a conferma non mancherebbero: guerre, violenze e sopraffazioni di ogni genere, infinite forme di sadismo e crudeltà assortite, sono presenti ovunque nella storia. Con tutto ciò, appare ancora più meritevole il fragile progetto della società civile: che agisce sottraendo alla sessualità *"un grande ammontare di energia psichica che adopera lei stessa"*, facendo

propria e comunicando ai suoi appartenenti l'idea che sia possibile costruire un progetto di vita comune, fondato su valori e pratiche che comunque esprimono bisogni umani (anche se, nota con caratteristico disincanto Freud, tali bisogni *"si fanno sentire solo in una minoranza"*): la civiltà *"apprezza e coltiva le più alte attività psichiche, siano queste intellettuali, scientifiche o artistiche, e attribuisce alle idee una funzione di guida nella vita umana"* (Freud 1930). E ancora: *"bellezza, pulizia e ordine occupano chiaramente un posto importante tra le richieste della civiltà"*; più altri elementi propri delle forme culturali che non possiamo misurare con il mero criterio dell'utile (malgrado la deriva attuale di certo evolucionismo, che tende a leggere in un'ottica biologista tutti gli aspetti sociali e culturali della vita umana): basterebbe proprio l'esempio, discusso e trattato all'infinito, della bellezza, *quasi inspiegabile, nella sua autonomia di movente per esperienze eccezionali come l'amore, la creatività e il godimento estetico, se proviamo a misurarlo sulla logica bassa del piacere e del desiderio sessuale* (De Luise, Farinetti 2001:526).

Un punto decisivo dell'antropologia freudiana, anche per ciò che attiene al discorso sulla buona vita e felicità, è il seguente: dove si situano, e quali sono le forze e le spinte, e i moventi dell'agire umano? Stabilito che ciò che vorremmo tutti è la felicità, e riconosciuta nell'affermazione o nella limitazione delle pulsioni e dei desideri, e di conseguenza dei piaceri, la misura positiva o negativa dell'esistenza, che cosa muove le persone, cosa le induce ad agire? Freud ragiona in termini di energia psichica, che semplicemente è lì, ci appartiene e anzi caratterizza come corredo biologico-istintuale, che si rende disponibile e viene utilizzata (oppure viene bloccata, o deviata) per l'agire e il desiderare individuale.

Par di capire che in origine questo potenziale di energia libidica sia il medesimo per tutti. Ma, osservando la vita delle persone, vediamo che da quel punto di vista esse non sono affatto tutte uguali: allora diventa probabilmente inevitabile far dipendere le differenze di potenziale energetico manifestato (di forza nell'affermare le proprie esigenze, o, come potremmo dire: di adesione alle esigenze della base istintuale), come pure i diversi modi di espressione di quel potenziale, alla storia intima dei soggetti, al romanzo della loro vita psichica.

La prossimità di questa concezione alla *volontà*, come la intende Schopenhauer, ma anche alle idee di Nietzsche (secondo il quale noi agiamo mossi da forze di cui siamo interpreti, ma non necessariamente creatori e protagonisti, e conosciamo della realtà quel che le convenzioni linguistiche e concettuali ci permettono di conoscere, mentre il resto per noi è buio: un ignoto che possiamo solo definire *"volontà di potenza"*, in sostanza facendo buon viso a cattiva sorte), è evidente; così come pare evidente la difficoltà a fondare una compiuta teoria dell'umano (anche solo descrittiva), assumendo come premessa un mero dato di fatto, indimostrato e indimostrabile, di cui semplicemente constatiamo –o più, deduciamo– la presenza.

In termini generali, l'individuo fa propri dei modelli ideali a cui far riferimento, a cui conformarsi anche replicando le situazioni in cui i modelli gli si sono palesati e, in vari modi hanno preso corpo in figure per lui importanti, in primo luogo i genitori: come abbiamo visto, secondo Freud il desiderio, che spinge all'azione nel tentativo di evitare le frustrazioni e ottenere il massimo di gratificazione, agisce in primo luogo ricreando le situazioni già note, quelle in cui l'individuo ha conosciuto la soddisfazione (ma anche, all'origine, la *nascita*) dei propri bisogni.

Ecco cosa scrive: *"L'immagine mnestica di una determinata percezione rimane (...) associata alla traccia mnestica dell'eccitamento dovuto al bisogno. Appena questo bisogno ricompare una seconda volta, si avrà, grazie al collegamento stabilito, un moto psichico che tende a reinvestire l'immagine mnestica"*

corrispondente a quella percezione, e riprovocare la percezione stessa; dunque, in fondo, a ricostruire la situazione del primo soddisfacimento. È un moto di questo tipo che chiamiamo desiderio; la ricomparsa della percezione è l'appagamento del desiderio" (Freud, *L'interpretazione dei sogni*, 1900).

Desideri nati nella preistoria del soggetto (l'infanzia) e desideri dell'adulto (che spesso sono riedizioni dei primi) si uniscono, motivando l'agire soggettivo; e la storia personale è anche la storia delle azioni intraprese dal soggetto per soddisfare i propri desideri.

Se questa è la dinamica individuata da Freud, quali sono le forme in cui si attualizza l'energia psichica individuale? De Luise e Farinetti rispondono così: *"l'io ideale", erede e rappresentante interiore dell'identificazione edipica con i genitori, istituisce un "gradino" nell'economia delle pulsioni psichiche, che non può essere saltato, né ignorato. Se, nel corso della sua lunga fase di dipendenza infantile, un individuo condensa gli investimenti affettivi sulle figure idealizzate di sua madre e di suo padre, consolidandoli poi in un'istanza interiore di perfezionamento, la tensione tra quello che l'io sa di sé e ciò che vuole essere produrrà una corrente energetica continua, responsabile di tutte le attività costruttive della psiche, allargate alle attività riconosciute socialmente come dotate di particolare valore ideale"* (2001, p.527).

Da qui una possibile traccia di lettura di felicità o della sua assenza: *"Quando qualcosa nell'io coincide con l'ideale dell'io si determina sempre una sensazione di trionfo. Anche il senso di colpa e il senso di inferiorità possono essere intesi come espressione della tensione tra l'io e l'ideale"* (Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, 1921).

Anche l'innamoramento viene letto da Freud come un processo di idealizzazione della figura amata, e l'intensità delle soddisfazioni sessuali sta a fondamento della sopravvalutazione costante dell'amore (anche qui, non è affatto lontano da Schopenhauer). Queste e altre strategie di investimento (sублиmazione) sono però interpretate dai due storici della felicità spiegata e prescritta (o rimpiaanta, o bandita) dai filosofi con una apertura di significati che è bene rilevare: l'affinità e parentela tra le diverse esperienze in cui si produce una sublimazione porta a pensare che le pretese eccessive presenti nell'immaginario evoluto della felicità siano tra loro inestricabilmente connesse dentro il ginepraio prodotto dalla civiltà, con il gioco complesso di relazioni affettive che si stabiliscono tra gli esseri umani: a partire dal rapporto madre-bambino, che non è soltanto un paradiso dei sensi soddisfatti, ma un universo comunicativo, in cui si formano le attese di ogni futuro riconoscimento (De Luise, Farinetti 2001:527).

Si apre in tal modo la via per un'estensione dello sguardo: non ci sono più le sole pulsioni del soggetto, quasi ente astorico che soffre per le limitazioni imposte dal mondo esteriore, ma si guarda alla costruzione dei legami, alle relazioni, al bisogno di riconoscimento, come fondamenti del buon vivere. Torneremo evidentemente su questo punto. Risulta comunque inevitabile, commentando la lettura freudiana della possibile, difficile o impossibile felicità umana, guardare oltre l'equivalenza tra piacere (in sostanza l'eros, che si esprime nella libido) e felicità. Come osservano i due autori Freud si muove ancora entro un ambito di pensiero platonico, poiché affida all'EROS il compito di fornire TUTTA l'energia per costruire in forme ideali la vita, sia per gli individui che per la collettività, attingendo al serbatoio libidico della sessualità (p.526).

Ora una rapida rassegna di strategie difensive, o semplicemente rimedi contro il dolore del vivere (o aspiranti tali). Nel *Disagio della civiltà* Freud indica le vie principali percorse dalla civiltà per trovare la felicità. Eccole in sintesi: 1) il controllo sui bisogni (predicato dallo stoicismo, ma anche certe pratiche orientali, come lo yoga): strategia difensiva pura che limita alla sorgente le

insidie provenienti dal mondo esterno e dagli altri uomini; 2) appunto, la sublimazione: che trova espressione massima nella cura delle arti e nella ricerca della conoscenza, praticate in realtà da minoranze, mentre i più, nature più deboli, si dedicano più facilmente alla: 3) che consiste nella fruizione passiva di opere d'arte (e, possiamo aggiungere qui, di spettacoli di ogni genere), ottenendone effetti per lo più consolatori (e in vari modi narcotizzanti, rispetto ai bisogni reali); 4) il rifugio nell'isolamento dell'Io, soluzione che spinta all'estremo appartiene agli eremiti, accessibile in realtà a pochi quasi per definizione, e comunque destinata a facilitare la caduta nel delirio più che una riuscita presa sulla realtà del mondo; 5) come già detto, c'è anche la possibilità dell'amore (qui inteso in senso romantico: affinità elettiva tra due anime, che si scoprono gemelle nell'esaltazione dei sentimenti): un investimento emotivo focalizzato su una sola sorgente (idealizzata!) di gioia. Soluzione con ampi margini di rischio e fallimento, e successiva delusione, come ben sa ogni donna o uomo della nostra attuale società; è comunque la soluzione più "naturale", il sogno di una "felicità positiva" che parrebbe alla portata di chiunque, e che vorrebbe unire il piacere massimo della soddisfazione sessuale al bisogno universale di amare ed essere amati; per estensione si può passare alla successiva: 6) l'amore per la bellezza, e la ricerca di essa in tutte le varie forme, naturali e create dall'uomo: è questa *la strada platonica più alta, praticata da chi si sente (o si crede) indifferente alla valorizzazione individuale in sé e si riconosce nel valore oggettivo dell'armonia; testimonia di una completa idealizzazione dell'Io, che nel contribuire all'esistenza e all'incremento della bellezza, trova la sua felicità* (p.528). Possiamo sceglierne una qualunque o persino provare più vie, ma: primo, la ricerca è affare privato di ciascuno, giacché non si può imputare alla società la responsabilità della nostra infelicità (*"la felicità è un problema dell'economia libidica individuale"*); secondo, di nuovo, non esistono certezze, se non in negativo: *"per nessuna di queste strade possiamo ottenere tutto ciò che desideriamo"* (Freud 1930).

Se falliscono tutti i rimedi già elencati, se tutte le speranze e attese, tutte le risorse affettive e relazionali cadono, schiacciate dal peso di sensi di colpa e altre limitazioni e deviazioni che non sappiamo affrontare, restano, secondo Freud, la cura di un analista, il delirio solitario e la caduta nella follia, oppure i paradisi artificiali delle sostanze psicotrope. E poco altro, pare di capire. Risulta ai suoi occhi poco convincente l'idea del "sentimento oceanico" (il "sentimento di essere uno con il tutto"), come intuizione affettiva di un'appartenenza originaria al mondo, che lenirebbe il dolore dell'esistenza, trascendendone in qualche modo i limiti: Freud non sa o vuole tornare (regredire?) *al di qua dei confini dell'Io per rintracciare un fondamento ulteriore alla sicurezza e all'autonomia, valori primari per l'equilibrio psichico* (De Luise, Farinetti 2001:530). Proprio la separazione fra coscienza e mondo esterno è, secondo Freud, la condizione del costituirsi dell'Io.

Ecco quanto scrive Freud a proposito del sentimento oceanico: *Il senso dell'Io, presente nell'adulto, non può essere stato tale fin dall'inizio. Deve aver subito uno sviluppo di cui ovviamente non si possono dare prove sicure; tuttavia esso può essere ricostruito con sufficiente verosimiglianza. Il lattante non distingue ancora il proprio Io dal mondo esterno in quanto fonte delle sensazioni che lo subissano. Apprende a farlo gradualmente, reagendo a sollecitazioni diverse (...) In tal modo l'Io si distacca dal mondo esterno, anzi, per essere più esatti, in origine l'Io include tutto, e in seguito separa da sé un mondo esterno. Il nostro presente senso dell'Io è perciò soltanto un avvizzito residuo di un sentimento assai più incisivo, anzi di un sentimento onnicomprensivo che corrispondeva a una comunione quanto mai intima dell'Io con l'ambiente. Se possiamo ammettere che -in misura più o meno notevole- tale senso primario dell'Io si sia conservato nella vita psichica di molte persone, esso si collocherebbe, come una sorta di*

controparte, accanto al più angusto e più delimitato senso dell'io della maturità, e i contenuti rappresentativi ad esso conformi sarebbero precisamente quelli dell'illimitatezza e della comunione con il tutto" (Freud 1930).

Anche qui, commentando la posizione freudiana, De Luise e Farinetti considerano il tema in una luce differente: la nostalgia del tutto, il sentimento della perdita di una condizione originaria di fusione, è leggibile come ricordo e nostalgia della relazione profonda –quasi simbiosi- che unisce inizialmente la madre e il bambino. Da quell'unione nascono (possono nascere, in condizioni che con molta cautela vorremmo definire “normali”) percezioni e sentimenti che risultano essenziali per l'esistenza individuale: la fiduciosa presenza nel mondo, la certezza di essere accettati e amati in primo luogo, quella “sicurezza ontologica” (su cui torneremo brevemente più avanti) che presiede al formarsi dell'io e lo sostiene, nel lungo distacco dalla figura parentale e nei passaggi successivi, lungo il complesso percorso di socializzazione e maturazione individuale. Come ormai sappiamo, in assenza di una ragionevole fiducia in se stessi l'autonomia dell'io tende a risultare fragile, facilmente minacciata, se non sopraffatta da ogni circostanza della vita.

Sulla nostalgia di una comunione perduta col tutto, sul desiderio di ritrovarla, sul “sentimento oceanico” dopo Freud hanno ragionato e scritto in molti. Ecco qualche idea di U. Galimberti: Si tratta per Freud di un sentimento che pervade l'io, che ancora non si è distinto dal mondo esterno, ma vive con esso in quella “comunione quanto mai intima” a cui l'io adulto, per costituirsi, rinuncia: e dopo, a trasformazione avvenuta, si trova a considerare quella condizione di comunione come uno stadio in cui ancora non si era separato dall'Es. Come dicevamo, la rinuncia coincide con il divenire individui: coincide con la creazione di linee di confine, che separano noi dal mondo. Queste linee si fanno comunque meno marcate in certi casi, per esempio in occasione dell'innamoramento, quando “il confine tra io e oggetto minaccia di dissolversi”, e in tutti quei casi patologici in cui “La delimitazione dell'io nei confronti del mondo esterno diventa incerta o in cui i confini sono effettivamente tracciati in modo scorretto (..) allora anche il senso dell'io è soggetto a disturbi e i confini dell'io non sono stabili” (Freud 1930).

Dunque, come abbiamo già visto con la citazione del passo di Freud, *l'Es non abbandona l'io, per cui, nel momento in cui riconosce se stesso, l'io riconosce anche tutto ciò che è pre-egoico, a cui partecipa senza esserne responsabile e senza potersi opporre. La scoperta di questa dotazione inconscia da cui non può separarsi, è per l'io, che si scopre a un tempo io e non-io, la scoperta della sua impotenza (U. Galimberti, Psiche e techné, 1999, 620).*

Avviene questo: scoprendo di non essere creatore di se stesso, ma di aver avuto origine da qualcosa che era altro da sé, e di non poter modificare questo dato originario, liberandosi da questo “altro” che è la sua dotazione inconscia, *l'io prova disorientamento in ordine alla propria individuazione e alla propria libertà, che a questo punto conosce i suoi limiti iscritti in quella dotazione pre-individuale che Freud ha chiamato Es e ha descritto in metafora sessuale (p.620-21).* Un altro modo – più icastico- di raccontare la scoperta soggettiva dei limiti originari dell'io è il seguente: *in quanto macchina della specie, come ha messo in luce Schopenhauer, l'io appartiene al sesso, e non il sesso all'io come ingenuamente si crede (p.621).*

Altro passaggio importante: la razionalità che domina l'età della tecnica ha spostato il problema del riconoscimento dal rapporto personale servo-signore al rapporto impersonale che deriva dall'assunzione di un ruolo, con conseguente potenziamento della libertà di ruolo e

insignificanza della libertà personale. Ma dire 'ruolo' significa dire "disposizione tecnica", per cui 'libertà di ruolo' significa libertà della tecnica di disporre degli uomini e dello spazio della loro azione, con conseguente spostamento dell'investimento "timico" degli individui dall'identità alla funzione, da ciò che si è al ruolo che si svolge. Ciò comporta da un lato un'identità incerta dei propri contorni, e dall'altro una identificazione con il ruolo assegnato dalla disposizione tecnica dell'apparato, fino a fondersi senza residui con le sue attese, perché il riconoscimento non giunge all'individuo da un altro individuo, ma a tutti gli individui da quel grande *Altro* che è l'apparato tecnico. In questo modo l'individuo, per rivendicare la sua identità, deve negare la differenza tra il suo Io e la sua funzione, il che equivale a negare la differenza tra il suo Io e l'apparato tecnico che lo riconosce. Desiderando l'annientamento di sé per reperire un margine di identità riconosciuta, nell'età della tecnica l'individuo torna a sperimentare entrambi gli opposti di quell'esperienza arcaica di unione con il tutto che Freud, seguendo R. Rolland, chiama "sentimento oceanico". Nel commento di Galimberti, per Freud il sentimento oceanico è da ricondurre al sentimento infantile di onnipotenza. Questo sentimento è ciò che l'apparato tecnico, come il grembo materno, abbondantemente dispensa a quanti con esso si identificano, quasi un compenso all'impotenza della loro identità dagli incerti contorni (p.596).

Secondo Galimberti, per Freud (ma aggiunge: anche per Marcuse) l'idea di fondo è: felicità = libertà delle pulsioni. La differenza tra i due è che Freud ritiene impossibile la realizzazione dell'uguaglianza tra i due termini, e l'unico obiettivo realisticamente perseguibile, nel conflitto sempre aperto tra esigenze individuali (che possono riassumersi nel desiderio di onnipotenza del principio di piacere) e quelle restrittive della società, è quello della riduzione dell'infelicità. Come abbiamo visto, la felicità, secondo Freud, è un "*problema di economia libidica individuale*"; la nostra natura è tale che riusciamo a gioire solo nell'esperienza dei contrasti, mentre uno stato di ininterrotta e indifferenziata positività del vivere ci lascia alla lunga indifferenti, o insoddisfatti (l'argomento non è stato certo trascurato dalla letteratura: si può ad esempio vedere, per un confronto immediato, il racconto di J.L. Borges, *L'immortale*. In quella storia l'assenza totale di conflitto nell'esistenza è data proprio dalla acquisita immortalità dei personaggi: i quali, potendo disporre di un tempo di vita infinito, perdono interesse a qualunque cosa, vivendo nell'indifferenza più totale e in definitiva limitandosi a vegetare. Il tema della morte e del dolore come limiti che sostanziano di senso la breve vita vissuta dagli umani è tra i più comuni della letteratura di ogni tempo). Marcuse ritiene invece possibile la realizzazione dell'uguaglianza, puntando su una distribuzione più equa delle risorse create grazie anche allo sviluppo delle tecniche; è chiaro il presupposto di una definizione collettiva della felicità possibile, di una redistribuzione in senso egualitario delle possibilità di vita e dei diritti, compreso quello alla felicità. L'Eros liberato è la condizione e al tempo stesso l'effetto di una società più giusta e libera, e dunque più felice.

Le idee di Marcuse sono state sottoposte a varie critiche, specie col crescere della distanza temporale che ci separa dalla stagione di sommovimenti sociali e culturali che ha segnato la fine degli anni '60. Qui possiamo solo segnalare che Marcuse e Freud sembrano prendere le mosse dal medesimo punto: l'identificazione di felicità e libertà pulsionale. Una critica delle posizioni di entrambi può nascere dalla messa in questione di quella equivalenza, che non è affatto scontata. Non è detto che la felicità e la buona vita siano così strettamente connesse all'espressione delle pulsioni; più ancora, è in questione la natura stessa dei termini che adoperiamo: non è detto che

pulsioni e passioni siano per natura individualiste, egoiste, aggressive, ecc.: si tratta di un assunto che appunto qui proviamo a discutere, non ritenendolo sostenibile.

Il vero passaggio critico, che segnala anche la prospettiva da cui cerchiamo di osservare questo complesso insieme di temi, sembra piuttosto consistere nel fatto che le pulsioni, passioni e spinte che volentieri definiamo e riteniamo fondamentali, in sostanza connaturate all'umano *tout court*, sono in realtà in gran parte, per una parte decisiva, il vero prodotto della socializzazione, della costruzione collettiva di forme di umanità, oggi come in passato, nelle società più complesse ma anche in quelle che l'antropologia definiva più "semplici"; e la forma specifica delle tendenze e spinte più intime e personali degli esseri umani in società (aggressività o meno, egoismo o altruismo, socialità o disprezzo per l'umanità... e qualunque altro tratto si voglia mettere nel mucchio, tutto sommato mai veramente definito, delle spinte umane primarie) è figlia delle forme di umanità che la contengono; perciò, detto in breve, ogni società e cultura (al di là delle ovvie somiglianze e dotazioni universali dell'umano) ha le sue forme tipiche di felicità e infelicità, le sue peculiari misure dell'umano e dell'inumano, le sue grandezze e miserie, bellezze e storture; e le versioni individuali di quelle forme generali sono anch'esse, evidentemente, un prodotto storico.

Possiamo dire la stessa cosa in altro modo, considerando che nella società moderna e tardo- o postmoderna, si tende a definire come "pulsioni" ciò che rimane *dopo* la compressione/frammentazione di umanità operata dalla società, o, per meglio dire, uno dei poli residuali della frammentazione del soggetto, della sua scomposizione e alienazione. Frammentazione e alienazione agiscono producendo un'umanità divisa tra corpo e mente, materia e spirito, ragione e passioni; un'umanità agitata da conflitti irrisolti, scissa fra una ragione priva di corpo e un corpo (inteso come sensibilità e affettività, potenziale capacità di amare e provare sentimenti), privo di ragione, tale per cui, nella versione più mediocre (e forse caratteristica) dell'esperienza sociale di massa, la razionalità del vivere quotidiano è piuttosto simulata che reale, e tende a risolversi in cinica disperazione, aridità e patologica estraneità al proprio sentire, mentre l'affettività è anch'essa avvilita, falsificata e cieca: vissuta alternativamente come passione ingovernabile o come doppiezza di sentimenti resi meschini dall'ossequio al *si dice* e *si fa* imposti dalle convinzioni sociali.

Abbiamo parlato di società postmoderna, e non a caso: la scissione e scomposizione del soggetto sono rintracciabili anche nelle versioni più recenti del vivere sociale.

Marcuse non si è fermato alle idee esposte in *Eros e civiltà*. Una rielaborazione degli stessi temi trattati in quel saggio è contenuta in *L'uomo a una dimensione* (apparso per la prima volta nel 1964; ci riferiamo qui all'edizione italiana del 1999). Un raffronto tra le posizioni di Freud e quelle di Marcuse ci viene proposto da Recalcati nel suo *L'uomo senza inconscio* (USI). È degno di nota che Recalcati metta in evidenza il potenziale eversivo della concezione freudiana: *l'esperienza freudiana dell'inconscio è l'esperienza di una verità che scompagina il sapere costituito costringendolo a rinnovarsi costantemente. Nella teoresi di Freud il sapere non esaurisce mai l'essere* (USI, p.10). E l'analisi, nella visione di Recalcati (che è quella di Lacan) è un tentativo di ricongiungere il sapere alla verità; concezione che possiamo forse accostare all'idea, di cui dicevamo, della scissione dell'essere umano in parti in conflitto tra loro (ragione e sentimenti, ad esempio). Dunque, l'essere umano descritto da Freud è diviso *tra il programma normativo del principio di realtà e quello edonistico del principio del piacere* (USI, p.8).

In *Eros e civiltà* Marcuse mirava a liberare l'uomo da quella scissione liberando le energie creative e gioiose delle pulsioni non più repressse; puntava su un processo di *sublimazione non repressiva*: era il sogno, che Recalcati definisce *ingenuo*, di una civiltà liberata, di una *emancipazione della pulsione dai vincoli repressivi indotti dal sistema capitalista* (USI, p.9). Lo stesso Marcuse assumeva però come inevitabile una quota di sublimazione delle pulsioni, ossia un vero e proprio sacrificio pulsionale richiesto dalla *"repressione fondamentale" che istituisce il programma della Civiltà in quanto tale* (qui è ancora Recalcati a parlare, in USI, p.9). Il che ci conduce a dire che il quadro concettuale utilizzato da Marcuse in *Eros e civiltà* è molto simile, in partenza, a quello Freudiano; anzi si identifica con quello in alcuni decisivi tratti.

In *L'uomo a una dimensione* la riflessione sulle forme di dominio contemporanee era sfociata nell'idea della *desublimazione repressiva*. Marcuse aveva colto il carattere peculiare della repressione nell'illusoria liberazione delle pulsioni all'interno di un sistema che apparentemente tutto permette, tutto induce a provare, ma che a ben vedere non concede ai soggetti sociali una effettiva capacità di mutamento. In altri termini, come suggerisce lo stesso Recalcati, la conflittualità tra legge (anzi: Legge) e libertà pulsionale si risolve in apparenza in un regime di godimento superedonistico, nel quale ogni limite viene continuamente superato e trasceso. In questo modo, nel linguaggio e nell'ottica di Recalcati *il sacrificio pulsionale viene negato nel nome di una falsa liberazione della pulsione che si svincola da ogni forma di sublimazione, promettendo un godimento immediato, desublimato appunto, senza mediazioni simboliche e senza più limiti* (USI, p.9).

L'interpretazione del pensiero di Marcuse sembra più che pertinente: il filosofo tedesco sostiene che l'apparente emancipazione illude i soggetti sociali, mentre in realtà si confermano e persino potenziano le forme del dominio. In sintesi, Marcuse coglie perfettamente la realtà dei processi che ancora oggi, a decenni di distanza, agiscono determinando le condizioni di esistenza delle persone: oggi il corpo sociale assorbe come una spugna amorfa ogni idea e tensione, e qualunque movimento, anche di dissenso, anche fortemente critico nei confronti della realtà data, si perde facilmente nel mare immenso dei contenuti, delle spinte, nel repertorio senza fine delle immagini di cui la società dello spettacolo si alimenta senza posa: il disincanto del mondo diventa indifferenza, e poco più in là rassegnazione a un modo di esistere in società per il quale non paiono esserci reali alternative. Come sottolinea e ripete anche Bauman nei suoi molti saggi, il principio fondante del sistema sociale del capitalismo avanzato, della società dello spettacolo, è: le persone (qui "persone" significa: i consumatori, giacché a tale funzione vengono ridotti i soggetti sociali, nel sistema sociale contemporaneo) possono scegliere fra mille opzioni, certo molte più di quante possano davvero conoscere e padroneggiare nell'intera esistenza, ma non possono scegliere di cambiare il sistema in cui agiscono. Marcuse parla enfaticamente di *catastrofe della liberazione*, e rimane celebre l'incipit del saggio: *una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata...*

Uno tra i punti decisivi individuati dall'analisi di Marcuse, e in seguito abbondantemente ripreso, in varie formulazioni, non solo nell'ambito di pensiero della scuola di Francoforte, è il processo di riduzione dei fini (e valori) dell'agire sociale in compiti tecnici: ciò che definisce *la materializzazione dei valori* (Marcuse 1999, p.235). In sostanza, l'argomento è: consegnata, legata mani e piedi, alle esigenze e pretese del sistema tecnico ed economico, la società smarrisce i suoi fini, e non lavora affatto per l'emancipazione umana.

Il passo successivo dell'evoluzione (o involuzione) sociale lo troviamo descritto e condensato

nelle analisi critiche di filosofi, sociologi e altri (tra questi, appunto, anche Recalcati): il principio operativo del vivere sociale attuale consiste nell'idea (e nella pratica) che così riassumiamo: *tutto quel che si può fare, va fatto*; tutto ciò che la tecnica rende possibile è anche legittimo, in tutti gli ambiti della vita, sia essa privata oppure collettiva (indichiamo qui alcuni autori che discutono questa realtà e la forma ideologica che le si accompagna: Galimberti, Magatti, E. Severino; la lista potrebbe essere lunga). Evidentemente la descrizione del sistema di vita contemporaneo come superedonismo fondato sull'imperativo del godimento, che Recalcati ci offre in *L'uomo senza inconscio*, ha profondi legami con la visione critica interpretata (tra gli altri) da Marcuse. *Il nostro tempo*, scrive Recalcati, è il tempo nel quale l'imperativo sadiano al godimento illimitato (la "desublimazione repressiva" della pulsione, nel linguaggio di Marcuse) è divenuto un comandamento sociale inedito, installandosi nel luogo stesso della Legge. *Il nostro tempo è il tempo dove tutto si consuma e dove tutto, consumandosi, si distrugge, rivelando il suo carattere totalmente effimero ed evanescente; è il tempo chiuso del cinismo della monade di godimento* (USI, p.10).

Ogni persona vive in solitaria esperienza il bisogno indotto di provare, avere, essere tutto, senza limiti, finendo per perdere la capacità di costruire relazioni sane e umanamente significative con gli altri: diventa appunto una monade, atomo isolato in un mondo sociale in continua variazione, una realtà di difficile, se non impossibile lettura. L'amore e la sessualità, i sentimenti, sono di conseguenza vissuti in maniera non meno conflittuale che nel passato: soltanto, la forma delle tensioni e dei conflitti è differente. Anche Recalcati ritiene che il rapporto con la Legge (con i codici morali e le forme di umanità socialmente determinate) sia necessario per formare l'individuo; così come ritiene necessaria una (non troppo oppressiva) quota di sublimazione: le persone si formano come tali scoprendo che non possono essere, fare e avere proprio tutto; i limiti imposti dal mondo esterno costringono ma anche rendono reali le esistenze individuali; il rapporto con la Legge (che secondo la psicoanalisi prende forma nella relazione tra il soggetto e l'Altro, le figure parentali in primo luogo) è decisivo per la costituzione della personalità positivamente animata dal desiderio: ossia, capace di scegliere e scegliersi secondo i propri desideri, e di offrire e scambiare affettività e amore.

Ma ciò non avviene nella società contemporanea: in essa il discorso del capitalista, ossia la forma pratica e ideologica dominante, tutt'altro che rivolta all'emancipazione umana, si produce in una promessa di liberazione che risulta ingannevole: il culto ipermoderno del consumo non si lascia alle spalle le tragedie e i conflitti dell'alienazione e della repressione dei desideri umani, ma semmai realizza una nuova forma dell'umano, quella del "turboconsumatore", che non fa che inseguire i propri appetiti, riducendo il desiderio al rinnovarsi non di rado frenetico di un godimento che si vorrebbe senza limiti. *La libertà illimitata del consumo si può così rovesciare drasticamente in una vita emotiva che rinuncia all'incontro con l'alterità dell'Altro e si richiude narcisisticamente su se stessa e sul consumo ludico del futile e dell'aleatorio* (USI, p.10).

Sulla base di queste considerazioni Recalcati esamina un altro passaggio importante del pensiero di Marcuse. Una delle intuizioni del filosofo tedesco consiste nell'idea che il principio di realtà, da Freud concepito in continua tensione dialettica col principio del piacere, è stato alla lunga inghiottito dal *principio di prestazione*: nella visione marcusiana si tratta di una vera mutazione antropologica, in quanto, come riassume Recalcati, la società non si limita più a porre dei limiti alle esigenze del principio del piacere, ma impone (come condizione dell'affermazione del soggetto) *la sottomissione del proprio desiderio a criteri prestazionali dettati dalla logica competitiva*

del profitto (USI:24). Si afferma il culto sociale della prestazione (le cui forme concrete, come proveremo a dire, sono in gran parte determinate dalle esigenze del sistema delle tecniche: come esercizio di volontà senza soggetto, quelle esigenze spingono le persone a identificarsi con la funzione svolta in ambito sociale): una spinta al dover essere (al dire e fare comuni) che soppianta il conflitto tra principio di piacere e principio di realtà.

Scrivendo ancora Recalcati: *il carattere normativo assunto dal principio di realtà agisce come un imperativo superegoico che esige l'annullamento del desiderio anziché alimentarne la dialettica. L'esigenza di raggiungere una capacità prestazionale sufficiente, la richiesta superegoica di adattarsi inflessibilmente all'istanza normativa del principio di realtà trasfigurato nel principio di prestazione finiscono per surclassare ogni desiderio soggettivo* (USI:24).

Nell'ultima versione della società post- o tardomoderna (l'attuale) c'è qualcosa di drasticamente nuovo nell'esperienza umana: oggi *l'esigenza della prestazione e la prestazione stessa alla quale il soggetto deve subordinare il suo desiderio non è semplicemente alternativa al godimento ma è fondamentalmente prestazione di godimento* (USI:24-25). Resta identica la riduzione della spinta vitale del soggetto al principio di prestazione; ma la prestazione richiesta, come si diceva poc'anzi, è essenzialmente godimento: "libero", illimitato in apparenza, senza freni e senza cure per le esigenze dell'Altro, degli altri. È comunque ancora un dovere, in senso lato, e perciò costringe le persone a un lavoro faticoso di continua rincorsa di se stesse, alla ricerca di una compiutezza e pienezza di vita che non raggiungeranno mai.

Recalcati propone come elemento chiarificatore di questo processo ormai instaurato nella vita quotidiana delle persone la tendenza a ridurre il corpo a mero strumento di godimento. *È quello che accade nelle dipendenze patologiche dove il corpo diventa luogo di puro consumo del godimento pulsionale (obesità, bulimia, tossicomania, ecc.) o in un certo modo perverso di agire la sessualità sganciandola dalla dimensione dell'incontro con l'Altro dove il corpo viene frammentato in oggetti multipli di godimento senza alcun rapporto col desiderio* (USI:25).

Tutto questo ci dice anche che i comportamenti in passato ritenuti "trasgressivi" oggi non fanno che realizzare la quota di sadismo insita nella Legge: allontanando il soggetto dal proprio desiderio, il principio di prestazione divenuto obbligo del godimento può ridursi (si riduce) alla ricerca compulsiva di soddisfazione: la propria soddisfazione, in un superamento continuo, forzato, di ogni genere di limite: *Il Super-Io sociale ipermoderno esige che la trasgressione funzioni da modello di ogni prestazione* (USI:25). E la stessa prestazione diventa un fine dell'azione soggettiva: Recalcati parla così di estasi della prestazione, che trova conferma nel consumo, ad esempio, della cocaina: droga che amplifica le capacità performative dell'individuo, accentuando al contempo il suo narcisismo.

In generale, secondo Recalcati, molte delle patologie oggi diffuse (a quelle già indicate possiamo aggiungerne altre: ad esempio, l'anoressia) rivelano i guasti di una condizione umana segnata dai processi a cui abbiamo appena fatto riferimento; processi il cui risultato ultimo è l'annichilamento del desiderio, e in definitiva una generale condizione di palese infelicità.

2.

Dedichiamo ancora la nostra attenzione al saggio di Marcuse: *L'uomo a una dimensione*. Meritano di essere ricordati i due elementi fondativi (e implicanti giudizi di valore) della teoria critica della società, definiti dal filosofo tedesco. Riportiamo quasi integralmente il passo relativo:

1) *Il giudizio che la vita umana è degna di essere vissuta, o meglio che può e dovrebbe essere resa degna di essere vissuta. Questo giudizio è sotteso ad ogni sforzo, ad ogni impresa intellettuale; esso è un a priori della teoria sociale, e quando lo si rigetti (...) si rigetta anche la teoria;*

2) *Il giudizio che in una data società esistono possibilità specifiche per migliorare la vita umana e modi e mezzi specifici per realizzare codeste possibilità (...) La società costituita dispone di risorse intellettuali e materiali in quantità e qualità misurabili. In che modo queste risorse possono venire usate per lo sviluppo e soddisfazione ottimali di bisogni e facoltà individuali, con il minimo di fatica e di pena? La teoria sociale è una teoria della storia e la storia è il regno della possibilità nel regno della necessità. Di conseguenza dobbiamo chiederci quali sono, tra i vari modi potenziali e reali di organizzare ed utilizzare le risorse disponibili, quelle che offrono le maggiori possibilità per uno sviluppo ottimale (Marcuse 1999:4-5).*

La citazione merita spazio perché riassume in termini semplici e chiari le premesse fondamentali di ogni teoria che si vorrebbe critica (rispetto al mondo sociale presente), ma anche del pensiero sociale tout court: assume come idea originaria quella prospettiva che R. Musil, chiamava *sensu della possibilità*: *se il senso della realtà esiste, e nessuno può mettere in dubbio che la sua esistenza sia giustificata, allora ci dev'essere anche qualcosa che chiameremo senso della possibilità. Chi lo possiede non dice, ad esempio: qui è accaduto questo o quello, accadrà, deve accadere; ma immagina: qui potrebbe, o dovrebbe accadere la tale o tal'altra cosa; e se gli si dichiara che una cosa è com'è, egli pensa: be', probabilmente potrebbe anche essere diversa. Cosicché il senso della possibilità si potrebbe anche definire come la capacità di pensare tutto quello che potrebbe egualmente essere, e di non dar maggiore importanza a quello che è, che a quello che non è.* (Musil 1957, 12).

Così inteso, il senso della possibilità esiste nella dimensione delle scelte individuali come in quella delle scelte collettive, pubbliche e suscettibili di condivisione: nelle forme concrete della presenza umana. E appunto può costituire il fondamento del pensiero sociale e filosofico, umanistico in generale (ma anche scientifico in senso largo: nessuna scienza può esistere se non interrogando il mondo naturale e umano per "farlo parlare", e arrivare a conoscere ciò che ancora non sa), così come lo intendono Marcuse e altri: si tratta di osservare *sempre* la realtà (in primo luogo quella sociale) non limitandosi a vedere ciò che c'è, ma cercando (immaginando, scoprendo) ciò che in apparenza non c'è: significa mantenere viva la capacità di inventare il mondo, estendendo le possibilità dell'umano. Possiamo connettere queste idee a ciò che Bauman diceva a proposito della felicità: in nome di una anche solo auspicata vita migliore noi sottoponiamo a critica la realtà data del mondo, esercitando, e valorizzando il senso tipicamente umano della possibilità; ma anche esercitando l'immaginazione: la capacità di inventare, prefigurare diverse condizioni di vita, e nuove versioni della realtà sociale e naturale. Forse proprio qui sta una sensibile differenza rispetto alle concezioni di cui discutiamo (in particolare, quella freudiana): nella considerazione delle possibilità creative e inventive che contraddistinguono la specie umana. Senza negare del tutto il valore della creatività, della fantasia e dell'immaginazione umana, Freud sembra piuttosto assegnarle un ruolo di funzione e attività compensatrice del desiderio insoddisfatto. Mentre il senso della possibilità, e l'esercizio dell'immaginazione che le si accompagna, sembrano poter rivestire anche altri ruoli, e assumere

maggior rilievo nell'esperienza delle persone, e suggeriscono altre concezioni dell'esistente umano: concezioni che non identificano la vita con le vicissitudini del desiderio, e la totalità della forma umana col dispiegarsi o bloccarsi delle pulsioni.

Torniamo ora alle idee di U. Galimberti, espresse in *Psiche e techne*. C'è in quel saggio un'idea interessante, a proposito di quella che potrebbe essere la vera natura del disagio della civiltà. Galimberti parla degli *a priori condizionanti*. La percezione delle cose, e il giudizio che noi formuliamo su di esse, si muovono all'interno di schemi fissi, precostituiti (in forma di pregiudizi, appunto) dalla società; e percezione e giudizio restano insensibili a ciò che fuoriesce da tali schemi. Ecco quel che scrive:

Affinché il successo sia assicurato è necessario modellare bisogni e desideri a partire da ciò che viene quotidianamente offerto e consumato, sia in termini di prodotti sia in termini di informazioni, in modo che ciascuno non desideri altro rispetto a ciò che è destinato a ricevere. Livellando le esperienze e le aspirazioni, gli a priori condizionanti creano quell'uniformità nei modi di essere, di volere, di pensare e di desiderare che forniscono la prevedibilità dei comportamenti e quindi la razionalità del sistema, che a questo punto non ha più bisogno di impiegare strumenti repressivi perché, con l'ausilio della morale, riesce a far passare per "immorale" ogni comportamento non omologato e non conformista. (Galimberti 1999:634).

E aggiunge: *che qui si nasconda il vero disagio della civiltà ne ha il sospetto lo stesso Freud là dove scrive che "Oltre agli obblighi concernenti la restrizione pulsionale, ci sovrasta il pericolo d'una condizione che potremmo definire 'la miseria psicologica di massa'. Questo pericolo incombe maggiormente dove il legame sociale è stabilito soprattutto attraverso l'identificazione reciproca di vari membri. (...) La presente condizione della civiltà americana potrebbe offrire una buona opportunità di studiare questo temuto male della civiltà. Ma evito la tentazione di addentrarmi nella critica di tale civiltà; non voglio destare l'impressione che io stesso ami servirmi dei metodi americani" (Freud 1930).*

Dunque, quali sono i tratti essenziali della teoria freudiana (per il discorso sulla felicità)? Quale sia il grado zero e quale quello massimo di liberazione delle pulsioni non è chiaro; Freud è certamente più preciso (e cattura l'attenzione del lettore) nell'analisi dei casi specifici, dei conflitti e delle situazioni particolari che si creano nell'economia borghese dei sentimenti (è di questa, nonostante l'implicita assunzione della validità metastorica della teoria, che si parla). Esamina in dettaglio i meccanismi delle nevrosi, degli ostacoli che l'Eros (la libido) incontra nel suo manifestarsi concreto in società. Il concetto di sublimazione è importante al riguardo: alcune tra le più 'alte' espressioni della civiltà, quali l'arte, le ideologie (anche se Freud non le chiama in questo modo), e in generale la 'cultura' stessa considerata nel suo insieme, sono il risultato di meccanismi compensatori messi in atto, in forma più o meno strutturata, al fine di rendere accettabile quel baratto di una quota di felicità in cambio di un'accresciuta sicurezza, che nel suo giudizio è caratteristico dell'esperienza umana in società.

Il punto essenziale è che Freud ragiona in termini di quantità di energia: energia disponibile, presente allo stato potenziale o effettivamente spesa, deviata, o sublimata; energia della libido, o dell'Eros. Come abbiamo già detto, questa energia vitale, anche quando non ridotta semplicemente alla pura 'cosalità' dell'energia sessuale, non viene spiegata, nella sua origine e natura; viene invece postulata, secondo criteri che si richiamano al naturalismo ottocentesco: è in termini di 'natura umana' che Freud ragiona. Non esiste una definizione ulteriore, se non appunto in termini relativi, di differenziali del potenziale energetico coinvolto nei diversi stati vitali, di questo capitale di energia che verrebbe messa in gioco nell'esistere individuale. La sola

definizione è 'qualitativa', è ottenuta per contrasto: in ogni particolare circostanza l'analisi della condizione individuale porta a determinare (così almeno si auspica) quando, come e perché questa energia viene bene o male attivata, utilizzata, espressa. E quando, invece, viene repressa, deviata o appunto trasformata in qualcosa d'altro. Ciò che Freud propone è una tipologia documentata e ragionata, fondata su una casistica molto ampia, delle forme prevalenti di canalizzazione, repressione o semplice gestione pragmatica dell'energia psichica individuale nell'ambito della società moderna. In molti casi se non sempre, l'impressione è che il codice interpretativo utilizzato da Freud sia di tipo binario: o/o, il dato x viene definito in base alla sua alterità, al suo essere differente da y.

Paradossalmente o quasi, proprio la fedeltà freudiana ai principi della scienza oggettivista ottocentesca e della logica aristotelica permette, con un salto innovativo, di afferrare la complessità contraddittoria dell'inconscio. L'economia della vita psichica si definisce in un equilibrio dinamico, sempre instabile, tra esigenze difficilmente conciliabili, in una lotta tra istinti e razionalità che comunque, dato questo importante e all'epoca assolutamente nuovo, viene ritenuto tale da render problematico definire criteri 'oggettivi' di normalità, in termini sociali almeno: proprio perché risultante da specifiche e mai prestabilite combinazioni di azioni e reazioni, situazioni date e scelte idiosincratiche, il valore e significato di ogni percorso individuale va spiegato, interpretato, le sue ragioni vanno ricostruite e comprese secondo parametri in buona parte deducibili dalla sola storia psichica del singolo. Il ricorso a concetti che vorrebbero assumere portata universale e non storicamente determinata, quale ad esempio il tanto discusso 'complesso di Edipo', è il necessario tributo pagato da Freud al regime ideologico dell'epoca; pare infatti ideologicamente datato il presupposto deterministico che sta alla base della visione freudiana della natura umana.

Tuttavia questo uso di concetti esplicativi tendenzialmente storici e categorie descrittive generalizzanti risulta limitante, ma non cancella la ricchezza e la concretezza analitica del discorso freudiano: in ogni caso considerato e 'smontato' nei suoi più nascosti dettagli dall'analisi, la storia dell'individuo si costituisce come un problema specifico, con caratteri che solo a posteriori possiamo ricondurre alla generalità dei concetti esplicativi. A ogni passo, nel corso dell'esistenza, il singolo si trova a compiere delle scelte che, per quanto risultino leggibili e condizionate da presupposti generati in ambito sociale, sono comunque particolari, se consideriamo, come è necessario fare, la dimensione del vissuto personale: la particolare e originale costituzione psichica del soggetto risulta ogni volta decisiva per la formulazione di risposte specifiche di fronte alle occasioni di conflitto e ai dilemmi dell'esistenza, che invece sono o possono essere comuni, concernendo la generalità degli individui. Per capire queste scelte, e risolvere stati patologici di cui il soggetto è al tempo stesso creatore, spettatore e vittima, spesso in larga misura inconsapevole, occorre ricostruire nei suoi elementi decisivi la storia di una vita intera. Ogni storia esistenziale è diversa dalle altre: e dunque per 'capire' questa storia possiamo fare ricorso a strumenti concettuali di portata generale (strumenti che, utilizzati con sapienza, ci aiutano in ogni singolo caso a pensare, a cogliere i termini del problema, dando loro un nome e un significato: la nascita della psicoanalisi è anche la creazione di un nuovo linguaggio della vita interiore); ma dobbiamo soprattutto raccontarla. E possiamo anche dire che si tratta, come osserva tra gli altri Giddens, di una storia il cui 'nocciolo' è costituito dall'identità sessuale (Giddens 1995, 89): *"Freud ha messo allo scoperto i collegamenti fra sessualità e identità di sé quando*

ancora erano completamente oscuri, e al tempo stesso ha mostrato quanto fossero problematici” (A. Giddens, La trasformazione dell’intimità 1995:40). Appunto a questo compito si consacra la psicoanalisi, sapere che racconta la storia intima dell’individuo moderno, e che nasce per nominare e curare i guasti che all’affermazione dell’individuo si accompagnano: cercando di riempire quel vuoto di senso generato dalla nuova condizione umana. “La psicoanalisi”, scrive Giddens in La trasformazione dell’intimità, “ha origine nel trattamento medico delle patologie del comportamento ed è stata vista da Freud come un metodo per combattere la nevrosi. Ai giorni nostri viene vista in questa luce da molti di coloro che la praticano, così come avviene per molte altre delle terapie che ad essa s’ispirano. La psicoanalisi può guarire le nevrosi, anche se i suoi successi in questo campo sono discutibili. La sua importanza specifica, tuttavia, sta nell’aver fornito un contesto ed un ricco corredo di risorse concettuali e teoriche per creare una narrazione di sé ordinata in senso riflessivo. In una situazione terapeutica, sia essa di tipo psicoanalitico classico o meno, gli individui possono, in teoria, riportare il loro passato ‘in linea’ con le esigenze del presente e consolidare così un racconto sentimentale del quale sentirsi relativamente soddisfatti” (1995:40).

La breve discussione sui caratteri generali e alcune implicazioni della teoria freudiana sembra qui utile per vedere quale immagine dell’umano prende forma in essa. Di questa immagine abbiamo già visto alcuni elementi: la metafora energetica (siamo mossi da forze che trovano la loro determinazione prima, pur se non esclusiva, nella pulsione sessuale: dunque nel corpo); la considerazione del piacere come derivante dalla completa espressione delle pulsioni; la dipendenza della felicità dal conseguimento del piacere. Freud appartiene in pieno alla modernità: e come mille altri, di questa modernità assume il nucleo ideologico essenziale (per ciò che concerne la realtà umana): la separazione tra corpo e mente, tra *soma* e psiche. La separazione appare come un dato acquisito, perfino riprodotta nella composizione interna della psiche, coi suoi elementi discreti tra loro in lotta (o in problematica convivenza, il che è lo stesso). Acquisita la frattura, la strategia freudiana risulta conseguente, ma proprio per questo discutibile: dovendo definire moventi e componenti dell’animo umano, deve anche occuparsi dell’imprendibile confine che (a quel punto, necessariamente) distingue il fisico dal mentale, per reperire in qualche modo le ragioni e le cause di ciò che in noi accade, di ciò che siamo e diventiamo come esseri umani.

L’esito a cui perviene Freud, esito che è già all’origine del suo cammino esplorativo, è che noi siamo innanzitutto *corpo*; la sua è una visione fondamentalmente biologista e fisicalista delle pulsioni, dunque delle forze che ci muovono. La separazione corpo-mente, operata a partire perlomeno dai tempi di Cartesio al fine di instaurare il regno della razionalità, sostenuta da una coscienza sempre più potente e libera (l’uomo moderno non è più un’anima in lotta col peccato: in un mondo da cui la divinità e il sacro si ritirano, si identifica sempre più con una coscienza, che si vede separata dal mondo esteriore), si riduce nell’indagine psicanalitica (e non solo) alla concretezza indefinita di un’energia vitale che trova il suo veicolo e la sua misura nel corpo; le cui pulsioni e spinte (mediate e meditate, comprese o incomprese, elaborate, negate o assecondate dalla coscienza, comunque mai del tutto padrona in casa propria) costituiscono il vero fondamento della vita intera. Tanto dualismo conduce alla sostanziale riduzione del mentale al corporeo, nonostante Freud si dilunghi sulla necessità di estendere il campo di azione della coscienza, dicendo che là dove era l’Es, deve avanzare l’Io. Detto in termini essenziali: dopo aver isolato le due componenti (*soma* e *psiche*) si arriva a dire che la vita è corpo, del quale l’Io è

elemento emergente, non senza lotte, fatiche e contrasti: il quadro concettuale è quello del positivismo naturalista tardo ottocentesco. Concepire la condizione umana in questo modo significa assumere per acquisito, dare per scontato esattamente ciò che andrebbe (eventualmente) dimostrato: lo status reale dell'umano. Significa, cioè, asserire (apertamente o sottotraccia) che esiste una "natura umana" definita, riconoscibile e, nei suoi tratti essenziali, storica. Ma è appunto ciò, che non siamo in grado di affermare. Va certamente ricordato che la concezione freudiana dello psichico va oltre i limiti del tempo (e risulta, in quel preciso senso, *rivoluzionaria*; sebbene non del tutto nuova): lo psichico non è solo "coscienza", ossia consapevolezza di sé; è anche, e occorre dire: innanzitutto, inconscio.

Come scriveva Freud: *Lo psichico dei filosofi non era quello della psicoanalisi. Nella loro stragrande maggioranza i filosofi chiamano psichici soltanto i fenomeni della coscienza. Il mondo di ciò che è cosciente coincide per essi con l'ambito di ciò che è psichico. E tutte le altre cose che accadono in quell'entità così difficile da afferrare che è l'"anima", i filosofi le ascrivono alle determinanti organiche della psiche, ovvero a processi che si svolgono in parallelo ai processi psichici. Per esprimerci in termini più rigorosi, l'anima non ha altri contenuti se non i fenomeni della coscienza, e dunque la scienza dell'anima, la psicologica, non può avere che quest'unico oggetto (Le resistenze alla psicoanalisi, 1924).*

Ma appunto, lo psichico non è solo il conscio: *Cosa dirà dunque il filosofo di una dottrina come la psicoanalisi la quale asserisce al contrario che ciò che è psichico è in sé inconscio, essendo la consapevolezza soltanto una qualità che può aggiungersi o non aggiungersi al singolo atto psichico, e che, quand'anche manchi, nulla di quell'atto viene peraltro mutato? (Freud 1924).*

Il concetto stesso di inconscio, e il modo in cui è stato trattato dalla psicoanalisi, è stato oggetto di innumerevoli revisioni e critiche. Dedicando uno sguardo d'insieme alle idee di Freud Simona Argentieri scrive che oggi la psicanalisi considera come fulcro dello sviluppo individuale il concetto e processo di *integrazione*: il compimento dell'umanizzazione consiste nel "sublimare" gli impulsi inferi, o almeno nel saper negoziare con le pretese delle pulsioni. Così, "il senso di sé" come autocoscienza integrata potrebbe essere allora il nuovo baluardo della nostra specifica umanità. Un progetto di "ominizzazione" meno trionfalistico rispetto a quelli del passato, ma non meno arduo da realizzare (Argentieri 2005:206). L'integrazione è necessaria perché gli affetti sono semplicemente alla base dell'esperienza nostra nel mondo: specialmente nelle prime fasi dello sviluppo (pre-verbali e pre-edipiche) gli affetti, che Argentieri distingue in "emozioni" (manifestazioni somatiche neuronali e metaboliche) e "sentimenti" (consci e inconsci: qualificano la componente esperienziale, sul versante psichico; conferiscono valore e significato alle vicende vissute), svolgono la parte di organizzatori dell'esperienza psichica, la radice della costruzione del "senso di sé".

Cerniera tra psiche e soma, tessuto connettivo basilare della mente, gli affetti sono il nostro sistema comunicativo più arcaico (...) È proprio il vincolo tra emozioni ed idee che garantisce, oltre che il "permesso di accesso" alla mentalizzazione, anche la costruzione e qualificazione di senso. Se le emozioni senza pensiero sono mute, i pensieri senza emozioni sono gusci vuoti (p.199). Si parla di "affetti" più che di "pulsioni", e non a caso: la differenza di linguaggio esprime un mutamento di prospettiva. In epoca postfreudiana si è verificato un significativo spostamento dell'asse teorico-clinico: il registro pulsionale resta sullo sfondo, mentre ci si va orientando sempre più verso nuovi paradigmi, che mettono a fuoco precipuamente le vicissitudini delle relazioni e degli affetti (p.198).

Secondo Argentieri una risposta conclusiva alle eterne domande sull'aggressività umana non è

stata ancora trovata: gli esseri umani nascono buoni, e si corrompono quando è il caso, oppure sono intrinsecamente “cattivi”, e vanno formati ed educati? L’aggressività è legata alla nostra natura, oppure deriva dalla frustrazione? Senza indicare una risposta netta in un senso o nell’altro, nota che la psicoanalisi può fare qualcosa per contrastare perlomeno l’aggressività immatura, primitiva, narcisistica: quella che vorrebbe disconoscere l’esistenza stessa degli altri, e si manifesta anche in forme violente.

E comunque, ecco ciò che qui interessa, per Argentieri il nucleo delle idee freudiane non ha perso validità: *come già diceva Freud, “l’impasto di sessualità e aggressività” resta l’unica fonte di energia, la forza propulsiva dell’eros, l’espressione stessa dello spirito vitale. Le passioni ed emozioni ad essa connesse sono una massima fonte di guai, ma senza di esse si muore* (p.206).

W. Mertens sembra essere di avviso simile, ma con una importante precisazione riguardo al problema dell’aggressività come forza motivante dell’agire individuale. Scrive che i quattro assunti della teoria freudiana delle pulsioni sono:

- 1) Ogni azione umana ha un senso, anche il comportamento apparentemente più fortuito o assurdo.
- 2) Solo di rado percepiamo oscuramente che il nostro comportamento è determinato dalle pulsioni.
- 3) L’azione non è mai la conseguenza di un’unica pulsione istintuale, ma di un insieme di motivi e formazioni di compromesso che per lo più entrano in conflitto.
- 4) Ogni comportamento motivato è riconducibile a impulsi sessuali e aggressivi, biologicamente fondati (Mertens 2000).

Il punto veramente critico, il più discusso da sempre, è il quarto: l’origine delle spinte all’azione, dell’energia che muove le persone. Attualmente, secondo Mertens, l’opinione dominante in ambito psicoanalitico sembra essere la seguente: *non è cambiata l’idea che le azioni umane sono motivate, che spesso sono al servizio di intenzioni inconsce e altrettanto spesso sono determinate da desideri e scopi che entrano in conflitto; è cambiata, invece, l’idea che tutte le azioni siano determinate dalla sessualità o dall’aggressività* (Mertens 2000:75).

E spiega: *Le idee formulate dalla psicoanalisi su una pulsione d’aggressione primaria sono state respinte. L’aggressività distruttiva non è una forza motivazionale autonoma come la fame. Non è stata osservata, finora, una periodicità prevedibile per l’aggressività; non si riscontrano modificazioni metaboliche in assenza di aggressività; senza dubbio bisogna mangiare, bere e respirare, ma non c’è alcun bisogno dell’aggressività, finché non è presente uno stimolo che la provochi. L’aggressività sembra essere, piuttosto, un comportamento motivato di difesa, finalizzato all’autoconservazione* (p. 82). Possiamo commentare dicendo che l’aggressività, intesa in questo modo, esiste negli atti aggressivi, e non prima e oltre questi.

Vediamo adesso che ne pensa G. Jervis. Egli scrive che nella visione di Freud la natura di fondo o “primaria” dell’uomo rimane presociale e asociale: proprio per l’importanza attribuita all’istintualità (sessualità e aggressività in primo luogo). La società si afferma con la rinuncia, parziale, alla libertà degli istinti, con l’imposizione di una disciplina che, nel vissuto soggettivo, diviene accettazione della autorità paterna nello spazio psichico dell’Io, con tutto ciò che ne consegue (anche in termini di sensi di colpa in caso di trasgressione, reale o presunta). Ma non tutta l’energia degli istinti viene limitata in questo modo: resta un residuo che costituisce la base utilizzabile per *difendere e amare la propria esistenza attraverso una quota di investimento narcisistico, e*

per proporsi in modo attivo e persino aggressivo verso gli altri e verso il futuro (Jervis 2005: 190). Di nuovo, l'energia vitale nasce dalla base istintuale. Ma quella visione, dice Jervis, pare oggi superata. La base stessa della "naturalità" istintuale umana viene intesa in modo differente. Ad esempio, *biologi e psicologi hanno scoperto che, accanto a tendenze universali all'affermazione di sé e all'aggressività, esistono predisposizioni spontanee (e però anche eterogenee e complesse) alla cooperazione e perfino all'altruismo. Questo ha aperto nuove prospettive. Lo studio delle radici biologiche, naturali e universali, della cooperazione e dell'altruismo è uno dei fattori che più hanno contribuito a riformulare le problematiche relative ai fondamenti della vita sociale* (p.193). Jervis osserva poi che l'altruismo, quando si manifesta, risponde a due sistemi motivazionali. Il primo consiste nel prodigarsi per i consanguinei al fine di assicurare e proteggere la riproduzione: il fine è la perpetuazione dei propri geni (di passaggio, notiamo la curiosa contaminazione: troviamo ben espresso qui il riduzionismo implicito delle letture neodarwiniane della realtà naturale, il cui paradigma si diffonde in tutti i campi del pensiero contemporaneo: complessi comportamenti che si attivano in ambito sociale vengono "spiegati" facendo ricorso a una matrice biologica indifferenziata; Schopenhauer sarebbe d'accordo). Il secondo sistema di motivazioni è più complesso, fa riferimento a un insieme di aspettative di reciprocità in interazioni sociali in cui prevale il confronto non bellicoso e la negoziazione (vale a dire, nonostante le varie visioni pessimistiche della storia umana, nella maggioranza dei casi). Studi recenti mostrano che i bambini, nelle loro interazioni spontanee (giochi in primo luogo), mostrano reazioni e spinte aggressive non filtrate, ma anche, allo stesso modo, condotte collaborative e altruistiche (si potrebbe dire: era proprio ora, che si giungesse a constatare e certificare la facilità nel costruire socialità che è propria degli umani -ossia, ciò che è sotto gli occhi di tutti, tutti i giorni; non di rado, e in special modo quando si lascia condurre per mano da quelli che risultano infine essere veri e propri pregiudizi non dichiarati, lo sguardo specialistico e "scientifico" sul mondo e sulla vita degli uomini risulta ottuso quanto quello non istruito).

Torniamo ora alle idee di Mertens. Ridimensionando il peso specifico dell'aggressività nell'insieme delle motivazioni umane, si trova anch'egli a parlare di Freud e delle sua antropologia triste. La domanda a cui prova a rispondere è: la sessualità e l'aggressività non hanno più (o non hanno mai avuto) il peso che Freud attribuiva loro? Abbiamo già anticipato la risposta: dai tempi di Freud la visione è notevolmente mutata. Non è possibile evidentemente riassumere qui il quadro, assai complesso, ma possiamo ricordare, in termini generali, che la persona umana (e in primo luogo la persona "bambino") è considerata nella sua globalità, evidenziando assai più che in precedenza aspetti quali l'attaccamento per le figure parentali, la spinta alla fusione affettiva, la curiosità, il gioco, i bisogni relazionali e, appunto, le tendenze collaborative e il bisogno di riconoscimento, come pure la spinta alla differenziazione e allo sviluppo individuale. Anche il blocco compatto della "sessualità" (che per la verità non veniva inteso in senso così monolitico neppure da Freud, almeno nelle sue opere più tarde), risulta articolato, per una più compiuta descrizione dell'esperienza umana, in componenti diverse, che chiamiamo sensualità, erotismo, tenerezza, affettività generica.

Scrivono Mertens: *Le idee più recenti partono dal fatto che il bambino piccolo sviluppa legami di attaccamento positivi, negativi o ambivalenti con le persone, a seconda dell'efficacia e dell'affidabilità con cui queste contribuiscono a regolare i suoi affetti. Se si è instaurato un attaccamento positivo, la persona sarà utilizzata preferibilmente per la regolazione affettiva (...) L'attaccamento nei confronti degli altri*

individui si sviluppa perciò a seconda della loro capacità di fungere da regolatori ottimali di affetto. Anche da adulti cerchiamo di riprodurre continuamente le esperienze che hanno suscitato sentimenti positivi, e allo stesso modo di evitare le situazioni che abbiamo vissuto come spiacevoli (Mertens 2000:79).

Un esempio di concezione nuova viene da J. Lichtenberg, che per leggere l'agire umano ha proposto un insieme di cinque sistemi motivazionali, ognuno dei quali ha lo scopo di regolare o appagare bisogni di base. Essi consistono in: 1) regolazione di esigenze fisiologiche; 2) attaccamento e affetto; 3) esplorazione e autoaffermazione; 4) avversione; 5) piacere sensuale ed eccitazione sessuale (Lichtenberg 1995). Viene a cadere, in questa teoria, la concezione di un "motore primo intraorganismico" (Mertens 2000:79). Secondo questa visione, infatti, anche le occasioni esterne attivano una motivazione.

Per Lichtenberg ogni sistema motivazionale è un sistema motivazionale-funzionale; le motivazioni suscitano funzioni strumentali che sono guidate dagli affetti. Le possibilità funzionali di azione con amplificazione affettiva chiamano alla ribalta nuove motivazioni. Le motivazioni accadono "nel" sistema, vale a dire che non sono da intendere come strutture, ma come processi che si svolgono senza interruzione. Il concetto di sistema suggerisce anche attività come organizzare, iniziare e integrare, ed è quindi compatibile con la concezione attuale del bambino piccolo, che non può più essere considerato un contenitore passivo di richieste pulsionali e di influenze ambientali, ma un soggetto che costruisce attivamente la propria esperienza di sé e del mondo (Mertens 2000:80).

Dalla teoria dei cinque sistemi motivazionali deriva una forte limitazione di quello che Mertens definisce *determinismo psicosessuale* del comportamento umano. Così, ad esempio, nel sistema motivazionale del piacere sensuale e dell'eccitazione sessuale le componenti sono due stati affettivi senza dubbio correlati, ma differenti. Il piacere sensuale riguarda uno stato affettivo che comincia nella prima infanzia con le attività parentali atte a consolare e a esprimere affetto, e viene interiorizzato dal bambino come capacità di consolarsi e diventa nel corso della vita un elemento importante della coesione del Sé.

La teoria classica, secondo Lichtenberg, avrebbe dato scarso rilievo a questo aspetto della gioia o del piacere sensuale, e sopravvalutato l'aspetto della scarica pulsionale orgasmica, considerata l'obiettivo unico della sensualità. Ma l'eccitazione sessuale vera e propria costituisce solo una parte del sistema motivazionale: *L'eccitazione sessuale viene suscitata in parte dalle stesse attività che i genitori mettono in atto per consolare ed esprimere affetto; mentre la gioia sensuale è una manifestazione frequente e quotidiana già nel neonato, l'eccitazione sessuale non è ancora riscontrabile nel bambino piccolo. La ricerca del piacere sensuale è una motivazione molto più potente di quanto non si fosse riconosciuto in precedenza, mentre quella dell'eccitazione sessuale è, più che altro, periodica ed episodica (Mertens 2000:81).*

La domanda che ci si pone allora è: come spiega la teoria di Lichtenberg il fatto che nell'esperienza clinica la difesa dai desideri pulsionali sessuali (e aggressivi) ha un ruolo determinante nella maggior parte dei sintomi psiconevrotici? La risposta è interessante, e ci aiuta a interpretare con più equilibrio diversi aspetti del vivere anche attuale: secondo Lichtenberg, il momento sensuale-sessuale si può riscontrare anche in molte altre attività: nel fumo, nel consumo di alcol e di caffè, nell'assunzione di farmaci stimolanti, nella guida a velocità elevata, nella continua pratica di sport, e così via. Allo stesso modo, un aspetto sessuale si può ravvisare anche in molte attività piacevoli per i sensi: per esempio in un bagno caldo, nel cibo, nella musica dolce e rilassante. E tuttavia, Lichtenberg avverte che il comportamento esteriore può spesso

ingannare sull'effettivo sistema motivazionale che gli è sotteso. Con argomenti che si avvicinano alle idee sostenute da A. Giddens in *La trasformazione dell'intimità* (1995), Lichtenberg mostra che *la sessualità si presta, per così dire, ad abusi in un gran numero di ambiti di esperienze e di motivazioni diverse. Dalle analisi dei pazienti affetti da disturbi narcisistici, ad esempio, risulta che la sessualità viene spesso impiegata per coprire il vuoto interiore, la noia e la minaccia di frammentazione; la masturbazione praticata in modo eccessivo e il comportamento promiscuo possono così trasmettere un'esperienza effimera di vitalità interiore. La sessualità può essere usata per conquistare l'altra persona, legarla a sé e renderla dipendente. Inoltre, Per alcune persone con insufficienti esperienze di socializzazione, la sessualità è spesso l'unica forma di avvicinamento tra due esseri umani, perché non hanno potuto apprendere la tenerezza, la disponibilità allo scambio; perché, riassumiamo qui, non sanno amare, e neppure si lasciano amare. E ancora: per i pazienti affetti da disturbi di relazione, l'esperienza interiore della prossimità spesso può essere vissuta solo sotto forma di atti sessuali. Inoltre, per molti adolescenti la sessualizzazione di quasi tutti i campi di esperienza interiore consente di imparare ad affrontare le tensioni sensuali legate alla sessualità, che si consolida in questa fase della vita. Ma tutte queste forme riguardano solo superficialmente la sessualità nel senso proprio del termine; inconsciamente al soggetto interessa in realtà l'esperienza della sensualità, del contatto, dell'autoaffermazione aggressiva, della dimostrazione narcisistica di superiorità* (Mertens 2000:82).

Procedendo nella sua analisi equilibrata della complessa vicenda delle ragioni dell'agire umano, Mertens scrive che anche se concezioni più recenti fanno apparire obsolete le idee meccanicistiche ed energetiche della dinamica delle pulsioni, anche se si può riconoscere che i bisogni di sicurezza e di attaccamento e altre forme di sensualità, diverse da quelle direttamente sessuali, sono importanti per l'esperienza umana, il concetto freudiano di libido e di aggressività non è comunque del tutto superato. *Le azioni e le esperienze interiori dell'uomo – che si tratti di prendersi cura degli altri con abnegazione ed empatia, di freddo spirito di ricerca, di pensiero politico o di espressione artistica – sono legate a immagini e a metafore intessute di sessualità e di aggressività. Qui, chiamando in soccorso anche l'antropologia, vorremmo commentare: sessualità, e aggressività, che comunque sono decisamente segnate dalle forme di relazione socialmente e culturalmente definite; per cui, come vedremo anche più avanti, il discorso intero dei conflitti e delle spinte aggressive, che troppo spesso anche la psicologia e la psicoanalisi hanno ritenuto connesso a una supposta naturalità umana storica, va riconsiderato attentamente.*

In conclusione Mertens scrive: *Senza passione non v'è pensiero realmente creativo; senza rivalità, manca ogni capacità di affermazione; senza sogni sensuali, non vi è alcuna felicità. La sessualità, nel significato più ampio inteso da Freud, è in fin dei conti un'esperienza che non ci abbandonerà mai del tutto, non solo perché la sua natura profondamente enigmatica ci pervade in virtù delle esperienze vissute nell'infanzia e negli anni successivi, ma anche perché, insieme all'aggressività, rappresenta il primo fondamento della nostra vitalità, che può essere considerata un continuo susseguirsi di stati di fusione e separazione* (p.88-89).

3.

Abbiamo dunque visto che la lettura dell'esperienza umana procede verso una più articolata considerazione dello psichico, evidenziando sempre più l'importanza fondante delle relazioni per la costituzione dell'io. Possiamo compiere un ulteriore passo in tale direzione. In una interessante discussione su natura e condizione umana le filosofe A. Cavarero e J. Butler espongono alcune idee che qui riprendiamo. Un punto di origine del loro argomentare è nella visione dell'umano come dell'essere che si trova *esposto*, esposto agli altri e al mondo, messo a nudo in ambito sociale nella sua fragilità, vulnerabilità e dipendenza dal prossimo, nel suo bisogno di costruire relazioni: è la fondamentale fragilità e precarietà di ogni esistenza. Assieme a questa, l'idea che l'io individuale nasce e trova espressione nella rete di relazioni che ciascuno trova al suo apparire al mondo, e coltiva e interpreta nel corso della vita. È utile notare che un simile modo di pensare l'umano si distacca criticamente dal modo, che potremmo dire dominante (e ideologicamente saturo) nella modernità, di intendere la persona umana: dall'idea, tipicamente liberale, di un individuo concepito come autonomo, mosso da interessi esclusivi, separato dagli altri agenti individuali e dal contesto sociale. Dall'idea che esista *prima* l'individuo, e poi la relazione sociale. Pensare alla fragilità dell'essere umano significa certamente considerare la possibilità –che è quotidiana realtà- dell'aggressività, della violenza, della mortificazione delle possibilità e capacità umane; significa comunque fare i conti con la capacità –che ognuno di noi può far propria, e interpretare- di distruggere la vita, non meno che crearla.

Butler rileva che proprio in ragione della nostra fragilità originaria, siamo tutti sia vulnerabili che aggressivi: l'esercizio dell'aggressività consiste nel difendere il nostro essere più proprio, la capacità di differenziarci dagli altri liberandoci dalle pretese e ed eventuali (o inevitabili) invadenze loro, ma senza distruggere la possibilità di una relazione: dunque, ogni riflessione (e pratica) del sé implica la necessità di riconciliarsi *con la capacità distruttiva che è in ognuno di noi, il dirigere la propria aggressività verso scopi costruttivi, prestando particolare attenzione ai potenziali effetti distruttivi di un'aggressione non coltivata attraverso una struttura etica. Lo sforzo del bambino e della bambina di "individuarsi" rispetto al genitore da cui sono più dipendenti implica una necessaria aggressività senza la quale il sé non può emergere. Una volta che il sé è emerso, questa aggressione non scompare, ma, anzi, riappare tutte le volte che il confine del sé viene violato. Non mi pare che ci sia un altro modo* (Butler, in *Micromega* 4/2005:139).

Cavarero non crede che l'aggressività sia concepibile come *naturale* (ossia, come ci dicono a volte psicologia e psicoanalisi, componente originaria dell'umano, implicata nel processo di autoconservazione del sé: poiché simile determinazione implicherebbe un ritorno a quella nozione di "natura umana", astorica e difficilmente modificabile, che si vorrebbe superare; e in ultima analisi, la difficoltà o persino impossibilità di definire un'etica): una condizione umana intesa in termini di relazionalità fra esseri vulnerabili deve fondarsi su altre basi.

L'idea che emerge è espressa da Butler in questo modo: *ci troveremo certo d'accordo nell'affermare che né la propensione a distruggere né la responsabilità etica verso l'altro siano parte integrale di una natura umana, singolarmente rinvenibile in ogni individuo. Entrambe le disposizioni sono possibili solamente a condizione di una relazione, e nel contesto di una relazione* (p.142). E prima ancora: *Se c'è aggressività nell'infante umano, essa è nell'infante solo in quanto questi entra nel mondo e diventa un sé nel contesto di relazioni vivificanti* (p.141). Il riferimento è a M. Klein: se c'è aggressività nel

bambino, ciò avviene in quanto la sua vita affettiva si produce ed esiste in un contesto in cui qualcun altro si è preso cura di lui in specifici modi. *È solo in quanto si trova sollecitato a livello dei suoi desideri fondamentali che il bambino emerge affettivamente –cioè, come un essere che è capace di rispondere e di sentire. Tutto questo si chiama crescere, e infine diventare adulti; e perché ciò accada, il bambino deve essere corrisposto, deve fare uso mimeticamente dei modi di essere amato, deve essere nutrito da una relazione (p.142).*

La relazione genitore-figlio è comunque asimmetrica, nella sua origine e per lungo tempo è una relazione di dipendenza del secondo: la dipendenza porta con sé il rischio di essere respinti, non più riconosciuti, o all'opposto fagocitati dalla parte più forte. Questo rischio, generando ansia nel bambino, può innescare un'aggressività difensiva, che nei casi di maggior tensione può assumere, a giudizio di Butler, la forma della volontà di distruzione dell'altro ("io ti nego, così so che esisto"). Ma per Cavarero non è detto che questa tipologia di relazione si traduca *in un'ansia di indistinzione che è coestensiva alla vita*. Semmai il rischio è che la coscienza moderna scambi la relazione per indistinzione e la dipendenza per incorporazione: *le patologie egocentriche del soggetto moderno (...) dell'ontologia individualista (...) preoccupano molto più delle sue ansie (...) nei confronti dell'altro in quanto luogo di contaminazione, disfacimento, dissoluzione (p.144).*

Come si può vedere, la discussione tende a superare la visione di un essere umano incatenato *per natura* a passioni e spinte contrastive e aggressive connesse al suo immediato stare al mondo; semmai, quelle spinte sono considerate manifestazioni eventualmente patologiche (storiche: ossia relative alla storia delle persone) di forme di umanità non compiute, non riuscite e, potremmo dire, infelici: è anche vero, e Butler non manca di sottolinearlo, che assistiamo tutti i giorni allo spettacolo di una parte di umanità che agisce in forme aggressive e violente contro altra umanità (e lo fa, secondo la filosofa, anche perché trova insopportabile la propria condizione); che insomma, le "patologie" di cui dicevamo, sembrano essersi instaurate come "norma". Come a dire: non abbiamo ancora una lettura dell'aggressività e della violenza che garantiscano una loro elisione dal paesaggio sociale e politico; le varie antropologie, o ontologie dell'umano, che nascono del tutto nuove o pervengono a noi dal passato devono tener conto di questa realtà. Ma significa anche dire che occorre ragionare sulle forme sociali contemporanee, per criticarle e smontare quel complesso sistema ideologico e pratico che appunto tende a far divenire norma ciò che invece sarebbe, anzi decisamente è, patologia.

Nell'insieme le idee qui esposte ci indicano che l'aggressività umana non è un semplice corredo biologico; si esprime nella relazione; ha (probabilmente) carattere difensivo. Nasce cioè nel bisogno soggettivo di affermarci contro e oltre gli ostacoli e i vincoli che ci vengono imposti, contro le costrizioni subite, in generale contro le pretese che riteniamo indebite, dure o soffocanti degli altri: il nostro desiderio, per restare in ambito psicologico e psicoanalitico, deve confrontarsi con il desiderio dell'altro, delle altre persone. Senza proporre qui generalizzazioni che non siamo in grado di sostenere, è possibile osservare che l'esperienza quotidiana ci mostra una continua esemplificazione di questo fatto: quando la persona può fare e ottenere immediatamente (senza dilazioni, rinvii, impacci, limitazioni, calcoli opportunistici e ostacoli vari) ciò che serve, che gli preme, che desidera o di cui ha bisogno, non nascono in essa conflitti, blocchi nell'agire o complessi di emozioni: non c'è azione di contrasto né interiore né da parte di agenti esterni, e in sostanza non c'è tensione. Diciamo questo mettendo da parte, per un momento, la storia del soggetto, con le inevitabili vicende di fallimenti e riuscite: storia che ha una sua importanza,

certamente; ma qui incontriamo un elemento che è bene evidenziare, e costituisce tra l'altro uno dei nuclei centrali delle critiche rivolte alla psicoanalisi (da Sartre, ad esempio): non pare necessario attribuire un peso così determinante al passato della persona; la condizione attuale, la proiezione verso il futuro, gli stati vissuti, i modi di essere, le relazioni e le azioni del presente sono fondamentali per la conquista o semplice cura di una buona vita.

Insomma, la storia della vita individuale, intima come esteriore, è da riscrivere sempre, a ogni momento può cambiare e non è in tutto e per tutto determinata dal passato. E quanto ai contenuti del nostro volere più proprio, resta impossibile (e prima ancora, probabilmente inutile..) dimostrare che essi consistono *ab origine* e a prescindere da ogni contesto relazionale instaurato (o subito..) nel corso dell'esistenza in impulsi aggressivi, volontà di affermazione e dominio in stile maschio *Alfa* in un branco di mammiferi, e simili. Anche perché il confronto, sempre più stretto e documentato (e che, segno anch'esso dei tempi, pare oggi essere divenuto necessario, quando si voglia capire il perché e il come di un qualsiasi tratto umano: come se, nello smarrimento della postmodernità, si desse per acquisita l'incapacità della "cultura" a concepire l'essere proprio dell'uomo) tra comportamenti dell'homo sapiens e comportamenti degli animali più prossimi non offre risposte nette: se, ad esempio, è possibile parlare di aggressività diffusa e lotta per il dominio dei maschi all'interno dei gruppi di scimpanzé, è invece ben diversa la situazione nel caso dei bonobo, i quali attivano diverse condotte di elisione dei potenziali conflitti, fondate anche su contatti sessuali molto frequenti e in generale su atti non aggressivi (De Waal 2005).

Più che la soddisfazione delle pulsioni, gli esseri umani ricercano le relazioni, scrive A. Carotenuto (2003). Un'interessante e originale prospettiva di lettura delle seconde ci viene proposta da Gilda De Simone nel suo *Le famiglie di Edipo* (2007). La psicanalista potrebbe ben dirsi d'accordo con Carotenuto: *oggi ci sentiamo autorizzati a pensare che non è la scarica/soddisfazione della libido che muove precipuamente il bambino, ma è proprio la tensione verso la relazione (che pure promuove la conoscenza). Un bambino, un adolescente, un essere umano che si muove alla ricerca del suo spazio nel mondo, mi sembra debba essere più che interessato a creare situazioni relazionali e nuovi legami che non a mantenere basso il livello della tensione* (De Simone 2007:36).

È interessante l'interpretazione rinnovata del complesso a cui fa riferimento il titolo del saggio, che, nell'originaria visione freudiana, era una lettura dei legami affettivi, libidici e aggressivi che legano i figli ai genitori; in sintesi, come scrive l'autrice: *quello che tutti conoscono sotto il nome di complesso edipico, cioè l'amore, sessualizzato, per il genitore del sesso opposto e la rivalità e l'odio per il genitore dello stesso sesso* (p.14). In questa interpretazione, sottoposta a continue rivisitazioni e reinvenzioni fin dal suo primo apparire, la relazione genitori-figlio viene vista come una tappa fondante e decisiva della formazione psichica individuale: in breve, il bambino (notiamo il riferimento sempre al maschile, senza ulteriori commenti) impara a limitare le sue pulsioni, accetta il fatto nudo e crudo dell'impossibilità di avere per sé tutto ciò che desidera, nonché la necessità di abbandonare la condizione di unione originaria con l'oggetto amato, si sottomette alla legge dell'autorità (paterna) e, in questa sua rinuncia e sottomissione, scopre la possibilità di divenire adulto (torneremo su questa sommaria rappresentazione quando parleremo delle idee della psicoanalisi di orientamento lacaniano).

Detto ancora più brevemente, e con le parole di Freud: nel compiersi della fase edipica si attua *la rinuncia all'incesto, e l'instaurazione della coscienza morale e dell'etica* (Freud, *Alcune conseguenze*

psichiche della differenza anatomica dei sessi, 1925). Aggiungiamo qualche dettaglio ancora, con la sintesi di De Simone: nella teoria "classica" il complesso appare fra i tre e i cinque anni (appunto: la fase edipica), lasciando poi il posto alla fase detta di "latenza" e ricomparendo infine alla pubertà; trova infine soluzione nell'adolescenza, attraverso l'identificazione col genitore dello stesso sesso e l'investimento sessuale al di fuori della famiglia. Scrive De Simone: "*latenti*" sono i complessi ideoaffectivi violenti che caratterizzano l'infanzia e l'adolescenza. In questo periodo col silenzio della psicosessualità infantile e quindi la desessualizzazione delle relazioni, compaiono sentimenti quali la tenerezza e il pudore, il senso estetico e morale (p.26). Infine, una notazione che caratterizza l'antropologia freudiana: secondo Freud il complesso edipico è un fenomeno universale filogeneticamente strutturato (p.26).

Tra le mille domande che ci si è posti al cospetto della teoria, ecco una delle prime: perché la fase di latenza? Conosciamo la risposta di Freud, che De Simone condivide: il dilemma della relazione col genitore (madre) vista in termini di libido, cioè in termini di sessualità che cerca il suo oggetto, non può essere risolto dal bambino (che evidentemente non ha la capacità di sessualizzare appieno i contatti); la tregua è necessaria. Nell'adolescenza si può tornare al dilemma lasciato in sospeso, e trovare la soluzione: la sessualità può essere vissuta al presente.

Andiamo avanti, accostandoci al cuore dell'idea di De Simone: parliamo dell'incesto. Freud lo considera all'origine non solo della vita psichica individuale, ma della stessa costituzione della società. Riprendendo le idee dell'antropologa (ecco, fa capolino la nostra disciplina..) F. Heritier (il cui saggio è del 1994), De Simone ricorda che l'incesto potrebbe venire represso (universalmente?) perché in esso *le categorie dell'identico/diverso sarebbero troppo spostate sul polo dell'identico: come dire che non è tollerato un eccesso di identico* (p.36). Come a dire, anche, che la vitalità di una forma culturale risiede nel progettare (e praticare) l'apertura all'alterità, dunque alla novità delle esperienze possibili (il che rinvierebbe all'idea anti-essenzialista, oggi largamente dominante, della cultura come sistema incompiuto e appunto aperto alle contaminazioni; idea su cui torneremo).

Ebbene: la medesima prospettiva viene estesa al tema dell'Edipo, che viene interpretato in modo analogo. Scrive De Simone: *così come nell'Edipo si esce dalla situazione diadica (madre-figlio) per entrare in quella triadica (che include il padre, ma non solo), così il tabù dell'incesto sarebbe riferibile a una sorta di pulsione che tende a uscire dall'identico per integrarsi con il diverso, una necessità di scambio che potremmo pensare connessa alla tendenza con la triangolarità. Non si tratterebbe quindi tanto di prescrizione negativa dell'incesto quanto di una tendenza positiva verso la realtà extrafamiliare* (p.37).

Il termine "pulsione" non è fuori luogo: stiamo parlando di tratti della condizione umana che si situano certamente all'intersezione tra natura e cultura; ma appare talmente saturo di significati di matrice freudiana, che forse è più opportuno sostituirlo con espressioni più neutre, quali "tendenza", e simili. Tuttavia, anche operando questa trasformazione (che crediamo non ci allontani dal pensiero della psicoanalista), e ricordando che parliamo del desiderare soggettivo, il punto appare chiaro: esiste una spinta all'apertura al mondo che possiamo considerare parte integrante della crescita, ossia del movimento del bambino verso la completa affermazione di sé (diciamo, in forma comunque neutra: individuazione), dapprima all'interno della relazione familiare e poi al di là di quella. Questo processo trova espressione e confini in precise, diffuse formulazioni culturali, tra le quali la proibizione dell'incesto è forse l'esempio più vistoso.

Dunque, la relazione edipica: che viene considerata come un punto di passaggio, decisivo, in cui il bambino impara a relazionarsi con altri che non siano la sola figura materna; impara a lasciarsi alle spalle l'unione, o se si vuole la simbiosi con quella figura, o meglio ancora *la tendenza a permanere in quella simbiosi*: tendenza che appare anch'essa presente nell'oscurità della psiche in formazione, e capace di agire con forza tanto più grande in quanto nasce nel fondo originario dei nostri bisogni e desideri; dunque tendenza che si oppone al processo di individuazione, e che, aggiungiamo qui, può manifestarsi anche in altri momenti della vita (precisiamo ora che parlando di "tendenza", non si intende qui una forza agente più o meno occulta, che si terrebbe pronta, come dormiente in attesa dell'occasione adatta per attivarsi: diciamo invece che la tendenza è una figura dinamica, piega o movenza psicologica individuale che nasce e può acquisire consistenza nell'ambito delle situazioni vissute, e solo in esse).

A questo punto potrebbe nascere la domanda: non si muove forse in questi paraggi la "pulsione di morte" freudiana – quella pulsione che Freud arriva a definire come la spinta inconscia al ritorno all'indifferenziato, quasi all'inorganico, a una condizione, paradossalmente liberatoria per il soggetto che si scopre abitato da conflitti insolubili e sente troppo forte la fatica di esistere, che potremmo dire prelinguistica, pre-simbolica, persino pre-psichica? Se una qualche realtà possiamo riconoscere a una simile, controversa spinta all'apparente negazione della nostra stessa vita, è forse in questa sola forma: il desiderio, forte e contrastato, che in fondo sappiamo ambivalente e ambiguo, del ritorno al caldo e accogliente grembo delle origini.

Dunque, per crescere occorre liberarsi, uscire dal cerchio protettivo, ma anche potenzialmente soffocante, del rapporto esclusivo (largamente sensoriale, affettivo, dunque anche erotico nel senso più ampio del termine) intrattenuto con la figura parentale di riferimento.

Due considerazioni, adesso. La prima: le "pulsioni" originarie paiono essere totalizzanti, del tipo o/o: agiscono oppure no, ma se entrano in gioco lo fanno in maniera che non vorrebbe ammettere modulazione, mediazioni, inibizioni. Sembrano essere indifferenziate e potenti assieme; ma prendono una forma concreta solo nello spazio affettivo creato dalla relazione con gli adulti. La seconda: le pulsioni, o spinte originarie, sarebbero, sono (*anche*, ma certo non solo) *conservative*: assecondandole, cerchiamo la ripetizione degli stati e comportamenti già noti, che hanno assicurato piacere; assecondandole, e sottraendoci alle dinamiche ambivalenti (gratificanti/deludenti) della relazione estesa (non limitata, cioè, al contatto con la figura materna), il soggetto tenderebbe a replicare le situazioni più favorevoli, quelle che offrono calore e sicurezza da pulcino nel nido, ma che, aggiungiamo, se perpetuate senza limiti non faciliterebbero affatto lo sviluppo psichico. Forse è possibile riconoscere questa tendenza in certe reazioni tipiche dei bambini: che, quando trovano una situazione, un'azione giocosa che li diverte, o semplicemente genera piacere, sono capaci di replicarla a lungo, reagendo allo stesso modo, senza stancarsi affatto; mentre un adulto perderebbe ogni interesse già alla prima replica. Qui sembra aver buone ragioni Freud, con le sue osservazioni sul desiderio: la tendenza a riconoscersi nel già noto, il bisogno di replicare stati e gesti, situazioni, forme di azione che hanno generato piacere e pienezza di esperienza in un passato che tendiamo, altro dettaglio non trascurabile, a trasfigurare positivamente, persino a "mitizzare" (nell'ambito di una mitologia per lo più implicita, e del tutto privata) in vari modi, appare una costante della vita psichica dell'adulto; come una figura o piega dell'io pronta all'uso, in caso di necessità e difficoltà, ma soprattutto pronta per consentirci di riassaporare frammenti di felicità, benessere, serenità

(adoperiamo qui termini diversi per dar conto della varietà di situazioni a cui ci riferiamo).

Notiamo adesso che la “coazione a ripetere” (un tratto caratteristico di quella che chiama “pulsione di morte”) di cui Freud scrive più volte, può essere interpretata all’interno della riflessione che proponiamo: è forse concepibile come una tendenza, nel senso qui indicato, non una forza essa stessa, autonoma, come paiono costituirsi tutte le figure della psiche nella visione freudiana.

Citiamo: *questa coazione dipende probabilmente dalla natura più intima delle pulsioni stesse, è abbastanza forte da imporsi a dispetto del principio di piacere, fornisce a determinati aspetti della vita psichica un carattere demoniaco, si esprime ancora chiaramente negli impulsi dei bambini in tenera età e domina una parte di ciò che avviene durante il trattamento analitico dei nevrotici.* (Freud, *Il perturbante*, 1919). Sempre Freud aggiunge poi un dettaglio importante: *l’insieme di queste considerazioni ci induce a supporre che sarà avvertito come elemento perturbante tutto ciò che può ricordare questa profonda coazione a ripetere.*

Ora, questa “profonda coazione a ripetere”, nella lettura prospettata qui, può attivarsi oppure no, è un’opzione potenzialmente *sempre* disponibile per la scelta della persona che, nelle varie circostanze della vita, si troverà a scegliere se avventurarsi nel mondo in cerca della propria realizzazione, oppure arretrare, più o meno impaurita, di fronte alle difficoltà incontrate lungo il cammino: chi non si batte non perde, potremmo dire (ma in realtà, appunto, proprio in quel ritrarsi ed evitare ogni tensione si nasconde il fallimento del processo di soggettivazione). Sembra insomma più corretto interpretare le dinamiche della psiche come processi, anziché come scontro di forze e persino “entità”, tra loro indipendenti e in conflitto (sebbene sia certo possibile che esperienze di tensione, il rinnovarsi di situazioni conflittuali e altre circostanze simili, inneschino una coazione a ripetere e una tendenza alla fuga già sperimentate in precedenza, confermandone e rinforzandone l’azione).

Si tratta dunque di una tendenza, anch’essa ambivalente, che non esiste solo in forme regressive; in forme più evolute, filtrate dalla mediazione del sistema simbolico della cultura di appartenenza, risulta presente nell’arco intero della vita delle persone, come un motivo o richiamo ricorrente, una tentazione che assume una precisa colorazione affettiva: che può essere nostalgia, voglia di tornare alle origini, desiderio di rivivere certe situazioni *archetipiche* (tutte e solo private) della nostra vita. La letteratura non ha mancato di esplorare queste figure della condizione umana: citiamo qui solo Stendhal, che scriveva: *chiamo carattere di un uomo il suo modo abituale di andare in cerca della felicità.*

Andare in cerca della felicità significa anche questo: tornare, come in una sorta di *looping* affettivo non necessariamente regressivo, non necessariamente negativo (anzi!), a quei momenti, alle situazioni che hanno contribuito a fare di noi ciò che siamo. Quei momenti e quelle figure si costituiscono come luoghi ipersignificanti dell’esperienza interiore: riconnettono il mondo largamente indifferenziato dell’infanzia (di cui conserviamo in noi tracce per lo più inconse) a quello delimitato dal linguaggio e pensiero dell’età adulta; rimescolano l’indeterminato con ciò che è invece limitato, e nominato; contengono il ricordo di percezioni arcaiche (in termini di psiche individuale) dell’esistenza, tracce dell’esperienza della reversibilità di ogni cosa in tutte le altre, della presenza immediata del soggetto nella realtà, dell’equivalenza originaria di esteriorità e interiorità. Come già scritto altrove: *ci sono figure e stati dell’esistenza che sono per noi come stampi, impressi nella preistoria della nostra vita sulla materia ancora plasmabile dell’anima. Quelle impressioni*

restano in noi come matrici di ogni passione, fondamento primo del nostro sentire più intimo, e dunque noi amiamo e odiamo, ci commuoviamo, esaltiamo o disperiamo, scegliamo un posto nella vita in buona parte assecondando il loro segreto influsso (Il libro di A., p.136).

Torniamo ora al saggio di De Simone. Abbiamo già rilevato l'ambivalenza delle disposizioni soggettive: la spinta all'autonomia, che equivale alla crescita e compimento di sé, coesiste in combinazioni sempre originali e personalissime con la tendenza, indubbiamente regressiva, a permanere o ritornare alle relazioni, ai modi di essere propri che appartengono alla fase aurorale dell'esistenza. Come nella proibizione dell'incesto, anche la forma di relazione in cui si costituisce il complesso edipico fa riferimento a una simile ambivalenza; dunque, leggiamo che per lo sviluppo affettivo e cognitivo è necessario che il bambino rinunci al desiderio (che viene definito "inconsapevole", rimosso) di *risolvere tutta la propria vicenda esistenziale all'interno dello spazio protettivo, ma senza novità, della famiglia d'origine* (qui viene citato un passo di M. Viola; 1995). De Simone scrive: *io aggiungerei "al prevalere" di questo desiderio, perché (...) penso esista, sia pure in modo conflittuale anche il desiderio opposto, la pulsione a conoscere che non può non essere esogamica* (p.37). Così, si può considerare che il tabù dell'incesto *può essere il tabù del ritorno al luogo originario* (della vita psichica) (p.48).

Due parole adesso sull'altra spinta, che possiamo considerare progressiva, emancipatrice: la tendenza a esplorare la realtà, a progredire nella conoscenza (la "pulsione epistemofila", come la definisce De Simone), strettamente connessa al desiderio di individuarsi. Non è necessario abbondare in particolari: si tratta di una disposizione osservata e studiata da lungo tempo. Il gioco, la curiosità esplorativa, l'apprendimento di nuovi modi di fare le cose: il bambino è come una spugna, assorbe rapidamente ogni novità e la fa sua, aggiornando continuamente la propria presa sul mondo. Si tratta secondo De Simone di una spinta che non è un prodotto della libido, e neppure ha a che fare con l'aggressività; in questo, le idee della psicoanalista si avvicinano a quelle, già viste, di Lichtenberg e Mertens; e, come crediamo, a quanto visto a proposito della pratica dell'immaginazione, e dell'esercizio del senso della possibilità. Citiamo: *quando si osserva un neonato la cosa che colpisce di più, anche più del fatto che ha fame e dorme molto, è il suo bisogno assolutamente stupefacente di interessarsi alle cose, di guardare, di trovarsi nella disposizione adatta a ricevere stimolazioni dall'esterno in una maniera molto viva* (Rossi, P.L.; Ammanniti, M., 1988; in De Simone 2007:71).

Oggi, commenta De Simone, vediamo il bambino non come una piccola macchina pulsionale, ma come un "esploratore", proteso verso la conoscenza e, particolare di grande rilievo, "competente" e *fin dall'inizio a contatto con la complessità* (p.71). Complessità che è quella delle relazioni con gli adulti, della realtà intera del mondo abitato dall'uomo. Dunque, si può forse continuare a parlare di "conflitti edipici", ma intendendo soprattutto per essi dei conflitti per la conoscenza e identità. La spinta alla conoscenza consiste nella ricerca dei "perché" delle cose, a cominciare dalle situazioni, più prossime e coinvolgenti, in cui il bambino interagisce coi genitori.

Che cosa chiede, che cosa vuole conoscere il bambino? Vuole anche conoscere le proprie origini: noi non ci siamo fatti da soli, altri custodiscono il *segreto* della nostra venuta al mondo, e questi altri sono innanzitutto i genitori. A essi, e per estensione a tutti, sono rivolte le domande del bambino. Il domandare, il cercare risposte, è comunque commisto al desiderare, alla sessualità nascente; non può essere astratto: il problema delle origini viene rappresentato nei contesti in cui

si vive –la famiglia appunto, i fatti sessuali della famiglia. Se è vero, come penso, che la pulsione a conoscere è rivolta alle questioni sulle proprie origini, la vita, la morte, è pur sempre la sessualità la regione specifica nella quale questi fatti inizialmente si manifestano (p.71-72). Anche se è bene ribadire che la necessità di conoscere non si ferma lì. Nell'adulto le domande perderanno peso, fino a scomparire forse; ma secondo la psicoanalista la domanda sulle proprie origini continuerà a costituire l'asse portante dei conflitti più profondi della psiche individuale.

La latenza o scomparsa del domandare, che segue alla fase dei "perché" insistiti del bambino, merita un commento: di Freud. *Testimonianza della brama di sapere dei bambini piccoli è il loro instancabile piacere di far domande, che l'adulto trova enigmatico finché non si rende conto che tutte queste domande sono soltanto giri di parole e che non possono aver fine perché il bambino sta solo cercando di sostituire con esse un'unica domanda che tuttavia non pone. Diventato più grande e giudizioso, questa manifestazione della voglia di sapere spesso ha termine improvvisamente* (Freud 1910).

Come si è detto, se per Freud il domandare è soprattutto relativo ai segreti del sesso (quei segreti che i genitori conoscono), per De Simone esso concerne richieste più vaste e profonde; e comunque, infante o adulto, ciascuno di noi si trova a cercare risposte su tre temi fondamentali dell'esistenza: le proprie origini, il sesso, la morte.

Sempre De Simone argomenta che il domandare "deve" in qualche modo cessare, a un dato punto, perché, trattandosi di domande senza risposte possibili, insistere su di esse potrebbe condurre agli estremi di una nevrosi ossessiva. E cita uno studio, di A. Baruzzi (*Il desiderio di sapere*, 1985), secondo il quale il desiderio di conoscenza troppo intenso e protratto racchiude in sé una difficoltà di relazione, di contatto con la madre in particolare. In quei casi, è come se il bambino non arrivasse alla comprensione di ciò che la madre prova e sente, dei suoi sentimenti; dunque le richieste di conoscenza riguardo alla sessualità e al corpo materno sarebbero *richieste di contatto e conoscenza circa ciò che la madre ha "dentro" nel senso di emozioni e sentimenti*" (p.72). De Simone aggiunge che a loro volta le domande circa quello che la madre avrebbe "dentro" esprimono richieste di più ampia portata: interrogativi sul senso del vivere, *che il bambino evidentemente non può formulare, se non parzialmente, in forma diretta* (p.72). Dunque, il desiderio di conoscenza si attiva anche per far fronte all'inadeguatezza percepita dei contatti, delle relazioni fondamentali (possiamo forse generalizzare, dicendo che la tendenza si manifesta anche nella vita adulta, e per le stesse ragioni).

4.

Parliamo ora della relazione: sulla cui importanza per la formazione della persona hanno scritto in tanti. Tra questi, restando nell'ambito della psicologia, citiamo P. Ionata (*Nati per amare*, 2006): *Ormai è acquisito che lo sviluppo della mente è il risultato delle interazioni fra processi neurofisiologici e relazioni interpersonali. I nostri rapporti con gli altri hanno un'influenza fondamentale sul nostro cervello* (p.83).

A fondamento delle relazioni umane stanno disposizioni empatiche esprimenti bisogni evolutivi, primo fra i quali quello di essere accettati e amati, ma anche di proporsi allo stesso modo nei confronti degli altri. Nell'attivarsi dell'empatia hanno un preciso ruolo i cosiddetti

neuroni specchio: neuroni che collegano in maniera diretta percezione e azione motoria, e che si attivano quando vediamo agire qualcuno in modo intenzionale, e significativo per noi: quando qualcuno compie una particolare azione, nel nostro cervello tutto funziona come se fossimo noi stessi a compierla.

Riconoscimento immediato delle intenzioni e una potenziale immedesimazione con l'agire altrui valgono anche per l'ambito delle emozioni: riusciamo così a "metterci nei panni" degli altri; possiamo piangere se vediamo qualcuno piangere; oppure provare gioia, o tristezza, ecc.; riconosciamo gli stati dell'altro in base alle risposte del nostro corpo e della nostra coscienza.

Questi meccanismi neuronali potrebbero essere coinvolti non solo in processi di imitazione e apprendimento, ma anche nello sviluppo della capacità di percepire le menti altrui. I neuroni specchio possono inoltre collegare la percezione di espressioni emozionali alla creazione di questi stati nella mente dell'osservatore; quando percepiamo le emozioni di un'altra persona il suo stato emotivo viene così ricreato, automaticamente e inconsciamente, all'interno della nostra mente (Ionata 2006:85). I neuroni specchio sono una scoperta recente (si può vedere: G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai*, 2006), che ha avuto un impatto notevole sull'attuale visione dell'uomo. Sono stati individuati dapprima nei primati (nei macachi) e poi nell'uomo; è degno di nota il fatto che i neuroni specchio sono attivati (nel caso dei primati) dal comportamento di altre scimmie, ma anche da quello di un essere umano. Al che, con E. Bencivenga (*La filosofia come strumento di liberazione*, 2006) possiamo commentare: l'uomo è anch'egli una scimmia (almeno nell'opinione delle scimmie, se non per i creazionisti...).

Sempre Bencivenga commenta: l'azione dei neuroni specchio mostra che acquisiamo una conoscenza preverbale del significato delle azioni (in generale: delle forme della presenza) altrui, similmente a come facciamo esperienza di noi stessi in quanto agenti consapevoli di ciò che ci accade. Scrive: *La mente agisce in uno spazio che è sempre già sociale, popolato da altri enti che condividono le stesse esperienze e gli stessi progetti (...) il contatto con questo spazio sociale non è di natura teorica: è, come dice Gallese (V. Gallese è uno degli scienziati del gruppo che ha lavorato per primo sui neuroni specchio) "preverbale", antecedente alla riflessività, alla coscienza e al linguaggio. Non arriviamo a concludere che gli altri esseri intorno a noi ci somigliano al termine di un ragionamento; prima ancora di poter ragionare, prima ancora di poter pensare in modo articolato, già sappiamo a livello motorio ed emotivo che ci somigliano* (Bencivenga 2006:51). E trae da queste scoperte una conferma alla sua idea di come vada intesa la specificità dell'uomo. Si tratta di una concezione interessante e utile per ogni discorso sulla socialità umana; consiste nell'idea di reciprocità. Scrive: *tutte le caratteristiche specifiche dell'umano, possono essere viste come manifestazioni di reciprocità, cioè della capacità di assumere un punto di vista estraneo, presupponendo che il portatore di tale prospettiva sia a sua volta in grado di assumere il nostro punto di vista* (p.41).

Il principio di reciprocità vale anche nell'ambito dell'etica, evidentemente; e in ogni contesto di relazione. In sostanza, l'idea è che siamo (diventiamo) capaci di agire *come se fossimo un altro* (anche quando l'altro non è materialmente presente). Possiamo aggiungere che anche la vita interiore è strutturata in precisa relazione con simile attitudine: la riflessione, il dialogare e anche il fantasticare privato sono una continua rielaborazione del nostro e dell'altrui punto di vista, reale o immaginato, sulla vita e sulle cose. Anche "ragionare" significa proprio questo: in un contesto solo cognitivo anziché immediatamente operativo, relazionale, evitiamo di identificarci col nostro angolo visuale per considerare altre prospettive, altri punti di vista, e dunque proporre le nostre tesi *in modo oggettivo, ossia in un modo che non le renda più nostre di quanto siano altrui, di*

quanto possano essere di tutti (p.41).

Di *empatia* parla naturalmente anche l'antropologia. Scegliamo come esempio quanto scrive L. Piasere, in *L'etnografo imperfetto* (2002). Piasere commenta uno studio di U. Wikan sulla cultura balinese in cui vengono evidenziati aspetti interessanti della comunicazione tra le persone. Wikan scrive intanto che i Balinesi non sono persone differenti da noi: *Vero, essi credevano nella magia nera e che si potesse parlare con lo spirito del morto e così via. Ma ciò non diminuisce il fatto che essi sembravano sostanzialmente come me e te, cogliendo il loro punto di vista sul mondo proprio come noi, e vivendo con lo stesso tipo di stratagemmi* (Wikan 1992, 460; cit. in Piasere 2002, 147). L'esempio è interessante perché Wikan si serve, per descrivere l'intesa e la corrispondenza empatica tra le persone di un termine balinese: *keneh*, tradotto come "risonanza": così come fanno i balinesi nelle loro relazioni sociali, l'antropologo deve entrare in risonanza con essi e i loro modi di sentire e vivere, per poi trasporre quella raggiunta consonanza di vedute in forma di testo, a beneficio dei lettori. La risonanza (definita anche "feeling-pensiero": come moto dell'animo in assenza del quale, secondo uno degli informatori della Wikan, "non può esserci nessuna comprensione, nessun apprezzamento") nasce nella volontà comune (dell'osservatore e degli 'osservati') di comunicare e comprendersi: è uno sforzo di feeling-pensiero; una volontà di **impegnarsi** con un altro mondo, vita o idea; un'abilità a **usare** l'esperienza di uno (...), a cercare di afferrare, o comunicare, i significati che non risiedono né in parole, né in 'fatti', né in testi, ma che vengono evocati nell'incontro di un soggetto che sta facendo esperienza di un'altra persona o di un testo (Wikan 1992, 463; cit. in Piasere 2002, 147). Il termine *keneh* può anche corrispondere ai nostri "empatia", "simpatia", oppure a "verstehen"; a quello che noi diciamo "sentire col cuore". Piasere osserva che la Wikan "vuole andare 'oltre le parole' perché le parole non sono tutto e perché c'è 'altro' che permette l'interazione" (Piasere 2002, 148).

Come già si diceva, Piasere ne discute anche a proposito della metodologia della ricerca antropologica: generalizzando, possiamo dire che arriva il momento in cui gli autori, che vogliono darci una rappresentazione per quanto è possibile ricca, umanamente comprensibile della realtà culturale di cui ci parlano, si trovano a far ricorso a espressioni e idee sintetiche, che qualificano, in termini che ci sono familiari, l'esperienza vissuta da altre persone in altri luoghi. In altre parole, la complessità del linguaggio specialistico adoperato deve, in certi passaggi decisivi, rifarsi (più o meno direttamente) agli usi più comuni del linguaggio: questo accade perché la descrizione può venire compresa soltanto in quanto fa appello all'intuizione di chi legge; intuizione che, come osserva giustamente S.K. Langer in *Sentimento e forma* (1953), non è un "metodo" o procedimento conoscitivo particolare, ma è semplicemente la base di ogni relazione col mondo, o di ogni atto di conoscenza-comprensione individuale.

Dunque, la relazione. Come la intende De Simone? Questa è forse la parte più interessante del bel libro della psicoanalista. Che ritiene costitutiva di ogni relazione (che potremmo forse definire, senza forzature, "sana" e creativa) la scoperta, e il confronto con la presenza e le esigenze di altri, degli altri in generale. Questa relazione, già nella sua prima versione, è per sua forma specifica triadica: il bambino, la madre, il padre. Quasi inutile sottolineare che nella prima forma essa si costituisce come modello delle relazioni future, quasi uno schema operativo-mentale che il bambino fa suo, forse anche, come suggerisce De Simone, contando su strutture psichiche di base, preconcezioni pronte a inverarsi nel vissuto delle relazioni (e che, potremmo dire, si attivano in un vissuto di profonda empatia).

In sostanza, entrare in relazione con gli altri significa accettare alcuni fatti elementari: gli altri

sono individui con esigenze loro, diverse dalle nostre; possono accoglierci ma, anche per il solo fatto che intrattengono tra loro relazioni specifiche, possono escluderci. Apprendere questo “gioco” di inclusione/esclusione, di comunicazione/contatto e distanziamento (comunicazione che, è bene ribadirlo, ha una precisa e fondamentale connotazione non solo cognitiva, ma anche sensoriale e fisica), costituisce il “compito” del bambino. La famiglia è questo: oggetto di una sorta di mitologizzazione privata, spazio di segreti e conflitti ma anche luogo in cui nasce e trova prima espressione ogni nostro sentimento dell’esistenza, essa assicura identità e riconoscimento, adesione al mondo ma anche forme, che possono divenire rilevanti, di esclusione. Nella famiglia nasce tutto: il bisogno di essere amati, che come dice Freud non abbandonerà mai il bambino e poi l’adulto, trova conferme e forme di espressione nei legami familiari; così come ogni esperienza prototipica di contatto, affetti e conflitto, di unione e separazione: *la famiglia che protegge è anche la famiglia che inevitabilmente (darà al bambino) l’esperienza dell’esclusione: escluso dalla madre a opera del padre e escluso dal padre a opera della madre (per non parlare dei fratelli) (p.58).*

Nell’esperienza del bambino, e nella sua conformazione oggettiva, la relazione triadica (il triangolo primario è definito “la nicchia ecologica dello sviluppo”) può assumere diverse forme: non solo “due contro uno” (l’esperienza dell’esclusione del bambino), ma anche i “due per uno” (col bambino al centro dell’attenzione parentale), il “due più uno” (col bambino incluso in posizione periferica) e meglio ancora il “tre insieme” (col bambino che sperimenta l’essere in una relazione a tre).

Dunque si può parlare, secondo la psicanalista, di “triangolo edipico”, il cui significato in sostanza abbiamo già considerato: si tratta di una situazione interpersonale al cui interno i tre componenti si influenzano l’un l’altro, in combinazioni differenti. De Simone nota che i diversi autori che trattano il tema sembrano mostrarsi d’accordo su un punto fondamentale: *l’idea che per un buon funzionamento del pensiero sono necessarie la triangolazione e la tridimensionalità (che la relazione instaura) (p.66).* Aggiungiamo un dettaglio importante, su cui torneremo ampiamente: non è affatto detto che le esperienze di inclusione/esclusione debbano essere intese come intrinsecamente conflittuali; ammettere la realtà delle differenze di posizione all’interno della relazione non significa stabilire la necessità o ineluttabilità di uno scontro.

Prendiamo ad esempio le idee di D. Winnicott: nella relazione familiare già complessa e sommamente istruttiva il bambino può disporsi ad affrontare l’esperienza di altri rapporti. Ecco cosa scrive: *nella maggior parte delle culture l’entrata del bambino nello stadio in cui è in grado di apprezzare, e a un dato momento, l’esistenza di tre persone (se stesso e altri due) viene accolta dalla struttura del setting familiare. Nella famiglia il bambino può procedere passo passo dal rapporto a tre, a rapporti che presentano tutta una gamma di complessità. È il semplice triangolo che rappresenta le difficoltà e la ricchezza dell’esperienza umana (Winnicott 1988: Sulla natura umana, cit. in De Simone 2007:48; grassetto nostro).* È una dialettica di separazione/distacco, autonomia e dipendenza quella che si attua nella relazione familiare; al punto che il problema di fondo della crescita personale sembra situarsi proprio qui: si tratta di sapere se e fino a che punto, e in quali modi il bambino, poi adolescente, riesce ad affermare la propria autonomia, o permane invece in una condizione di dipendenza (da figure parentali, stati psicologici, emozioni..) che potrà apparirgli come una prigione immateriale, uno spazio vitale angusto popolato di tensioni e conflitti interiori; e persino una condizione psicologica di minorità perenne.

Secondo De Simone nell’ambito della relazione trovano modo di innescarsi delle *preconcezioni*

(che qui potremmo definire *schemi* operativi mentali, in qualche modo prelogici e prelinguistici) che contribuiscono a costruire l'immagine di noi e del nostro posto nel mondo, in rapporto agli altri. Questo accade perché *esiste una tendenza all'alterità e alla ricerca dell'oggetto, presente fin dall'inizio* (p.68-69). Il funzionamento della mente è esso stesso tridimensionale: poiché non si è mai in rapporto con un oggetto solo; esiste una sorta di *capacità naturale* della mente di operare in uno spazio definito *con tre polarità relazionali: l'Io, gli oggetti interni e l'oggetto esterno* (p.69).

Se di complesso edipico si parla ancora, nel libro di De Simone, è per riflettere sulla necessità, che trova spazio nella relazione, che ogni bambino affronti un compito specifico, che è quello della *rinuncia alla realizzazione lineare della pulsione, con conseguente istituzione della competenza riflessiva e simbolica* (come scrive G. Di Chiara, in: *Le sindromi psicosociali*, 1999). La frase è riprodotta nel saggio di De Simone, che a sua volta scrive: *mi chiedo se i fattori in campo non possano essere, appunto, la coscienza della propria finitezza in relazione alla necessità che ci siano "altri" e la memoria dei genitori che comporta la coscienza della propria nascita e della propria morte* (p.70). Provando a parafrasare, osserviamo qui che il problema che il bambino si trova ad affrontare non è il ridimensionamento (drammatico?) di una supposta necessità di onnipotenza, e assoluta gratificazione di un desiderio che non conoscerebbe misura (ridimensionamento che nella formulazione classica, poi ripresa dalla psicoanalisi lacaniana, viene definito "castrazione", termine che secondo De Simone andrebbe sostituito, perché ritenuto *troppo biologizzante*); semmai, e pare molto differente, si tratta di trasformare la realtà (necessità) della relazione in virtù: ossia, in base creativa per la propria realizzazione come esistente individuale. Muovendoci entro la relazione impariamo a esistere come persone; e sempre in essa impariamo a desiderare, come a modulare il nostro sentire in rapporto agli altri.

Dunque, il bambino non è psicologicamente e affettivamente un "conservatore" (*aggressivo*, per giunta), sebbene possa mostrarsi tale (come detto, la ricerca della ripetizione del già noto si configura come un aspetto della complessità della vita psichica soggettiva; e può costituirsi come una scelta possibile, temporanea o di lunga durata, in termini di strategia esistenziale). E la relazione, specie quella originaria con la madre, contiene in sé il modello di ogni interazione futura: compresa la tensione dialettica tra unione e separazione.

Le qualità umane della mente dipendono esclusivamente dalle relazioni che si instaurano. La possibilità di vivere "separati" risiede nella costituzione di uno spazio interno popolato di oggetti. Il concetto di "preconcezione" appare come l'ipotesi di una "virtualità" che si attiva nella relazione madre-bambino permettendo contemporaneamente l'unione e la separatezza, perché la madre è nello stesso tempo in rapporto con i suoi oggetti interni ed esterni (p.69).

Nella relazione madre-figlio entrano in gioco tutte le componenti della vita psichica, su una base affettiva evidentemente intensa. E in essa, come suggerisce anche, tra gli altri, A. Carotenuto (2003), ha una grande importanza il contatto diretto sensoriale e corporeo, e nella sua generalità la comunicazione non verbale, in cui trova espressione l'insieme delle disposizioni anche inconsce della madre.

Scrivendo De Simone: *se preconcezione vuol dire competenza a dare un significato ai dati dell'esperienza, la reverie materna indica la necessità che dall'esterno arrivi un apporto a questa competenza per la costruzione di significati. È importante quello che accade nella mente della madre e che deve essere trasmesso insieme con le cure fisiche. È questo un passaggio che pare importante del ragionamento (che si appoggia alle idee di altri autori, in particolare Di Chiara e Coll.: Preconcezione edipica e*

funzione psicoanalitica della mente, 1985): poiché la madre, mentre soddisfa i bisogni del bambino, “propone e insegna un metodo”, e **trasmette un modello di funzionamento mentale** (De Simone 2007:69; grassetto nostro). La madre offre un intero mondo all’esperienza del bambino, e questi, se la relazione “funziona”, introietta non solo le risposte della madre, ma anche *una sorta di metodo per trattare con il proprio mondo affettivo e così apprenderà dall’esperienza* (De Polo R., *La funzione psicoanalitica della mente nella dimensione grupale*, 1997, cit. in De Simone 2007: 70).

Una conseguenza anch’essa significativa delle idee che andiamo esponendo è la presa di distanze dalle posizioni di tanta psicoanalisi postfreudiana (compresa, pare di poter dire, la corrente lacaniana, di cui parleremo più avanti): *si vede come siamo del tutto fuori da un modello di diade confusionale madre-bambino e di un’azione paterna con compiti di separazione e di cesura* (De Simone 2007:69). Notiamo che qui non si vuole affatto discutere la realtà o inconsistenza del complesso di Edipo, a proposito del quale come si vede è sempre aperta la discussione (a partire, si direbbe, dall’opportunità di continuare a chiamare con lo stesso nome qualcosa che si discosta anche molto dalle formulazioni freudiane): il complesso che dalla tragedia greca ha preso il suo nome si costituisce da tempo come uno di quei temi su cui si ritorna ciclicamente correggendo, rivedendo, ripensando e riformulando un po’ ogni aspetto, approfittando del linguaggio disponibile per esprimere sensibilità nuove, in un lavoro ermeneutico che pare non aver fine, così come non si arresta la ricerca e riflessione sulla condizione umana.

Appare invece utile e importante la visione dell’essere umano che emerge dalle idee esposte. Non esistono certezze: ma la possibilità della buona vita appare tutta intera nella capacità, che appartiene a ognuno, di divenire persona autonoma entro la cornice delle relazioni in cui ci troviamo coinvolti fin dal nostro apparire nel mondo. Abbiamo posto in rilievo il tema dell’esclusione: intendendo con essa l’esclusione potenziale, una possibilità sempre presente nelle relazioni umane, a partire da quelle più coinvolgenti. Abbiamo seguito il filo del ragionamento di De Simone e di altri autori, provando a evidenziare l’idea che la relazione, per sua natura, implica questa possibilità; e implica anche l’idea, estremamente interessante e secondo noi corretta, che entrare in relazione significa imparare a pensare l’umanità nostra assieme a quella altrui, a capire che noi diventiamo persone grazie a essa, a concepire le figure psicologiche-esistenziali dell’accordo e dell’intesa con l’altro, della vicinanza affettiva e del distacco, della fiducia e del sospetto, dell’inclusione e dell’esclusione: a *sentire* la qualità esistenziale di queste forme e figure, più le moltissime altre che incontriamo e interpretiamo (c’è molto altro, certamente: proiezioni, identificazioni e invenzioni fantasmatiche, tensioni e ostilità, affetti e emozioni di una profondità che non di rado ci appare incomprensibile; c’è tutta l’ambivalenza dei legami); a conoscere la forma logica e affettiva della vita umana.

Anticipando un tema che discuteremo più avanti, diciamo che concepire in questo modo la relazione (con le sue molte sfaccettature, in positivo e negativo potenziale per il soggetto), e all’interno di essa il concetto di “esclusione”, così inteso, permette forse di considerare in maniera più attenta un tema da molti (filosofi, antropologi, psicologi e psicoanalisti, poeti e romanzieri..) discusso, e considerato in non pochi casi centrale per una comprensione della condizione umana: il tema dell’incompiutezza originaria della persona, della sua mancanza a essere, del suo sentirsi in eterno difetto di realtà.

Ora torniamo a occuparci di un argomento sfiorato in precedenza: quella che diversi autori definiscono “sicurezza ontologica”, o fiducia originaria: la certezza di essere stati amati, e la

connessa fiducia negli altri e in se stessi, che può stare a fondamento di una buona vita. Ne parla tra gli altri P. Ionata (2006). Osservando che molti problemi emotivi sono connessi alla scarsa autostima, alla poca fiducia nelle proprie capacità e al giudizio negativo su se stessi, si riferisce a E. Erikson per riprendere il suo concetto di *fiducia originaria*, la quale *consiste nella sensazione di potersi fidare dei propri genitori ma anche di se stessi* (p.31). Ragionando in termini psicoanalitici, nota che il bambino cresciuto in un clima di fiducia è in grado di affrontare le difficoltà dell'esistenza, senza sentirsi intimidito né esercitare una continua, eccessiva autocritica; *una forte identità dell'io dà sicurezza al bambino nei confronti dei suoi istinti e lo protegge da un Super-Io implacabile, da una coscienza spietata, dalla quale sono tormentati gli uomini privi di fiducia originaria* (p.31).

La sicurezza ontologica, scrive Giddens (in *Le conseguenze della modernità*, 1994), è una forma (peraltro molto importante) di sensazione di sicurezza (...). Si riferisce all'atteggiamento della maggior parte delle persone, che confidano nella continuità della propria identità e nella costanza dell'ambiente sociale e materiale in cui agiscono. Un certo senso di affidabilità delle persone e delle cose, così importante per la nozione di fiducia, è fondamentale per la sensazione di sicurezza ontologica, di qui la stretta correlazione psicologica tra i due concetti. *La sicurezza ontologica ha a che fare con l'"essere" o, per dirla nei termini della fenomenologia, con l'"essere nel mondo". Ma si tratta di un fenomeno più emotivo che cognitivo, radicato nell'inconscio* (p.96).

Dopo aver ricordato l'origine filosofica del concetto, che fa capo all'interrogarsi sulla natura dell'essere (e della presenza umana nel mondo), interrogazione che può coinvolgere (fino al limite, e qui si riferisce esplicitamente a Laing, della schizofrenia), si chiede: come mai non ci troviamo tutti in uno stato di continua e profonda insicurezza ontologica, data la gravità di questi potenziali problemi esistenziali? La risposta è che le radici della sicurezza, che la maggior parte delle persone avverte quasi sempre in relazione a questi possibili dubbi introspettivi, affondano in alcune esperienze tipiche della prima infanzia. *Gli individui "normali" ricevono nei primi anni di vita una "dose" basilare di fiducia che attenua oppure ottunde questa sensibilità esistenziale. Essi ricevono un'iniezione emotiva che li protegge dalle ansie ontologiche alle quali in potenza tutti gli esseri umani sono soggetti* (p.97). Questa iniezione di fiducia proviene nella maggior parte dei casi dalle cure materne.

Cita anch'egli Erikson: quella che viene detta 'fiducia fondamentale' è all'origine di una durevole identità dell'io. Tale fiducia implica non solo *l'aver appreso a far affidamento sulla continuità e sulla identità dei provvisori esterni* ma anche *l'aver appreso ad aver fiducia in se stessi*. La fiducia negli altri si sviluppa congiuntamente alla formazione di un intimo senso di sicurezza e stabilità che in seguito getta le basi per una stabile identità dell'io.

La fiducia implica quindi fin dall'inizio una *reciprocità* di esperienze (p.98). Il bambino impara a fare assegnamento sulla costanza e l'attenzione di coloro che provvedono ai suoi bisogni. Ma allo stesso tempo impara a dover affrontare i suoi bisogni nei modi definiti, e scopre che le persone che si prendono cura di lui si aspettano dal suo comportamento risposte precise. La schizofrenia infantile dimostra chiaramente ciò che può accadere quando non si stabilisce una fiducia fondamentale tra il bambino e gli adulti che si occupano di lui. *Il bambino sviluppa uno scarso senso della "realtà" delle cose o delle altre persone perché gli viene a mancare un regolare apporto di affetto e assistenza* (p.98). Così, gli atteggiamenti anomali e di chiusura rappresentano dei tentativi di far fronte a un ambiente ostile, nel quale l'assenza di una sicurezza interiore riflette

l'inaffidabilità del mondo esterno. Aver fiducia nell'amore dei genitori è il fondamento e presupposto di tutte le altre forme di fiducia che seguiranno.

Citiamo anche qui Erikson, in un passaggio significativo: *ciò che consente alle madri di fondare la fiducia nei loro figli è una combinazione ideale di sensibilità per le esigenze individuali del bambino e la fiducia in se stesse sperimentata nella forma particolare ad una determinata cultura ed appoggiata alla stabilità di questa. Ciò costituisce nel bambino la base di un senso di identità che più tardi si combinerà al senso di essere se stesso, di divenire quello che gli altri si attendono (...) i genitori non debbono guidare i loro figli soltanto per mezzo dei consensi e delle proibizioni, essi debbono essere anche capaci di trasmettere al bambino una convinzione profonda e quasi fisica che ciò che essi fanno ha un significato. In ultima analisi non sono le frustrazioni a rendere nevrotici i bambini, ma la mancanza in queste frustrazioni di un significato sociale.*

Aggiunge, e pare qui interessante: *Ma, anche nelle circostanze più favorevoli, questo stadio sembra introdurre nella vita psichica un senso di intima divisione ed una nostalgia universalmente diffusa per un paradiso perduto. La fiducia fondamentale deve appunto conservarsi per tutta la vita contro gli attacchi riuniti delle sensazioni di essere stato privato di qualcosa, di essere stato diviso e di essere stato abbandonato* (E. Erikson, *Infanzia e società*, 1972, p.231-233).

Dunque, la fiducia originaria è elemento fondante della stabilità della vita psichica, e va salvaguardata e rinsaldata sempre, anche nel pieno della vita adulta, per contrastare il vuoto potenziale che potrebbe derivare dall'eccessivo isolamento della persona.

Un altro autore citato è Winnicott, secondo il quale non è la soddisfazione degli impulsi organici a far sì che un bambino inizi a essere, a sentire che la vita è reale, a scoprire che vale la pena di vivere. La scoperta deriva piuttosto dal rapporto col genitore, e dipende da quello che Winnicott definisce lo "spazio potenziale" tra i due: *lo spazio potenziale è lo stato di separazione che si crea tra bambino e genitore -un'autonomia d'azione e un senso emergente di identità e "realtà delle cose"- e deriva dalla fiducia del bambino nell'affidabilità della figura parentale* (Giddens 1994, p.99). Winnicott adopera l'espressione "spazio potenziale" per riferirsi alla capacità del bambino di sopportare la lontananza nel tempo e nello spazio della persona che si prende cura di lui (p.99).

Il termine primo di riferimento di Giddens è il saggio di R. Laing: *L'io diviso* (1969). In esso leggiamo: *Il nostro studio riguarda le cose che succedono quando vi è un'assenza o un difetto delle certezze derivanti da una condizione esistenziale che ora possiamo chiamare **sicurezza ontologica primaria**, e quando al loro posto vi sono ansietà e pericoli che, come qui suggerisco, provengono **soltanto** da una **insicurezza ontologica primaria**; riguarda infine i tentativi, conseguenti a questa condizione, di affrontare quelle ansietà e quei pericoli* (p.47).

Cosa intende Laing con l'espressione *sicurezza ontologica* ("ontologico", in questo caso, non è inteso in senso filosofico, ma nel suo significato empirico, come avverbio o aggettivo della parola "essere")? Ecco prima la premessa e quindi una definizione, che riproduciamo per intero:

*La nascita biologica è un atto definitivo, col quale l'organismo infantile viene scagliato nel mondo. Eccolo: è un nuovo nato, una nuova entità biologica, già fatta a modo suo, viva e reale: almeno dal **nostro** punto di vista. Ma dal suo? In circostanze normali, la venuta al mondo di un nuovo organismo vivente coincide con l'inizio di rapidi processi, in virtù dei quali entro un tempo sorprendentemente breve il bambino **si sente** vivo e reale, ed ha il **senso** di essere un'entità, continua nel tempo e provvista di un posto nello spazio. Insomma alla nascita fisica, all'ingresso biologico nella vita fa seguito la nascita esistenziale, il diventare vivo e reale. Di solito questa sequenza risulta naturale, e fornisce la certezza dalla quale dipenderanno tutte le altre certezze: cioè non sono i soli adulti a vedere i bambini come entità biologiche reali, ma i bambini*

stessi si sentono persone intere, vive e reali, e similmente sentono vivi e reali gli altri esseri umani. Sono questi i dati in sé validi dell'esperienza.

La definizione:

In breve, l'individuo può avere esperienza di se stesso come di una cosa viva, reale, intera; differenziata dal resto del mondo, in circostanze ordinarie, tanto chiaramente da non mettere mai in dubbio la propria identità e la propria autonomia; un'autonomia continua nel tempo; dotata di coerenza interna, di sostanzialità, di genuinità e di valore; spazialmente identica al proprio corpo; e, di solito, come qualcosa che ha avuto inizio con la nascita, o approssimativamente con essa, e che si estinguerà con la morte. Tutto questo rappresenta il solido nucleo della sicurezza ontologica. (p.50)

Ma questo non accade sempre. Quali sono le conseguenze dell'insicurezza ontologica?

*Anche in circostanze di vita ordinarie, un individuo può sentirsi più irreali che reale; letteralmente più morto che vivo; differenziato in modo incerto e precario dal resto del mondo, così che la sua identità e la sua autonomia sono sempre in questione. Può mancargli la sensazione della continuità temporale; può fargli difetto il senso della propria coerenza o coesione personale. Si può sentire come impalpabile, e incapace di ritenere genuina, buona e di valore la stoffa di cui è fatto. Può sentire il suo io parzialmente disgiunto dal suo corpo. E' naturalmente inevitabile che un individuo le cui esperienze di se stesso siano di quest'ordine non possa vivere in un mondo "sicuro", più di quanto può sentirsi sicuro in se stesso. (..) nell'individuo il cui essere è sicuro in questo senso di esperienza primaria, il rapporto con gli altri appare potenzialmente buono e piacevole; laddove, invece, la persona ontologicamente insicura si preoccupa di difendere se stessa, piuttosto che procurarsi piacere, e le circostanze più ordinarie della vita bastano a minacciare la sua **bassa soglia** di sicurezza. Se è stata raggiunta una condizione di sicurezza ontologica primaria, le normali circostanze della vita non presentano una minaccia continua per la propria esistenza. Ma se questa base per vivere non è stata raggiunta, tutte le circostanze comuni della vita quotidiana costituiscono un pericolo continuo e mortale (p.50-51).*

5.

Come avviene più o meno sempre, studiare le patologie della psiche può aiutare a conoscere meglio la "normalità" della condizione umana. Il concetto di sicurezza ontologica o fiducia originaria appare importante per concepire le condizioni di base (potremmo dire: necessarie, non sufficienti) per il realizzarsi di una buona vita, *dal lato della persona*: che è appunto uno dei versanti del discorso, non l'unico. Lo sguardo anche psicoanalitico alla realtà delle relazioni apre il discorso alla cornice più ampia del mondo sociale e culturale in cui ogni vita umana si compie. Tutti i discorsi sulla felicità e buona vita che si fermano al primo e più ristretto ambito (l'essere individuale con i suoi desideri e bisogni, moventi e tormenti) mancano semplicemente il bersaglio: è fuorviante concepire *prima* un soggetto (*individuo*) isolato e *poi* metterlo in relazione, con tutte le sue voglie e ubbie, con altri atomi individuali, altrettanto misteriosamente mossi da forze di cui, anche nella migliore delle ipotesi, non conosciamo (per inferenza: dai loro effetti) nient'altro che il mero esistere. Sono ormai molte, del resto, le visioni che concepiscono l'umano a partire dalle relazioni che lo definiscono e comprendono; ci limitiamo qui a un richiamo alle idee di G. Simondon, e di M. Benasayag.

Simondon critica il principio di individuazione, e con esso il concetto di individuo quale ci è stato trasmesso (fino a diventare senso comune) dalla tradizione filosofica occidentale. Ecco un passaggio contenuto in *L'individuo et sa genèse physique-biologique* (1964): *Due sono le vie per affrontare la realtà dell'essere individuale: una via sostanzialista, secondo la quale l'essere consiste nella sua unità, è dato a se stesso, fondato su di sé, ingenerato, refrattario a ciò che è altro da sé; e una via ilemorfica, secondo la quale l'individuo è generato dalla combinazione di una forma e di una materia. (...) Ma questi due modi di affrontare la realtà dell'individuo hanno qualcosa in comune: entrambi ipotizzano l'esistenza di un principio di individuazione anteriore all'individuazione stessa, in grado di spiegarla, provocarla, dirigerla. Si parte dall'individuo bell'è fatto, sforzandosi poi di risalire alle condizioni della sua esistenza* (cit. in S. Consigliere, *Sul piacere e sul dolore*, 2004). Simondon intende rovesciare i termini del problema: vuole conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'individuazione attraverso l'individuo. Nel suo saggio, su cui torneremo, S. Consigliere commenta che questo significa almeno due cose: l'individuo non è la realtà essenziale (atomica, isolata..) che *va spiegata*; e non esiste un principio anteriore (logicamente, temporalmente) al processo dell'individuazione, che permetta appunto di spiegare l'esistenza dell'individuo singolare. Avvicinandosi a concezioni classiche (l'*apeiron*, l'"illimitato" di Anassimandro) Simondon concepisce la realtà (l'essere) come ciò che preesiste all'individuale, che si manifesta nel divenire, che costituisce la potenza di ogni individuazione concreta. La vaghezza (assolutamente filosofica) dei termini non impedisce di apprezzare la visione: il "ciò", il "tutto" su cui appendiamo il cartello che dice "realtà" non è concepito come distinto dal divenire; e l'individuale non è radicalmente (e per conseguenza e infine: tragicamente..) altro dall'universale. Scrive Consigliere, a cui dobbiamo alcune osservazioni di sintesi: *altamente potenziale, teso, sovrasaturato, il preindividuale non è sostanza ma stato metastabile e potere di individuazione; la sua potenzialità non è esaurita da nessuna individuazione, ma permane come possibilità inesauribile di ulteriore individuazione* (Consigliere 2004:113).

Quanto alla relazione tra essere e divenire, nelle parole di Simondon occorre considerare il divenire una dimensione dell'essere, corrispondente alla capacità di quest'ultimo di sfasarsi rispetto a se stesso, di risolversi sfasandosi (Simondon 1964). In una frase: l'individuazione è un momento dell'essere, il cui esistere vero è un continuo divenire. L'individuo è una configurazione del processo generale dell'essere, e la relazione è il luogo (filosofico e reale) in cui si manifesta l'individualità: *l'individuo è tale solo in relazione a un ambiente preindividuale; l'individuo è la realtà di una relazione* (Consigliere 2004:113). A sua volta, il percorso di individuazione è un processo, mai un fatto compiuto: il vivente è continuamente diveniente. Consigliere nota poi che un simile modo di concepire l'esistente individuale implica la critica a uno dei presupposti della metafisica occidentale (o almeno di una parte consistente di essa, in definitiva quella dominante): l'idea dell'esistente individuale come entità finita, fatta e conclusa; separata -almeno logicamente- sia dal processo che l'ha prodotta, quanto da ciò che è intervenuto a produrla. Lo stesso Freud, con la sua "scoperta" dell'inconscio, non ha modificato il presupposto, anzi confermandolo in pieno: *L'individuo della psicoanalisi è un adulto che, per capire di sé cose che gli sfuggono, deve tuffarsi all'indietro fino a circoscrivere un punto preciso della sua individuazione (il trauma) che oggi si manifesta in modi poco leggibili. Più che all'individuazione come processo sempre aperto e possibile, la psicoanalisi bada assai più all'individuazione come processo concluso, alle cui manchevolezze occorre ovviare* (Consigliere 2004, 139; naturalmente, non pochi psicoanalisti avrebbero da obiettare al riguardo).

Benasayag (*Il mito dell'individuo*, 2002), scrive che la modernità intera è *identificabile con quel lungo processo complesso che mette il mondo in prospettiva, mediante la concezione di un soggetto ermeticamente chiuso che lo osserva da un'ipotetica esteriorità* (p.25). Una volta separati soggetto e mondo, per il primo diviene inevitabile chiedersi se alle sue rappresentazioni corrisponde un "qualcosa" di reale situato al di fuori della sua coscienza; il soggetto arriva a considerare il proprio corpo come un "accidente", qualcosa che gli appartiene, con cui non si identifica affatto. Da qui derivano numerosi effetti, tra cui molti considerati come problemi dalla speculazione filosofica: l'autoreferenzialità, la mancanza di fondamenti e la solitudine dell'uomo, il suo potenziale precipitare nell'insignificanza di ogni cosa, la radicale non appartenenza a una qualsiasi realtà sovra-individuale, in generale il rapporto col mondo e la vita (e i suoi limiti) molto problematico, sempre. E soprattutto, ciò che noi chiamiamo "individuo" è in realtà un fascio di convenzioni e finzioni collettive, l'incarnazione di precise pratiche sociali: *l'individuo è il nome di un tipo di comunità, di una modalità di legame sociale, come strutturato dal denaro e dal profitto* (31); e ancora: *nel neoliberalismo avanzato l'individuo non è altro che il nome stesso del legame sociale governato dalla legge del profitto e dell'interesse* (p.32). L'individuo, ai nostri occhi "evidenza esistenziale", è in realtà il mito incarnato di una forma di organizzazione sociale, frutto estremo della modernità, che ci fa sentire, e pensare, sognare come se ognuno di noi fosse il protagonista di un "suo" film, circondato da un set di attori secondari e di scenografie d'ambiente (p.12).

Echi della critica che Marx ha dedicato alla forma economica, sociale e ideologica della modernità occidentale risuonano chiaramente nella visione di Benasayag: per il quale, i tentativi ricorrenti di ricostituire una socialità che unisca nuovamente gli individui, per salvarli dalla dissipazione di umanità operata dal capitalismo, non fanno altro che rafforzare la logica che si vorrebbe combattere: finché non si cambia il fondamento stesso del nostro modo di intendere la persona, ogni sforzo rischia di mostrarsi inefficace, poiché viziato all'origine.

Lo spostamento di prospettiva operato da Benasayag è interessante perché mostra la possibilità di evidenziare una quantità di aspetti del disagio contemporaneo, che risultano profondamente connessi alla concezione dell'individuo così criticata. E questi aspetti, come vedremo, ricorrono in molte delle analisi critiche (sociologiche, antropologiche, filosofiche) della modernità e postmodernità. Elenchiamone alcuni:

nella sua solitudine l'individuo può solo coltivare uno smodato (e guasto) amore di sé: il suo narcisismo viene sollecitato in tutti i modi, e il vissuto personale diventa misura di ogni cosa; concepito come un essere staccato da ogni relazione col mondo, da lui percepito come complesso e caotico, l'individuo si trova ridotto all'impotenza: l'uomo del "libero arbitrio" non è che il soggetto della propria impotenza (qui è un punto importante: la libertà. Benasayag fa sua l'idea di Spinoza: spesso gli uomini si dicono liberi perché ignorano le loro catene); se la libertà si rovescia nel suo contrario, nella desolazione (e depressione!) dell'impotenza, la felicità, che pure sarebbe l'intento dichiarato e proclamato del vivere sociale attuale, viene concepita a misura esclusivamente individuale, ossia come illimitata libertà di scelta. *La felicità è assimilata all'assenza di vincoli*, ossia a una pienezza di potere e forza (senza limiti oggettuali e di tempo) che in realtà nessun individuo può padroneggiare, né tantomeno possiede: vedremo ancora quali contraddizioni siano implicate nel modello del consumatore iperfelice nel mondo magico dei supermercati, e della società intera ridetta a mercato (e spettacolo); qui segnaliamo solo che, secondo Benasayag, l'individuo può vivere soltanto nell'attesa di tale pienezza (nel

rinvio continuo e infine frustrante da un piacere all'altro, da un consumo all'altro), può viverci soltanto come essere della mancanza: in altri termini, *come costellazione di tristezza; l'individuo che si concepisce come essere della mancanza non pensa mai il presente in quanto pienezza* (p.68). Egli aspetta. Vive un presente che è fuga perenne, schiacciato da un passato condizionante e invadente e lanciato verso un futuro carico di aspettative spesso irrealistiche; tutta la vita (monodimensionale) dell'uomo moderno, scandita dalla paura, dall'attesa e dalla speranza, dall'angoscia, dalla noia, diventa una pura sopravvivenza (*diventa una vita regolata dalla morte*).

Dunque: isolato, spaventato, narcisista, intimamente *vuoto* e sempre mancante di qualcosa, sempre in attesa, sempre desiderante senza mai colmare la misura del proprio desiderio, diffidente e incapace di scambiare affetti e amore, afflitto dalla noia, dalla percezione dell'insensatezza del tutto e dall'angoscia, schiacciato da gravi sentimenti di impotenza di fronte alla complessità del mondo, abituato a concepire la libertà e la felicità come questioni del tutto personali, indotto a equiparare la vita alla mera sopravvivenza corporea, individuale... questo l'individuo della società attuale. Lo scarto grande tra le aspettative individuali (coltivate fino all'eccesso nell'assenza di significati e progetti condivisi) e la capacità di realizzarsi nel mondo appartiene tutto intero alle dinamiche sociali del presente, e sfocia nella diffusa sensazione di impotenza, si mostra nella realtà di un mondo che afferma anche nell'intimo del soggetto i propri principi operativi: l'essenza del capitalismo, per Benasayag, è che *il mondo, la natura e gli uomini sono qualcosa da utilizzare* (p.150).

È ora il momento di confrontarci più in dettaglio con le idee della psicoanalisi di orientamento lacaniano, guardando agli scritti di uno degli autori del... filone: M. Recalcati. Dal suo osservatorio clinico ci propone uno sguardo critico sulla condizione umana del presente; su molti aspetti del suo discorso torneremo più avanti. Ora sembra utile vedere quali sono le premesse teoriche da cui considera l'essere umano, quale la prospettiva scelta, quali le idee generali che propone.

In *Il complesso di Telemaco* (2013) troviamo una sintesi di questa prospettiva e delle idee che la sostanziano. Esiste secondo Recalcati una legge non scritta, una legge che sola conta per la psicoanalisi: la *Legge simbolica della castrazione*, ma anche, più semplicemente, *Legge della parola* (l'uso delle maiuscole è caratteristico, così come una certa enfasi nei toni e nella scelta dei termini). Questa legge dice alcune cose: la prima, è che l'essere umano è l'essere del linguaggio; e si manifesta con la parola. Il linguaggio è il tratto decisivo nel processo di umanizzazione: *è l'evento della parola a umanizzare e a rendere possibile la potenza del desiderio introducendo nel cuore dell'umano l'esperienza della perdita* (p.30). Dunque: diventiamo propriamente umani apprendendo un linguaggio (e con esso, aggiungiamo, un sistema di pensiero, un ordine simbolico di rappresentazioni, che ci appartiene; ma anche a cui apparteniamo, soprattutto); apprendere un linguaggio significa allontanarci da una condizione prelinguistica e presimbolica a cui non potremo tornare; questa condizione, a cui possiamo però ripensare (fantasticando, provando nostalgia, timore.. e altro), è segnata dalla dominanza delle pulsioni, dai dati biologici e istintuali dell'esistere. Come sempre, questo processo è ambivalente: nell'umanizzazione operata dal sistema simbolico perdiamo qualcosa: una pienezza pulsionale, potremmo dire, la (naturale?) originaria e immediata identità con sé stessi; ma anche troviamo qualcosa: una concretezza individuata, la realtà di un Io che può agire nel mondo. Ambivalenza che riassume U. Galimberti

(1999), scrivendo che l'ingresso nel mondo simbolico comporta una scissione, per la quale il soggetto *nel momento in cui si media attraverso il discorso messogli a disposizione dall'ordine simbolico, perde la relazione immediata di sé con sé, relazione che lo caratterizzava nella fase prelinguistica e presimbolica. Così, tra l'Io del discorso che nomina il soggetto e l'Io vissuto esiste una frattura, che da un lato separa il soggetto da sé, e dall'altro lo genera a se stesso* (Galimberti 1999: 592).

Scrive Recalcati: *la vita puramente biologica è mortificata dall'azione del linguaggio –non si può restare attaccati al cordone ombelicale, né al seno, né alle proprie feci, né si può avere tutto, godere di tutto, essere tutto (...) ma questa mortificazione simbolica non è una amputazione della vita –come erroneamente credono il libertino Sade e il pedofilo, che ricercano il godimento al di qua del linguaggio, nel corpo incorrotto e innocente delle vittime o del bambino-, ma la sua ricchezza più grande* (Recalcati 2013:30; abbiamo riprodotto questo lungo passaggio anche per mostrare l'immediata dimensione clinica che assume il discorso dell'autore).

In sintesi: l'acquisizione del linguaggio marca il limite, mostra la misura dell'impossibilità di essere e avere tutto; ma appunto così facendo, rende possibile, secondo Lacan e chi la pensa come lui, l'ingresso nella vita "reale", in cui il soggetto può agire da persona capace di amare e essere amata. Le esperienze della perdita e del limite sono comunque inscritte nella condizione del soggetto; dato ulteriore e fondamentale, è in quelle esperienze che può nascere il desiderio (*l'interdizione è la condizione del desiderio*, scrive lo Recalcati in *Ritratti del desiderio*, 2012), come forza generativa del vivere e agire umano. Linguaggio e vissuto immediato stanno tra loro in rapporto simile a quello tra significato e significante nelle lingue (Lacan mostra qui la sua prossimità a tanta parte del pensiero strutturalista novecentesco, con in prima fila Levi-Strauss): il significato, pur trovando espressione nel sistema dei significanti, in realtà non coincide mai con quelli: non può, semplicemente. Tutto ciò ha anche chiare conseguenze in ambito sociale, relazionale. Citiamo ancora Galimberti: *attestandosi al discorso, all'Io, al comportamento sociale, il soggetto prolifera in forme multiple che si dà o che gli vengono imposte e che equivalgono ad altrettante maschere sotto le quali si nasconde ciò che è stato rimosso, vale a dire la sua natura* (Galimberti 1999:593).

Riprenderemo questo preciso punto più avanti; ora spendiamo qualche parola in più sull'idea di "mancanza". Qui il percorso è: bisogno - desiderio - domanda. Il bisogno, dice Galimberti, nasce nel vissuto di incompletezza che deriva dalla separazione dal corpo materno e nel tentativo di recuperare l'unità perduta. Poi, sempre nella visione di Lacan, il padre interviene a interdire la ricostituzione dell'unità originaria, e questo trasforma il bisogno in desiderio (ecco la stretta connessione tra limite e desiderio, di cui dicevamo prima); nel tentativo di trovare soddisfazione il desiderio si fa domanda (trova un modo di espressione diventando parte di un linguaggio), rincorre una quantità di oggetti (diversi da quelli originari), che però non bastano mai a colmare la scissione determinatasi; il cammino dell'essere umano è allora un movimento senza pace, destinato a non compiersi mai: *i significanti inseguiti dal desiderio, tutti metaforici o metonimici rispetto al vero significato, non consentono al desiderio di raggiungere la sua meta che è "al di qua" della "linea di partenza" da cui il desiderio prende le mosse* (Galimberti 1999:593-594). Troviamo qui un punto importante: nella visione di quest'ambito teorico della psicoanalisi il desiderare umano è sempre spiazzante, sempre eccedente, sempre destinato a non trovare pace, proprio per le ragioni appena richiamate.

C'è dunque la questione critica del desiderio. Molti autori lo affermano, e tra questi Benasayag:

nella società contemporanea l'individuo si percepisce come in difetto di realtà: gli manca qualcosa, sempre; e sempre desidera: ma questo suo desiderare è confuso, spesso inautentico (nel mondo sociale presente il primo e non facile compito dell'individuo consiste nel capire che cosa *davvero* vuole, per sé), e non si compie mai. Abbiamo appena visto la posizione lacaniana. Appunto a essa si riferisce Benasayag, criticando l'idea della incompiutezza e mancanza umana, da lui vista come riflesso della scelta ideologica di fondo dell'Occidente: la concezione dell'individuo. Il soggetto è sempre e comunque visto come isolato, separato da ciò, che a torto o ragione è considerato oggetto. Come abbiamo visto, il soggetto nasce come tale nel segno di una frattura originaria: è il linguaggio che istituisce il soggetto, dislocandolo per sempre al di fuori dalla condizione di pienezza originaria, presimbolica: condizione che al soggetto mancherà sempre. Dunque, l'uomo desidera: perché è incompleto. Commenta Benasayag: *qui, l'ideologia del soggetto-individuo rimane del tutto prigioniera del dispositivo biblico del peccato originale. Il soggetto della mancanza, il soggetto del desiderio, non può dunque sfuggire all'alternativa tra teleologia e nichilismo. In entrambi i casi, ci troviamo in una visione eminentemente antropocentrica, in cui il presente, ciò che, tutto sommato, è la realtà immediata della vita, è intaccato da una frattura, che ci costringe a vivere nella dinamica dell'attesa* (Benasayag 2002:74). Il problema è nel fondamento e carattere del desiderio: se l'origine è endogena, allora il desiderare è destinato a tradursi in frustrazione eterna; la mancanza non è colmabile. *Per il soggetto individuale il desiderio rimanda a una domanda senza risposta: perché desidero? Qual è la compiutezza che ignoro? Il desiderio si presenta così come un inevitabile supplizio di Sisifo. Ma, in un simile dispositivo, ciò che viene tacitamente salvato e al tempo stesso riaffermato, è il carattere separato della realtà dell'individuo rispetto al mondo* (p.75).

Per capire quel che intende dire Benasayag vale il riferimento a Spinoza: per il quale nell'esperienza individuale può accadere questo: desideriamo una qualche cosa non perché è "buona", ma la troviamo buona perché la desideriamo. Il che significa che possiamo amare o detestare qualunque cosa, dice Benasayag; per gli stessi motivi, si può amare o detestare lo stesso oggetto o la stessa persona. Tutto è insomma legato al complesso delle predilezioni e idiosincrasie soggettive. Esiste invece un'altra dimensione, che per Spinoza è quella dell'amore intellettuale per il divino, nella quale la dinamica del desiderio assume forme del tutto differenti. In essa, il desiderio è sempre desiderio del mondo. *Noi desideriamo il mondo, scrive Benasayag, e al contempo il mondo si desidera attraverso di noi* (p.75).

Che significa? Ci viene esposta una concezione del desiderio che vede l'uomo inserito nella situazione vitale, come *piega* del divenire (anche qui, come per Simondon, il divenire e l'essere non sono affatto contrapposti: l'uno esiste nell'altro): si vuole concepire il desiderio come *quel movimento dell'essere che racchiude i diversi enti*.

L'idea è che il dispositivo mancanza-desiderio non è illusione, ma corrisponde a un livello parziale della realtà, alla concezione che noi possiamo farci del desiderio, muovendo dalla prospettiva che costituisce l'individuo (p.75). Possiamo invece concepire il desiderio come il nome della potenza che anima la situazione, e a quel punto potremo distinguerlo dalla semplice voglia (quella sì, meramente soggettiva): *mentre è possibile aver voglia di qualsiasi cosa, il desiderio affonda le proprie radici nel più profondo dell'essere della situazione* (p.75).

Dunque una diversa dislocazione dello sguardo conduce a vedere in modo differente molti aspetti della condizione umana; permette anche di vedere come in trasparenza tensioni, storture e "difetti" di quella condizione. Il problema che si apre a questo punto si può riassumere con la

domanda: come si fa a pensare all'uomo in maniera differente? Poiché, ad esempio, una concezione quale quella di Benasayag pare assolutamente controintuitiva, rispetto alla *normale* esperienza di chiunque: non siamo forse "individui", esseri distinti e diversi l'uno dall'altro? Non è alla nostra coscienza (privata e sola, separata dalle altre, e da ogni *cosa* là fuori) che dobbiamo la certezza, sia pure ondivaga, di essere "qualcuno"? E, procedendo in una schematica fenomenologia delle emozioni, non viviamo forse con dolore, e un misto spesso penoso di altri sentimenti (nostalgia di un'origine che sempre ci sfugge, timore di una radicale inconsistenza della nostra presenza, di noi stessi... e altro) questa (apparente o reale) incolmabile separatezza dal mondo? Non è forse vero che il mondo sta là, intorno a noi, e con esso, con la sua materialità inerte, dobbiamo fare i conti quotidianamente? Cosa significa pensarsi "in una situazione"? Cosa, essere parte di un divenire che ci comprende? Cosa significa tutto questo *concretamente*? Come potrebbe essere, sentirsi e concepire la realtà in altro modo? E ancora: è possibile farlo? Non esistono forse delle costanti percettive (e di pensiero, dicono alcuni) universali, ossia valide per ogni essere umano, a prescindere da spazio, tempo, e mediazioni culturali?

Qui possiamo dire in termini generali che la forma del pensare e percepire caratteristica dell'ambito culturale nostro diventa abito mentale, che non sentiamo neanche più addosso; tendiamo a considerare "naturale" ciò che è un costrutto culturale. L'antropologia può aiutarci a cogliere questo importante aspetto dell'esperienza umana; così come anche le altre scienze e i discorsi sull'uomo possono fare. Appare certamente discutibile molta parte dell'impianto teorico che ha sostenuto la visione dell'uomo che ha finito per dominare in Occidente. Abbiamo visto alcune idee, e per cominciare una: la felicità è difficile, persino da concepire, per la modernità filosofica. E poi le antropologie, innanzitutto quella freudiana, che ci racconta e descrive un umano in conflitto tra passioni e pulsioni da un lato, e ragione (espressione di una coscienza emergente, ma lacerata al suo interno) dall'altro. Il conflitto a sua volta discende da quello, originario, tra corpo e mente, tra soma e psiche: per l'Occidente moderno l'essere umano è diviso. Ma questa divisione è, in larga parte se non proprio del tutto, prodotta dallo sguardo, dal pensiero e dal linguaggio di chi, filosofo e non, si pone in osservazione. Il dato appare evidente, e del resto già discusso da molte parti, e quasi non serve insistere. Basta forse, per darci un'idea di quanto la scissione sia profonda e difficilmente rimediabile, quasi insanabile, una semplice frase di Nietzsche (la troviamo in *Così parlò Zarathustra*): *C'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore sapienza*. Rivoltare da cima a fondo morale e tradizioni filosofiche è forse possibile, o almeno è ciò che si proponeva di fare (e certo non è stato il solo) Nietzsche: ma nell'atto stesso della denuncia si scopre –si finisce per assumere– come un fatto la separazione avvenuta. Sostenere le ragioni del corpo contro (o, più moderatamente, accanto a) quelle della coscienza, con la sua conoscenza più o meno astratta, significa riconoscere che l'uno e l'altra sono distinti. E, in un rovesciamento che può apparire paradossale, una volta operata la divisione, per il pensiero dell'Occidente il tentativo di costruire un sapere saldo e certo sul mondo non può che passare per ciò che è misurabile, calcolabile, separabile da una totalità del reale che, per quanto possibile, viene a sua volta segmentata, scomposta, ridotta ai termini suoi più elementari: dunque, deve fondarsi sugli enti materiali, e tra questi sul corpo umano.

Sembra essere questa la ragione di fondo per cui anche Freud ritrova l'origine dello psichismo nel corpo, nelle sue urgenze e tensioni: dando in qualche modo per acquisito proprio ciò che deve osservare, e comprendere. Si potrà aggiungere che l'atto fondativo della scissione è già nel

metodo adottato, nella ricerca degli elementi ultimi in cui si ritiene possibile scomporre la complessità in continuo divenire del mondo. È anche nel confronto con le altre culture che la particolare scissione operata dall'Occidente si mostra in tutta la sua evidenza. Appare esemplare al riguardo una circostanza di cui ci parla l'antropologo M. Leenhardt, e riportata da Galimberti nel suo saggio sul corpo: un missionario chiede all'indigeno (melanesiano): *“Insomma non è forse la nozione di spirito che abbiamo portato nel vostro pensiero?”* Al che il melanesiano risponde: *“Lo spirito? No, non ci avete portato lo spirito. Noi conoscevamo già l'esistenza dello spirito... quello che ci avete portato è il corpo”* (Galimberti 1983:18).

Il saggio di Galimberti è teso nella sua interezza a recuperare un discorso sul corpo entro uno sguardo sul reale che non operi scissioni, ma consideri ogni realtà del mondo come inserita in un universo reso significativa dalla relazione tra uomo e natura. Il corpo, per molte culture lontane dall'occidente, *non era quell'entità anatomica che noi conosciamo come qualcosa di isolabile dalle altre entità che compongono il mondo oggettivo e che identifichiamo come sede della singolarità di ogni individuo; per loro il corpo era il centro di quella irradiazione simbolica per cui il mondo naturale e sociale si modellava sulle possibilità del corpo, e il corpo si orientava nel mondo tramite quella rete di simboli con cui aveva distribuito lo spazio, il tempo e l'ordine del senso* (p.18-19).

Sviluppando questa linea di pensiero possiamo solo ricordare, senza dir nulla di nuovo, che lo strappo concettuale e operativo attuato dall'Occidente ha prodotto risultati di enorme portata: come fosse necessario uscire dall'indifferenziato di un mondo denso di significati, che tutto comprende (*“tutto comunica con tutto”*, in una visione che sconfinava nel magico), tipico delle società semplici e *“fredde”* (Levi-Strauss), per innescare una accelerazione evolutiva in ambito culturale e sociale, creando possibilità di azione sempre nuove e finendo per manipolare, modificare, smontare e rimontare il mondo medesimo, con la potenza in crescita esponenziale di scienza e tecniche associate. L'Occidente ha smontato e frantumato il mondo, per poi ricomporlo e dominarlo secondo necessità e logiche imposte da sistemi sociali complessi in continua mutazione.

Le due posizioni qui esposte, di Benasayag e della corrente psicoanalitica lacaniana, ci pongono di fronte alla domanda sul significato (e prima ancora, sulla realtà) di quella esperienza della mancanza, che segnerebbe la condizione umana. Non è argomento di scarso rilievo: dire che siamo per costituzione *mancanti* (è questo, in sintesi, il pensiero esposto da Recalcati, e da Lacan), e che il nostro desiderare è per sua natura destinato a non trovare requie, significa, crediamo, dare per certo che una quota di (tragica?) infelicità è caratteristica dell'umano: il che ci riporta direttamente a Freud, e a chi, come lui, considera impossibile o assai difficile parlare di felicità per l'uomo (e non solo quello attuale, qui, in questa parte del mondo: ma proprio l'uomo *“in generale”*).

Benasayag imputa invece alle forme sociali del presente una precisa funzione causale nel costituire le basi ideologiche e pratiche di questo senso di incompiutezza (dolorosa?) avvertito dalle persone (o anzi, dato il discorso: dagli individui). Se noi separiamo la coscienza dalla vita del mondo, il risultato sarà la *depressione*: che nasce nella perdita di relazioni *“naturali”* con ciò che ci sta intorno, e di cui siamo parte (e il fatto che simile dolorosa incompiutezza sia avvertita molto, poco, o per nulla, da molti o pochi non cambia in nulla il discorso: giacché la stessa percezione, o mancata percezione, dell'incompiutezza, si presenta eventualmente come una variabile generata dal sistema pratico e simbolico dominante –il medesimo sistema di politiche

della vita che ha inventato e fa esistere *l'individuo*). Una visione più filosofica, quella di Benasayag; più psicologica, per quel che valgono le etichette, appare la concezione di Lacan, e di Recalcati. Sembra importante il concetto di trascendenza (non necessariamente intesa in senso religioso): in nome di essa Benasayag si riferisce a Spinoza, che pure ragionava di amore per il divino, proponendo la distinzione tra diversi livelli di comprensione del reale.

La filosofia –specie quella novecentesca, e specialmente l'esistenzialismo– ha detto la sua sulla “mancanza”, sulla incompiutezza umana. Ricordiamo qui due nomi: Jaspers e Sartre. Del primo richiamiamo l'idea della totalità dell'essere, a cui tendiamo come esistenti limitati nel tempo del mondo, e che ci appare come l'orizzonte del nostre esistere: e proprio come l'orizzonte si allontana quanto più avanziamo, e mai lo raggiungeremo. L'essere è quella totalità e pienezza del reale che tutto abbraccia e comprende: anche noi esseri umani. È il “tutto-abbracciante” (*Umgreifende*). La pienezza dell'identità con l'essere rimane un sogno destinato a frantumarsi nel naufragio (lo scacco, l'esperienza del fallimento della ricerca) dell'esistenza: ogni tentativo di “presa” razionale e concettuale dell'essere si rivela inefficace (come è il caso di tutti i pensatori della... mancanza, per Jaspers la realtà non risulta evidentemente e per intero traducibile nell'ordine del simbolico); ma non cessiamo di desiderare la comunione con essa: l'esistenza umana trova anzi la sua verità e maggiore ricchezza nella ricerca della pienezza dell'essere. Alla base di questo movimento incessante di ricerca, che è proprio dell'esistente umano, è il bisogno di trascendere le proprie condizioni esistenziali, di andare oltre il mero esistere, superandone i limiti. Si tratta di un bisogno umano fondamentale: possiamo definirlo bisogno di trascendenza, nostalgia del *luogo* da cui proveniamo e a cui torneremo, e in vari altri modi; per Jaspers agisce con potenza, è presente nell'uomo e contribuisce in misura decisiva a definire i suoi stati nel mondo: compresi, fra essi, la sensazione o convinzione di vivere bene o male la propria vita. L'uomo può esprimere questo suo bisogno di trascendenza progettando la vita, dandosi dei fini, ponendo in essere delle scelte in cui trova (relativa, forse momentanea) quiete la ricerca del senso dell'esistere; e in tal modo può anche contrastare, o solo affrontare, l'esperienza ineliminabile del dolore, che si rivela nelle situazioni-limite: la sofferenza, la morte, la lotta, la colpa.

Di Sartre ricordiamo qui la relazione tra la coscienza (*per sé*) e mondo, nella sua pura e nuda realtà (*in sé*), con la prima che vorrebbe essere al tempo stesso coscienza lucida e trasparente della presenza e pienezza di realtà –di essere– che appartiene invece all'in-sé. La coscienza esiste nella relazione del soggetto a sé stesso, un modo di essere che non si risolve mai in unità, ovvero *un modo di non essere la propria coincidenza, di sfuggire all'identità, pur ponendola come unità; insomma un modo di essere in equilibrio continuamente instabile fra l'identità come coesione assoluta senza traccia di diversità, e l'unità come sintesi di una molteplicità* (Sartre, *L'Essere e il nulla*, 1965:121). E sempre la coscienza, nella sua separatezza, statuisce il significato delle cose, ma fa anche esperienza del nulla: la gratuita inutile durata delle cose, la potenziale mancanza di senso dello stesso esistere umano. Il tratto caratteristico della coscienza è l'intenzionalità: è sempre coscienza *di qualcosa*. In ciò sta la radice della tensione verso il mondo, e della particolare esperienza della mancanza, che è tipica dell'uomo. Come scrivono L. Fonnesu e M. Vegetti (in *Le ragioni della filosofia*, 3, p.554): *In quanto dotata della caratteristica dell'intenzionalità, la coscienza è quindi sempre protesa verso qualcosa d'altro e distante; essa è cioè sempre “fuori di sé”, un ex-sistere: è cioè, nel suo senso letterale, esistenza. D'altronde la coscienza, come essere per-sé, si costituisce fin dall'origine come negazione dell'essere-in sé, ed è quindi sempre imperfezione e mancanza, ricerca del proprio completamento nella direzione di un*

essere esterno e distante.

Ecco Sartre: *L'uomo è fondamentalmente desiderio di essere e l'esistenza di questo desiderio non deve essere stabilita da una induzione empirica: proviene da una descrizione a priori dell'essere per-sé, poiché il desiderio è mancanza ed il per-sé è l'essere che è a se stesso la propria mancanza di essere (1965:678).*

Ci stagliamo sullo scenario del mondo con l'azione conoscitiva e immaginativa, anche carica di affetti, della coscienza; ma aspiriamo sempre a conquistare quella immediata identità e nuda presenza degli oggetti che vediamo e tocchiamo, che non richiedono alcun lavoro di produzione di senso per esistere: sono lì, e questo basta ad attribuire loro una potenza, una densità di realtà che il per-sé non potrà mai raggiungere. Riportiamo qui un lungo passaggio, che esprime la concezione del filosofo francese: *la realtà umana è desiderio di essere in-sé. Ma l'in-sé che desidera non può essere puro in-sé contingente e assurdo, confrontabile in tutti i punti a quello che incontra e annulla (...) L'essere che costituisce l'oggetto del desiderio del per-sé è dunque un in-sé che da solo sarebbe il proprio fondamento, cioè che sta alla sua fattità come il per-sé sta alle sue motivazioni. Inoltre il per-sé essendo negazione dell'in-sé, non può desiderare il ritorno puro e semplice all'in-sé (...) ciò per cui il per-sé reclama l'in-sé, è precisamente la totalità detotalizzata "in-sé annullato in per-sé"; in altri termini il per-sé progetta d'essere, in quanto per-sé, un essere che sia ciò che è. In quanto essere che è ciò che non è e che non è ciò che è, il per-sé progetta di essere ciò che è; in quanto coscienza, vuole l'impermeabilità e la densità infinita dell'in-sé, e in quanto annullamento dell'in-sé e perpetua evasione dalla contingenza e dalla fattità, vuole essere il proprio fondamento (1965:679-680).*

L'azione della coscienza esiste come progetto: un progetto di essere, come lo definisce Sartre. E questo, inteso nei termini appena mostrati, non è altro che il progetto di essere l'origine di se stessi. Il senso del desiderare, secondo Sartre, è in ultima analisi il progetto di essere Dio. Il passo continua così: *è perciò che il possibile è progettato in genere come ciò che manca al per-sé per divenire in-sé-per-sé; ed il valore fondamentale che presiede a questo progetto è proprio l'in-sé-per-sé, cioè l'ideale di una coscienza che sarebbe fondamento del suo proprio essere-in-sé mediante la pura coscienza che prenderebbe di se stessa. È appunto questo ideale che si può chiamare Dio (p.680).*

Noi non ci siamo fatti, non siamo il "fondamento" del nostro essere. La scoperta della radicale contingenza dell'esistenza, la non coincidenza con noi stessi: è qui la radice della mancanza. *La realtà umana non è qualcosa che esista subito, per mancare poi di questo o quello: esiste subito come mancanza (...) la realtà umana è superamento continuo verso una coincidenza con se stessa che non è mai data (Sartre 1965:135).* L'uomo, scriveva Levinas, è soprattutto *quell'ente che vuole giustificarsi*. Che cerca di dire, fare il giusto, ma anche ha bisogno di trovare un fondamento, in una parola: attribuire un senso, alla propria presenza nel mondo.

II. Depressioni

La nostra epoca vive il contrasto generato dal discorso del capitalista tra l'effetto maniacalizzante dovuto alla soppressione dei limiti del godimento e la tendenza a precipitare verso un sentimento depressivo di estraneità, di inesistenza, di superfluità, di indifferenza e di fatica di esistere (M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, p. 32)

Parliamo della depressione: male definito come tipico delle società dell'Occidente. Parlarne è utile, poiché consente di esporre alcune considerazioni sulla qualità della vita che conduciamo. Assumiamo infatti come punto di partenza della discussione di questo particolare fenomeno (di non facile definizione) un'idea generale, riferibile all'intera esperienza umana del presente, che può aiutarci a delimitare il confine tra il sano e il patologico, non soltanto dal punto di vista medico (nonché psicoanalitico, e psichiatrico) ma anche in senso più ampio, che potremmo dire esistenziale, relativamente al discorso sulla buona vita: l'idea che *il conflitto non è la legge della vita*. L'esistenza umana non è necessariamente un campo di battaglia permanente, in cui si scontrano idee e tendenze, bisogni e impulsi, passioni e desideri, condotte e stati d'animo in lotta fra loro: che lo diventi, che venga percepita come tale, è evenienza storica, che assume forme diverse nelle differenti culture, e società. La fatica di esistere, che si palesa nei limiti a tutti noti (bisogni da soddisfare e pericoli da affrontare, dolore, malattia, morte), come pure la stessa costituzione (la struttura psichica) del soggetto, non sono necessariamente fondate sul conflitto. Fatiche e sofferenze, ansie, dolori e paure, per quanto grandi, non implicano di necessità l'esistenza e l'esperienza di conflitti.

Per chiarire cosa intendiamo dicendo *conflitto* leggiamo il dizionario di psicologia di Galimberti (2005), che brevemente lo definisce: *contrapposizione tra istanze contrastanti*. Il conflitto è una situazione (anche: una condizione) in cui l'agente si trova alle prese con forze, tendenze, esigenze contraddittorie, che sono sia di origine esterna (mondo umano, società), sia interne (psiche individuale), e spesso, ma potremmo dire: sempre, intrecciate tra loro, in combinazioni e contaminazioni in cui è sempre difficile distinguere tra il soggettivo e il collettivo, tra il sociale e l'individuale, così come, sul piano eminentemente personale, troviamo uniti l'ideale o psichico, e il materiale e corporeo. Ogni conflitto è infatti tale in quanto vissuto, percepito, concepito, riconosciuto e nominato, affrontato o fuggito dalle persone (e, per estensione, dalle collettività culturali).

Il conflitto è inteso in sensi differenti dalle varie scuole psicologiche. Ad esempio, come abbiamo già visto, la psicoanalisi freudiana considera centrale per la lettura della condizione umana la nozione di conflitto: al punto che l'osservazione dei fenomeni psichici considera gli stessi come indizi, segnali di un gioco di forze che si produce alla superficie come nel profondo della psiche. Il conflitto appare in forma manifesta nell'azione di due sentimenti contraddittori, oppure in forma latente come nelle nevrosi (nella quale gli elementi visibili costituiscono copertura deformata o sintomo di un conflitto latente). La dinamica della vita psichica deve molto a quei conflitti, che assumono, nella visione di Freud, configurazioni divenute classiche:

come il dualismo tra il *principio di piacere e principio di realtà* (che definisce in gran parte la costituzione psichica dell'uomo moderno); e il conflitto, a cui abbiamo già fatto cenno (con i dubbi connessi), tra pulsione di vita e pulsione di morte, *Eros e Thanatos*. In breve, secondo i freudiani il conflitto è nel cuore stesso della condizione umana. Per A. Adler, al centro della condizione conflittuale dell'uomo è il sentimento di inferiorità soggettivamente percepito, che si accompagna a spinte asociali. Nell'ambito della psicologia cognitivista il conflitto è letto in termini di *dissonanza cognitiva*: con l'espressione si intende lo scarto tra le convinzioni maturate dal soggetto e le sue tendenze comportamentali, che contrastano con le convinzioni.

La psicologia del comportamento distingue tre figure del conflitto: *attrazione-attrazione* (due o più mete desiderabili che però si escludono l'un l'altra); *repulsione-repulsione* (quando il soggetto deve scegliere tra due prospettive ugualmente sgradite, e perciò tende a sfuggire al dilemma); *repulsione-attrazione* (il singolo oggetto desiderato risulta ambiguo, attraendo e respingendo al tempo stesso). È interessante il rilievo delle strategie di condotta seguite nei diversi casi: *nel primo caso il fatto stesso di avviarsi verso uno dei due poli aumenta la tendenza a muoversi verso quella direzione, nel secondo caso il fatto di avvicinarsi aumenta la tendenza a ritrarsi, nel terzo caso il pericolo sembra meno reale quando l'oggetto è lontano, ma più ci si avvicina più il soggetto tende a ritrarsi, e la decisione avviene in funzione dell'intensità della pulsione su cui la tendenza si basa* (Galimberti 2005:233). Nella forma dell'attrazione-repulsione il conflitto è alla base di diversi problemi comportamentali, focalizzati attorno alla tensione fra dipendenza e indipendenza, cooperazione e competizione, pulsioni individuali e norme collettive (la soluzione di quel tipo di conflitti risiede solitamente nell'adesione a un compromesso che, aggiungiamo qui, può apparire come subito o scelto, ritenuto più o meno accettabile da parte dei soggetti).

Ciò che vale per il singolo, vale anche a livello sociale e culturale, collettivo: dunque diciamo che il conflitto non è la legge della vita sociale. Non appare affatto ovvio che le relazioni e gli incroci tra gli esseri umani debbano avvenire nel segno della conflittualità, dello scontro aperto o latente (nella continua lotta per il potere, le risorse, lo status, il prestigio, l'identità...) tra persone e gruppi diversi. Assumiamo questo punto di vista, limitandoci a brevi considerazioni di carattere generale. Al riguardo la letteratura è pressoché sterminata. Sociologi e antropologi, così come storici e filosofi, si sono affaticati fin dal sorgere della modernità attorno a questo tema. La domanda, in sintesi estrema, è la seguente: la società è per sua natura e costituzione conflittuale, oppure non lo è?

Anche qui, per informarci meglio apriamo un dizionario: quello di sociologia, di L. Gallino. In ambito sociale si intende per conflitto una differenza di scopi tra diversi soggetti *in presenza di risorse troppo scarse*, tale per cui risulti impossibile per tutti i soggetti raggiungere i propri obiettivi. Diventa così necessario, per ciascuna delle parti in causa, deviare, limitare, impedire l'azione degli altri soggetti, *anche se ciò comporta sia infliggere consapevolmente un danno, sia sopportare costi relativamente elevati a fronte dello scopo che si persegue* (Gallino 2006, I:279).

Quando si parla di conflitti in campo sociale troviamo quasi inevitabilmente il riferimento alle idee di Hobbes, che, come scrive con efficace sintesi Magatti in *Libertà immaginaria*, considerava l'aggressività come una caratteristica antropologica fondamentale: e il fatto stesso che si vada avanti a citare e ossequiare idee siffatte testimonia già della scarsità dei progressi compiuti dal pensiero occidentale relativamente a questi temi. Tra le due posizioni estreme, costituite da coloro che considerano il conflitto come costitutivo del vivere sociale da un lato, e dall'altro da

quelli che invece lo vedono come una patologia, da estirpare possibilmente (ma certo non mancano, è bene ricordarlo, le teorie che riconoscono ai conflitti una peculiare ambivalenza, un misto di negatività e positività, quest'ultima identificabile in una maggiore ricchezza di scelte disponibili in ambito sociale e, in definitiva, di una maggiore libertà, che nascerebbe dal confronto di idee e posizioni divergenti), le teorie formulate sono numerose; qui ci limitiamo a riassumere i fattori più comuni, tra quelli che caratterizzano i conflitti sociali, per trarne alcune conclusioni e poi tornare al discorso sulla depressione.

Ecco un rapido elenco (sempre proposto da Gallino) dei fattori: in primo luogo, e determinante, la *scarsità* di risorse di comune utilità e necessità disponibili entro il medesimo spazio sociale; lo *sfruttamento*, ossia l'appropriazione da parte di alcuni delle risorse o del lavoro di altri; l'assenza di *opportunità* alternative per conseguire i propri scopi senza doversi scontrare con l'azione e gli scopi dell'altro; un ridotto tasso di *mobilità*, che chiude ai membri delle classi inferiori, di minoranze etniche o religiose, la possibilità di sfuggire alle condizioni di inferiorità iniziali, e in generale alle condizioni di esistenza stabilite nella comunità in cui si trovano ad agire. Seguono altri, non meno importanti fattori: il ritardo con cui le istituzioni politiche e sociali reagiscono ai mutamenti delle società; le varie forme di differenziazione nella distribuzione dei redditi e delle ricchezze, e nell'organizzazione dei vari ambiti del vivere sociale; la divisione tecnica del lavoro; l'assenza o inefficienza di una azione politica capace di individuare e perseguire scopi collettivi tali da indurre le diverse parti sociali a rinunciare al conflitto per cooperare nell'interesse generale. Aggiungiamo che, perché esista il conflitto, è necessario che a questi fattori, che la sociologia considera *oggettivi*, si aggiungano quelli *soggettivi*: il primo dei quali è la percezione diffusa delle differenze sociali come *ingiustizie*.

Scrivono Gallino: *una determinata differenza può essere sentita come ingiusta quando coloro che ricevono meno -il lato meno favorito della differenza- reputano che quel che ricevono è inferiore a quanto loro dovuto, oppure quando gli stessi, o un terzo partito, reputano che gli individui più favoriti ricevono più del loro merito* (p.285). Eccone altri: la perdita di legittimità e autorità di cariche, istituzioni e parti sociali che regolano la vita collettiva; il mutamento di visione e condizione dei settori meno favoriti della popolazione, che, grazie all'individuazione di gruppi di riferimento, tendono a trasformare il loro senso di privazione *assoluta* in privazione *relativa* (il che, secondo Gallino, costituisce fattore motivazionale molto più potente: l'idea si accorda con la constatazione, proposta da molti, che le rivoluzioni politiche sono propriamente scatenate e condotte non dagli ultimi -i più disperati nella scala sociale- ma da coloro che hanno guadagnato qualche gradino della scala medesima, e sanno, possono, e vogliono di più); ancora, l'unificazione ideologica di parti sociali (classi, strati, categorie), *specie se questa avviene nel segno di un'ideologia che accentua le funzioni positive del conflitto o lo descrive come fosse connaturato alla struttura della società in essere, e di quella soltanto* (p.285); il riconoscimento di quelli che una parte sociale ritiene essere i suoi "reali" interessi, come contrapposti a quelli fittizi (e contrapposti alle classi o parti sociali che quei falsi interessi insinuavano, imponevano, suggerivano per il proprio tornaconto).

Quali idee possiamo trarre da queste annotazioni? Se consideriamo gli elementi che definiscono la presenza dei conflitti nello spazio sociale pare opportuno dire che l'idea di una conflittualità sociale inevitabile, necessaria, non è sostenibile: tutte le forme di conflitto, anche quelle che sembrano ripetersi più o meno somiglianti, o riducibili a una tipologia specifica ("la storia è sempre stata storia di lotte di classe", per citare il solo Marx), sono storiche, e storicizzabili

sempre. E in particolare, la scarsità di risorse (la *penuria* di cui parla Sartre nella *Critica della ragione dialettica*) è assolutamente fenomeno storico, prodotto dell'agire sociale piuttosto che ineluttabile, eterno pegno da pagare alla natura matrigna e ostile.

Come scrive R. Vaneigem, nel *Trattato sul saper vivere* (2004): *nella lotta contro l'alienazione naturale* (la sofferenza, la malattia, ecc.) *l'alienazione è divenuta sociale* (p.49). La penuria o scarsità di risorse rispetto ai bisogni umani pare essere *sempre* un prodotto sociale, effetto della configurazione assunta dalle varie società (non importa stabilire quante), e come tale non necessariamente presente in ogni tempo e luogo, come mostrano gli studi antropologici, con la loro descrizione della vita di formazioni sociali (e culture) che non costituivano al loro interno gerarchie e stratificazioni stabili, e non soffrivano la scarsità di risorse (i due elementi paiono significativamente correlati); lo è stato nel passato e lo è tuttora. Possiamo anzi dire: è tale soprattutto oggi, in un mondo in cui l'enorme sviluppo della scienza e delle tecniche ha dischiuso possibilità di azione impensabili anche in un passato recente, al punto che sarebbe certamente possibile (si tratta di un dato difficile da confutare, a prescindere dall'orientamento ideologico di chi considera il tema) soddisfare i bisogni di tutti gli esseri umani presenti sulla terra. Questo, sostanzialmente, intendiamo quando diciamo che il conflitto non è la legge del vivere sociale e individuale: l'alienazione umana non è semplicemente prodotta da un rapporto con il mondo naturale, ma è anch'essa un prodotto sociale; non è possibile considerarla come costitutiva dell'umano *in generale*, possiamo solo limitarci a dire che è presente in storiche forme di umanità.

Si tratta di una considerazione che pare difficile da confutare. Impossibile da fondare *oggettivamente*, una posizione contraria a questa può solo affidarsi all'infinità, al momento ancora aperta, della serie di esempi storici: la lunga sequenza di mondi sociali edificati sulla violenza, sulla guerra, sulla competizione per le risorse, per il potere, sullo sfruttamento, e così elencando. Da questa serie non è possibile trarre leggi necessitanti di alcun genere, ma appunto solo degli esempi, per quanto ripetuti, anche vistosi: ma se anche elenchiamo 999 casi che sembrano poter confermare l'idea generale (il conflitto è insito nella socialità stessa dell'uomo; o nella "natura" umana... e altre formule simili), ne basta uno soltanto, di segno opposto (e non manca di certo), per sostenere il contrario, e tornare così al punto di partenza. In altre parole, diamo ragione a Hume: tra la serie dei casi elencati e la legge generale esisterebbe (esiste) un salto logico ingiustificato, del tutto arbitrario. Il che significa che la legge, laddove formulata, non è altro che un assunto ideologico.

Armati, per così dire, di quest'idea, possiamo tornare a occuparci della depressione: la quale, comunque la si voglia intendere, è espressione di un disagio del vivere che ha certamente a che fare con le situazioni di conflitto.

Dunque, consideriamo i tratti caratteristici della "depressione": cosa significa essere, sentirsi depressi? Il senso comune, che informa l'esperienza di ciascuno di noi, non manca di risposte; "mi sento, sono depressa/o" è diventata espressione comune e da tutti utilizzata, in questo o quel momento della vita. In termini generali, sappiamo bene di cosa parliamo quando ci serviamo dell'espressione, anche se possiamo non aver riflettuto sul tema: spesso anche le esperienze vissute in prima persona sono soggette a una rapida e generica (ma non per questo del tutto errata) etichettatura, che trova ragioni e spazio nel dire e fare comune, sociale.

Nel saggio *Sul piacere e sul dolore* (2004) Stefania Consigliere riprende le definizioni proposte dall'Organizzazione mondiale della sanità (in particolare nel *report* del 2001), e dal *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* dell'American Psychiatric Association (DSM-IV), quest'ultimo utilizzato (fatto anch'esso significativo) anche in Europa, dove fa ugualmente testo. Dunque: si tratta di un complesso di disagi fisici e psichici, che nelle forme più acute e prolungate finiscono per ridurre la capacità di azione dei soggetti colpiti, peggiorandone la vita quotidiana. Di più: stabilito che il numero dei depressi è in crescita (ci riferiamo qui alle società occidentali), e che le donne sono più colpite rispetto agli uomini, i dati mostrano che una percentuale variabile tra il 15 e il 20% dei depressi perviene al suicidio (Consigliere 2004: 228; i dati sono riferiti al 2001). Nella definizione Oms troviamo tra i sintomi: tristezza, mancanza di interesse nelle attività ed energie diminuite. Altri sintomi sono la carenza di fiducia e autostima, il senso di colpa, pensieri di morte e di suicidio, capacità di concentrazione diminuite, disturbi del sonno e dell'appetito (p. 227). La depressione può essere cronica o temporanea, anche ricorrente. Inoltre, si differenzia dai normali mutamenti d'umore per la sua gravità, i sintomi e la durata del disordine (report Oms). Altro dato da segnalare: secondo ricerche globali la depressione appariva (sempre all'inizio degli anni Duemila) al quarto posto fra le cause di disabilità e al primo fra le cause di anni perduti a causa della disabilità (Consigliere 2004:228).

Le vicissitudini della depressione costituiscono un esempio del generale processo di trasformazione del modo di concepire salute e qualità della vita che ha interessato le società contemporanee (Consigliere 2004, Ehrenberg 2010, Recalcati 2011). Ci limitiamo a segnalare la direzione del percorso, e l'approdo attuale: la depressione, sebbene non completamente e univocamente classificata e compresa, è oggi concepita come una malattia, e come tale trattata. Come osserva Consigliere, la patologizzazione della depressione (e dell'intera famiglia di sindromi a essa analoghe, o vicine) risponde non solamente a esigenze del sistema medico-tecnologico (che è un frammento importante di quello che oggi, sulla scia di Foucault, tendiamo a definire sistema dei biopoteri), e del complesso delle industrie farmaceutiche (che non di rado creano i prodotti e trovano la sindrome corrispondente, ampliando con ciò il mercato), ma anche ai bisogni delle persone (operatori sanitari e pazienti), che cercavano *una risposta sociale a un complesso di disturbi che, a causa della loro diffusione, non potevano essere più considerati come problemi personali* (Consigliere 2004:232). Il modo di intendere e trattare la depressione rimanda, inevitabilmente, alle tendenze di fondo della società contemporanea. In accordo con quanto osserva Consigliere, segnaliamo la tendenza alla riduzione della vita alla sopravvivenza (del corpo: inteso, anche qui riduttivamente, come macchina biologica), con la progressiva affermazione dell'idea conseguente: *l'unica salute possibile è quella terrestre, la salvezza -se c'è- è qui* (p.223). Qui, sulla terra, dove ciascuno sente proprio un compito essenziale: durare nel tempo, in salute e piena efficienza fisica, affidandosi all'apparato medico e tecnologico con quell'atteggiamento che pare caratteristico della contemporaneità: ci si affida ai medici perché ci mantengano sani, *e quindi felici*; si pretende, ci si aspetta la liberazione dai mali fisici anche perché, ecco un altro tratto decisivo, il male, la sofferenza, il dolore, sono considerati insensati, inutili, da eliminare, se possibile per sempre: il dolore non serve a nulla, non insegna nulla, non porta conoscenza né redenzione né salvezza; è solo il più grande nemico della vita personale.

La ricerca individuale di salute e benessere (dunque di salvezza) impegna costantemente le persone, che si affidano alle tecniche disponibili in ambito sociale (la fiducia è largamente

alimentata dal sistema della pubblicità e in generale dai media), attendendo sempre il prodotto miracoloso e definitivo, il salvavita ultimo, ma anche diventando, per quanto è possibile, esperte nella gestione del corpo e nella metodica del benessere. Il punto, secondo Consigliere, è che gli individui sono così impegnati a combattere questa infinita battaglia per il proprio esistere, da perdere di vista la visione d'insieme, risultando infine manipolati (malgrado ogni presa di coscienza soggettiva) dall'ambiente esterno: così come la medicina ha contrastato le patologie derivanti da agenti naturali, ma ha rinunciato a compiere il passo successivo, consistente nell'affrontare la sofferenza derivante dall'ambiente sociale, allo stesso modo le persone non sanno (o faticano a) riconoscere *la patogenicità dell'organizzazione stessa della vita* (p.226). Aggiungiamo che, quand'anche esista (e cresca), la coscienza della distruzione ambientale (e della dissipazione della vita, umana e non) causata dal sistema economico-sociale fatica a divenire prassi, ossia azione continuativa e finalizzata al raggiungimento di obiettivi di portata collettiva (questo è un aspetto del discorso che pare rilevante e su cui torneremo, proprio discutendo della depressione). Tenersi in forma, sani, efficienti, in una parola: salvarsi, è incombenza individuale e per lo più privata, sostenuta sullo sfondo di paure collettive mai dismesse, e anzi alimentate dal sistema dei media; e sono individuali le riuscite e i fallimenti.

Conflitti, e depressione: per discuterne vediamo quel che ne scrivono alcuni autori. Il primo è Alain Ehrenberg (*La fatica di essere se stessi. Depressione e società*). E. Borgna introduce il saggio di Ehrenberg. Nota anch'egli che la depressione è malattia sociale dell'Occidente, in costante crescita. La tendenza degli ultimi anni (sulla scia di quanto avviene negli Stati Uniti) è quella di accrescere l'uso dei farmaci antidepressivi, anche a prescindere dalla definizione delle forme specifiche di disagio palesate di volta in volta dai soggetti. Di più: si tende a utilizzarli sempre più non solamente nei casi gravi (la cui definizione del resto è tuttora assai problematica), ma anche per contrastare i momentanei stati depressivi delle persone "normali"; per superare stati di infelicità e tristezza, di umore basso ricorrente, di generica disaffezione alla vita, o quella che oggi si definisce come "fatica" di esistere.

A conferma della tendenza, il Consiglio Internazionale per il controllo dei narcotici (INCB) che lavora per l'Oms, rileva che la seconda metà del Novecento è *stata caratterizzata in Occidente da un aumento esponenziale nella vendita di farmaci che non servono a curare malattie fisiche precise, ma a supportare le pressioni della vita quotidiana* (Consigliere 2004:230). Si tende sempre più a pensare che i farmaci siano la sola, vera risposta efficace alle varie sindromi depressive. E crescono le aspettative di tutti: si ritiene sempre più che basti assumere il farmaco per contrastare e vincere ogni forma di sofferenza e tristezza, ogni disagio percepito. Questo processo di semplificazione delle patologie (e dietro queste, inevitabilmente, della condizione umana attuale) implica una riduzione dell'umano al biologico: al corpo che soffre, ma che può riguadagnare la sua condizione ideale assumendo i farmaci adeguati.

Ne derivano, aggiungiamo qui, una pratica sociale e una convenzione culturale sempre più diffusa: le persone *dipendono* dalle ricette di specialisti e medici di base, a cui si affidano nella ricerca di soluzioni già pronte, tecnico-scientifiche e, per così dire, *automatiche* ai problemi di salute (del corpo, della mente) che si trovano ad affrontare. "Automatiche" qui significa: si fa ricorso a procedure e soluzioni standard, a farmaci che agiscono su soma e psiche in maniera prevedibile e sicura, non aleatoria, senza che si renda necessaria l'adozione di una strategia di cura da parte del paziente (che si limita a consumare i farmaci, richiedendo tra l'altro precise

istruzioni su ogni gesto da compiere, in un totale ma anche esigente affidamento all'autorità dei medici).

L'osservanza di specifiche *procedure* (sempre più numerose e complesse, altamente tecnicizzate con uso di linguaggi specifici, in pratica onnipresenti) diventa la forma diffusa di azione, il modo standard di reagire alle situazioni della vita: e dietro quelle procedure le persone tendono a nascondersi, nel tentativo di trovare soluzioni rapide e sicure ai problemi affrontati. Siamo in pratica *agiti* dai farmaci, che si occupano di noi, così come siamo agiti e dominati dalla patologia; la separazione tra corpo e mente diventa una volta di più riduzione del mentale al corporeo, con affidamento delle sorti personali al sistema tecnico-sociale (il sistema del bio-potere, per dirla con le parole di Foucault) che governa la vita, e con la sostanziale rinuncia all'assunzione della responsabilità di vivere una vita propria (come vedremo, questa è una tendenza, che potremmo dire dominante, nella società attuale; ma il suo affermarsi non esclude affatto movimenti opposti: la diffusione di pratiche del benessere, di cura del corpo e della mente, di teorie e concezioni della vita anche *alternative* rispetto, ad esempio, alla medicina "occidentale", che vengono *scelte* dalle persone, ne sono piena testimonianza). Ehrenberg non manca di notare che l'efficacia, ritenuta miracolosa, degli antidepressivi serotoninergici (di ultima generazione, che agiscono con la inibizione selettiva della ricaptazione della serotonina) non è realmente tale: gli effetti possono variare, non essendo automatici; così, sono numerosi i casi di guarigione imperfetta o del tutto assente.

Ma il bisogno di consumare prodotti miracolosi, capaci di regalarci quella felicità a cui tutti siamo invitati e quasi tenuti, ma che non sappiamo realmente ricercare, né costruire nella vita quotidiana, si fa sempre più grande. Scrive Borgna che l'uso sempre più generalizzato degli antidepressivi trova appunto il suo fondamento nell'idea e pratica diffusa della riduzione degli eventi psichici in eventi biologici (cerebrali). E aggiunge che *queste concezioni, e la utilizzazione concreta degli psicofarmaci antidepressivi come panacea di qualsiasi umana sofferenza, di qualsiasi tristezza psicologica ed esistenziale, testimoniano della ricerca (della acquisizione) di un inaridimento della vita interiore: di una desertificazione della vita emozionale e della soggettività* (Borgna 2010: XVII).

Da tutto questo derivano alcune conseguenze importanti, che rendiamo esplicite citando ancora: *nel diffondersi di teorie e prassi che affidano ai farmaci la risoluzione di ogni problema interiore e di ogni conflitto, e che assegnano ai farmaci la possibilità di uniformare (di omogeneizzare) modelli di esperienza e di vissuto sottratti a qualsiasi emozione creativa e a qualsiasi modo personale di vivere ed elaborare gli eventi della vita (la sofferenza e la gioia, la tristezza e la letizia), si nasconde in fondo la tentazione, consapevole e inconsapevole, di creare robot de-emozionalizzati e automi im-personali (anonimi)* (p.XVII). E si può ancora osservare che tutto questo movimento può condurre a una forma di vita dominante in cui venga a mancare ogni profondità e riflessione, e nella quale si sia immersi in una condizione emozionale **standard**, contrassegnata dalla cancellazione della tristezza (di ogni "Stimmung" malinconica) e dalla sua sostituzione con una condizione emozionale "ipertimica", gaia e indifferente al dolore; nel dilagare, insomma, di una "allegria" e di una, magari blanda, "eu-foria" che non facciano pensare e non facciano riflettere sulle contraddizioni e sulle ferite della vita, sulla fatica di vivere (p.XVII).

Per Recalcati (*L'uomo senza inconscio*, USI) esistono diverse forme di depressione: nevrotiche e psicotiche innanzitutto; ma esiste anche la forma più radicale, che ha a che fare con la melanconia, la quale in sostanza è l'impoverimento del sentimento stesso della vita. Qualche

parola sulla depressione femminile, intanto: essa appare come un'espressione della caduta della domanda d'amore: elemento questo che è caratteristico della condizione umana contemporanea. *Senza l'amore il dolore di esistere è più forte e la vita è esposta al suo reale più brutto* (USI:170).

La forma contemporanea di depressione femminile prevalente non è più legata soltanto alla mancanza d'amore, alla frustrazione della domanda d'amore o alla perdita dell'oggetto d'amore (le eventualità tipiche che troviamo all'origine della depressione): per Recalcati è più radicale, poiché essa riflette semplicemente *l'assenza della domanda d'amore in quanto tale* (USI:170).

Il punto interessante è che Recalcati legge in questa fenomenologia depressiva un dato sociologico ben preciso: le donne entrano nel regno desolato della depressione quando, e quanto più, si fanno simili agli uomini, adottandone strategie e stili di vita, e persino, potremmo dire, strutture psicologiche tipiche. Scrive infatti che molte donne si sono consegnate al principio di prestazione, dominante nella società attuale, che sostiene l'assimilazione dell'essere all'avere; si sono date alla competizione. Ma vivere senza amore è contrario alla logica della sessuazione femminile: Recalcati cita i casi clinici di donne che si sentono come svuotate, fuori da se stesse, estranee al mondo che pure hanno scelto e per il quale hanno spesso sacrificato la propria vita. Diventano sempre più simili agli uomini; naturalmente Recalcati lo dice a modo suo: *l'ingombro fallico le ha assimilate alla ebetudine propria della sessuazione maschile* (giudizio interessante e drastico: ma non si capisce se sia una sentenza definitiva sulla primitiva psicologia maschile, o piuttosto una fotografia della psiche del maschio contemporaneo, alienato più che abbastanza). Allora la depressione femminile tende oggi ad assumere forme meno acute e più croniche: le forme di una insoddisfazione triste, di un allontanamento conformista dalla singolarità del proprio desiderio. E' l'effetto dell'ingombro fallico; è, dice Recalcati, la depressione per eccesso di avere.

La particolare maniera di concepire il desiderio è centrale in *L'uomo senza inconscio*: in sintesi, si può dire che essere felici significa dire sì al proprio desiderio; il quale non è sospeso nel vuoto, non è traducibile in uno sfrenato "desiderare tutto, avere tutto e subito", ecc.: è tutt'altro, poiché il desiderio nasce esattamente da condizioni e interdizioni che la Legge impone alla spinta al godimento del soggetto; desiderare si può, a partire dall'accettazione dei propri limiti, del controllo del godimento, instaurato dal regime sociale-simbolico e incarnato nella figura del padre -aggiungiamo: incarnato forse fino a ieri, ma non più oggi, e appunto qui sta una chiave di lettura di tante patologie attuali: come lungamente discusso da Recalcati in *Il complesso di Telemaco* (CT). Inversamente, l'infelicità (e, più immediatamente: la patologia) nasce là dove il soggetto si sottrae, si nega al proprio desiderio; perché ne ha paura; o non sa riconoscerlo; oppure lo riconosce ma non riesce e non può o non vuole assecondarlo e realizzarlo; o lo vorrebbe incondizionato, quel medesimo desiderare, e non accetta i limiti imposti dal reale umano e sociale... Le varie forme di patologia del presente sono indagate, e raccontate, in riferimento a questo elemento decisivo.

Dunque, si tratta di: a) riconoscere i propri desideri (operazione già non semplice); b) farli propri e assumerli, eticamente, esteticamente, esistenzialmente si potrebbe dire, come fondamento della propria presenza e azione nel mondo. La domanda centrale è: il soggetto riesce a dire sì al desiderio proprio, oppure no? E come agisce, cosa fa, nel secondo caso? Anoressia, bulimia, tossicodipendenza, vissuto dei sentimenti e del sesso alienato e deludente, depressione... conformismo e ricerca maniacale del godimento, comportamenti compulsivi e

vuoto di motivazioni... l'elenco non è breve, e si può stilare in riferimento ai criteri indicati. L'idea accessoria è che in mancanza di una soddisfacente aderenza al suo essere più proprio, e dunque al desiderio, il soggetto fa ricorso a dei veri e propri palliativi, atti (e oggetti) sostitutivi, realizzando condotte che si riducono spesso al mero possesso di "cose", a scelte sbagliate e stili di vita autolesionistici; e così facendo interpreta dei sintomi che esprimono in pieno il vuoto, o almeno la povertà attuale del desiderio. Ecco, in estrema sintesi, i punti essenziali del discorso di Recalcati.

A questo punto pare opportuno richiamare la descrizione lacaniana dell'amore: la funzione del quale è di *far convergere il desiderio con il godimento* (Recalcati, USI:48). Notazione molto pertinente, centrata (le difficoltà nella vita dei sentimenti di tante persone vertono forse su questo punto), nonché idea perfetta per riassumere i concetti precedenti: poiché la mancata coincidenza di desiderio e *oggetti* e forme di godimento sembra essere esattamente il problema del soggetto che si trova a disagio nella vita. Recalcati scrive che l'eros, inteso alla maniera di Freud, è ciò che riesce a dare una forma alla forza vitale (forza che contiene in sé una ambivalenza di fondo, anche una connotazione distruttiva e autodistruttiva -ritroviamo qui l'intreccio di spinta verso la vita e pulsione di morte), ciò che può produrre qualcosa che è già forza capace di produrre forme. Che significa? Eros, l'amore, è la capacità di produrre un legame che non sia soltanto *castrazione del godimento*, cioè esperienza più o meno drammatica della mancanza, ma anche realizzazione di un'altra *soddisfazione* (p.49), che si realizza nello scambio simbolico con l'Altro. Anche, l'amore, sempre secondo Recalcati, appare come *il modo più umano per trattare in modo fecondo la propria mancanza a essere* (p.32). Lacan ha scritto: amare, significa desiderare il desiderio dell'altro.

Dunque, la depressione. Come è facile intuire, parlarne significa chiamare in causa la concezione della persona umana che la teoria porta con sé; significa parlare della condizione umana. Qui Recalcati offre alla discussione un'idea molto netta, e chiara: quella umana è una dura sorte. Esiste a dimostrarlo un carattere strutturale della depressione: ossia, al di là e prima delle forme nevrotiche o psicotiche della depressione, delle depressioni maschili e femminili, esiste la possibilità, che è già realtà, di un affetto depressivo connaturato all'esistere, che interessa, par di capire, tutti gli esseri umani (la dimensione delle affermazioni al riguardo non è sempre chiara: ma i contenuti espressi sembrano descrivere una possibilità esistenziale umana generale e universale, a prescindere dall'appartenenza sociale e storica dei soggetti). In una parola, si tratta della *melanconia*: una depressione di fondo, veramente radicale perché ha a che fare con l'intera esistenza e non con alcune sue parti o aspetti soltanto, che nasce dalla constatazione, ripresa da Lacan, che la vita non è nessuna delle cose che le varie tradizioni culturali ci hanno raccontato, per lo più allo scopo di lenire o negare la fatica, il dolore di esistere: la vita non è processo di crescita, progresso e compimento di alcunché, non va né conduce da nessuna parte, non ha un "senso" di per sé; è piuttosto *muffa*, escrescenza insensata, una corsa verso la morte: nient'altro che questo.

Scrivono Recalcati che *la funzione narcisistica dell'immagine e quella simbolica del senso cercano di rimediare e ricoprire il reale brutto e scabroso dell'esistenza, ma la vita nel suo reale non può essere sublimata né dalla specularizzazione narcisistica, né dalla presa del senso. Lacan insiste sul fatto che la vita nel suo reale è disgiunta sia dall'idealità dell'immagine sia dall'ordine simbolico del senso* (USI:221).

E Lacan: *la vita è una deviazione, un'ostinata deviazione, per se stessa transitoria e caduca e sprovvista di senso... un senso è un ordine che sorge. Una vita insiste per entrarci, ma esso esprime forse qualcosa di completamente al di là di questa vita, poiché quando andiamo alla radice di questa vita, non troviamo altro che la vita congiunta alla morte* (J. Lacan, *Il seminario. Libro II:295*; cit. in USI:221). Notiamo qui la possibilità di un'apertura a un senso ulteriore, non dimensionabile alla sola nostra capacità di lettura del reale, che si intravede appena nelle parole di Lacan (e non pare conoscere sviluppo, almeno nel saggio di Recalcati). Si tratta di un'apertura che come sappiamo è spesso divenuta spazio infinito, mille volte occupato da discorsi filosofici e religiosi, visioni mistiche e creazioni artistiche, dai tempi della Grecia classica in poi (se badiamo alla sola tradizione filosofica occidentale): in sintesi, ci viene detto che abitiamo una dimensione della realtà che non è la sola esistente, e neppure quella "vera"; e se vogliamo capire quel che accade qui e ora non possiamo fermarci alle apparenze (al livello propriamente umano di percezione e comprensione del mondo): è necessario guardare più in alto e lontano, o più in profondità a seconda della metafora spaziale adottata. In ogni caso, la realtà non è quella che sembra, e se esistono, i significati ultimi delle cose ci sfuggono semmai per difetto (costitutivo) nostro.

L'idea espressa da Lacan e ripresa da Recalcati può suonare così: non sappiamo perché siamo al mondo; e questo non sapere equivale a una mancanza di senso ultimo del reale. Il senso del nostro esistere non è dato, ma semmai ce lo inventiamo, quando ci riesce; è da trovare (e ritrovare) sempre. Per la psicoanalisi, questa ricerca avviene sulla spinta del desiderio, e richiede un investimento ideale e affettivo notevole, anche narcisistico. La dimensione strutturale della depressione è un tratto caratteristico della concezione lacaniana del soggetto. Per Lacan il soggetto umano è diviso: ha anzi proprio nella divisione, nella sua non coincidenza e disidentità, il proprio essere più vero. La "mancanza a essere" caratterizza l'umano; e si può sperimentare qualcosa di più radicale ancora: il "dolore di esistere". Mentre la mancanza a essere si pone come fondamento del desiderio (che ci spinge ad agire per colmare in vari modi quella mancanza), *rivelando la divisione soggettiva come manifestazione della metonimia del desiderio* (desideriamo sempre "qualcosa", un oggetto d'amore che vorrebbe/dovrebbe stare per il tutto, senza mai riuscirci: e dunque desideriamo ancora), secondo Recalcati il dolore di esistere è nell'esperienza della vita totalmente disgiunta dal senso; esprime la caduta, la perdita del sentimento stesso della vita.

Leggiamo ancora: *Mentre la mancanza a essere esibisce la divisione del soggetto nella forma del desiderio, il dolore di esistere rivela questa divisione come "muffa", "lesione", "necessità stupida" dell'esistenza. Ancora: mentre il desiderio dà senso all'esistenza, il dolore di esistere manifesta la vita come pura disgiunzione dal senso, come "nuda vita", secondo l'espressione di Agamben* (USI:220). Ecco dove si situa la dimensione strutturale della depressione: si trova prima, al di qua del desiderio. Recalcati pare intendere la "nuda vita" come il mero esistere sganciato da ogni senso che proviamo a creare con l'attivarsi del desiderio, nell'ambito dei sistemi di significazione simbolica acquisiti. E questo mero esistere è, nella sua brutta realtà, insensato. Tutto ciò trova espressione nella melanconia: in essa il soggetto si trova ridotto a oggetto-scarto, percepisce senza filtri la nuda insensatezza della vita: una ferita che nessuna immagine, nessun senso possono davvero guarire.

Al di là della dimensione strutturale, la depressione si presenta in forme che, come si diceva, possono ridursi a due tipologie generali: depressioni nevrotiche e depressioni psicotiche. Qui

non approfondiamo la descrizione; rileviamo soltanto che in entrambi i casi, alla base dell'affetto depressivo sta in generale la mancanza a essere, che si mostra nuovamente in tutta la sua dura evidenza quando il soggetto patisce la perdita di un oggetto amato (o di un oggetto narcisisticamente significativo) che agiva da compensazione immaginaria della mancanza. Il che significa, ancora, che la mancanza a essere può dirsi come costitutiva della condizione umana; che tale mancanza viene in qualche modo affrontata con investimento di affetti e forme varie di compensazione narcisistica; che quando lo schermo costituito da tali azioni nel mondo viene lacerato, o anche temporaneamente annichilito da eventi di sufficiente portata, la nuda insensatezza del reale riemerge, con tutta la sua carica devastante per l'attaccamento alla vita da parte del soggetto.

Di nuovo: il punto di partenza, il dato originario è il fatto nudo e crudo, l'insensatezza del reale (e dunque, fatalmente, della vita stessa). Dunque, una perdita (un lutto, ad esempio) può costituirsi come occasione scatenante della crisi depressiva: il soggetto si trova di fronte alla propria incompiutezza e mancanza, *al punto che tale mancanza può dare luogo alla percezione della superfluità insensata dell'esistenza in quanto tale* (p.224). In particolare, la forma nevrotica di depressione è tale in quanto il soggetto fatica ad assumere il proprio desiderio, con decisione (p.222). Non a caso Lacan parlava di "viltà", al riguardo: la persona si ritira di fronte alle sfide, alle fatiche e ai rischi che occorre affrontare per riconoscere e interpretare il proprio desiderio.

La domanda successiva è: la depressione è un nuovo sintomo, legato ai tempi grami in cui viviamo, oppure non c'è nulla di nuovo sotto il sole? Par di capire che secondo Recalcati la risposta è: sì, si tratta di un sintomo nuovo; ma anche, no. Non lo è: perché, per le ragioni suesposte, una qualche forma di depressione accompagna la condizione umana da sempre: tutti gli esseri umani corrono costantemente il rischio di trovarsi esposti alla nuda mancanza di senso della vita; "vivere" significa fare i conti con questa ferita, potenzialmente sempre aperta; ogni cultura offre al riguardo le sue peculiari risposte. Ma è anche nuova, la depressione, perché il quadro sociale, esistenziale della contemporaneità (l'epoca del dominio del "discorso del capitalista", che è anche l'epoca della solitudine dell'individuo) è profondamente mutato. La diffusione della depressione viene definita "epidemic"; ma la differenza non è solamente quantitativa.

Osserviamo comunque che una definizione rigorosa del termine e concetto di depressione invita a guardare con attenzione ai dati proposti dalla ricerca nelle scienze umane: ad esempio, Ionata (in *Nati per amare*) ricorda che lo psicologo e antropologo Buck Schieffelin non ha rilevato nessuno stato psicologico equivalente alla depressione tra i Kaluli di Stone Age nella Nuova Guinea. E prosegue scrivendo che *Schieffelin suggerisce che la reciprocità tra gli individui e la tribù impedisce la depressione. Per un Kaluli la fuga di un maiale rappresenta una perdita e un dolore; in questi casi la tribù gli fornisce un altro maiale* (Ionata 2006:98-99). Possiamo anche considerare, con Ehrenberg, che la depressione, come altri mali e guasti psichici (o psicosomatici) che affliggono l'umanità attuale o parte di essa, costituisce un aspetto della contropartita, del prezzo da pagare per l'autofondazione a cui è chiamato l'individuo della modernità e postmodernità; è bene comunque servirsi sempre dell'apertura dello sguardo che l'antropologia e la storia delle forme culturali possono offrirci, per evitare di generalizzare con troppa facilità dati e osservazioni che nascono all'interno di un mondo storico specifico, qual è il nostro.

Il dato importante è che viviamo, secondo Recalcati, in una società in cui domina il principio (l'imperativo) della ricerca individuale del godimento: e questa ricerca diventa consumo privato di oggetti, che si attua nella "chiusura monadica" del soggetto e nella dissoluzione della relazione con gli altri. Il che implica che la depressione ha cambiato aspetto e (quel che più pare interessante e vero), essa appare come il rovescio speculare (e complementare) della corsa maniacale alla gratificazione personale. Da un lato, si spende e consuma senza fine, in una corsa mai risolta verso il piacere che trova requie solo momentanea nell'acquisizione e possesso di cose (presto surclassate da altre); dall'altro, appena ci si ferma (o anche nel bel mezzo della corsa) ci si scopre privi di reale affezione alla vita, e non si sa più che cosa, davvero, si desidera, e cosa sarebbe meglio essere e fare; e non di rado ci si scopre vuoti, e futili.

Così, nell'Ottocento la depressione era più... filosofica e artistica (romantica in primo luogo), consisteva nella presa d'atto dei limiti umani e dell'indifferenza e insignificanza del mondo, e trovava spazio nelle opere di autori quali Schopenhauer e Leopardi (Recalcati nota opportunamente che una certa coloritura depressiva è tipica, anzi in qualche modo connaturata all'attività teoretica, alla solitudine del pensatore che scandaglia l'apparenza in cerca del bello e del vero: considerazione di rilievo, che può valere, aggiungiamo noi, per ogni persona che provi a qualificare in forma appena un poco sistematica la propria condizione); esprimeva, anche, il disagio individuale di spiriti eletti posti a confronto con la gigantesca e rapida evoluzione della società, stravolta dall'affermazione del capitalismo. Era inizialmente un disagio (una patologia) di pochi, intellettuali e artisti, possiamo dire ora. Lo sguardo affinato (e privilegiato) degli spiriti più avveduti riusciva a cogliere (sia pure in una prospettiva per lo più soggettiva, individualista: da "coscienza infelice" dell'artista, e del borghese colto) nelle "magnifiche sorti, e progressive" della civilizzazione occidentale un rovescio negativo, destinato a pesare sempre più sulla condizione dell'uomo moderno; percepiva i limiti di una razionalità tecnica ed economica ottimisticamente volta al dominio della natura e al superamento di ogni negatività dell'esistenza; percepiva, soprattutto, la tragedia dello spirito individuale, che si vorrebbe eterno, smisurato, capace di comprensione e sensibilità infinite: e non lo è.

Oggi, la depressione appare piuttosto connessa alla "circolazione impazzita del godimento": *essa ha il suo focus non tanto nell'esperienza del nulla, dell'assenza del fondamento, del limite della ragione tecnologica, ma in un troppo pieno o, se si preferisce, in un vuoto che non ha più niente di metafisico perché è in realtà l'effetto rovesciato del pieno del godimento* (USI:225). Il troppo pieno è dato dalla materialità delle disposizioni al godimento, dalla concretezza oggettuale delle vie di conquista della felicità: i beni di consumo sono lì, in numero che pare infinito, pronti a soddisfare ogni desiderio possibile, persino *prima* che il desiderio stesso abbia a nascere, a crescere, a prodursi secondo un movimento storico (=facente parte della vita del soggetto) che, solo, potrebbe renderlo effettivo e aderente ai bisogni della persona.

Il punto è che l'abbondanza di stimoli e l'apparente, inesauribile varietà di piaceri consumabili, e in definitiva la spinta al godimento senza limiti, finisce secondo Recalcati per azzerare il desiderio, falsificando la condizione umana del presente: ciò che egli chiama "discorso del capitalista" (la logica dominante dell'immaginario e delle pratiche sociali) promette di congiungere il soggetto diviso con l'oggetto del godimento: e lo fa con infinite lusinghe, con una potenza di persuasione che non conosce pause; e con una prontezza che rende antieconomico, insensato e futile ogni percorso psicologico e antropologico di presa di coscienza, ogni lavoro di

costruzione di sé, ogni distacco tra desiderante e desiderato. Ma l'obiettivo non viene raggiunto, la promessa non si realizza: e il risultato di tanto movimento è appunto l'annullarsi del desiderio, che dalla mancanza a essere potrebbe scaturire (e normalmente, secondo Recalcati, scaturisce).

Dunque, la depressione contemporanea non nasce in rapporto alla mancanza a essere, ma semmai all'abrogazione di quella mancanza: la "mancanza della mancanza", come la definisce Recalcati, sempre sulle orme di Lacan. E tale abrogazione esprime in termini di patologia diffusa (angoscia depressiva) una verità che il discorso del capitalista vorrebbe negare, e nascondere: *l'insostenibilità di una vita consegnata al godimento* (USI:225).

Le depressioni contemporanee nascono non dalla mancanza dell'oggetto d'amore, ma dall'ingombrante, invalidante presenza dell'oggetto del (supposto) godimento. Sono depressioni *da confort, da routine, depressioni che scaturiscono all'apice maniacale del "divertissement"*. Il loro fondamento non è più la separazione del soggetto ma il suo isolamento autistico in una alienazione irrigidita ai sembianti che sembra annullare ogni iato tra l'essere e il sembiente, consolidando piuttosto l'essere del soggetto nell'identità senza divisioni di una maschera sociale che sembra cancellare la singolarità del desiderio (p.226).

Nel suo saggio Recalcati insiste a lungo su questo punto. L'epoca ipermoderna, il cui carattere peculiare si esprime nella caduta del desiderio, è anche l'epoca della diffusione "epidemica" della depressione. Corsa alla felicità, ma dobbiamo dire: al godimento, seguendo il linguaggio lacaniano, e stagnazione depressiva non sono affatto inconciliabili, anzi: *la felicità maniacale ipermoderna animata dal discorso del capitalista trova (...) nella diffusione epidemica della depressione la sua verità rimossa* (USI:234).

Da parte sua Consigliere considera la depressione come altamente sintomatica, rappresentativa della condizione umana del presente. Essere depressi significa vivere un depotenziamento delle possibilità umane, in una cornice sociale e culturale che non offre prospettive di ulteriore emancipazione. La depressione è il vissuto contrassegnato e appesantito dalla perdita di speranze: la rinuncia forzata a visioni e pratiche emancipatrici dell'umano conduce a una sorta di disarmo interiore, segnato da una sensazione di inutilità e delusione crescente.

È caratteristica della condizione umana un'oscillazione continua tra due poli: *il piacere per ciò che offre riparo e la paura per ciò che ripara troppo* (Consigliere 2004:179); l'alternarsi di apertura e chiusura rispetto al mondo contribuiscono a definire lo schema dinamico dell'interazione della persona col reale sociale. Gli esseri umani creano ambienti culturali, *mondi (ambienti) secondi*, tendono a creare delle *nicchie* in cui custodire significati e salvezza (si può vedere al proposito anche M. De Carolis, *Il paradosso antropologico*): ma quando questi ripari diventano troppo stretti, sentono l'esigenza di uscirne.

Ma si può immaginare di uscirne, e desiderarlo, e compiere i gesti necessari, quando al di fuori della nicchia esiste uno spazio di azione possibile; quando esistono altre visioni e pratiche capaci di anticipare e configurare differenti mondi. Proprio questo è ciò che non accade (o accade con sempre maggiore difficoltà, specie in questi tempi di crisi) nella società contemporanea, secondo Consigliere. Da qui, deriva una particolare forma di sofferenza, tipica dell'essere umano occidentale: il quale *ha smesso tanto di rallegrarsi del riparo quanto di temerne la chiusura, e si muove come animale in gabbia entro i confini di un ambiente che non sa più vedere dall'esterno (...). L'orizzonte chiuso dell'ambiente secondo diventa l'orizzonte intero del possibile e ingenera una forma di dolore assai particolare, strisciante e temibile, quella che più di ogni altra caratterizza i giorni attuali d'Occidente. In*

questo genere di dolore le facoltà vengono poste in una speciale forma di latenza: non come nei bambini, che ancora devono acquisirle, bensì attraverso il depotenziamento del possibile e l'appiattimento sul già noto. Gli atti possono anche aver luogo, e di fatto lo hanno: la sfiducia globale non impedisce le prestazioni particolari. Ma queste prestazioni, alla stregua di quelle connaturate alle abilità ambientali, non sono che ripetizioni di gesti già compiuti nel passato. Il piacere connesso all'uso libero delle facoltà diviene inimmaginabile: dimenticato e non più figurabile (p.179-180).

Cosa avviene, con la cura della depressione? Il male è sintomatico della condizione umana attuale anche perché, come si diceva, il modo in cui lo si intende mostra in trasparenza quali meccanismi ideologici operano nella nostra società, condizionando la vita delle persone. La depressione appare come un male di qualità e entità sproporzionata rispetto alle cause possibili, quelle che riteniamo capaci di scatenarla (opportunamente Consigliere osserva che possiamo ben cercare nella storia privata del soggetto, e trovare qualcosa che possa costituirsi come origine della sofferenza psichica: simili passaggi critici si trovano senza difficoltà nel passato di ognuno, basta risalire abbastanza indietro e un dolore nascosto ce l'hanno tutti). *Nei paesi ricchi la depressione non insorge in risposta a qualcosa –o quantomeno, gli eventi cui si ascrive la sua insorgenza sono irrisonori rispetto a quelli che la innescano altrove. La cifra della depressione occidentale sta proprio nell'apparente assenza di cause precise o, per dir meglio, della sostanziale **futilità** delle ragioni. Questo è anche il dato anomalo nei resoconti dei depressi: senza alcuna ragione apparente, all'improvviso ogni cosa ha un altro colore, diventa lo spettro di quello che era prima; il mondo perde senso (p. 231).*

Oggi, per tutti la depressione è una malattia: e viene intesa sempre più come una malattia genetica. È un'idea che viene accolta con una sorta di strano sollievo da parte dell'uomo occidentale: poiché i depressi si trovano (e sono in aumento) qui, nelle pacificate società occidentali, e non altrove, dove si registrano guerre, povertà diffusa e violenze di ogni genere, migrazioni di popoli e cento altre vicende e situazioni dolorose, trovare nella biologia i fondamenti della depressione aiuta a sentirsi meno futili: anche se non del tutto, perché l'uomo occidentale si sa comunque futile, e fatica a non disprezzarsi per questo. La futilità consiste anche nella impossibilità o difficoltà (che è il correlato della necessità) a trovare in sé i fondamenti del proprio sentire, nel bene come nel male; e la lettura biologizzante dell'esperienza può rimediare al vuoto di certezze. Così, *la contemporaneità legge nelle basi geniche la spiegazione necessitante che altre epoche chiamavano destino. La depressione non può avere a che fare con gli eventi della vita: ergo, deve essere genetica. E la genetica è, per l'uomo occidentale, l'incarnazione contemporanea del mito delle origini (p.232).*

Dunque, la depressione come sintomo. Ma di cosa? La risposta di Consigliere è: la depressione è la percezione e l'esperienza di uno stallo nella vita delle persone; la traduzione in sentimento vissuto della mancanza di alternative a una vita condotta in modo insoddisfacente, della povertà di risorse individuali rispetto alle sfide che una società sempre più complessa e sempre meno governata pone alla coscienza delle persone. La depressione è una dichiarazione vissuta, resa manifesta in un sentire negativo, dell'infelicità del vivere contemporaneo, dell'impotenza del singolo di fronte alle pretese della realtà sociale, e dell'acuta consapevolezza di tale impotenza (Consigliere nota al riguardo che spesso cadono vittima della depressione soggetti intellettualmente solidi, di cultura medio-alta e forte sensibilità sociale, il che equivale a dire, date le condizioni di lavoro attuali, che è soggetto a depressione l'intero cognitariato).

Il punto che pare centrale è la mancanza di alternative al modello di vita sociale dominante: non esiste neppure il *pensiero* di modi diversi di vivere. Il che significa anche, nella prospettiva da cui consideriamo il tema, che risulta difficile pensare di fare a meno dei conflitti, di uscirne in un qualunque modo, di cambiare la condizione vissuta. Si può percepire con chiarezza l'inutilità del dibattersi quotidiano intorno alle minime e grandi conflittualità del presente, ma non si vede una via d'uscita possibile: e proprio qui sta il dramma, per la coscienza e sensibilità dell'essere umano attuale. La depressione è *la proiezione sul solo orizzonte individuale dello stato di impotenza che è di tutti*, della limitazione delle capacità e potenzialità umane, della dissoluzione di ogni spazio di vita pubblica condivisa.

Ecco un lungo passaggio in cui viene descritta quella che potremmo dire la posizione esistenziale del depresso: il quale *valuta correttamente non solo la propria situazione individuale, ma quella collettiva del "general intellect": mette bene a fuoco, cioè, che nelle condizioni contemporanee non c'è nessuno spazio per il piacere, per la trasformazione del mondo e la libera costituzione dei soggetti. Le facoltà che ha acquisito in anni di studio e di relazione con altri soggetti **non possono essere messe al servizio della vita buona** (il grassetto è nostro): la parte maggiore delle energie è spesa **nel lavoro salariato e per il salario**; quella che avanza serve a malapena a gestire la casa (e infatti aumenta l'età del distacco dalla casa dei genitori) e quel che resta del fine settimana. Concorrenziali sul mercato del lavoro, privati di luoghi dove non far nulla tutti insieme, resi ansiosi dalla diffusione del rischio: questi gli individui atomizzati plasmati dalle condizioni attuali (p.234).*

Il depresso assume in sé i tratti di una condizione collettiva, rivelandone criticità e fallimenti; il depresso *rivolge contro di sé le forze che vorrebbe mettere al servizio di tutti*. Anziché disporre delle sue facoltà ed energie per cambiare la serie delle condizioni entro le quali si aggroviglia e inciampa la sua vita, il depresso si ritira in una posizione di stallo protratto, psicologicamente costosa perché, semplicemente, non è possibile andare avanti a lungo rinunciando ad esprimere e realizzare se stessi, quell'umanità di cui pure si ha, almeno nei momenti migliori della vita, consapevolezza e sentimento. Nell'inazione le facoltà umane appassiscono, e il depresso perde coraggio e autostima, scivolando nell'impotenza e in definitiva collezionando una lunga serie di delusioni e rimpianti, oltre a maturare un severo giudizio su se stesso, a cui forse prova a rimediare adagiandosi su uno stato di coscienza che potremmo dire da "separato in casa" (la coscienza dell'inadeguatezza della vita condotta o subita si distacca dalla necessità di agire di conseguenza, per cambiarle lo stato delle cose), in una sorta di dissonanza cognitiva morbida, non dichiarata, che comunque mina l'integrità del soggetto.

In questo quadro la fiducia nell'esercizio delle facoltà umane, che soggettivamente potremmo sentire/immaginare illimitate (il che, possiamo aggiungere, avviene anche sull'onda delle suggestioni infinite dell'immaginario sociale, che esalta al massimo grado l'espansione individuale, creando o suggerendo un'illusione di onnipotenza dell'io che appunto si scontra, inevitabilmente, con una realtà bloccata), cede il posto al ripetersi di esperienze il cui tratto essenziale è la percezione dei limiti, nostri e del nostro agire. Si ha così l'impressione che le cose andranno sempre allo stesso modo, che nulla interverrà a offrire un significato a una vita fatta di giorni sempre uguali, tendenzialmente grigi e insulsi: lo stallo del presente proietta la sua ombra sul futuro. Lo stato d'animo del depresso si può riassumere nella formula: niente cambia, e niente cambierà più; non c'è nulla da fare, né sperare per il futuro; *non posso far nulla, quindi non c'è nulla da fare*. L'ombra si allunga poi anche sul passato.

Nel vissuto soggettivo la depressione, vero dolore morale, ha come tratto distintivo il mesto rimuginare continuamente sulla propria insufficienza e impotenza, come sulla vanità del vivere tutto; e lo sguardo desolato del depresso assume col tempo anche una valenza retroattiva: il passato viene riconsiderato alla luce (cupa!) della tristezza attuale (André 2010). È bene insistere sull'idea che abbiamo espresso: l'esperienza della depressione nasce, in questa interpretazione del fenomeno, nella combinazione di due elementi di fondo, entrambi prodotti dal, e costitutivi del, mondo sociale contemporaneo: da un lato si esalta la volontà di potenza individuale, l'espansione del soggetto, con relativa illusione di onnipotenza, e insofferenza per ogni limite; dall'altro, la realtà della sottomissione degli individui ai meccanismi e principi di funzionamento del sistema economico-sociale si manifesta, con forme nuove di costrizione, più "dolci" in apparenza, ma non meno efficaci rispetto a quelle del passato, in tutti gli ambiti della vita: ben oltre lo spazio della produzione, e del lavoro.

In realtà non mancano neppure i tentativi di reazione; ma il risultato di tanti sforzi è raramente all'altezza delle attese. Per capire cosa accade in quei casi è forse di aiuto ricordare il cosiddetto "dilemma di Olson": anche per il soggetto attivo, sano, intenzionato a intervenire nel mondo, agendo anche in collaborazione con altri, diventa sempre più difficile incidere sulla realtà complessa e complicata del presente, mentre è più facile scivolare in una sorta di aderenza passiva al si dice e si fa comuni, in una opportunistica adesione ai processi di azione collettivi. Mancur Olson (*La logica dell'azione collettiva*, 1983), notava infatti che nei grandi gruppi umani la complessità e lunghezza delle catene di interdipendenza tra gli individui rende meno evidente il peso dell'azione del singolo nel perseguimento di fini collettivi. L'effetto dell'azione individuale, o di piccoli gruppi di persone, è difficile da cogliere nello sterminato spazio della vita sociale. E' inutile, potrebbe ad esempio dire a se stesso il cittadino potenzialmente virtuoso, inutile cercare di tener pulito il proprio angolo di mondo, quando intorno tutti agiscono con indifferenza, o fanno semplicemente il contrario. I numeri in cui si traduce l'azione individuale sono infinitesimali e risibili al confronto dell'enormità dei processi e dell'infinita quantità di effetti prodotta dal funzionamento del sistema sociale intero. E questa considerazione vale per molti aspetti della vita pubblica: dal consumo alla gestione degli spazi sociali, alla fornitura dei servizi di pubblica utilità, alle condizioni del lavoro.

Come scrive Magatti, commentando le idee di Olson, il contributo del singolo individuo *non ha un effetto percepibile sul livello di fornitura del bene. Il che produce il cosiddetto comportamento opportunistico di chi sfrutta il bene senza pagare i costi* (Magatti 2009:172). La considerazione contenuta nel passo citato sembra poter valere in generale: dunque, anche chi non vorrebbe limitarsi a sfruttare opportunisticamente (con attitudine da rapina) la disponibilità collettiva di beni e risorse, ma vorrebbe agire per modificare situazioni e condizioni di vita non soddisfacenti, trova difficoltà nel sostenere un impegno protratto nel tempo, e sistematico. Le necessità della vita materiale, quotidiana, hanno certamente un peso decisivo nel determinare siffatti comportamenti: una delle constatazioni più sconcertanti, per chi si fermi anche solo per un momento ad osservare il mondo attuale, è proprio nel divario che possiamo cogliere tra il crescere della potenza tecnica, della capacità produttiva del sistema economico-sociale, e la fatica del vivere quotidiano delle persone: fatica che non solo non si riduce, ma sembra anzi crescere, palesandosi nella frenesia dei movimenti degli individui, sempre più costretti entro la maglia

non sempre così visibile (ma rigida!) delle funzioni sociali, dei ruoli, dei lavori da trovare e salvaguardare, del denaro da guadagnare, delle prestazioni da migliorare sempre.

Così, per Consigliere le differenze nell'esperienza delle depressione che si rilevano tra le società occidentali e il resto del mondo non sono affatto etnospecifiche, hanno poco a che fare con qualunque psicologismo, o con ipotetiche peculiarità mentali tipiche degli occidentali; derivano piuttosto *dall'organizzazione pienamente postfordista dell'economia, del tempo, delle relazioni sociali*, dunque da esigenze e spinte sovraindividuali, sistemiche, che prescindono dalle biografie individuali e superano di gran lunga le possibilità di scelta, attivazione e reazione delle singole persone.

Non si sfugge alla globalizzazione perché non esiste un altro mondo, ormai tutti lo sappiamo bene: ce lo ricordano i media tutti i giorni. *La questione globale viene fuori innanzitutto in Occidente perché è qui che essa è oggi quotidianamente vissuta e percepita (si tratta appunto del milieu culturale che prende il nome generale di postmoderno), onnipresente e pervasiva, essa eccede da ogni parte le possibilità degli individui come una versione, spettrale perché necessitata, del mondo (...)* Ciò che instaura il dolore non è il ricordo dell'umiliazione o della violenza, ma la sensazione che le facoltà siano bloccate, che non vi sia alcuna possibilità futura di un utilizzo efficace della loro potenza ai fini del mutamento delle condizioni globali (Consigliere 2004:234).

Non abbiamo qui il modo e lo spazio per approfondirlo, ma c'è un livello molto importante del discorso che andiamo proponendo: preoccupazione e avvilitamento da impotenza (ma anche desiderio di azione, naturalmente) trovano un campo generativo nella consapevolezza del disastro ecologico e ambientale che, secondo voci sempre più numerose e autorevoli, sulla base di dati sempre più affinati e completi, la civilizzazione fondata sul macchinismo industriale e sul capitalismo globale sta provocando, e forse ha già provocato. La consapevolezza ha trovato precisa espressione anche in ambito filosofico, oltre che nelle varie forme di azione politica; ecco la nota formula di H. Jonas: *agisci come se gli effetti del tuo agire siano conciliabili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra*. La necessità del cambiamento si impone qui con evidenza amplificata dalle dimensioni del problema, e la coscienza di coloro che si vogliono e sentono cittadini del mondo richiede risposte e forme di azione decise, ma non semplici da attuare, e sostenere sul piano collettivo.

Non si può neppure trascurare la realtà, macroscopica, dell'inazione, del non voler sapere e sentire, dell'immobilismo prevalente. L'Occidente ha sviluppato una sua specifica arte nel mistificare la realtà, nell'ignorare, nello sminuire e banalizzare ogni segnale inquietante e destabilizzante. Come scrive P. Sloterdijk, i cittadini dell'Occidente *si sono abituati a recepire tutti i rimandi alla catastrofe imminente, anche quelli formulati in tono realistico, come un documentario horror, mentre i suoi intellettuali affrontano il loro appello come **detached cosmopolitan spectators**, decostruendo anche i moniti più seri in termini di genere discorsivo e classificando i suoi autori nella categoria dei gradassi* (Sloterdijk 2010: 550). L'altra forma di reazione è il cinismo: prevale la formula dell'intrattenimento di massa, consistente nel *dare la precedenza all'intrattenimento e per il resto aspettarsi che avvenga ciò che non può non avvenire* (Sloterdijk 2010:552). Siamo qui ben lontani dalle idee di Jonas, e lontanissimi dalla pratica di governo degli Irochesi, i quali si riunivano in consiglio per prendere decisioni di portata collettiva, chiedendosi quali effetti avrebbero prodotto per la vita delle sette generazioni successive le scelte compiute sul momento.

Prima di riprendere le idee esposte nel capitolo, ecco un'incursione nella realtà del presente, con degli esempi. Ce li fornisce Marco Lodoli, scrittore e insegnante che nei suoi articoli (che appaiono sui quotidiani e sul web) ci racconta da anni quel che avviene nella scuola italiana, descrive situazioni e mutazioni (che potremmo dire: antropologiche), specie le seconde: come avviene ormai da decenni, i mutamenti sociali vedono gli adolescenti e poi i giovani in prima fila (nella parte di testimoni e interpreti, ma forse più spesso vittime). A Lodoli, che discuteva con lei su certe scelte di impronta conformista sull'abbigliamento (in quel caso, si parlava di mutande firmate, da esibire sotto i pantaloni a vita bassissima), una studentessa rispondeva in questo modo: *"Professore, ma non ha capito che oggi solo pochissimi possono permettersi di avere una personalità? I cantanti, i calciatori, le attrici, la gente che sta in televisione, loro esistono veramente e fanno quello che vogliono, ma tutti gli altri non sono niente e non saranno mai niente. Io l'ho capito fin da quando ero piccola così. La nostra sarà una vita inutile. Mi fanno ridere le mie amiche che discutono se nella loro comitiva è meglio quel ragazzo moro o quell'altro biondo. Non cambia niente, sono due nullità identiche. Noi possiamo solo comprarci delle mutande uguali a quelle di tutti gli altri, non abbiamo nessuna speranza di distinguerci. Noi siamo la massa informe"*.

Ecco il commento di Lodoli: *A quindici anni ci si può già sentire falliti, parte di un continente sommerso che mai vedrà la luce, puri consumatori di merci perché non c'è alcuna possibilità di essere protagonisti almeno della propria vita. Un tempo l'ammirazione per le persone famose, per chi era stato capace di esprimere - nella musica o nella letteratura, nello sport o nella politica - un valore più alto, più generale, spingeva i giovani all'emulazione, li invitava a uscire dall'inerzia e dalla prudenza mediocre dei padri. Grazie ai grandi si cercava di essere meno piccoli. Oggi domina un'altra logica: chi è dentro è dentro e chi è fuori è fuori per sempre. Chi fortunatamente ce l'ha fatta avrà una vita vera, tutti gli altri sono condannati a essere spettatori e a razzolare nel nulla...*

Questa è la sottocultura che è stata diffusa nelle infinite zone depresse del nostro paese, un crimine contro l'umanità più debole ideato e attuato negli ultimi vent'anni. Pochi individui hanno una storia, un destino, un volto, e sono gli ospiti televisivi: tutti gli altri già a quindici anni avranno solo mutande firmate da mostrare su e giù per la Tuscolana e un cuore pieno di desolazione e di impotenza (Lodoli, I jeans a vita bassa delle quindicenni, La Repubblica, 18/10/2004).

In altra occasione, Lodoli registra le considerazioni fatte dai ragazzi sulla vita loro, e delle loro famiglie (lo scrittore insegna in una scuola professionale delle periferie romane). Scrive: *La miseria produce paura, aggressività, ignoranza, cinismo. In pochi hanno i libri di scuola, si va avanti a fotocopie, anche se ogni insegnante ha ricevuto solo centocinquanta fogli per tutto l'anno, "perché i tagli si fanno sentire anche sui cinque euro, la scuola non ha più un soldo". In queste scuole di periferia le tragedie si accumulano come legna bagnata che non arde e non scalda, ma fuma e intossica. Tumori, disoccupazione, cirrosi epatica, aborti, droga, incidenti stradali, strozzini, divorzi, risse: tutto s'ammucchia orrendamente, tutto si mette di traverso e oscura il cielo. A ragazzi così segnati, così distratti dalla vita storta, oggi devo spiegare l'iperbole e la metonimia, Re Sole e Versailles, Foscolo e il Neoclassicismo. E loro già sanno che è tutto inutile, che i posti migliori sono già stati assegnati, e anche quelli meno buoni, e persino quelli in piedi. Hanno già nel sangue la polvere del mondo, il disincanto.*

E riporta le opinioni dei ragazzi: *"E non ci venissero a parlà di eccellenza che je tiro appresso er banco. Tanto ormai s'è capito come funziona sto mondo: mica serve che lavorino trenta milioni de persone, ne abbastanza tre, e un po' di marocchini a pulì uffici e cessi. Il paese deve funzionà come n'azienda? E allora noi non serviamo, siamo solo un peso. Tre milioni de capoccioni, de gente che sa tutto e sa come mette le*

mani nei computer e nelle banche, e gli altri a spasso. Gli altri a rubà, a spaccià, in galera, ar camposanto, dentro una vita di merda" (Lodoli, *E la lotta di classe si sposta tra i banchi*, La Repubblica, 1/12/2011).

Come si vede, ci spostiamo progressivamente dal discorso sul vissuto individuale a un livello più ampio e comprensivo, quello dell'esperienza collettiva. L'apertura dello sguardo non sembra affatto fuori luogo. Condizioni di vita decisamente negative (e non stiamo in questo caso a distinguere fra percezione soggettiva e realtà: non è necessario), in un contesto culturale sempre meno capace di offrire occasioni, strumenti e ragioni per un vivere differente: in sintesi, il disincanto che si accompagna all'impossibilità (inutilità) di una reazione.

Se la depressione è una qualche forma di reazione individuale (solitaria!), di ritirata dalle difficoltà di un vivere che pare difficilmente modificabile, sostanzialmente bloccato, allora la percezione e l'esperienza soggettiva del malessere risultano essere la trasposizione, la riduzione alla misura individuale di un problema, o complesso di problemi, che ha nella forma sociale attuale le sue radici; e il crescente rinvio a causalità genetiche per spiegare la patologia dilagante è un aspetto di quel medesimo processo di riduzione. La depressione nasce e colpisce trasversalmente il corpo sociale: ceti medi in crisi sempre più netta, lavoratori intellettuali in deficit di certezze economiche e ragazzi dei ceti marginali delle periferie urbane colgono tutti, da diverse prospettive, o se si preferisce da diversi livelli della scala sociale, la natura e l'origine dell'infelicità del vivere contemporaneo. E possono farlo al di là delle condotte differenti, delle manifestazioni esteriori e delle diverse strategie quotidiane, delle differenti disponibilità di risorse e del grado, anch'esso variabile, di insoddisfazione (o disperazione) dichiarata.

Si tratta di un dato interessante: l'onnipervasivo (e onnivoro, perché tutto ingloba e frantuma e rimescola) immaginario attuale, che suggerirebbe un'illimitata espansione dell'io (espansione ideale e idealizzata, in realtà accompagnata, come andiamo dicendo, da una riduzione della capacità di governo della propria vita) e l'individualizzazione di riferimenti e motivi dell'agire, rende simili le percezioni, fa (può contribuire a fare) del disincanto esperienza comune, assimilando nel desolato disamore per la vita quotidiana posizioni sociali differenti. Consigliere scrive della depressione riferendosi in particolare all'esperienza del ceto medio (o, è il caso ormai di dire: proletariato) colto, individuato con le sue delusioni e sconfitte; con Lodoli abbiamo visto che il discorso può proporsi in termini sostanzialmente simili anche per un corpo sociale più vasto.

Non sembra fuori luogo parlare di "depressione" nel caso di vite marginalizzate dalle spietate dinamiche del sistema economico: come altrimenti potremo definire lo stato d'animo di chi riconosce e vede, anche assai presto, che il proprio futuro è già deciso, altrove, a proprio danno e vantaggio di altri; che le possibilità di una vita soddisfacente, di uno sviluppo sano e compiuto delle facoltà umane (adoperiamo qui il linguaggio di Consigliere) sono ridotte, o negate drasticamente? L'esperienza dell'impotenza è comune, la desolazione anche, e la differenza di risorse culturali (che può tradursi anche in maggiore o minore complessità, profondità e acutezza delle analisi critiche sul vivere sociale, come pure, ovviamente, nella diversità anche importante delle reazioni) non sembra influire drasticamente sulle modalità del sentire soggettivo, sul sentimento della vita, che risulta ugualmente intaccato, se non annichilito, dall'emergenza depressiva.

Parleremo ancora della società contemporanea, e degli effetti dei mutamenti (veloci, pervasivi, drastici) che segnano la vita delle persone. Dal discorso sulla depressione ricaviamo ora un tema

di ordine generale. Il punto è in fondo semplice: nell'attuale società, malgrado l'espansione continua del sistema tecnico-economico e la crescita esponenziale delle conoscenze che a esso si accompagna, *le persone non vivono come potrebbero e vorrebbero, cioè secondo logica (umana), secondo giustizia e verità.*

Agli occhi disincantati dell'uomo occidentale la vita, la condizione umana non migliora: semmai peggiora. Un altro modo per dire la stessa cosa è il seguente: il sistema sociale, con le sue istituzioni, procedure e relazioni, non si pone come fine l'emancipazione umana. Buona vita e felicità (o in qualunque altro modo preferiamo chiamarle) esistono come sottoprodotto, eventualmente ricavato o estorto, con fatica, dal movimento infinito del vivere sociale. Viviamo in un mondo che non risolve affatto i suoi conflitti, col passare del tempo: siamo cresciuti e ora altri dopo di noi crescono sperando in una vita migliore, ma le cose vanno ben altrimenti, e quand'anche anche progrediscono, almeno in alcuni ambiti (salute, allungamento della vita, tecniche del benessere, beni materiali) lo fanno con un movimento sconcertante, misto di avanzate e passi indietro (più sul genere: un passo avanti e due indietro); e resta percepibile la minaccia di una devastazione irreversibile del pianeta, probabile e sempre più documentato risultato dell'espansione senza limiti del sistema tecnico economico attuale. E dunque, presto o tardi diventa impossibile continuare a coltivare speranze tanto infondate. Questo vale per i singoli come per i gruppi, movimenti, partiti politici: e del resto, come nota Ehrenberg, la stessa politica è oggi profondamente mutata: l'azione politica non è certamente scomparsa, essa continua a prodursi all'interno di quello che può dirsi l'orizzonte sociale, comune; ma questo orizzonte *passa oggi attraverso l'individualizzazione dell'azione. L'azione politica tende più spesso a facilitare collettivamente l'azione individuale che a risolvere conflitti tra parti avverse. Il nuovo paradigma politico è tutto qui* (Ehrenberg 1999:307).

Vedremo poi alcuni dati sulla crescita diseguale delle varie economie, sul divario crescente fra ricchi e poveri, sullo spreco e la distruzione di risorse naturali, sulla devastazione del mondo operata dal capitalismo più selvaggio, sul crescere delle violenze, il permanere di sfruttamento e schiavitù che caratterizzano la storia sociale del presente; parleremo ancora della fatica di vivere, della competizione continua, della necessità di conformarsi alle pretese della produzione, della mercificazione di tutto e tutti, in una parola dell'alienazione che grava sulla vita delle persone del nostro mondo, e di quelli lontani dal nostro.

Ma la visione è netta, è chiara, e lo è tanto più in quanto l'immaginario attuale mette a disposizione delle persone strumenti e materiali di conoscenza di ogni genere, che malgrado ogni distorsione e falsificazione operata dai sistemi ideologici dominanti possono garantire una sempre maggiore ampiezza dello sguardo, e la consapevolezza del reale: viviamo in un mondo che, nonostante le infinite meraviglie e promesse del progresso tecnico-economico, tradisce le aspettative umane. Non è semplice argomentare meglio questo punto; proveremo a farlo, ma si impone intanto la domanda, che crediamo si situi nel nucleo stesso dell'esperienza vitale delle persone oggi: perché non viviamo secondo umanità, logica, etica? Perché la cura della vita non prevale su ogni altra priorità, perché non riusciamo a trovare e sostenere un mondo ragionevolmente privo di conflitti, con buone condizioni di vita per tutti, quando le condizioni per farlo ci sarebbero? Più concretamente, al livello dell'esperienza individuale le domande concernono la vita quotidiana non meno che le grandi scelte dell'esistenza: perché subiamo stili e ritmi di vita che troviamo alienanti? Perché non riusciamo a modificare la nostra vita, secondo

bisogni umani che non sono soltanto nostri, ma appartengono a tutti? Consumare il tempo della vita che ci è data in una lotta quotidiana mediocre, poco onorevole, combattuta per affermare l'elementare diritto di esistere, spesso in competizione con chi ci sta accanto (o anche lontanissimo), in una corsa accelerata verso destinazioni che non conosciamo (e quel poco che riusciamo a intravedere non ci piace), come se ci trovassimo su un treno in corsa di cui non abbiamo il controllo; andare con lo sguardo rasoterra sempre tribolando per modeste faccende, muovendoci troppe volte senza sapere il perché, con negli occhi lo spettacolo di disumanità, mediocrità e brutture a cui non sappiamo/possiamo opporre nulla di umanamente degno: questa è la condanna patita dalle persone nel tempo presente.

Il rovescio speculare di tanto avvillimento è nel senso di vuoto che ci coglie a volte, quando proviamo a chiamarci fuori dal movimento frenetico del mondo: ci diamo da fare sempre, assecondando ritmi di vita e richieste di prestazioni di un sistema che ha esteso a tutti gli aspetti della vita i principi e metodi dell'impresa; e cerchiamo di sfuggire a tutto questo rifugiandoci in nicchie del tempo e spazi che sono come riserve indiane, in cui ritrovare libertà e pace. Ma, se anche abbiamo l'impressione di essere scesi dal treno in corsa, scopriamo che di quel tempo sottratto alla produzione, di quell'agognata libertà anche interiore non sappiamo che farcene; e contempliamo sconcertati (spaventati, forse) il vuoto che si rivela in noi, e il disamore per la mediocre realtà che è intorno a noi. Scesi in rivolta contro il corso delle cose, in cerca di una integrità e autenticità che riteniamo di meritare, in quei momenti non troviamo in noi nulla di diverso, migliore e più *vero* rispetto alle normali condizioni quotidiane, che tanto ci deludevano, e opprimevano. E presto, con movimento tanto più irresistibile in quanto apparentemente innocuo, fin troppo facile, scivoliamo nuovamente nello stagno sempre uguale delle piccole abitudini, dei processi mentali automatici, dei diversivi e divertimenti, delle illusioni e degli infiniti beni e oggetti da consumare che la società ci propone sempre, lasciandoci al più presto alle spalle quei momenti di libertà che prima avevamo tanto cercato. La delusione che deriva da queste esperienze è in apparenza di segno diverso rispetto all'altra, che si accompagna alla scoperta della nostra impotenza; in realtà è strettamente imparentata, è complementare a essa: siamo anche qui nel bel mezzo dell'alienazione, con la mortificazione e il blocco delle possibilità e facoltà umane.

Non possiamo ignorare lo spettacolo della varia umanità (con le sue molte miserie e occasionali grandezze), che si mostra intorno e lontano da noi, per quanto possiamo desiderare di non vedere: e la sensibilità, umana e civile, che fa di noi persone che si vorrebbero degne, capaci di agire secondo coscienza e in autonomia per incidere con la propria presenza sull'andamento delle cose del mondo, non ci permette di ignorare il dilemma di fondo in cui ci dibattiamo: si vuole che diventiamo esseri indipendenti e liberi, persone integre e psicologicamente, affettivamente sicure e stabili; ce lo chiede a gran voce l'immaginario collettivo e noi stessi lo vorremmo, vorremmo realizzare la nostra compiuta umanità (e tutto ciò che sperimentiamo nella vita ci conduce a questo, a volerlo e sentirlo come nostra esigenza e verità); ma non lo siamo. Non viviamo come vorremmo, e potremmo; e lo sappiamo. Tra gli effetti di questa constatazione troviamo la delusione, e il disincanto; più rabbia, sentimenti contrastivi repressi, e appunto la depressione.

In sintesi, le persone vedono che non riescono a migliorarsi e migliorare il mondo, e questa evidenza, unita alla condizione particolare vissuta, che è quella di individuo (ripensiamo alle

idee già discusse, di Benasayag e altri), cioè coscienza separata dalle altre, monade tendenzialmente solitaria anche nel caos di relazioni e incontri della vita sociale, appare problematica, contribuendo in misura notevole a determinare il giudizio che la persona medesima formula su di sé, e sul suo agire. Perché questo accade, questo facciamo: valutiamo costantemente noi stessi, giudichiamo ciò che siamo e facciamo, sempre. E questo giudizio assume, a sua volta, un peso determinante nell'esperienza esistenziale delle persone.

Proviamo a dirlo in questo modo: vivere "male" equivale a giudicarsi male, anche per effetto della pressione sociale; e d'altra parte, avere di sé un'opinione negativa peggiora il nostro vivere. La modalità più diffusa e potente di alienazione nella forma sociale attuale consiste nel trasformare i problemi collettivi in drammi individuali, ossia nell'indurre le persone a cercare soluzioni individuali ai conflitti sovraindividuali (lo scrive U. Beck in diversi suoi studi, lo ripetono spesso Bauman e altri). Drammi, conflitti e tragedie individuali, fallimenti e riuscite sono il riflesso della conflittualità irrisolta (e anzi, per molti versi crescente) del sistema sociale (e che la lettura delle vicende personali avvenga all'interno di questa cornice ideologica è solo la prova del fallimento di ogni progetto di emancipazione; anche su questo torneremo).

Siamo diventati così *sensibili*, talmente è preziosa la vita che custodiamo, la *nostra* vita; siamo andati talmente avanti nell'affermazione ed espressione individuale, della cura di noi come esseri irripetibili, esclusivi interpreti di un mondo di significati ed esperienze non riducibili ad alcun principio che preesista al vissuto nostro; siamo insomma troppo consapevoli di noi, per non patire, date le condizioni esteriori a cui non possiamo sottrarci mai del tutto, il disincanto, che è anche, come dice benissimo Ehrenberg, la consapevolezza (a questo punto e in questo contesto, triste, anzi tendenzialmente drammatica) di non essere altro che noi stessi: e questo patire, già prossimo a uno stato che possiamo ben dire depressivo, va certamente ricondotto a un motivo esistenziale universale: la condizione umana; ma trova origine e compimento anche, se non soprattutto, nelle figure e forme dell'alienazione sociale attuale. E del resto: la stessa lettura esistenziale su cui ci siamo soffermati (i limiti dell'umano, l'uomo essere "mancante" all'origine, e formule simili...) non è forse anch'essa un aspetto del processo di definizione di quel che è, o sarebbe, l'"uomo", secondo la modernità prima, e la postmodernità, o modernità avanzata poi?

È bene sottolineare che l'immaginario attuale (chiamiamo così la dimensione non materiale, immaginata, rappresentata, narrata, che costituisce oggetto di comunicazione... della forma economica, sociale e culturale contemporanea, quella che viene definita in vari modi da diversi autori, a partire dalla *società dello spettacolo* di Debord: Magatti, ad esempio, etichetta la col nome *capitalismo tecno-nichilista*; Recalcati la chiama *discorso del capitalista*) tende ad agire trasversalmente rispetto alle differenziazioni sociali ed economiche che la società produce: così facendo tende anche a negarle, mistificando la realtà dei conflitti. Ma le differenze non sono affatto scomparse, semmai mutando aspetto: al riguardo, va detto che è in atto un gigantesco, ininterrotto e accelerato processo di ristrutturazione del capitale e del lavoro su scala mondiale, che si traduce (in Italia e non solo) anche in un'accentuata polarizzazione delle classi, con tendenziale riduzione o scomparsa dei ceti intermedi -la classe media "forte" su cui si fondava il patto sociale delle società avanzate- e proletarizzazione di quote sempre maggiori di popolazione -anche nei Paesi dell'Occidente-, con concentrazione della ricchezza sociale in poche mani e relativa espansione del divario di ricchezza e potere esistente tra coloro che occupano i posti più alti della scala sociale, che prendono per sé il meglio e decidono in sostanza per tutti -le élites

economiche e politiche, tendenzialmente extra o sovranazionali-, e gli ultimi, coloro che stanno in basso –oppure fuori dallo spazio di azione sociale: gli esclusi.

In sintesi, l'immaginario procede assumendo come scontato il quadro sociale attuale, chiamando tutti a vivere la propria vita (riuscite e fallimenti compresi) come un'impresa individuale, di cui ognuno è esclusivo interprete, e responsabile. Semplificando, come osserva Magatti in *Libertà immaginaria* (ma in vari modi ce lo dice anche Ehrenberg, come lo rilevano altri) la privatizzazione dell'esperienza ci rende più autonomi e assieme più soggetti all'azione dell'apparato tecnico-economico, alle costrizioni e determinazioni della società. Paradosso solo apparente. Più siamo liberi (nel senso postmodernista, neoliberalista e individualista del termine, il senso oggi dominante, e anzi quasi esclusivo: al punto che risulta persino difficile parlare di "libertà" senza infilarci in una palude di significati inquinati dall'abuso ideologico degli ultimi decenni) e più ci scopriamo soli e fragili, costretti ad assecondare *spontaneamente* le richieste di prestazioni di un sistema mai così *troppo* grande per la misura, la comprensione e la capacità di azione individuale.

Il dato della spontaneità è anch'esso importante, poiché rimanda alla natura propria della vita interiore delle persone, al loro modo di esistere come soggetti in un contesto sociale. Nell'interpretazione della depressione che qui proponiamo, essa può rappresentare la spia di un disagio che nasce nel constatare la divergenza che esiste tra le valutazioni sull'andamento della vita singola e collettiva, e le azioni che tali valutazioni richiederebbero, ma che nella pratica non si compiono; al contrario, le persone possono scoprirsi indotte a eseguire di propria volontà (l'espressione è solo in apparenza contraddittoria) azioni e comportamenti che rafforzano le condizioni del disagio: spesso questo secondo genere di condotte risulta difficile da modificare, poiché esse assumono col tempo i caratteri e la forza inerziale dell'abitudine.

È evidente che tutto ciò implica una messa in causa della posizione esistenziale, dunque anche etica delle persone, dei motivi per cui agiscono, dello sviluppo dei processi interiori non meno che delle relazioni in ambito pubblico, dei sentimenti e della generale concezione dell'esistenza che le persone medesime interpretano, o vorrebbero interpretare.

L'esperienza dell'incoerenza del nostro vivere trova il suo fondamento nella dinamica della vita interiore, di cui ora proviamo a parlare. Spontaneità e riflessività ne sono il fulcro. Le persone valutano la situazione in cui agiscono e al contempo valutano se stesse. Lo fanno in vari modi e attestandosi a diversi livelli di profondità e intensità; lo fanno apertamente o implicitamente, in forma di discorso interiore o confronto con il prossimo; lo fanno. Si tratta di una forma costitutiva, anzi costituente dell'essere persone, che la modernità ha instaurato (non che prima non esistesse: ma la modernità ne ha fatto il centro del proprio progetto di emancipazione dell'uomo), e la postmodernità (o come si preferisce chiamarla: l'epoca attuale) ha amplificato in mille modi.

Proviamo a render più chiara quest'idea. Un modo per farlo è nel dire che in ogni situazione in cui ci troviamo coinvolti esiste un momento, una distanza non temporale ma esistenziale, nella quale le risposte alle esigenze che la situazione pone non hanno ancora trovato espressione: in parole, in gesti, in un sentire preciso, in pensieri orientati in questa o quella direzione. In quello spazio o momento, non ancora occupato da un'esplicita presa di posizione individuale rispetto alle cose che ci stanno 'davanti', sperimentiamo la relazione pura con le cose stesse. Prima che i 'nomi' che attribuiamo agli elementi della realtà vengano ad occupare quello spazio,

qualificando la nostra presenza in termini più o meno precisi, viviamo quella stessa presenza come un campo di possibilità pure, alcune (molte) delle quali si dissolvono, mentre altre (poche) si fanno realtà. Scegliamo, prendiamo posizione, definiamo (implicitamente o esplicitamente) le cose e noi stessi in rapporto ad esse: ma prima, un prima non cronologico ma appunto esistenziale, occupiamo quel *postio* che è privo di connotazioni precise, che è la pura esperienza della presenza (De Monticelli 1998). Le successive manifestazioni esteriori (e le dinamiche interiori) della presenza si stagliano sullo sfondo di quella relazione: e si tratta di uno sfondo sempre presente nella nostra vita.

Un altro modo per rendere esplicita la stessa cosa può consistere infatti nel dire che la nostra vita esiste costantemente dispiegandosi in più dimensioni coesistenti, che attraversiamo continuamente ad ogni istante: alcune di queste dimensioni sono effettivamente rese manifeste (nelle scelte, negli atti, nelle espressioni, nei sentimenti provati e comunicati in ambito 'pubblico', nella traduzione 'culturale', in sintesi, delle forme della presenza); altre sono o tendono a restare implicite, non dette. Il che significa, parlando ancora in termini metaforici, che la realtà dell'esistenza è anche contenuta nei silenzi *prima* delle parole dette, o negli spazi tra le parole stesse; è contenuta nei gesti e negli atti, che risultano appunto culturalmente connotati, ma anche negli spazi tra un atto e l'altro, tra una manifestazione concreta e l'altra. Ad ogni momento, la persona è e al tempo stesso non è ciò che fa e dice, ciò che prova e ciò che comunica o lascia eventualmente trasparire di sé al prossimo. E la persona stessa vive e sperimenta direttamente questa sua multiforme presenza; ne è oscuramente o chiaramente consapevole: sempre. Leggiamo nelle *Upanishad* un versetto che dice: "*la mente umana è come due colombi appollaiati su un ciliegio. Un uccello guarda in silenzio mentre l'altro mangia*".

In *Imparare ad esistere* Crespi esprime quest'idea scrivendo che "*a differenza degli altri esseri viventi, l'individuo umano ha la capacità di ri-flettere su se stesso e sulla sua condizione. Riflettere su di sé, sulle cose, sulla propria condizione nel mondo, sull'essere degli altri vuol dire essere capaci, per così dire, di prendere le distanze da ciò che ci circonda e da ciò che costituisce il nostro stesso essere, guardare a se stesso come se fosse un altro (...) La dualità che caratterizza l'essere umano nasce proprio da questa capacità di stare, allo stesso tempo, dentro il suo essere attuale e fuori di esso, di essere e allo stesso tempo di guardarsi essere*" (Crespi 1994:46).

E' certamente difficile rappresentare questa realtà; ma forse la difficoltà può venire almeno in parte superata, se proviamo a ragionare in termini di processi, dunque in termini dinamici, anziché andare in cerca dell'individuazione di contenuti o elementi specifici, singolari. La 'vita interiore', come la chiama S. Langer nel suo *Problemi dell'arte*, è data dal provare direttamente cosa sia 'sentirsi svegli' o stanchi, felici o meno, e tanto altro. *Esiste una grande quantità di esperienze che è conoscibile, non solo come immediata percezione sensibile, senza forma e senza significato preciso, ma come un aspetto del complesso tessuto della vita; eppure non si adatta alla formulazione discorsiva, e di conseguenza all'espressione verbale. Si tratta di ciò che talvolta noi chiamiamo "l'aspetto suggestivo" dell'esperienza, il senso diretto di essa -che cosa voglia dire essere sveglio e muoversi, l'aver sonno, il sentirsi giù di corda, o esser socievole, o esser indipendente e orgoglioso, ma solo; che cosa voglia dire inseguire un pensiero elusivo, o avere una grande idea. Tutte queste esperienze immediate generalmente non hanno un nome; o se mai prendono il nome dalle condizioni esteriori che normalmente accompagnano il loro verificarsi. Solo le più accentuate hanno un nome, come "collera", "amore", "odio", "paura", e sono collettivamente chiamate "emozioni". Ma conosciamo molti stati d'animo che non si*

sviluppano in una emozione ben definita. I modi in cui si risvegliano in noi le emozioni sono molteplici come le luci della foresta; possono intersecarsi, talvolta senza cancellarsi a vicenda, prender forma e dissolversi, entrare in conflitto, esplodere in passioni, o trasformarsi. Tutti questi elementi non separabili della realtà soggettiva compongono quella che noi chiamiamo "vita interiore" degli esseri umani. Il nostro modo abituale di classificare questo flusso vitale in unità mentali, emozionali e sensorie è uno schema arbitrario di semplificazione, che rende possibile in notevole misura la riflessione scientifica; ma probabilmente siamo già vicini al limite della sua utilità pratica, ossia vicini al punto in cui la sua semplicità diviene un ostacolo per ulteriori esplorazioni e scoperte, invece di essere la proiezione logica rivelatrice, e sempre adeguata, che ci aspettavamo (Langer 1962, 33).

La vita interiore è anche, contemporaneamente, nel movimento ininterrotto dell'attenzione cosciente (intesa nel senso dinamico e non sostanziale, suggerito ad esempio dalla fenomenologia), che si sposta senza fine da una dimensione all'altra, dal non detto al nominato, dalla possibilità alla realtà, dalla relazione pura con le cose al rapporto in vari modi e a vari livelli qualificato, definito, in un va e vieni che procede senza soluzione di continuità.

Così, se proprio vogliamo dire che la coscienza è "qualcosa", allora diciamo che essa non è semplicemente e soltanto questo o quel contenuto (o questa o quella serie di contenuti e determinazioni specifiche) che in essa può apparire –o che essa può diventare; è invece anche quel movimento, quella dinamica interiore mai risolta. In questo ininterrotto movimento, che è anche un lavoro di sperimentazione, e alternativamente manifestazione oppure occultamento di sé, è compresa una parte importante di quello che potremmo definire come il piacere di esistere (che spesso e facilmente, come sappiamo, nelle versioni del nostro vivere che raccontiamo e rappresentiamo per gli altri e prima ancora per noi stessi, può diventare dolore o fatica dell'esistere).

Come scrive R.L. Stevenson, *"parlando con proprietà, non è la vita che amiamo, ma il vivere"*. E il vivere, in questa dimensione che cerchiamo di rendere esplicita, consiste proprio nell'attraversamento continuo di stati e rivelazioni interiori, che sperimentiamo sempre, a volte lasciandolo sullo sfondo della nostra presenza, altre volte –più raramente- ponendolo al centro della nostra attenzione. Sperimentiamo questo in ogni situazione: nei rapporti con persone note o sconosciute, oppure quando siamo soli, di fronte alla nostra vita e al mondo; quando camminiamo, mentre leggiamo un libro, persino quando sogniamo, o quando ci svegliamo dopo il riposo notturno; sempre. In ogni situazione assumiamo una posizione (non spaziale: esistenziale) nell'insieme di realtà che attraversiamo; possiamo guardare a questa posizione pura (non è detto che lo facciamo: abitualmente anzi non ci soffermiamo), e quel che vediamo è una relazione tra noi stessi e una porzione di realtà. E' la relazione che ogni essere umano sperimenta col mondo, o con i diversi e possibili mondi della sua esperienza. Aggiungiamo subito: che sperimenta anche con le varie espressioni e modulazioni del proprio sé, in quanto persona che proprio in quella relazione si costituisce. Come in ogni relazione, i diversi termini si definiscono nella compresenza: non l'uno né l'altro esistono separatamente. La comprensione 'dal di dentro' passa così per l'osservazione attenta (che vorremmo dire appunto fenomenologica: cioè aderente, per quanto è possibile, al manifestarsi immediato dei fenomeni) dei caratteri di quel rapporto.

Crediamo esista un altro modo, soltanto analogico, per provare a dire la qualità del vissuto: vale a dire, della relazione pura che ci unisce al mondo. Se proviamo ad esprimerla discorsivamente, allora diciamo che la qualità esistenziale del nostro esistere può tradursi in

forma di domande. Diciamo che essa consiste in un lavoro di osservazione, ricapitolazione, definizione mai compiuta, 'calibratura' o aggiustamento fine, e qualificazione costante della nostra presenza nel mondo: dei suoi caratteri e del suo *sensu*. Trasposto in parole, quel lavoro interiore che nasce nella relazione col mondo prende la forma di un interrogarsi costante, che può acquistare il sapore vissuto della meraviglia. Interrogarsi: quel movimento ininterrotto, quel rimodellarsi continuo che caratterizza la vita interiore è una continua scoperta di sé.

La persona vive la sua condizione ponendosi implicitamente domande quali: *come si deve agire, come ci si comporta in questa o quella situazione?*

cosa è 'bene', cosa è 'male', nelle varie circostanze della vita?

è questo il modo in cui va fatta la determinata cosa, è così che 'vanno fatte' le cose?

è questo che va detto, è questo che va fatto, che fanno e dicono gli uomini e le donne sempre?

Queste domande non esprimono il 'contenuto' dell'interrogarsi, che contenuto spesso non ha. Cercano piuttosto, come dicevamo, di rappresentarne il senso, la portata esistenziale. L'interrogazione così intesa può restare abitualmente sullo sfondo della situazione vissuta, come può diventare più manifesta in particolari occasioni: quando accade qualcosa di nuovo -fare cose mai fatte prima, sperimentare nuove situazioni, anche mutamenti nella percezione delle cose- si procede con circospezione, incerti; e spesso stupiti. E ci accompagnano domande mute, che riguardano il fondamento stesso della nostra presenza; noi anzi *siamo* quelle domande:

sono io questo? Sono proprio io, è così che sono?

è questa, è così la vita?

è questo il mondo, questa la realtà? Le cose tutte sono queste, così come le vedo ora e mi appaiono sempre?

sono questi, sono così gli uomini, e così le donne? E' questo l'essere umani?

è così che si vive, che vivono tutti?

è questo il dolore, questa la gioia, è così la felicità, la pietà, la crudeltà, l'amore, e ogni altra cosa?

è questo che si prova quando si è felici, quando si soffre, ecc.?

Esistono mille circostanze della vita in cui siamo attraversati da queste domande. Ad esempio, il dolore provato soggettivamente è anche accompagnato da un'implicita (che può diventare aperta) richiesta d'aiuto rivolta al prossimo, come a chiedere: *cosa faccio? come posso fare adesso?* Inoltre, sempre si guarda agli altri per capire: capire se essi hanno provato e già conoscono quel che ora proviamo noi, e come si sono comportati, cosa hanno fatto, e cosa bisogna fare per cavarsela. Si guarda, si scruta in silenzio, si ha bisogno di capire, di sapere.

Abbiamo detto che la dimensione dell'interrogazione è originariamente pre-discorsiva. Ma può svilupparsi, e spesso si sviluppa, in forma di riflessione su se stessi. Il continuo dialogo interiore che accompagna il procedere della coscienza può assumere quella forma. E una delle voci partecipanti a quel dialogo può essere quella del 'coro', dell'opinione presunta corrente, del 'si dice e si fa' comuni, interiorizzata e fatta propria dalla persona.

Non è semplice distinguere tra i due aspetti dell'interrogarsi. Di fatto sembrano essere presenti entrambi, contemporaneamente, nella vita di molti se non di tutti. Per alcuni è forse abituale chiedersi più o meno sempre come gli altri agirebbero, e come giudicherebbero una specifica azione della persona che si interroga: in tal caso si potrebbe forse parlare di un'avvenuta interiorizzazione e costante ripresa e confronto col giudizio altrui -un altro che può essere una figura genitoriale, come suggerisce la psicoanalisi freudiana con la sua dialettica di Io, Super-Io e

inconscio, oppure Dio, o una qualche figura comunque autorevole.

Abitualmente, il primo aspetto o momento tende a risolversi nel secondo. Esiste però quell'unità psicologica e filosofica (antropologica) di fondo, quel momento iniziale in cui prevale l'interrogarsi originario, che nasce nell'incertezza della presa sul mondo (incertezza che come dicevamo può tornare a farsi viva, nonostante la routine della vita quotidiana, imponendosi all'attenzione dell'io al principio di ogni nuova e significativa esperienza), e che può farci scoprire immersi in una sensazione di irrealtà potenziale, per esempio simile a quella –che a quanto pare conosciamo più o meno tutti, specie da ragazzi– che proviamo quando improvvisamente perdiamo la connessione abituale, normalmente scontata, che associa il nome di una cosa alla cosa stessa: e per qualche istante, come in un poesia di Montale (*“Forse un mattino andando in un'aria di vetro”, in Ossi di seppia, 1929*), viviamo con meraviglia in una realtà che ha perso i suoi connotati consueti; fino al momento, che presto arriva, in cui la connessione si ristabilisce, e tutto torna come prima, lasciandoci però sorpresi per la particolarità dell'esperienza vissuta. Quell'incertezza (quella meraviglia) può forse formularsi in una domanda che per certi versi le riassume tutte:

è proprio vero quello che mi accade? Quello che accade proprio a me, che io vedo sento e provo?

Una rappresentazione artistica di alcune tra le possibili domande sull'esistere individuale è proposta in un film di W. Wenders, *Il cielo sopra Berlino*. In quel film gli angeli osservano dall'alto della loro condizione beata ma eterea la vita degli esseri umani, così piccoli ignari e imperfetti, sempre futilmente indaffarati, ma anche così veri, vivi e concreti nel loro agitarsi. Gli angeli sembrano invidiare agli uomini questa vitalità e concretezza imperfetta, e quelli tra loro che hanno la possibilità di incarnarsi assumendo identità umana vagano con estrema meraviglia –una meraviglia silenziosa e bellissima– per il mondo, e toccano e guardano e assaporano ogni cosa come fosse la prima volta, e non cessano di interrogarsi. P. Handke, lo scrittore austriaco che è anche autore dei dialoghi del film, fa dire ai personaggi, agli angeli incarnati, cose come questa: *perché io sono proprio io, e perché lui è lui? Perché io non sono lui?*

Qualcosa di simile –un accostamento 'filosofico', mediato dalla forza delle immagini di una guerra combattuta nella natura selvaggia delle isole del Pacifico, al racconto delle vicende dei personaggi– si ha in un altro film, *La sottile linea rossa*, di T. Malick. Qui i personaggi si interrogano costantemente sul senso originario delle cose (senso che è percepito, oppure ricercato perché mancante, proprio in riferimento alle specifiche condizioni dell'esperienza individuale), in una forma di dialogo interiore che non è assertiva, ma propone invece continui dubbi, domande senza risposta apparente. Al termine di una battaglia, quando i soldati superstiti si abbandonano stremati e sconvolti al riposo, uno di essi si alza in piedi e chiede a se stesso prima ancora che agli altri una cosa come questa: *Chi decide chi vive e chi muore? Questa mattina x era accanto a me; x è stato colpito, ora è morto; perché lui è morto, e io sono ancora qui, vivo? Perché?*

Si tratta di domande che restano ancora assai vicine allo stupore originario, intimo e privato, ma anche, questo sì, universale, che ogni persona prova almeno alcune volte nella vita –o una volta sola forse. E non esiste altra evoluzione o articolazione del senso profondo di quelle domande, se non nella concretezza vissuta e vivente di chi queste domande si pone: perché interrogarsi porta a un'attenzione assoluta, misto di presenza immediata e distacco da se stessi, su ogni singolo gesto, ogni percezione, ogni esperienza anche interiore, ogni piccolo dettaglio dell'esistenza. La meraviglia (espressione occasionale ma potenzialmente costitutiva della

relazione umana col mondo) viene rappresentata come incarnata, ben individuata in una precisa identità, in una storia umana che possiede caratteri e confini precisi. E proprio entro quei confini, nonostante l'evidente finzione artistica dell'esempio proposto, può aprirsi lo spazio per un discorso antropologico e storico sulla condizione umana.

Quella meraviglia, lo ripetiamo, può anche manifestarsi soltanto in alcuni momenti, in circostanze particolari dell'esistenza. Trova la sua origine nella consapevolezza di vivere una sola e unica vita, e nella percezione della distanza da quella realtà che pure ogni persona prova a interpretare. Se proviamo a considerare non più solo 'dal di dentro', ma in qualche modo oggettivamente, cioè anche dal punto di vista dell'esteriorità, questo insieme di condizioni esistenziali, allora possiamo dire che l'interrogazione e la meraviglia nascono nella combinazione di possibilità e realtà, di senso della realtà e di quello che sulle tracce di Musil, abbiamo chiamato senso della possibilità.

Abbiamo già accennato all'importanza di questo aspetto della condizione umana. Come si è detto, il movimento continuo dell'attenzione interiore può assumere connotati differenti, scegliere percorsi particolari: possiamo, come avviene spesso, soffermarci sugli esiti di quel movimento, e dare forma alla nostra presenza con contenuti specifici. Possiamo anche situare in quegli esiti il piacere o il 'sapore' vissuto, che ha anche evidenti connotazioni estetiche, dello stare nel mondo.

Il vissuto diretto, personale, è a sua volta il fondamento di ogni nostra esperienza del mondo; e la sua qualità è ben individuata da R. De Monticelli: *possiamo identificare i 'vissuti' in senso proprio o stretto con le esperienze che sono anche esperienze di sé*: "un pensiero, noi non diciamo che è un vissuto. Un sentimento, sì. Un'emozione, anche. Una passione, senz'altro. Uno stato d'animo, senza dubbio. Un dolore o un piacere fisico, pure. Una percezione visiva o acustica, no (non si vivono visioni né vedute). Un'inferenza logica, men che meno (De Monticelli 1998:173-174).

Immagini del mondo dell'arte e riferimenti filosofici possono contribuire a dar corpo alle idee che andiamo esponendo; ciò che vale, è la considerazione generale, già espressa: la nostra presenza nel mondo assume una precisa connotazione etica, che si palesa nell'agire esteriore ma anche nel continuo dialogare interiore. È quella che Margaret Archer chiama *Conversazione interiore*, nell'omonimo saggio (2006). Etica: cioè, implicante una valutazione su noi stessi e sul mondo. Valutiamo continuamente la nostra condizione, soprattutto al fine di stabilire se ciò che andiamo facendo, ciò che siamo al momento, è ciò che vorremmo, potremmo, dovremmo fare, e essere. In questo processo continuo miriamo a definire i fini ultimi del nostro esistere (gli *ultimate concerns*) non meno degli obiettivi più immediati; e il significato della vita intera non meno di quello delle azioni più contingenti. E dalla risposta che siamo in grado di fornire alle domande poste deriva quello che potremmo dire il giudizio, che ciascuno di noi formula su se medesimo: siamo esseri valutanti e auto-valutanti, e il mondo è da noi costantemente messo alla prova, così come mettiamo alla prova le nostre capacità e possibilità di intervento in esso. Se vivo male, mi giudico male (e questo, indipendentemente dai livelli e modelli di valutazione adottati, dunque in certa misura dai tempi e luoghi e culture: ciò che si evidenzia qui è il processo di valutazione, non le sue specifiche modalità e manifestazioni).

Nei suoi saggi, Charles Taylor tratta ampiamente della dimensione dell'esistenza che considera fondamentale: esattamente il piano della valutazione intima e personale del modo in cui stiamo al mondo. La persona è sempre coinvolta in uno *schema essenziale di interrogativi* che concernono il

senso e il valore morale della propria vita. Il sé si definisce attorno a una serie di preoccupazioni fondamentali, decisive per il destino personale, che esistono *prima* e al di là di ogni preoccupazione contingente (Taylor 1989; Crespi 1999). Nella visione di Taylor la relazione con il Bene non è mai assente nella nostra esperienza, è decisiva per la vita individuale: non possiamo fare a meno di attribuire significato e valore alla nostra vita. Questo investimento di senso ha a sua volta una connessione profonda con la forma *narrativa* della comprensione, della rappresentazione che di noi stessi produciamo, e sosteniamo: costruiamo un racconto ininterrotto della nostra esistenza, andando in cerca di una sua qualificazione (e legittimazione) in termini di senso. L'abbiamo detto: l'uomo è l'essere che sente il bisogno di legittimare la propria forma di vita. Si tratta di un cammino di ricerca, poiché la narrazione è immersa nel tempo, è anzi il tempo in forma di esperienza umana. Scrive Taylor: *dal momento che non possiamo far altro che orientarci verso il bene e determinare in questo modo la nostra posizione rispetto ad esso e quindi la direzione delle nostre vite, dobbiamo fatalmente comprendere queste ultime in forma narrativa, ovvero come ricerca* (Taylor 1989:52).

Tutto questo ci conduce a dire che la condotta umana contiene sempre in sé un fondamento valutativo, dunque etico: anche il più misantropo dei criminali si mette in gioco, valutando ciò che fa e sente, chi è, chi diventa come persona (possiamo escludere da questo discorso solo i casi veramente patologici, di assoluta estraneità all'umano, che sono rarissimi). Come esempio estremo, diciamo che neppure i peggiori aguzzini delle ss naziste si sottraevano a ogni codice etico: anzi, nel loro caso come in altri, proprio un particolare, distorto sistema di valori (ma operante con l'attivazione di meccanismi psicologici e sociali del tutto prossimi, se non identici, a quelli tipici delle società non totalitarie dell'epoca) permetteva di considerare legittimi, se non necessari, i crimini commessi. Al proposito, non mancano le analisi accurate di ciò che avveniva nella mente dei persecutori (e delle loro vittime): segnaliamo qui soltanto il libro di B. Bettelheim, *Il prezzo della vita*, con l'appassionante racconto e le precise analisi di ciò che avveniva nella società tedesca e nei lager nazisti.

Dunque, per ragionare sulla qualità della vita delle persone (sia dal punto di vista soggettivo che da quello esteriore, oggettivo) occorre tenere ben presente la dimensione valutativa, riflessiva della vita interiore. Dobbiamo farlo, se parliamo di desiderio e delle sue affermazioni (o fallimenti), di depressione e dipendenze, e qualunque altro aspetto della vita: le persone sono felici o infelici, depresse o meno anche, se non soprattutto, sulla base del giudizio che formulano su di sé (autostima e senso del proprio valore come esseri umani sono indicatori dell'attività di auto-valutazione). Da qui, da questa prospettiva, possiamo muovere alcune considerazioni critiche sulle analisi della depressione che abbiamo visto.

Ad esempio, l'insistenza sulla potenza del desiderio quale elemento decisivo per la qualificazione della vita delle persone appare eccessiva, anche riduttiva: giacché piano del desiderare e piano della valutazione morale del proprio modo di essere non coincidono e, ecco forse il punto decisivo, il piano della valutazione di sé costituisce il terreno fondamentale di definizione delle persone, anche, e soprattutto, in termini soggettivi, dall'interno: detto altrimenti, i desideri non bastano a definire le persone. Il desiderio è certamente una componente decisiva della vita soggettiva; naturalmente, anche il rimuginare e dialogare interiore concerne in larga parte un nucleo di bisogni e desideri, che certo costituiscono in larga parte le forze motrici dell'agire e sentire personale: di ciò che possiamo essere come persone. Inoltre, come ci ricordano

(crediamo, con buone ragioni) i freudiani, “desiderare” significa recuperare, rivivere, rinnovare certe esperienze originarie, profonde, che hanno lasciato il segno, e ci hanno formato come individui.

Desiderare significa agire rendendo attuali e sempre vivi i modi di essere che sono nostri: il modo di amare, di stare al mondo, di comunicare con altri, di temere, di sperare e volere, che abbiamo appreso nei primi anni del nostro cammino. E ancora più significativa è l’idea, tante volte prospettata da Recalcati nei suoi saggi, secondo la quale, per la psicoanalisi (e non solo, ovviamente), la felicità della persona passa per l’assunzione soggettiva del proprio desiderio più vero. Si è felici se, e quando, si dice sì ai propri desideri, senza paure e dilazioni, con chiarezza di visione e integrità di azione. Dire sì ai propri desideri è dunque condizione necessaria per la buona vita; ma è anche necessario aggiungere qui che non è la sola: le persone devono anche guadagnare e sostenere la certezza, o la ragionevole convinzione, di vivere pienamente secondo facoltà, qualità e potenzialità umane, dunque utilizzando al meglio quelle risorse che esse sono in grado di riconoscere, e attribuire, a se stesse e agli altri.

Non siamo solamente macchine desideranti: identificare la vita personale con le dinamiche del desiderio è operazione che appare riduttiva e ingiustificata in sede di analisi, ma ancor di più nel vissuto reale, poiché le persone non si vedono in quel modo: non si appiattiscono sui propri desideri, sia che li considerino veri o falsi, superficiali o profondi. Sentono di essere qualcosa di diverso e di più della somma dei propri desideri (e di qualunque altra piega dell’anima, o figura o moto interiore). Questa consapevolezza, discutibile e discussa, non sempre limpida (anzi!), è certo faticosa da sostenere: le analisi e letture dei comportamenti umani, gli studi sul disagio e le patologie contemporanee, sono efficaci, e illuminanti. Ma quella consapevolezza ci ricorda che viviamo inseriti in una dimensione *etica* dell’esperienza, che risulta *sempre* attiva e decisiva per la qualificazione dell’esistenza delle persone: la vita è un’avventura morale, e dunque agio e disagio, comportamenti “sani” e patologie, accordo e disaccordo col desiderio più autentico e personale sono strettamente connessi a quella dimensione.

Il dato che possiamo qui evidenziare ancora, sulla scorta di indicazioni provenienti da vari autori (antropologi e non: abbiamo già fatto riferimento alle idee di A. Carotenuto) è che le persone mirano a realizzarsi nel mondo (avendo come obiettivo la piena espansione della vita individuale, e il suo compimento) non semplicemente con la ricerca del piacere, ma semmai andando in cerca di relazioni: è ciò che abbiamo provato ad argomentare nell’ambito della discussione precedente.

Al contrario, in molte letture della condizione umana pare potersi riscontrare la tendenza ad appiattare la vita delle persone sul regime dei desideri, connettendo questi alle spinte pulsionali e in definitiva riducendo il desiderare (e l’essere) umano alla ricerca del piacere (godimento), e dunque al dato biologico, corporeo: è il discorso su cui abbiamo già speso alcune considerazioni critiche. Ma l’umano non è tutto qui; abbiamo già accennato alla possibilità di un’apertura ulteriore del discorso sulla condizione umana, alla possibilità di una trascendenza (termine che lasciamo così, e certo può apparire inutilizzabile in termini “scientifici”: ce ne serviamo con la dovuta cautela). La conversazione interiore, il dibattito intimo che accompagna il vissuto soggettivo, sono i luoghi in cui si manifesta quella capacità riflessiva che è caratteristica dell’umano. Quando si parla del disagio di uomini e donne del presente in termini di trasformazione o annichilamento del desiderio, e di sofferenza derivante dalla spinta all’eccesso

di godimento che caratterizza il vivere attuale (spinta imposta, determinata dall'ultima versione del *discorso del capitalista*, nella concezione di Recalcati), sembra prevalere una visione, che pare qui incompleta, della persona umana. È una visione che pare assumere come un dato originario ciò che andrebbe discusso, ossia il conflitto: quello interiore non meno di quelli, di varia intensità e portata, che attraversano le relazioni tra le persone.

Il tema del conflitto è anch'esso mutato, rispetto al passato anche recente. Diversi autori, tra cui Recalcati, osservano che le patologie attuali (e tra queste anche la depressione, e le molte forme di dipendenza) sono manifestazioni di una realtà nuova, che possiamo riassumere così: invitate e anzi indotte a farlo dal sistema sociale, le persone si sottraggono ai conflitti rifugiandosi in una condizione di *scissione* intima, che esclude la *rimozione* (funzione tipica della psiche tormentata da conflitti). Anziché combattere dure lotte per riguadagnare un'integrità sempre difficile da sostenere, le persone *aprono* il sistema psichico a spinte, stimoli e influenze di ogni genere, come evitando di prender posizione sulle questioni decisive per la propria vita interiore (perché? perché non sanno o possono farlo; perché sarebbe faticoso; perché è difficile capire che cosa veramente si vuole essere e fare; perché diventa invece facile, quasi automatico, muoversi da un piacere all'altro, da un desiderio all'altro, da un oggetto-diversivo all'altro, senza posa e senza fine...). Dunque, ecco la domanda: assistiamo alla fine dei conflitti? L'uomo contemporaneo ha conquistato l'emancipazione tanto ricercata? La risposta è: certamente no, la liberazione è tutt'altro che compiuta, il conflitto non è sparito, ha semmai mutato le sue forme, attestandosi su un piano dell'esperienza che non è più tematizzato dal soggetto. L'alienazione ha mutato i suoi tratti, ma è sempre qui, dove sono le persone: diversa dal passato, ma non meno pervasiva e potente. La sua forma dominante pare potersi riassumere nella contraddizione di fondo: sul piano soggettivo ci sentiamo (e in parte siamo) più liberi, ma di questa libertà non sappiamo che fare, e persino la temiamo, al punto da precipitare in stati o maniacali (iperattività senza scopo, alla ricerca di stimoli infiniti, e del godimento), dipendenze (consegnandoci all'abuso di sostanze che decidono per noi, colmando illusoriamente il vuoto che noi stessi siamo e la mancanza di motivi per vivere), depressione (nullità del senso e disamore per l'esistenza), dissociazione (il conformismo e la dedizione acritica al principio di prestazione coesistono con esplosioni di vitalità rabbiosa, anche distruttiva, spesso immotivata); e altro ancora, in una varietà di scelte o fughe che può forse riassumersi in una sola tendenza di fondo: il tentativo di trasformare la vita in un destino, in modo che altri, altre potenze, o semplicemente "le cose" decidano per noi, sollevandoci dal peso di essere noi stessi (ma il problema, come già osservava Sartre citando Malraux, è che nell'età del disincanto solo la morte trasforma la vita in un destino).

Sul piano sociale l'apparente libertà si rovescia decisamente nel suo contrario: siamo sottomessi a processi di azione e inseriti in catene di relazioni che oltrepassano enormemente la comprensione, le capacità di reazione e volontà del singolo; le logiche della produzione hanno invaso ogni ambito della vita (e colonizzato la psiche), al punto che ci sentiamo indotti a fare spontaneamente ciò che il sistema esige, e non impone più con la forza (esercitata, nel caso, da istituzioni dominanti in un insieme sociale gerarchicamente ordinato), ma con la costrizione indiretta, con la forza impersonale *delle cose* (la vaghezza dell'espressione è utile per esprimere la percezione diffusa: qualcosa là fuori, nel mondo sociale, impone a tutti di agire in modi determinati, e scegliere diversamente pare spesso inutile, prima ancora che difficile o impossibile).

III. Intermezzo: appunti sulla teoria della persona

a. Per discutere della buona vita occorre avere un'idea della persona: delle sue caratteristiche e qualità, e capacità. Sarà possibile valutare la condizione umana del presente alla luce di quell'idea, necessariamente generale, dimensionata non su particolari contenuti ma sulla base di alcuni tratti che consideriamo fondamentali, comuni a tutti gli esseri umani.

b. L'idea è la seguente. Caratteristica dell'esperienza umana è la tensione dialettica tra appartenenza e distacco: tra l'adesione alle forme di umanità che l'ambiente sociale offre, e il bisogno di individuazione, che consiste in buona parte nel differenziarsi dagli altri. Essere al contempo uguali -per guadagnarsi l'accettazione del prossimo- e diversi -per essere autenticamente e compiutamente se stessi. In altre parole: ci adattiamo a vivere una vita che somiglia molto a quella degli altri, per poterne vivere una esclusiva, una vita *propria* come dice Beck, solo nostra. Quest'idea è stata formulata in vari ambiti e in vari modi: Crespi, Sartre, A. Carotenuto, Simmel, la scuola di Francoforte in vari momenti, Beck in parte, un poco Bauman, e altri. Ciò che definisce l'uomo è la libertà: la possibilità, e capacità di "dire no", come la chiama Scheler; la possibilità di sottrarsi alle forme culturali disponibili per adottarne altre, reperite altrove, in parte inventate anche.

c. Si chiama capacità di *spostamento*. Muoversi da una determinazione all'altra, da un sistema di mediazione culturale a un altro, da un modello all'altro, da una concezione del mondo a un'altra. E' tipica dell'umano. La persona non si riconosce mai interamente in ciò che costituisce il suo essere *pubblico*, sociale: mai del tutto, a meno di ridursi a puro automa (e resta da vedere se sia possibile un caso del genere: neppure le *ss testa di morto* erano macchine senza idee). Siamo e non siamo ciò che di noi appare, che gli altri dicono, che noi stessi diciamo e pensiamo. Resta sempre, in noi, un fondo di differenza, una presa di distanze anche solo interiore, non dichiarata, persino inconsapevole a tratti. Tendiamo a sottrarci a una identificazione totale col mondo esteriore, a una sottomissione senza margini di libertà individuale. Notare che c'è di più: anche la costituzione *intima* del soggetto risente di questa tensione fra detto e non detto, fra ordine dei significati e (dis)ordine del senso, tra determinazioni simboliche e complessità non facilmente rappresentabile del vivere umano. In altre parole: anche per descrivere noi stessi, per assegnare un nome ai nostri stati, alle emozioni e idee ecc., ci serviamo *comunque* di linguaggi definiti culturalmente, ossia, di nuovo, di mediazioni culturali-simboliche. Il punto, secondo Crespi e altri, è l'inevitabile ambivalenza del rapporto che abbiamo con tutte le forme di descrizione-rappresentazione della realtà: con la definizione, con l'espressione li nominiamo, prendiamo coscienza di quegli stati, ma al tempo stesso non perdiamo la sensazione di *tradirli*, in qualche modo, nell'atto stesso di riconoscerli e definirli, scoprirli, eccetera. Anche dentro di noi, siamo e non siamo ciò che di noi sappiamo (e diciamo).

d. Questa differenza (o *eccedenza*, come la chiamano alcuni) non è forse storica, culturale

specifica? Appartiene forse ad alcune forme di società, ma non a tutte: ecco un'obiezione possibile. Secondo Crespi, non è così: la differenza o eccedenza è invece costitutiva della condizione umana. Perché (in questo è d'accordo con Sartre, e Carotenuto), la stessa coscienza individuale nasce in quanto consapevolezza della distanza, della separazione: è in qualche modo costruita su una limitazione strutturale, affetta da un ineliminabile e caratteristico "vizio d'origine". In termini filosofici: l'autocoscienza è frattura d'essere, nasce nella comprensione (più o meno chiara) di un'insicurezza ontologica originaria. Così, procedendo nel discorso Crespi può dire che *l'autocoscienza si manifesta come capacità di negare le oggettivazioni e di spostarsi da una a un'altra oggettivazione*. Poiché nasce nella separazione, ed è anzi esperienza di quella separazione, l'autoconsapevolezza presuppone in sé la possibilità, e capacità, di differenziarsi dall'ambiente in cui agisce: ciascuno sente, vede, immagina, pensa, con gli strumenti culturali disponibili, ma li elabora in forme proprie, e soprattutto, può negarli a favore di altri. Le fondamentali mozioni umane, quali il *desiderio*, sono espressione di questa condizione ambivalente.

e. Prima di vedere in che consiste la separazione originaria bisogna dire che le *oggettivazioni* sono le forme culturali determinate di cui ci serviamo per comunicare, pensare, agire, sentire, ecc. In termini molto generali, compongono -assieme a mille altre cose- l'apparato di pratiche e visioni del mondo (e dell'uomo in esso) che definiamo per comodità "cultura". Appunto, il singolo può metterle in discussione: ma per farlo, deve "adottarne" altre. In questo come altri casi non esiste il vuoto: secondo Crespi si può passare da un mondo culturale a un altro, ma non si può fare a meno di averne uno, magari astratto, espresso da comunità immaginarie e persino virtuale se si vuole, ma comunque uno: non siamo creature capaci di vivere nell'indeterminato. Siamo invece "obbligati" a crearci un mondo, attribuendo significati alle cose. Così la libertà umana non è assoluta, ma relativa: possiamo abbandonare delle forme determinate e determinanti perché ci paiono restrittive, per adottarne altre, che sono comunque determinate. E alla lunga, anche le nuove potranno risultare limitanti, dunque da rigettare. Questa potenziale ristrettezza (che in termini più efficaci può chiamarsi azione generatrice di alienazione) delle forme culturali è in esse costitutiva. *Omnis determinatio est negatio*, vale certamente anche in questo caso. Crespi rappresenta quest'idea scrivendo che *l'ambivalenza non è presente solo nel rapporto tra l'agire soggettivo e le forme di determinazione, ma anche all'interno di queste ultime: l'eccesso di oggettivazione, infatti, in quanto assolutizzazione indebita di determinazioni in sé sempre riduttive, provoca la distruzione della loro stessa funzione di mediazione* (Teoria dell'agire sociale, qui di seguito: TAS, p. 234).

Eppure, sempre secondo Crespi, non è possibile fare a meno di qualsiasi determinazione. La vita collettiva sarebbe semplicemente impossibile. Le forme di determinazione hanno il preciso scopo di rassicurare gli individui, spiegare il funzionamento del mondo, ridurre la complessità e i rischi dell'esistenza, curando, diciamo, il male di esistere, garantire regolarità e funzionalità degli scambi sociali, assicurare la prevedibilità delle condizioni generali di azione, ecc. In due parole: sono indispensabili. Non può esistere gruppo umano che non produca, difenda, perpetui forme specifiche di determinazione culturale, forme di oggettivazione dei significati e annessi modelli d'azione.

Dunque, le forme di determinazione culturale, o forme di mediazione simbolica come le definisce Crespi, hanno un duplice carattere: *riduttivo* e *necessario*: non se ne può fare a meno ma

non esauriscono certo le infinite (e, in buona misura, indicibili, irrepresentabili) dimensioni di senso della vita. Scrive Crespi: *da un lato, l'agire ha la sua radice nell'esperienza vissuta, la cui complessità non è mai esaurita da tali forme, e, dall'altro, esso non può fare a meno delle determinazioni simbolico-normative (rappresentazioni, principi razionali, criteri estetici, norme giuridiche, regole etiche, ecc.) che rendono possibile la prevedibilità delle aspettative reciproche su cui si fonda il sociale* (TAS: 193).

f. Ora, che ha da dire l'antropologia sull'azione modellante, delimitante e al tempo stesso limitante delle forme culturali? Dell'oscillazione tra adesione e rigetto di quelle forme medesime che caratterizzerebbe l'esperienza individuale? Vediamo che ne dice Remotti: il quale parte dall'idea che l'uomo è un essere biologicamente incompleto. Lasciando per ora da parte le ragioni addotte a conferma della tesi, vediamo: essendo incompleto o incompiuto l'uomo cerca di completarsi culturalmente e quindi, almeno in parte, deve *costruire* se stesso realizzando forme di umanità. Ma l'incompletezza non è solo biologica, bensì anche culturale: *perché le forme di umanità, che egli cerca di realizzare mediante le idee della sua cultura e con i mezzi della sua società, sono il prodotto di scelte più o meno consapevoli, di selezioni più o meno accentuate (...) Quanto più si tenta di costruire forme ben determinate di umanità, tanto più numerosi e significativi sono gli scarti di umanità (forme di disumanità) che le stesse operazioni di "antropo-poiesi" producono* (Remotti 2000:56).

Per "antropo-poiesi" Remotti intende la produzione o fabbricazione degli uomini da parte degli uomini. Va sottolineato il concetto di fondo: secondo Remotti non possiamo fare a meno di costruire, "fare" umanità: ma questo fare è anche inesorabilmente un disfare, un tagliare, separare, rinunciare, abbandonare, sopprimere. Si acquisisce qualcosa, e a qualcosa d'altro si rinuncia, sempre: guadagnare e perdere sono parte del medesimo processo. Dunque, ogni società può essere definita come un campionario di possibilità umane non realizzate, un elenco di frustrazioni e limitazioni, di divieti e rinunce non meno che di creazioni e riuscite, di permessi e prescrizioni: *da qui, scrive Remotti, il "disagio" insito in ogni "cultura"* (p.57).

Più avanti, scrive ancora più chiaramente che il "fare umanità" è sempre, anche, un "fare dis/umanità" (p.160). E prosegue dicendo che sempre, quanto più si costruisce e definisce l'umanità, in forme che sono sempre determinate culturalmente, tanto più si abbandona la condizione (del resto ipotetica: si tratta di un concetto-limite) di umanità generica, indeterminata, potenziale (nasciamo capaci di parlare qualsiasi lingua, diceva Geertz: ma ne impariamo una, e così acquisiamo identità e forma umana specifica: diventiamo uomini), e si passa a forme appunto determinate, definite e particolari, divergenti e persino contrapposte ad altre (tale è il caso, ad esempio, dell'opposizione, presente in molte società, maschile/femminile).

E dunque *c'è violenza (per quanto camuffata) nella soppressione delle possibilità; c'è anche "crudeltà" nel modo in cui si induce o costringe ad abbandonare l'infanzia (che è appunto l'insieme delle possibilità non ancora realizzate); c'è o ci può essere "errore" nel prendere una strada, anziché un'altra; c'è o ci può essere "inganno" nel far credere che si diventa uomini in tal modo e non in altri, che quella, e non altre, è la forma autentica di umanità* (p.161). Secondo la visione dell'antropo-poietica sostenuta da Remotti, l'uomo risponde alla sua incompletezza originaria, biologica, con un'azione di completamento culturale che però produce sempre umanità particolari: dunque, con la rinuncia o soppressione delle altre possibilità. *Occorre allora riconoscere che ciò che si "fa" o si costruisce non è la completezza umana, bensì l'incompletezza radicale di forme determinate di umanità* (p.161).

Sembra allora importante la domanda: fino a che punto gli interpreti della varie forme culturali sono consapevoli dell'ambivalenza insita in questa azione di creazione/limitazione? Ebbene,

mentre è possibile notare che (in modo abbastanza sorprendente) solo in tempi recenti l'antropologia è giunta a riconoscere tale ambivalenza, finalmente abbandonando del tutto l'idea, tipica dei vari apparati ideologici delle società occidentali, che socializzazione, educazione, formazione umana consistono nel far diventare "complete" le persone altrimenti imperfette, pare che altre società abbiano ben presente quest'idea, che può tradursi in esplicite pratiche culturali. E gli antropologi ne prendono atto.

Ad esempio, Marilyn Strathern: i rituali di iniziazione della Nuova Guinea hanno secondo lei l'obiettivo di "*generare*" la persona come un essere incompleto. (Remotti 2000, p.161) Il discorso merita di essere ripreso, perché offre spunti che rinviano alla lettura psicoanalitica dell'esperienza umana. In sostanza, il passaggio dallo stato di infanzia allo stato di adulto equivale al passaggio da una condizione *androgenica*, indeterminata, nella quale sono compresenti diverse e (potenzialmente) opposte possibilità, a una condizione in cui invece l'individuo ha un unico sesso (diciamo: potenzialmente opposte, perché c'è anche l'idea che le opposizioni siano anch'esse poste/istituite dalla cultura, generate all'interno del sistema di significati che ne costituisce la struttura portante: dunque, l'idea stessa di incompiutezza dell'umano - incompiutezza nei due significati: biologica e culturale- potrebbe essere prodotta dal sistema delle determinazioni). Dunque i riti di iniziazione, che fanno "nascere" maschi o femmine, sarebbero riti di "scomposizione", di separazione secondo i generi di ciò che prima era unito: *i riti perciò non completano un essere vuoto o carente, a cui lo sviluppo dovrebbe aggiungere progressivamente qualcosa; al contrario, "rendono incompleta un'entità" la quale di per sé contiene l'insieme globale delle possibilità*" (p.162).

Insomma: diventare adulti, scrive Remotti, diventare maturi e raggiungere socialmente la capacità riproduttiva, significa diventare incompleti. In altri termini, culturalmente rilevanti, l'incompletezza si rivela essere un vero e proprio obiettivo perseguito dal gruppo sociale: proprio l'incompletezza, certificata dai rituali, motiva l'incontro con l'altro sesso e rende possibile la riproduzione degli esseri umani, della società, di quel particolare tipo di umanità (p.162).

Così da una incompletezza originaria (stato di indeterminazione, compresenza di possibilità non realizzate, ecc.) si passa a una incompletezza o incompiutezza definitiva, per effetto di azioni di scelta, di affermazione di certi tratti e negazione di altri. Dunque, di nuovo: incompiutezza biologica e incompiutezza culturale. L'intervento della cultura *mentre pone rimedio all'incompletezza originaria, genera incompletezza culturale* (p.163). Così come esistono due tipi di incompletezza, esistono, dice Remotti, due significati di "non-umanità": la prima, di "non ancora realizzata umanità", e una seconda, di "dis-umanità", che è il lato negativo, o il risultato delle scelte culturali operate: *il lato negativo della scelta e della determinazione, ovvero lo scarto -spesso duro, violento, irrimediabile- di possibilità, la loro soppressione.* (p.163)

g. Su quale immagine dell'uomo si basa il ragionare di Crespi? In prima sintesi, questa: diventiamo persone separandoci, allontanandoci irreversibilmente da una comunione originaria con la realtà, che poi ci mancherà per sempre, e per la quale non smetteremo di provare nostalgia. Il desiderare sarà l'atto col quale cercheremo di ricostituire, in vari e palliativi modi, quell'integrità perduta: già nella fase aurorale della coscienza esso si costituisce appunto come una risposta alla *insopprimibile ansia di porre riparo alla perdita dell'integrità originaria* (TAS, p.283).

E la coscienza è, come già detto, esperienza di quella distanza, consapevolezza della separazione subito irreversibile. È possibile qui indicare affinità coi discorsi di Simmel sul “mondo della vita”, ad esempio. Da questo distacco, certo da illustrare assai meglio, deriva quella che Crespi chiama “insicurezza ontologica originaria”. Il punto interessante è però questo: R. Laing, A. Carotenuto, sembrano intendere l’insicurezza ontologica in maniera differente rispetto a Crespi: quest’ultimo, riferendosi a posizioni note dell’esistenzialismo come alle idee di Heidegger, ritiene tale insicurezza costitutiva, irrimediabile, caratteristica della vita di ogni essere umano (che questi ne abbia percezione chiara oppure no). Mentre gli altri due sembrano meno drastici: in particolare, Laing dice che l’insicurezza può manifestarsi quando l’affacciarsi alla vita di ogni bambino non è accompagnato dalla giusta dose di amore, materno in primis, ma non solo. L’insicurezza è così il contraltare della fiducia ontologica primaria, che nasce, in sostanza, dall’essere amati, accettati, accolti così come siamo, per il solo fatto che esistiamo.

Su posizioni simili sembra situarsi Carotenuto: forse a metà strada tra Laing e Crespi. In effetti, anche secondo lui la separazione originaria esiste, ma esistono anche delle vie –l’amore, in specie materno, e più tardi la creatività, come forma di espressione assolutamente individuale- capaci di lenire, se non proprio azzerare, la ferita originaria. In particolare, essere amati e poi lasciati liberi nei modi e nei momenti giusti significa secondo Carotenuto essere capaci di affrontare l’inevitabile separazione dal genitore, ossia da chi ci ha amati, e amandoci ha grandemente contribuito a fare di noi delle creature autosufficienti. Il dolore, l’ansia della perdita è superabile, giorno per giorno e in tutte le fasi ulteriori della vita, se acquisiamo la certezza che la separazione non è l’unica realtà della vita, ma una parte di essa: al distacco dalla madre segue il ricongiungimento, almeno nelle prime fasi di sviluppo dell’individualità cosciente. E questo modello di relazione –la separazione ma anche il puntuale ricongiungimento- farà da sostegno e schema interpretativo, anche sul versante affettivo, delle esperienze del soggetto nel corso della vita intera. Si realizza, nei casi più fortunati, una sorta di interiorizzazione della figura del genitore presente, che appare attento, capace di rispondere alle nostre domande, sciogliere con le sue cure i nostri dubbi, le paure. All’estremo opposto la separazione originaria sarà vissuta come perdita, come tragedia non rimediata e non rimediabile, e ne potrà nascere una insicurezza di fondo destinata a condizionare la vita dell’individuo. Fiducia e sfiducia maturano dunque nelle prime fasi della vita; ma non è esclusa, secondo Carotenuto, la possibilità di un intervento successivo, di una correzione di rotta capace di ridurre i guasti generati dal prevalere dell’insicurezza, della sfiducia. Il rimedio sarebbe, ancora una volta, nella crescita della autoconsapevolezza, e nell’attività creativa: nell’apertura alla vita del mondo.

h. Cosa significa *spostamento*? Quale capacità, caratteristica o possibilità umana si attiva nella pratica alternata di coinvolgimento/distanziamento? Nelle società moderne, dice Crespi, la capacità (e volontà) di spostamento viene favorita e incrementata: *“nelle società moderne e contemporanee, l’aumento della consapevolezza circa la funzione sociale della cultura ha maggiormente sottolineato la dimensione contingente e convenzionale di ogni regola culturale, mostrandone l’essenziale relatività e fluidità, con il conseguente indebolimento degli ordini costituiti, l’accentuarsi delle differenziazioni e, quindi dell’imprevedibilità e complessità dei sistemi sociali”* (TAS, p.196).

Questo è un primo dato importante. Pesano l’elevata complessità e diversificazione sociale, la demolizione delle reti di identificazione tradizionali, la “dislocazione” degli individui, che si

trovano scaraventati nel mezzo di relazioni sociali ignote, da reinventare, da ridefinire sempre. Questi e altri fattori, non semplici da definire compiutamente, contribuiscono in misura decisiva a riconfigurare la condizione umana del presente, rendendo possibile, se non necessario, il compito-privilegio-problema della costruzione individuale della vita *propria*, come la definisce Beck. Dunque, lo spostamento. L'ordine simbolico rassicura e garantisce agli individui la piena funzionalità sociale; ma al tempo stesso si costituisce come riduzione della complessità del vivere umano.

Tale ordine -insieme di significati codificati- sconta sempre una costitutiva inadeguatezza nei confronti delle mutevoli esigenze della vita. In breve: ogni asserzione/determinazione culturale, per quanto necessaria, opera escludendo alcune possibilità a vantaggio di altre. Resta perciò aperta -in forme che variano anche molto da una società all'altra- la possibilità di negare le determinazioni culturali del proprio ambito di appartenenza.

La dinamica del rapporto con le forme di determinazione dei significati, scrive Crespi, appare caratterizzata dunque da processi di *identificazione* con tali forme e di *distanziamento* da esse. La possibilità individuale di prendere le distanze dalle determinazioni culturali si fonda su un dato: l'individuo conserva le sue radici nel senso del vissuto originario; acquista coscienza di sé non soltanto tramite successive identificazioni con le diverse forme di determinazione simbolica, ma appunto anche attraverso la capacità di *negare* le oggettivazioni medesime, riconoscendone il carattere riduttivo, *spostandosi* così dall'una all'altra forma di determinazione, ovvero trasformandole: l'atto dello *spostamento* è, secondo Crespi, *il balenare della libertà individuale* (p.354).

Stabilite le origini della capacità generica di spostamento (nel vissuto, mai completamente codificato e codificabile nell'ambito delle determinazioni culturali), la considerazione successiva è quella già proposta: le società contemporanee (occidentali ma non solo, verrebbe da dire, data l'universalità e pervasività dei processi di globalizzazione, soprattutto nella forma della comunicazione di informazioni e immagini, esperienze e conoscenze, modelli e stili di vita ecc.) favoriscono il crescere della consapevolezza di sé, una consapevolezza transculturale potremmo forse dire, che a sua volta costituisce il terreno di sviluppo della capacità di spostamento (o capacità di scelta, o di presa di distanze dal contesto di appartenenza).

E' importante notare che la capacità di abbandonare o trasformare le forme di oggettivazione/determinazione definisce la dimensione creativa dell'agire individuale e collettivo: al punto che la trasformazione può assumere il carattere di vero e proprio *evento*, che ridefinisce radicalmente le possibilità dell'esperienza, sconvolgendo il contesto precedente: e l'evento medesimo, dice Crespi, appare spiegabile *solo a partire dalle nuove condizioni da esso stesso create* (p.354). Crespi tratta in questo modo il problema dell'irruzione del nuovo, persino dell'imprevedibile, a partire da ciò che è già noto: in ambito sociale-culturale l'accurata definizione dei modi di essere delle persone non può certamente escludere trasformazioni anche profonde degli stessi: anche vere e proprie rivoluzioni.

i. Per dirci come si costituisce il soggetto umano Crespi (sempre in *Teoria dell'azione sociale*) parte da un'idea di umanità fondata sulle relazioni, e sul bisogno di riconoscimento, che sarebbe elemento fondante dell'esperienza individuale.

Al principio l'unità soggettiva individuale consiste essenzialmente nella *corporeità* e nella *affettività*, "*come sentire che mi accade*", in quanto sentire "*assolutamente individuale*", nel completo coinvolgimento con la vita (e nella completa compromissione col tempo, avvertito come destabilizzante, ovvero come perdita dell'integrità originaria). Dunque: in primo luogo, affettività, intimamente connessa alla struttura biologica del corpo: affettività che non è passività inerte, ma reattiva e attiva presa sul mondo. Per comprendere i passaggi ulteriori -in particolare, il passaggio al livello *semantico* della comunicazione intersoggettiva- è necessario *presupporre nell'individuo una predisposizione all'elaborazione riflessiva del vissuto*. Questa elaborazione prende le mosse dai "significati" pre-verbali, legati alle sensazioni corporee di piacere e dolore, che stabiliscono e costituiscono una differenza, rendendo possibile qualcosa come un'informazione. In questa fase, la prima forma di intenzionalità pre-riflessiva appare dettata dal desiderio, che Crespi definisce come *l'insopprimibile ansia di porre riparo alla perdita dell'integrità originaria* (TAS 283).

Anche qui Crespi si riferisce alla condizione umana generale, non certo all'ambito, ancora ristretto, delle esperienze soggettive-individuali. Il riferimento è a M. Klein, secondo la quale già in questa prima fase appaiono chiari e attivi i processi dell'immaginario e la dimensione oggettiva di una relazionalità vissuta in modo preconsciouso. La coscienza, ossia l'esperienza cosciente di sé (del sé) e l'esplicito riconoscimento dell'altro e delle cose emerge nel passaggio dalla comunicazione pre-simbolica a quella mediata dalle forme convenzionali di determinazione simbolica (p.283). In tal modo cresce il processo attraverso il quale si costituisce l'identità individuale: *unità relativamente stabile, fondata sulla memoria, ovvero sulla capacità di sviluppare una continuità narrativa tra le diverse esperienze personali* (p.283).

L'identità individuale è secondo Crespi il risultato di forme di mediazione determinate e quindi *necessariamente* riduttive: perciò NON può esaurire la complessità del vissuto individuale, il quale, essendo radicato nella sua origine biologico-affettiva, *rimane in gran parte inconscio*. Il processo di formazione dell'identità individuale avviene infatti all'interno di una comunicazione intersoggettiva culturalmente e socialmente qualificata, ossia, come osservano gli antropologi (abbiamo già proposto l'esempio di Geertz, in *Interpretazione di culture*, 1973) decisamente connotata in termini culturali. Dunque l'identità si costruisce, di volta in volta, in termini differenti, a seconda del contesto sociale-culturale di appartenenza: al punto, osserva Crespi, che la stessa coscienza di sé appare *mediata dai significati culturali e, quindi, da questo punto di vista, il soggetto appare come vero e proprio prodotto sociale* (TAS, p.283). E' questo il processo di socializzazione.

L'identità viene inoltre descritta e pensata da Crespi sempre come "rimedio" all'insicurezza ontologica originaria. Così, l'identità mantiene solo in parte la promessa di re-integrazione e stabilità, di perfezione ontologica potremmo dire: essa non riesce mai, secondo Crespi, a "*sottrarre interamente il soggetto alla destabilizzazione propria della temporalità che caratterizza la sua situazione e alla complessità irriducibile del suo vissuto*" (p. 284). Così per il soggetto esiste sempre la possibilità di prendere le distanze rispetto alle forme di determinazione che fondano la sua identità sociale: a partire dalle stesse forme che hanno contribuito a costituirla, *l'autocoscienza si manifesta come capacità di negare le oggettivazioni e di spostarsi da una a un'altra oggettivazione* (p.284).

Come Crespi scrive, citando M. Scheler, "*l'uomo è l'essere che può dire di no*". Questa ambivalenza del rapporto tra singolo e cultura, o ambivalenza insita nella condizione umana in società, è un

dato fondamentale, da tener sempre presente ogni qualvolta si affronti il discorso della qualità della vita in un qualsiasi contesto: sembra infatti concepibile come dato universale, costitutivo della presenza umana nel mondo, a prescindere dalla particolarità delle forme economiche-sociali, culturali in cui tale presenza si esprime. Il che potrebbe dirsi anche così: se di natura umana si vuole parlare, allora possiamo farlo non tanto in termini di contenuti (questo o quel carattere comune, modi di pensare e fare, abilità o capacità varie, o categorie generali quali ad esempio la classica “l'uomo = animale razionale”, ecc.), ma in termini di tensioni dinamiche fra il reale e il possibile (il senso della possibilità...), e, in generale, di *libertà*: che c'è oppure no, che viene cercata, che è necessità e obiettivo, esplicito implicito, dell'agire individuale e collettivo. Per cui ritorna utile, ad esempio, l'impostazione data da Fromm al tema della condizione umana: in *Fuga dalla libertà* e in altre sue opere: nelle quali si esamina il rapporto tra il reale e il possibile della condizione umana. L'identità viene dunque concepita come un processo: di definizione del sé, di individuazione. Si tratta di un processo che presenta due aspetti fondamentali, tra i quali oscilla sempre la condizione del soggetto (e in questa oscillazione Crespi riconosce un parallelo con le osservazioni di Simmel sulla dialettica tra vocazione sociale e spinte a-sociali dell'individuo):

1. identità *idem*: nella definizione di Crespi, ripresa dalle idee di P. Ricoeur, è la possibilità di identificazione con le forme di determinazione culturalmente stabilite e socialmente riconosciute che fondano e assicurano la *similarità* dei soggetti: garantendo la prevedibilità delle aspettative e le regole fondamentali dello scambio comunicativo. E' il campo vasto dei *ruoli sociali* (= insiemi articolati di modelli di comportamento che orientano l'agire nell'adempimento delle diverse funzioni sociali -ruoli familiari, professionali, politici, ecc.)

2. identità *ipse*, secondo l'idea di Ricoeur già richiamata: il termine “identità” rinvia alla singolarità dell'individuo, in quanto *unico*, diverso da tutti gli altri: col presupposto di una continuità cosciente del suo sé e del suo proprio corpo, attraverso le molteplici, particolari vicende della sua vita e le trasformazioni che in essa hanno avuto luogo. Questa seconda figura dell'identità non è definibile verbalmente: si tratta piuttosto di una identità *sentita*, con riferimento a un nucleo del sé che persiste attraverso le successive trasformazioni. (Aggiunge il seguente pensiero: ovviamente, questo *sentire* si nutre di elementi culturali diffusi, di uso collettivo; ma il materiale cognitivo, nonché espressivo, diciamo così, di cui è fatta la sensibilità individuale, è filtrato da bisogni, visioni, esigenze e preferenze del soggetto: all'interno del discorso che il soggetto intrattiene con se stesso, utilizzando codici personali evidentemente riferiti alle proprie particolari esperienze di vita) (TAS, p.285); è certo opportuno notare che le due dimensioni interagiscono sempre, l'una esistendo in vari modi grazie all'altra: la distinzione è più analitica che reale).

Qualche parola va spesa sulla natura particolare della identità singolare o ipse: l'idea è che il soggetto sia animato da spinte corrispondenti alle due forme di identità, ossia tenda sia a uniformarsi al mondo sociale-culturale seguendo l'esempio offerto dagli altri più prossimi, sia a differenziarsi per “realizzare” se stesso. Così, l'individuo sperimenta nel corso della sua vita appartenenze a contesti sociali e culturali diversi, e lo fa mosso da un'esigenza intima, che è

quella di essere riconosciuto nella sua singolarità irriducibile, cioè non completamente riconducibile, alle forme di oggettivazione disponibili e prevalenti in quegli stessi contesti. *La possibilità di passare gradualmente dall'identità prevalentemente fornita dal SI anonimo dei modelli codificati nel mondo di senso comune a un'identità elaborata in modo personale, sulla base di una riflessione sui propri vissuti precedenti, nei loro risvolti consci e inconsci, configura l'esperienza come una "traversata da sé a sé" (Romano: L'événement et le monde, 1998, p. 201) che conserva un carattere infinito, in quanto la comprensione di sé e di ciò che si è fatto non può mai essere esaurita al livello semantico delle categorie interpretative.*

E' importante quel che Crespi afferma in conseguenza. Ecco, in sintesi:

- a) il carattere riduttivo di ogni forma di definizione del soggetto
- b) l'indeterminatezza propria dell'identità intesa come singolarità o differenza (al contrario, pare di poter desumere, di quella generica o di ruolo, assai più prevedibile)
- c) la terza idea è che la vaghezza incodificabile dell'identità soggettiva non soltanto tende a eludere (in parte almeno) lo sguardo dell'altro, ma crea un differenziale di significati nel cuore riflessivo del soggetto medesimo: *un essere cosciente non può essere mai identico all'idea che ha di sé, in quanto la riflessività lo porta sempre al di là della determinazione di sé verso altre possibilità ancora inesplorate.* (TAS, p.285)
- d) per questo si può parlare di una molteplicità di sé (riferiti a un unico soggetto): le complesse dimensioni presenti nell'individuo possono trovare espressione nelle più varie forme di determinazione, *anche contraddittorie tra loro.* E continua: *esiste una identità narrativa sviluppata nel corso del tempo attraverso successive identificazioni con valori, norme, modelli di azione reperiti negli spazi sociali e culturali di riferimento. All'interno di questa possono manifestarsi quelli che Crespi in accordo con altri autori (vedi ad es. Bauman) chiama fenomeni di dissonanza cognitiva: eventuali incongruenze tra la struttura cognitiva del soggetto e le sue azioni effettive, nonché la tendenza a dissimulare o ridurre tali incongruenze tramite strategie interiori di autoinganno e processi di razionalizzazione* (TAS, p.285; qui Crespi fa riferimento a: Elster 1985: *The multiple self*; Festinger 1973: *Teoria della dissonanza cognitiva*).
- e) Con tutto ciò, l'identità è ancora unità: malgrado trasformazioni, contraddizioni o incoerenze tipiche dello sviluppo dell'identità personale, *una certa unità della persona viene normalmente mantenuta ferma e non viene incrinato il sentimento di una fondamentale permanenza dell'io* (p.285). Crespi cita ancora Elster: a parte i casi patologici, non dobbiamo prendere troppo sul serio l'idea della molteplicità dei sé: *"in genere, noi abbiamo a che fare esattamente con una persona, né più né meno. Questa persona può avere problemi cognitivi e qualche conflitto motivazionale, ma è affar suo risolverli"* (Elster 1985, 30).

Secondo Crespi il bisogno di identità (sia *idem* che *ipse*) è intimamente legato a quell'esigenza di rassicurazione, profondamente ontologica, che ci accomuna tutti: *la destabilizzazione originaria è (...) un vissuto di insicurezza riguardo alla propria reale con-sistenza. La coscienza di esserci è anche consapevolezza del proprio carattere finito, ovvero della possibilità di non-esserci* (p.286).

Per riuscire a convivere con tale insicurezza ontologica è innanzitutto necessaria una conferma che può provenire soltanto dal riconoscimento degli altri (qui il riferimento è alla dialettica hegeliana servo-signore: dal conflitto e dalla lotta per l'indipendenza del primo nasce il vero riconoscimento reciproco, quale riprova dell'esserci effettivo di ciascuno).

Il processo di riconoscimento non è facile, e mostra chiaramente il dualismo che caratterizza l'identità:

1. da un alto, per ottenere riconoscimento è necessario adeguarsi ai modelli generalmente condivisi nel contesto sociale di appartenenza. Il processo di socializzazione equivale a un corso più o meno accelerato di acquisizione di identità fondata sulla similarità. Il riconoscimento appare condizionato: occorre seguire modelli di *normalità* diffusi, che si presume siano approvati e seguiti da tutti. L'adattamento ha i suoi evidenti vantaggi (tanto grandi che le persone sono disposte a pagare anche prezzi molto alti pur di guadagnarselo) ma comporta dei rischi: all'estremo, con un grado eccessivo di adattamento il comportamento è talmente prevedibile che il soggetto non è più riconoscibile: secondo C., chi si adegua totalmente ai ruoli sociali interpretati finisce per essere *dato per scontato* (287). L'eccesso di identificazione rischia di ridurre il singolo a una sorta di automa culturale, dice C. La conseguenza è una perdita di autonomia.
2. Per un compiuto e, potremmo dire, equilibrato riconoscimento del singolo in ambito sociale è necessaria dunque anche l'altra dimensione della identità: che Crespi qualifica come l'esigenza di essere riconosciuti nella propria singolarità. Ossia, possiamo aggiungere, nella propria originalità e differenza: nelle *qualità* che fanno di noi degli esseri speciali, pur nella marcata somiglianza di tratti, rispetto agli altri.
3. Perciò gli individui mantengono generalmente un rapporto ambivalente con il contesto sociale: secondo quella dialettica di *appartenenza* e *distanziamento* (o, potremmo dire: distacco) che Crespi pone in evidenza seguendo le tracce di Ricoeur (*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 1986). Il beneficio derivante, in termini anche psicologici, cognitivi, affettivi, dall'integrazione e riconoscimento pubblico viene salvaguardato grazie al mantenimento di una (relativa) *distanza dal ruolo*: un margine di libertà, che consiste *in una imprevedibilità più o meno grande dell'individuo*, è secondo Crespi una condizione essenziale per lo sviluppo (e il mantenimento, e la conferma ripetuta) della relativa autonomia individuale (il riferimento in questo caso è a Goffman: *Espressione e identità*, 1979).

La complessa dinamica dell'appartenenza e distanziamento, interpretata da Crespi in termini sociologici e antropologici, sia pure con espliciti riferimenti a studi di ambito psicologico e psicoanalitico (come M. Klein), viene in vari modi e in diverse opere discussa anche da A. Carotenuto. Stabilito che l'essere umano va in cerca di relazioni, Carotenuto scrive che *la nostra personalità si costruisce in una sorta di dialogo continuo tra interno ed esterno* (Carotenuto, *Vivere le distanze*, 1998, 14), con, agli estremi, le due facce della introversione e della estroversione; e quelle costituite dalla riservatezza da un lato, e l'apertura, o disponibilità a condividere la propria esperienza interiore, dall'altro. Poi prosegue: *ferma restando la motivazione di base, che è per tutti la ricerca di senso, l'uomo è spinto in due direzioni opposte: da una parte c'è il divenire e il sentirsi partecipe della vita di un gruppo, di un sistema, la ricerca dell'intimità e della relazione, l'essere amato, ammirato, rispettato; dall'altra, il bisogno di sentirsi separato, autonomo e autodiretto, protetto nella propria dimensione privata e individuale, e addirittura il bisogno di sentirsi **unico** relativamente ad alcune capacità e competenze*(p.14). Esiste una dialettica, una tensione costante tra bisogni e realtà della vita differenti: il bisogno di affettività corrisponde alla necessità di trovare conforto negli altri, in forma di aiuto e riconoscimento. L'esigenza di autorealizzazione (la tendenza a realizzare quello che Carotenuto chiama, in accordo con Jung, "processo di individuazione") diventa

necessità di prendere le distanze, di tanto in tanto, di situarsi altrove e differenziarsi dagli altri, dall'ambiente sociale e culturale al quale pure si fa riferimento. Da qui nasce il tema della solitudine, che secondo Carotenuto è condizione costitutiva dell'umano.

IV. Società e buona vita

Il mondo moderno lascia insoddisfatti o, dove appare soddisfatto di se stesso, è volgare. (K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*)

1.

La buona o cattiva vita è comunque una vita in società. È perciò necessario chiedersi com'è fatta e funziona la società in cui viviamo; cercare di capire se essa facilita, o meno, la buona vita e la felicità delle persone. Ecco la domanda: com'è fatta e "funziona" la società attuale? Come si mostra strutturato il sistema che Magatti chiama CTN, ossia *Capitalismo tecno-nichilista*?

Ecco uno schema generale, che troviamo in *Libertà immaginaria* (LI, 2009). La classificazione è interessante perché mostra quali sono le tendenze di fondo operanti su scala globale, che è quella a cui occorre riferirsi per discutere l'assetto sociale contemporaneo, con le sue divisioni e differenze, le sue ricchezze e storture; è importante anche perché ci conduce al di fuori del limitato spazio locale, nazionale, situandoci nella giusta prospettiva –evitando di fraintendere i processi che anche da noi si innescano e agiscono, producendo profonde conseguenze sulla vita di tutti. I principali gruppi (non li chiamiamo più *classi*? O forse, sì?) presenti sulla scena mondiale sono:

- una classe superiore, che risulta composta da grandi finanziari, *rentiers*, dirigenti e grandi azionisti di imprese multinazionali o di grandi agenzie internazionali, politici di alto livello, persone che occupano i posti decisivi per il controllo del potere economico-finanziario, e politico. Questo gruppo è composto da un numero ridotto di persone;

- un ceto tecnico-manageriale, di livello medio-alto, con una buona istruzione, un reddito relativamente elevato e *imbevuto dell'etica della mobilità* (LI, p.120). Si tratta di un gruppo la cui multiforme presenza e attività risulta essenziale per il funzionamento del capitalismo globale, disponendo esso delle competenze tecniche necessarie. Magatti scrive che *questi tecnici sono costretti ad accelerare sempre di più per far fronte alle richieste di cui sono resi oggetto. Per questo motivo essi vengono generosamente ricompensati dal punto di vista economico, anche se i costi umani e relazionali del tipo di vita richiesto sono spesso assai elevati* (LI, 120);

- un ceto medio proletarizzato, costituito da gruppi scarsamente mobili, presente in attività economiche e professionali locali con redditi garantiti dal settore pubblico dei vari Paesi. Questo gruppo o ceto ha intanto posizioni ambivalenti rispetto all'etica della mobilità, oggi ideologicamente (e praticamente) dominante: ne è tentato, ma anche la teme, essendo esposto ai rischi e soprattutto preoccupato per le conseguenze (perdita di sicurezza, non solo economica) che il processo di mobilitazione globale produce sulla limitata dimensione locale. Questo gruppo fatica sempre più a mantenere il livello di sicurezza e benessere acquisito nel tempo (e con lunghe, dure lotte politiche e sociali), e di trasmetterlo (ecco il dato veramente significativo

dei tempi più recenti) alle future generazioni. Anche per il degrado dei sistemi di istruzione di massa *erode il capitale culturale di buona parte di questo gruppo che, privato di solidarietà e identità forti, tende a scivolare sempre più in basso e a omologarsi al modello dei "nuovi ceti popolari"* (LI, 120);

-un sottoproletariato, sempre più numeroso, composto per buona parte da immigrati, e comunque da gruppi sradicati e di-slocati, che subisce le conseguenze più negative della mobilità (ad esempio, la riduzione delle misure di sicurezza sociale), utilizzato come massa di manovra mobile per la ristrutturazione dei mercati del lavoro, o se si vuole *del* mercato del lavoro, oramai operante al di là delle frontiere nazionali: perché la mobilità è evidentemente a due versanti: dei lavoratori e, ancora più decisiva, del capitale: il quale vive e prospera proprio nello sfruttamento delle differenze di condizioni dei lavoratori nello spazio globale. Finito il pianeta, non vi sono più zone vergini da razziare, ogni angolo del mondo è raggiunto (e stravolto) dalle salde tenaglie del capitalismo neoliberista: anche qui, la vecchia idea marxiana della messa in conflitto dei lavoratori -gli uni contro gli altri armati per un'offerta di braccia *al ribasso*, a beneficio del capitale- è confermata in una misura impensabile anche solo pochi decenni fa.

Il processo di proletarizzazione del mondo (che si accompagna a quello della devastazione e spoliatura del pianeta) è tanto grande e vasto che, come ricordano fra gli altri lo stesso Magatti, e Bauman, nei saggi già citati, il numero dei diseredati (neppure cittadini: è uno status che non riescono a raggiungere) prodotti dal sistema mondiale aumenta a dismisura: *un miliardo di persone vive negli slum attorno alle metropoli globali, mentre lo sfruttamento minorile, il lavoro nero, i working poors, gli incidenti sul lavoro e, addirittura, le nuove forme di schiavitù* (si veda ad esempio sul tema il saggio a cui lo stesso Magatti fa riferimento: K. Bales, *I nuovi schiavi. La merce umana nell'economia globale*, 2000; è importante notare che la schiavitù, nelle sue forme appunto nuove, è ricomparsa e cresce anche nelle società ricche, Italia compresa) *rendono ormai, per questi gruppi, un lontano miraggio la possibilità di accedere ai livelli di benessere e sicurezza sociale che avevano caratterizzato il sistema economico e sociale degli anni sessanta e settanta* (Magatti, LI:120).

Anche L. Gallino propone un modello descrittivo delle figure sociali presenti nelle società stratificate del presente. Dall'alto in basso, troviamo (la classificazione qui riproposta riprende quasi alla lettera quella contenuta in *Globalizzazione e disuguaglianze*, 2000):

-alti dirigenti delle grandi imprese transnazionali/multinazionali, dell'industria, della finanza, dei servizi, dirigenti delle banche centrali; dirigenti di organizzazioni internazionali (ONU; Banca Mondiale, FMI, Organizzazione, WTO); livelli più alti dei governi (naturalmente, questo gruppo può comprendere oscillazioni anche molto grandi nella disponibilità di reddito);

-politici ai vertici dei maggiori partiti; magistrati dei livelli più alti; grandi professionisti (Gallino indica come esempi architetti, direttori d'orchestra, avvocati, chirurghi, scienziati, attori e personaggi di chiara fama nel mondo dello spettacolo, media e cinema);

-dirigenti d'azienda, alti funzionari dello stato, ambasciatori, prefetti, alti gradi militari, scienziati e docenti universitari al livello più alto della carriera;

-piccoli e medi imprenditori, medi professionisti (medici, avvocati, notai, fiscalisti, eccetera), tecnici (ingegneri, biologi, informatici, consulenti d'azienda) che operano anche come indipendenti; giornalisti, piloti;

-professionisti, specialisti e tecnici dipendenti entro istituzioni e organizzazioni private e pubbliche; insegnanti; ufficiali delle forze armate; funzionari pubblici di medio livello;

- anziani benestanti con pensioni elevate, con redditi addizionali di lavoro, rendite immobiliari o finanziarie;
- lavoratori autonomi. Artigiani, commercianti, coltivatori diretti, trasportatori; quadri dell'industria;
- operai e impiegati dell'industria e dei servizi, a elevata qualificazione con contratto a tempo indeterminato; operatori socio-sanitari;
- operai e impiegati dell'industria con qualificazione medio-bassa ma contratto di lavoro a tempo indeterminato; commessi, conducenti di veicoli, militari e assimilati;

Seguono poi altre categorie (in totale, comprendendo quelle qui già elencate, sono 13), sempre elencate in dettaglio, con risorse decrescenti e condizione sempre più precaria: lavoratori autonomi che non risultano attivi tutto l'anno; lavoratori interinali, operai e impiegati con contratti a tempo parziale o a tempo determinato; lavoratori poveri, braccianti lavoratori dipendenti nel sommerso, immigrati clandestini, membri di famiglie spezzate privi di lavoro stabile, disoccupati di lunga durata e/o a reddito zero, percettori di sussidi a termine, anziani con la pensione minima, bambini lavoratori, nomadi, mendicanti, persone senza casa, detenuti, forzati in campi di lavoro, schiavi per debito, bambini che vivono in strada, ricoverati coatti in manicomio, rifugiati e profughi.

La classificazione proposta da Gallino è più articolata, ma nella sostanza non dissimile da quella che ci espone Magatti. Corrispondono entrambe alla necessità di *vedere* com'è fatta la società contemporanea, qui e altrove. Il passo successivo consiste nella domanda: quali sono le tendenze più recenti, i mutamenti in atto? E in che modo queste forme di stratificazione agiscono sulla qualità delle vite delle persone?

Possiamo rispondere parlando in primo luogo del ruolo e peso dei gruppi sociali che dispongono di maggiori risorse. L'occupazione dei livelli alti del potere garantisce a questa cerchia ristretta di agenti sociali la possibilità di concentrare nelle proprie mani grandi quote di ricchezza. Particolare di assoluta rilevanza, negli ultimi decenni (e nelle società occidentali) la concentrazione della ricchezza è cresciuta: poche persone controllano quote crescenti della ricchezza prodotta nei vari paesi. Magatti (che si rifà a sua volta ad altri studi) fa l'esempio degli Stati Uniti, forse il più vistoso. Leggiamo: *negli Usa, il reddito dello 0,01 per cento dei più ricchi è passato da 50 volte il salario medio di un operaio nel 1975 a 250 volte quello stesso salario nel 2005. E la metà (...) della ricchezza creata tra il 1990 e il 2006 è andata a beneficio del 15% delle famiglie* (LI, 121). Le fonti potrebbero essere numerose, le citazioni altrettanto; la realtà dei fatti conosciuti e documentati è la stessa: negli ultimi decenni, il divario tra ricchi e poveri, anche all'interno delle società più ricche, è aumentato in misura enorme. Si tratta, come argomentano Magatti e altri autori (segnaliamo: Wilkinson e Pickett 2009; Bauman 1999 e 2001; Judt 2011; Bartolini 2010; Ziegler 2003; Gallino 2000; Bevilacqua 2008), di una tendenza strutturale dell'attuale sistema economico e finanziario globale: l'enorme ricchezza (reale o più ancora virtuale) creata nel gigantesco processo che chiamiamo "globalizzazione", al cui interno registriamo un altrettanto enorme movimento di ristrutturazione di capitale, finanza e lavoro che è in corso nel mondo intero, è gestita da un numero ristretto di agenti con fini di accumulazione senza limiti del profitto, e la redistribuzione delle ricchezze è sempre meno affidata ai meccanismi operanti nel passato recente (era del Welfare state: dal secondo dopoguerra in poi): lo stato sociale viene

smantellato dappertutto; il capitalismo più cinico non conosce quasi più ostacoli; la vecchia frase di Marx, sul governo politico come *comitato d'affari della borghesia*, è errata e superata dai fatti solo per difetto: ovunque nel mondo la politica (in particolare nella forma delle scelte politiche nazionali, dei singoli Stati) è ormai sottomessa alle esigenze di finanza e capitale.

Bauman, in *Dentro la globalizzazione* (2001), riportava il giudizio di V. Keegan, secondo il quale l'attuale redistribuzione delle risorse mondiali non è altro che *una nuova forma di banditismo da strada*, e notava, citando lo *Human Development Report* delle nazioni Unite, che i primi 358 "miliardari globali" risultavano detentori di ricchezze che equivalevano al reddito complessivo dei 2,3 miliardi di persone allora più povere (il 45% della popolazione mondiale).

E citava J. Kavanagh: *la globalizzazione ha dato agli ultraricchi maggiori occasioni per fare soldi più in fretta. Queste persone hanno utilizzato le tecnologie più moderne per muovere con grande rapidità ingenti somme di denaro attraverso il globo e per speculare con sempre maggiore efficienza. Sfortunatamente, la tecnologia non ha alcun impatto sulla vita dei poveri. In realtà la globalizzazione è un paradosso: mentre ha effetti molto positivi per pochissimi, taglia fuori o mette ai margini due terzi della popolazione mondiale* (cit. in Bauman 2001:80).

Il dibattito su bene e male del processo di globalizzazione è sempre aperto; qui ci affidiamo alle limpide analisi di L. Gallino (2000), che conferma: nel mondo globalizzato le disuguaglianze crescono. Dopo aver notato che gli agenti delle classi superiori (il primo strato da lui individuato) dispongono oggi di un potere che non è più misurabile localmente, ma di portata mondiale, superiore a quello di molti governi (l'esempio vistoso di tale realtà è nel peso delle direttive di enti quali la Banca mondiale, il FMI, le banche centrali europee: che condizionano l'agire dei governi), il sociologo scrive: *sono fortemente cresciute, con una forte accelerazione negli ultimi vent'anni, le disuguaglianze di reddito ai due estremi della piramide della stratificazione (...) nel 1960, il quinto più ricco della popolazione mondiale, che si può stimare includa i primi quattro-cinque strati superiori, si divideva il 70,2 per cento del PIL del mondo, mentre il quinto più povero, formato all'incirca dai quattro strati inferiori, toccava il 2,3 per cento: il rapporto tra il primo e l'ultimo quintile era dunque di 30 : 1. Nel 1991 la disuguaglianza di PIL tra i due quintili era salita a 61 : 1* (Gallino 2000:70-71).

Infine, come riporta l'autore, nel 1997 il rapporto tra i più ricchi e i più poveri, a livello mondiale, era pari a 86 : 1 (i più ricchi disponevano infatti dell'86 per cento del reddito mondiale, mentre i più poveri disponevano di un misero 1 per cento). I dati variano, ve ne sono anche di più recenti, e la discussione sul valore del PIL come indicatore della ricchezza di una paese (e della qualità della vita) è del tutto aperta (oggi si adoperano altri indicatori, a cui faremo cenno): ma la tendenza è esattamente quella, individuata da Gallino. Va detto che le disuguaglianze tra i diversi strati possono manifestarsi ancora più drasticamente: a titolo di esempio, negli Stati Uniti il rapporto tra il reddito medio dei dirigenti esecutivi di più alto livello e quello degli operai e impiegati era nel 1975 di 41 : 1; negli anni Novanta il medesimo rapporto era salito a 187 : 1. Non tutti i Paesi hanno eguagliato gli Usa nella corsa alla differenziazione sociale; ma tutti procedono su quella via.

Ecco altre osservazioni, relative agli strati via via inferiori: nascono e si affermano, sempre nel periodo considerato, nuove disuguaglianze: nuove in assoluto (nel senso che quasi nessuna società avanzata le conosceva) e nuove localmente (vale a dire, disuguaglianze esistenti in altre società sono ora osservabili anche laddove erano sconosciute o quasi). Tale, ad esempio, è quella

che scava un solco tra lavoratori stabili e tutelati, da un lato, e i lavoratori che a vario titolo risultano precari, o flessibili; con la precisazione necessaria: i primi sono in netta diminuzione, mentre i secondi in continuo aumento.

In forma sintetica si può dire che il lavoro umano tende a divenire in troppi casi un inferno sottopagato e precario, in una competizione senza limiti (al ribasso, con salari decrescenti, a tutto vantaggio del capitale, che va liberamente dove il lavoro costa meno) di tutti contro tutti, mentre elementari criteri di giustizia sociale raccomandano che nessuno (nessun cittadino europeo e nessuno straniero immigrato, per esempio) dovrebbe trovarsi costretto a subire simili condizioni di sfruttamento per guadagnarsi da vivere. Senza riportare altre cifre, ricordiamo il giudizio conclusivo di Gallino: questi processi indicano con evidenza *un programmatico trasferimento di rischio dalle imprese e dallo stato agli individui* (p.72).

Ancora, di particolare importanza:

-strati sociali di cui si nelle società più ricche si annunciava la sparizione (o perlomeno una forte riduzione), come i lavoratori poveri (che dispongono cioè di un reddito stabile, ma insufficiente: cosicché si trovano a vivere al di sotto della soglia della povertà assoluta), che parevano essere *un retaggio della prima industrializzazione*, non sono affatto scomparsi: sono invece in forte aumento, sia in Europa che negli Stati Uniti (è bene sottolineare che la crisi finanziaria ed economica, dunque sociale degli ultimi anni ha solo accentuato, ma non certo modificato o innescato ex novo la tendenza);

-strati sociali che si consideravano ormai limitati alle società del Sud del mondo ricompaiono e riprendono a crescere anche nelle società più ricche: è il caso, ad esempio, dei minori che lavorano; sono anche in aumento i lavoratori occupati nell'economia sommersa; e i membri di famiglie spezzate privi di lavoro stabile, i disoccupati di lunga durata o a zero reddito, anziani con pensione minima o senza pensione, e simili;

-è aumentata in minimi termini la presenza delle donne negli strati più alti: in realtà, la maggioranza dei poveri del mondo è sempre costituita dalle donne (secondo Gallino il 70 per cento del totale);

-negli ultimi strati, al fondo del fondo della scala sociale, è grandemente cresciuta la proporzione dei minori (e tra questi, dei bambini al di sotto dei 10 anni). *In America Latina, nell'Asia sud-orientale, in Africa, decine di milioni di bambini conducono un'esistenza contrassegnata da droga, mendicizia, violenza, prostituzione. Si calcola che il numero di bambini e adolescenti in età inferiore ai 15 anni che vivono, mangiano e dormono in strada nel solo Brasile sia di almeno 8 milioni. Il fenomeno è peraltro in espansione anche nelle metropoli europee e nord-americane. Del pari è in aumento il numero degli adulti senza casa, che vivono nelle strade sia di giorno che di notte* (p.75);

-sono in enorme e continuo aumento gli ultimi, i dannati della terra: i rifugiati, in fuga per cause belliche ed economiche. Le notizie che giornalmente ci descrivono la situazione nel Mediterraneo ne sono testimonianza vistosa, ma non certo la sola. Conflitti, distruzione di sistemi economici e entità sociali tradizionali, carestie: l'elenco dei punti del pianeta da cui popolazioni intere muovono in fuga disperata si aggiorna continuamente.

Come osserva Magatti, l'enorme groviglio di problemi che origina e accompagna lo sradicamento e la migrazione di numeri tanto grandi di persone chiama in causa gli assetti fondamentali del mondo: tra le altre, la questione del rapporto tra i diversi gruppi sociali, il

territorio e l'accesso ai diritti. Riprendendo le analisi di S. Sassen (2002, 2007, 2008), che si avvicinano del resto a quelle di Gallino, nota che la distinzione tra i detentori di diritti (cittadini) e coloro che non ne sono titolari (non ancora, o destinati a diventare mai, cittadini) diventa decisiva per la qualità dell'esistenza delle persone. Inoltre, al fondo della scala sociale esistono due gruppi la cui condizione rappresenta appieno le contraddizioni (e la carica di violenza, che si vorrebbe spesso dissimulare) del sistema economico globale: i "non autorizzati e riconosciuti" e gli "autorizzati non riconosciuti". I primi sono i lavoratori irregolari, ormai largamente presenti in tutti i paesi avanzati; privi di riconoscimento formale in termini di diritti, protezione sociale, ecc., essi forniscono comunque un contributo importante nella produzione della ricchezza dei vari paesi. La loro invisibilità (che crea un mondo parallelo nell'ambito del lavoro e del vivere urbano) è del tutto relativa, perché in sostanza la società finge di non sapere, e di non vedere, ciò che avviene sotto i suoi occhi. I secondi, autorizzati ma non riconosciuti, sono coloro che, formalmente accolti nell'ambito della comunità politica, si trovano svantaggiati in quanto di fatto privati dei loro diritti, non sul piano costituzionale, ma *sul piano fattuale*.

Scrivono Magatti: *basti pensare alle aree grigie dei grandi ghetti urbani dove i diritti di cittadinanza vengono cancellati e interi gruppi vengono abbandonati al proprio destino. In un quadro di risorse scarse e di valorizzazione della perfezione, tutti coloro che non servono alla produzione rischiano di essere banditi pur conservando la titolarità formale dei diritti* (LI, p.265). La prossimità di queste considerazioni alle parole degli studenti riportate da Lodoli, e ai commenti dello stesso insegnante-scrittore, è più che evidente. La periferia delle grandi metropoli diventa sempre più la stessa, dappertutto: chi non serve alla produzione viene a malapena tollerato, comunque messo fuori vista rispetto al centro della vita sociale, e abbandonato a se stesso, senza risorse (economiche e culturali) né futuro.

Sempre Magatti riassume benissimo le spinte fondamentali (e complementari) del sistema CTN: la riduzione delle persone a merci, a risorse spendibili conduce all'espulsione brutale dal circuito dell'economia di coloro che non risultano utili; la ricerca ossessiva della produttività e dell'efficienza scava solchi difficilmente colmabili nel quadro politico e sociale contemporaneo, poiché in esso le risorse (statali e, in generale, collettive) disponibili per ridurre o combattere le disuguaglianze, come le contraddizioni e storture del sistema, sono sempre più scarse. Puntualmente, a questo processo di differenziazione di fatto delle persone, di polarizzazione delle condizioni (ricchi sempre più ricchi e poveri in aumento, e sempre più poveri) si accompagna una linea di teorizzazione, di giustificazione ideologica dei processi di sfruttamento (e di continua ristrutturazione e ridislocazione del capitale, e del lavoro) attualmente dominanti: a questi temi, che qui soltanto sfioriamo, dedica ampia trattazione il sociologo, nei suoi studi (Magatti 2009, 2012, 2014).

Qui ci serviamo ancora delle parole di Magatti (che sono in sostanza anche quelle di Bauman) per riassumere, per quanto possibile, in poche righe le grandi e tuttora interminate trasformazioni a cui abbiamo assistito in tempi recenti: *in tutto il mondo, negli due ultimi decenni è aumentata significativamente la distanza tra ricchi e poveri, è proseguita la distruzione delle tradizioni culturali locali, si è accentuato il processo di inurbamento, con un'enorme crescita degli slum attorno alle grandi città, si è determinata una significativa redistribuzione del lavoro e della ricchezza, si è contribuito*

ad attivare una nuova ondata migratoria che ha prostrato le società di partenza e messo in difficoltà quelle ospitanti (Magatti 2009:265).

E a proposito dell'inutilità di quote tutt'altro che marginali della popolazione, estromesse o a malapena tollerate entro il sistema economico (e dunque, sociale) perché questo semplicemente non ne ha bisogno, leggiamo Bauman, che considera il fenomeno guardando ai rapporti tra le classi: nel momento storico attuale, *la creazione della ricchezza sta per emanciparsi finalmente dalle sue eterne connessioni –vincolanti e irritanti– con la produzione, l'elaborazione dei materiali, la creazione di posti di lavoro, la direzione di altre persone. I vecchi ricchi avevano bisogno dei poveri per diventare e restare ricchi; e tale dipendenza mitigava sempre i conflitti di interesse e faceva fare qualche sforzo, per quanto tenue, per prendersi cura degli altri. I nuovi ricchi non hanno più bisogno dei poveri (1998:81).*

Ancora Bauman ci aiuta a mettere in chiaro un passaggio fondamentale del discorso sulla realtà sociale attuale: le ideologie dominanti, di stampo neoliberista, che agiscono separando la politica dall'economia e mirano a liberare quest'ultima da ogni vincolo (e assumono come parole-chiave termini quali: deregolamentazione, liberalizzazione, flessibilità, semplificazione delle transazioni sui mercati finanziari immobiliari e del lavoro, e simili), operano falsificando la realtà medesima, e occultando i nessi che uniscono la povertà di molti, moltissimi, alla crescente ricchezza di pochi; quando invece arricchimento e impoverimento discendono dalla medesima, *globale* situazione in cui tutti viviamo. Simile negazione si trova anche nel modo in cui si leggono le difficoltà e crisi delle società più povere del mondo, quelle da cui le persone fuggono, quando possono.

Scriva Bauman: *che le promesse degli effetti della libertà dei traffici siano menzogne lo si tiene ben nascosto; e dai rapporti che vengono stilati nelle terre della "globalizzazione" non è facile rilevare la connessione tra la crescente miseria e disperazione dei molti "rimasti a terra" e le nuove libertà dei pochi che possono muoversi. Sembra, invece, che i due fenomeni appartengano a due mondi diversi, e che essi abbiano ognuno le sue proprie cause, nettamente distinte. Così, nella rappresentazione falsificata del mondo le ricchezze sono globali, la miseria è locale, e non c'è alcun rapporto causale tra le due (1998, p.81; 83).*

Quest'ultimo appunto vale anche, sempre più, per le società che definiamo ricche, e avanzate, del primo mondo. E, come osserva R. Kapuscinski (a cui fa riferimento Bauman), le informazioni che ci vengono fornite di quel mondo devastato e impoverito che un tempo chiamavamo "terzo" contribuiscono ad alimentare quel senso di insicurezza diffusa che è ormai divenuto segno distintivo del vivere attuale: *la parte sviluppata del mondo si circonda di una cintura protettiva di disimpegno, erige un muro di Berlino globale; le informazioni che provengono 'da fuori' sono rappresentazioni di guerre, delitti, droghe, saccheggi, malattie contagiose, rifugiati e fame; ossia di qualcosa che ci minaccia (cit. in Bauman 1998:84).*

Come osserva Bartolini nel suo *Manifesto per la felicità*, la modernità (e la sua propaggine mutante, la postmodernità) ha fallito negli obiettivi promessi: l'impresa di liberazione delle capacità umane (in forma di sviluppo di un apparato scientifico e tecnico-economico che ha finito per colonizzare la terra intera) ha condotto da un lato alla liberazione e creazione di impensate capacità di intervento sulla natura, rendendo disponibile un'enorme ricchezza di potenzialità tecniche, ma, d'altra parte, ha prodotto risultati che per molti versi allontanano, anziché avvicinare, l'emancipazione umana.

Il prezzo pagato è stato alto, per molti intollerabile: constatazione disarmante ma che pare vera, e giudizio complessivo che non è possibile qui argomentare; possiamo però considerare brevemente il dibattito sulla globalizzazione, intesa come fenomeno generale; lo faremo richiamando le idee di Gallino, il quale riassume le diverse interpretazioni del fenomeno (che oscillano, come sappiamo, tra l'esaltazione più convinta e il rigetto totale), argomentando che molti indicatori mostrano quanto siano grandi gli effetti negativi degli sviluppi recenti del sistema tecnico-economico globale: contrariamente a quanto politici, media e sostenitori della globalizzazione hanno sempre affermato, Gallino mostrava (ricordiamo, nel 2000: ma la crisi attuale non pare offrire smentite ma semmai conferme, al riguardo) il calo di crescita economica, occupazione e produttività, sia nell'Europa unita che negli Stati Uniti; altro dato significativo, è la perdita di valore dei salari reali (Gallino 2000). In particolare, *per quanto riguarda la disoccupazione, l'epoca della globalizzazione è stata contrassegnata nell'Europa occidentale dal massiccio ritorno della disoccupazione di massa* (Gallino 2000, p.101); e per quanto riguarda la crescita del PIL, *l'insieme dei paesi europei (OCSE) ha conosciuto una crescita assai più lenta nel periodo successivo al 1980 che non durante gli anni Cinquanta e Sessanta* (p.101).

Perché insistiamo tanto sulla globalizzazione? Perché discutere dei guasti che a essa si accompagnano? La risposta deve naturalmente ricondurci al discorso sulla buona vita (relativo, perlomeno, alla società nostra, italiana e occidentale).

Ebbene, il punto decisivo pare essere il seguente: il sistema economico-sociale e politico che ha dominato a livello globale negli ultimi decenni, comunque lo si voglia chiamare e definire, ha peggiorato le condizioni di vita delle persone; precisiamo: di *tutte* le persone, perché anche chi ha tratto e trae vantaggi materiali dall'evoluzione della struttura sociale non può esimersi (oltre certi limiti) dal vivere in un mondo gravemente segnato da conflitti e disparità crescenti (e per giunta, gravemente devastato e inquinato, in una misura forse irreversibile).

La condizione umana non è affatto migliorata a seguito dell'affermazione del capitalismo avanzato, che con la sua ideologia e pratica neoliberista si presenta nella sua versione più potente e, per certi decisivi versi, spietata (in modo caratteristico dominata dal prevalere del capitalismo finanziario, dalla speculazione senza limiti e dalla corsa al profitto priva di regole) in ogni angolo del mondo, o quasi. Come abbiamo già accennato, una delle constatazioni più urtanti per la buona coscienza dei cittadini del mondo intero, e in specie di quelli dei paesi avanzati (e civili...) è nel vedere la facilità con la quale il capitalismo tecnologicamente più avanzato si sposa ovunque (favorendone anzi sopravvivenza e sviluppo, e persino ricomparsa laddove estinte) con forme arcaiche, e brutali, di sfruttamento e violenza sugli esseri umani. Si tratta di un carattere peculiare e diffuso del capitalismo contemporaneo. Un solo esempio: la schiavitù che ricompare, in varie forme, anche in Italia (donne e più ancora adolescenti vendute e costrette a prostituirsi; uomini, donne e ragazzi schiavizzati col lavoro nero, in ambienti spesso malsani e pericolosi, per pochi euro al giorno), e cresce, sotto gli occhi (non di rado volutamente distolti) di tutti.

Riassumiamo la questione in questo modo: il vero generatore di differenze e conflitti, ancora e sempre, è il capitalismo. E, a questo punto, diciamo anche: nel mondo, è la principale forza generatrice di sofferenze e violenze, infelicità, e pessima vita. E quanto alle differenze ("culturali" e etniche, economiche, politiche, sociali, di qualsiasi natura e genere), esse sono il riflesso

(mediato quanto si vuole, non importa qui discutere il problema) dell'attuale divisione mondiale (e poi locale) del lavoro, della continua ristrutturazione, scomposizione e ricomposizione del capitale, sempre a livello mondiale.

Non tutto si riduce a queste due affermazioni, lo sappiamo bene, non è tutto qui; ma è anche, in un senso preciso, tutto qui: in quella sintesi è situato il fondamento reale di ogni possibile analisi della condizione umana nel presente, almeno per ciò che concerne la concretezza della vita vissuta. Questo dato di fatto, su cui ragioneremo ancora, implica anche l'affermazione di un elemento e principio metodologico: per discutere della qualità della vita, qui e oggi come altrove e nel passato (e nel futuro) occorre e occorrerà sempre guardare alle condizioni materiali di esistenza delle persone. Al modo in cui vivono, giorno dopo giorno, la loro vita; a quel che fanno, a come si guadagnano e ottengono ciò che serve per vivere; a ciò che esse sono, materialmente, concretamente sono.

L'insistenza con cui ci serviamo di termini quali "concretamente", "materialmente", può apparire un uso enfatico (e vago) di termini abbondantemente abusati. Ma non troviamo altro modo per dire ciò che qui pare necessario. Qui ci soccorre l'antropologia, che ovviamente si interessa alla dimensione culturale dei fenomeni di cui discutiamo. In *Antropologia della globalizzazione* G. Sapelli discute dell'affermazione del mercato nella forma 'pura', senza mediazioni culturali che possano costituire ritardo o ostacolo. Secondo Sapelli ciò che conta "in ultima istanza", nella "definizione dei mondi simbolici che realizzano l'intersezione tra cultura ed economia", è "la forma che assume la divisione sociale del lavoro". E continua: *In base alla sua determinazione le norme culturali prevalenti danno senso ai comportamenti e alle pratiche sociali del lavoro e dell'accumulazione della ricchezza. Oggi queste forme di accumulazione sono quelle capitalistiche, dirette alla produzione di valore in un mercato che si autopropone come eterno e unico, tramite i funzionari intellettuali che lo servono. La questione di fondo non risiede nella prevalenza del mercato nell'economia monetaria, indiscutibile rispetto ad altre forme di scambio o di relazione sociale (il contratto prevale sullo status, il valore di scambio su quello d'uso), quanto, invece, nel fatto che esso si presenta come unico modello di riferimento nel mondo del senso e del comportamento sociale e quindi nell'universo dei mondi simbolici* (Sapelli 2002, p.12-13; il grassetto è nostro).

Negli ultimi decenni la vita delle persone è peggiorata. E la cattiva qualità della vita, l'infelicità di cui possiamo parlare (beninteso, non assoluta: nessuna società reggerebbe a lungo in una totale assenza di gratificazioni, nessuna società può chiedere ai suoi membri di vivere nell'eterna privazione di ogni agio e bellezza) è *in primo luogo* connessa a questa realtà.

Nelle sue analisi Marx aveva individuato un luogo strategico per la lettura e comprensione delle dinamiche sociali, per capire come funziona la società, individuando forze agenti in conflitto tra loro, linee di tensione e spinte dinamiche. Quel luogo era, e qui aggiungiamo: è ancora, nelle forme di produzione e riproduzione della vita, e di tutto ciò che per essa occorre. Se le persone vivono male sono infelici, e il viver male è innanzitutto insediato nel quotidiano, nella pratica della vita degli esseri umani. Se invece si offre a tutti la possibilità di vivere senza costrizioni e privazioni, disponendo di ciò che è loro necessario per mantenersi sani e attivi, autonomi, capaci di scegliere, agire e amare, in libera coesistenza con il resto del mondo, non avremo assicurato loro la felicità, ma avremo limitato molto il dominio reale della cattiva vita e dell'infelicità.

E forse, a quel punto, tutti coloro che ragionano di felicità in termini che, per riassumere, potremo dire anti-materialisti (il che implica che da parte loro viene attribuito ai “materialisti” un edonismo bruto e ottuso, un riduzionismo che non gli compete, come non è nemmeno inteso qui) potranno scoprire che in quella logica, elementare (ma certo, storicamente complicatissima) azione di demolizione delle basi sociali dell’infelicità e cattiva vita, in quell’agire *negativo*, contrastivo, che di per sé, per gli scettici e i cinici e spiritualisti da coscienza alienata in un mondo altrettanto alienato non dovrebbe portare a nulla di positivamente risolutivo, proprio lì potrà situarsi l’esperienza non occasionale e non solitaria della buona vita, l’apertura alla gioia elementare di esistere, e infine qualcosa che potremmo anche dire, se lo vogliamo, felicità.

Ma appunto questo è ciò che la forma sociale contemporanea non fa: nella sua origine, il problema di fondo è semplice, quasi elementare. Il punto è che *l’emancipazione umana non viene neppure ricercata*, e nemmeno progettata, dalle potenze dominanti del pensiero e dell’azione del mondo attuale. Dopo secoli di crescita della potenza tecnica dell’uomo e della sua signoria sulla natura il nodo fondamentale dei problemi umani permane irrisolto. Più che a una marcia in avanti, del resto, pare di assistere a un movimento a spirale, un ciclico andare e venire intorno alle stesse svolte, figure dell’alienazione e forme di dominio. E in quel movimento l’epoca attualissima, i decenni appena trascorsi, assume le cadenze di un ritorno al passato in apparenze nuove.

Citando l’Adorno della *Dialettica negativa* potremmo dire che *gli uomini, nessuno escluso, non sono ancora affatto se stessi*. Viviamo in un mondo che si muove perseguendo obiettivi ben differenti dall’emancipazione umana; e quel che di positivo, in termini di vita non mistificata, non alienata, viene creato, e sostenuto, dagli esseri umani, viene come estorto, strappato a fatica dal gigantesco meccanismo del mondo, e difeso con difficoltà che si rinnovano sempre; e spesso si perde, e ancora viene riacciuffato, e nuovamente perduto. Seguire il corso, che molti dicono volentieri inarrestabile e oggettivo, degli eventi (l’oggettività strumentale messa in opera dall’acefalo apparato tecnico-economico, che cresce senza controllo legittimandosi con la sua sola potenza ed efficienza pratica, e non si cura dei fini e dei bisogni umani) è ben più facile che opporsi ad esso: lavorare per l’inumano è ordinaria prassi della vita di milioni e milioni di persone, qui e altrove.

Il capitalismo muta continuamente aspetto, vive e prospera nelle differenze e nei conflitti; e quelle differenze e quei conflitti diventano troppo facilmente inferno in terra, e troppo spesso ragioni di vita (obbligata, non certo libera, malgrado i proclami liberisti) delle persone. È questo l’assurdo in atto: malgrado la ricchezza di energie create e liberate, di conoscenze acquisite, di potenza utilizzabile per i bisogni umani, non siamo più liberi e più felici oggi di quanto lo fossimo secoli fa. Sono relativamente pochi, fortunati o scaltri, coloro che traggono vantaggio dal movimento complessivo della nuova società mondiale.

Il passaggio su cui insistiamo è talmente decisivo da consentirci di considerare come secondarie le mille domande e obiezioni che certamente potrebbero sorgere: ad esempio, che cosa si intende per “emancipazione” umana? Cosa occorrerebbe fare per realizzarla, al di là delle utopie (che comunque pare non esistano più)? Chi, al di là del singolo individuo (riconosciuto come unico legittimo legislatore e creatore di se medesimo, oggi) può giudicare del bene e del male del vivere sociale, e umano in generale? E, passando sul piano storico: come non vedere che le altre

forme politiche e sociali hanno fallito, e quella che domina ora (una democrazia in verità largamente svuotata delle sue peculiarità e virtù, poiché asservita a un sistema economico fondato sulla riduzione del mondo intero a mercato) è semplicemente il minore dei mali possibili, se non, come molti affermano, il migliore dei sistemi praticabili? E ancora: come definire una lista e una gerarchia dei “bisogni” veri e necessari dell’uomo, chi può decidere al riguardo? E così via, l’elenco potrebbe andare avanti a lungo. Qui procederemo cercando di descrivere alcuni tratti essenziali del vivere sociale del presente.

2.

Nel saggio *Estensione del dominio della manipolazione dall’azienda alla vita privata* (2008, edizione italiana 2009) Michela Marzano discute delle condizioni del lavoro e della vita nelle società (occidentali) contemporanee. Seguendo un procedimento analitico tipico mette a confronto presente e passato, rappresentandoci in rapida sintesi alcuni passaggi importanti dell’evoluzione storica di quelle condizioni: dal fordismo e taylorismo al toyotismo e la produzione “just in time” fino al presente. Che accade oggi? Marzano scrive che le forme di controllo in ambito produttivo sono mutate: l’ossessiva e punitiva disciplina del lavoro, la rigida strutturazione della produzione industriale, i capi assillanti, la retorica paternalista e moralista sembrano appartenere al passato. Ma il controllo sociale in ambito produttivo è solo mutato, non svanito: *anche se le regole sono meno visibili, e i vincoli meglio dissimulati, anche se nelle aziende le “frontiere gerarchiche” si sono attenuate, il controllo rimane ancora implacabile. Le trasformazioni del management contemporaneo hanno soltanto modificato l’aspetto esteriore della gabbia d’acciaio, l’hanno riverniciata e riproposta come “gabbia dorata”. Ma l’individuo contemporaneo continua a dibattersi nelle catene di una nuova soggezione che pervade ogni ambito della vita* (Marzano 2009, p.21).

Nel saggio Marzano espone una tesi già condensata nel titolo: assistiamo oggi all’estensione all’intero corpo sociale delle tecniche di controllo e gestione della produzione che già agiscono in ambito aziendale (e su scala mondiale: la prima frontiera di quella che tutti definiamo “globalizzazione” è l’ambito della produzione materiale di beni destinati al mercato). Si tratta di una *vera e propria ideologia, che sta per invadere l’intero universo occidentale attraverso la letteratura manageriale* (p.185), pur se appare “agita” piuttosto che articolata in un sistema coerente, che trova agevolmente i suoi campioni teorici antichi e nuovi (due nomi tra gli altri: B. de Mandeville e F. von Hayek), e ha come fine la “libera” mobilitazione degli individui, chiamati a collaborare al conseguimento di risultati produttivi stabiliti dalle direzioni aziendali.

Così la fabbrica e l’impresa, così la società: la sottomissione individuale e collettiva a ritmi e forme della produzione, un tempo ottenuta con la coercizione, e per effetto del dominio anche ideologico dei detentori del potere, oggi passa per l’adesione non forzata (formalmente), spontanea di ciascuno, in vari modi e a vari livelli di convinzione (o, a rovescio, di disperazione). In accordo con quanto sostiene Marzano, sembra difficile sopravvalutare l’impatto di queste forme di azione sul tessuto sociale contemporaneo, al punto che l’invasione annunciata dalla filosofa appare in gran parte già compiuta: invasive, onnipresenti, le tecniche moderne di manipolazione e controllo agiscono da principi strutturanti dell’esperienza collettiva; si

costituiscono in modi di pensare, fare e dire (e sentire) che si affermano, col loro caratteristico linguaggio tecnicista e ricco di termini anglosassoni, in tutti gli ambiti di vita (dalla scuola al tempo libero e allo sport, dallo spettacolo e la pubblicità alla politica; si va persino a far la guerra prendendo in prestito il linguaggio e l'apparato retorico del management..).

Oggi parliamo e pensiamo come produciamo, secondo le regole imposte da una sorta di pragmatismo ipermodernista, che si vorrebbe neutro, libero dalle incrostazioni ideologiche del passato, perciò universalmente efficace e, in definitiva, indiscutibile. Al fondo, suggerisce Marzano, si muove, neppure tanto implicito, il desiderio di una società interamente determinata dalle esigenze dell'impresa, delle multinazionali in primo luogo: il fantasma della "fine della politica", della quale non si avrebbe più bisogno, poiché per gestire l'esistente basterebbero i principi agenti dell'economia capitalista. Il resto sarebbe superfluo, puro residuo ideologico, moralismo nostalgico da sopravvissuti di epoche già lontane. Scrive Marzano che rispetto al passato *la novità di oggi è che anche la morale o la politica sembrano governate dalla legge del mercato, e non sembrano più dotate di esistenza autonoma. L'utopia neoliberale corrisponderebbe dunque al sogno di una società senza Stato (o di uno Stato minimo), riconciliata e scevra dalle tensioni tra individui e sistema, una società dove le sfere politica, sociale e culturale sono subordinate all'ambito economico* (93). Il quale ambito fornirebbe risorse tecniche e principi, mezzi e criteri per la "gestione", in senso tipicamente aziendale, della vita sociale complessiva. L'impresa tende e divenire una sorta di "istituzione totale", dispensatrice di lavoro ma anche di senso alla società intera.

In questo contesto cambia anche il lavoro. Secondo Marzano tende a divenire misura ultima e persino fine dell'esistenza intera; ciò che, più di tutto, le conferisce valore, dignità e senso. Si tratta di una novità rilevante, anzi di un vero e proprio rovesciamento di prospettiva in quanto, nelle culture premoderne e persino nella prima modernità industriale, il lavoro era comunque considerato un mezzo (per fini vari, terreni o trascendenti; ma comunque mezzo e non fine). *Il lavoro –cosa inaudita fino a una decina di anni fa– si presenta come il principale traguardo per la realizzazione personale, un concetto che va oltre la dimensione professionale e include il benessere della parte più intima di sé. La valorizzazione del lavoro fa parte della valorizzazione dell'individuo e della sua ricerca di felicità* (p. 13).

Nella prassi quotidiana ciò comporta l'ulteriore inversione di ruoli tra lavoro e vita: *non si lavora più per vivere, si vive per lavorare* (p. 15). Qui possiamo chiedere: c'è ancora qualcuno capace di sostenere che il lavoro è –dovrebbe essere– solo parte dell'esistenza, mentre la vera finalità, la vera ricchezza sociale e umana consiste nel tempo liberato, ossia non gravato dalle necessità della sopravvivenza? Il gioco, la festa, le relazioni intime e sociali, la passione per la conoscenza, la curiosità per il mondo, la libertà di andare, essere e fare ciò che desideriamo.. ecco alcuni tra i temi che la critica sociale ha sempre privilegiato; e che oggi sono pressoché scomparsi. Spesso nello spazio pubblico del discorso non è difficile riconoscere il tono e lo spirito dominanti: basta notare ciò che non c'è, quel che non viene detto. In sintesi: siamo indotti a lavorare sempre di più, finendo per fare del lavoro l'unica misura dell'esistenza; e all'interno di questo spazio sempre più esteso siamo indotti a fare nostri, assumendoli come obiettivi da perseguire, i traguardi delle aziende, delle amministrazioni, dei sistemi e istituzioni da cui dipendiamo.

Il tema della crescita quantitativa del lavoro non è secondario, appare anzi rilevante anche sul piano dell'immaginario collettivo, poiché a lungo la promessa di emancipazione della modernità

ha contenuto in sé l'idea della liberazione dell'uomo dalle fatiche della produzione; inoltre si accompagna strettamente all'evoluzione delle forme del lavoro medesimo, delle gratificazioni garantite o mancate, della cura della salute e dell'ambiente, e altri fattori critici, importanti per la definizione della qualità della vita di chi lavora e non solo.

Per ora evidenziamo soltanto questi aspetti del discorso, su cui torneremo: come altri, Stefano Bartolini, nel suo *Manifesto per la felicità* (2010), segnala la tendenza all'aumento delle ore lavorative, che contraddistingue in particolar modo la società statunitense, ma appartiene anche, sia pure in misura minore, alle società europee. Gli americani lavorano più di tutti. Nell'insieme, questo e altri studi offrono un'immagine che può valere per tutte le società occidentali, e possiamo riassumere così: gli individui tendono, per evidenti ragioni economiche ma non solo, ad affidare sempre più al lavoro il compito di "riempire" la propria esistenza, altrimenti vuota di fini e significati (per ragionare sulle cause e il significato di quel vuoto, oltre al saggio di Bartolini già citato è interessante vedere *La misura dell'anima. Perché le diseguaglianze rendono le società più infelici*, di R. Wilkinson e K. Pickett, 2009).

Marzano nota la natura contraddittoria, quasi ossimorica dei principi che reggono il management contemporaneo: nella ricerca infinita ed estremamente competitiva di livelli di efficienza e produttività sempre più alti si vuole che i dipendenti facciano volontariamente ciò che i datori di lavoro (spesso anonimi e distanti, sempre più esigenti e a loro volta pressati dalle urgenze dei mercati) richiedono loro; si parla diffusamente di autonomia e realizzazione degli individui all'interno dei sistemi produttivi, per poi piegare la libera iniziativa e i talenti personali a fini e obiettivi determinati esclusivamente dalla volontà di chi dirige. E come scrive la filosofa, *quando è impossibile determinare da sé la propria condotta non si è autonomi. Perché allora parlare di autonomia? Questa bella parola, in sostanza, serve solo a uno scopo: rendere i dipendenti totalmente responsabili dei propri fallimenti* (p. 19).

Al di là della retorica, profusa a piene mani (e con frasario e stili espressivi sempre simili, in modo persino inquietante) da dirigenti e professionisti del *coaching* e *management*, la sottomissione che si pretende è totale, va persino oltre i livelli del passato, fino a sconfinare nell'ambito della vita privata delle persone. E il linguaggio della competitività esorbita appunto dallo spazio lavorativo, finendo per colonizzare ambiti sempre più vasti della vita sociale.

Questo insieme di trasformazioni (qui solo richiamate in termini essenziali) ha come corrispettivo sul piano culturale-ideologico quel che Marzano considera un vero e proprio cambiamento di paradigma. Scrive: *dal modello "paternalista", nel quale l'autorità religiosa, morale o politica poteva costantemente interferire con la libertà individuale, in nome del Bene o per evitare il Male, siamo passati al modello "individualista", secondo cui è l'individuo, meglio di chiunque altro, a determinare la propria concezione del Bene, e dunque ciò che vuole o non vuole fare* (p. 4-5).

Nella nuova condizione l'individuo può (dovrebbe) divenire l'autore unico della propria vita. La conquistata libertà si compone di tre elementi: *autenticità, volontarismo, autonomia*. Liberato dal peso dei ruoli che prima altri gli assegnavano, l'individuo sente di poter diventare ciò che è: ecco il culto dell'autenticità. La società sembra offrirgli mezzi e tecnologie in misura tale da consentirgli di realizzare ciò che *vuole*: ecco il volontarismo. Perdono efficacia o svaniscono i vincoli morali, perciò si sente libero e capace di decidere ciò che *desidera*: ecco il culto dell'autonomia. Lasciato alle nostre spalle quello che Foucault chiamava "universo disciplinare",

una società ordinata dall'alto il cui modello era appunto la rigida disciplina della fabbrica, il regime delle carceri, dei manicomi, delle divise.. un mondo edificato su precise gerarchie, fondato sul ritardo della gratificazione dei piaceri, sulla fatica e il lavoro collettivo, sulla rinuncia alla soddisfazione dei bisogni, siamo entrati in un mondo nuovo, nel quale l'individuo sembra poter disporre di se stesso.

Nel corso degli anni significative trasformazioni tecnologiche hanno contribuito ad accelerare l'emancipazione individuale, generando così un nuovo tipo di capitalismo. I mutamenti culturali e psicologici che hanno accompagnato le trasformazioni della società liberale hanno prodotto un "iperindividualismo", oscillante tra senso di inattività e narcisismo, di cui alcuni continuano tuttora a condannare gli esiti devastanti in Occidente (p. 4).

Ecco un passaggio importante. Riprendendo suggestioni di altri autori (Lash, ad esempio: *La cultura del narcisismo*, 2001), Marzano constata l'ambivalenza della condizione vissuta dagli individui nel tempo presente: narcisismo e dunque ricerca immediata di gratificazioni che sembrano a portata di mano –e questo suggerirebbe l'idea di una felicità crescente rispetto al passato; ma anche, a rovescio, senso di inattività, impotenza e frustrazione: ossia, minore felicità.. l'una e l'altra sembrano derivare dalla stessa radice, che è l'affermazione-separazione dell'individuo da reti diffuse e onnipervasive di relazioni e oggettivazioni/identità (ruoli, funzioni e doveri, ordini e classi sociali..) che prima lo definivano e limitavano; anzi, come si direbbe oggi: lo imprigionavano. La radice è la medesima, e possiamo chiederci: cosa succede quando il singolo si trova proiettato fuori da tanto rassicurante e al contempo opprimente contesto, e si scopre spogliato di ogni immediata e scontata armatura identitaria? Accade, tra le altre cose, questo: ci poniamo una quantità di domande. *Come possiamo diventare ciò che siamo? Come riuscire a realizzare ciò che vogliamo? Come esaudire i nostri desideri?*

Dunque: il nostro posto nel mondo non è definito alla nascita (ma questa affermazione va misurata con prudenza: già Marzano sottolinea che le differenze di condizione economica tendono di nuovo, o ancora, a costituirsi in differenze originarie tra le persone – l'esempio è quello dell'aristocrazia del denaro, oggi classe realmente dominante); i ruoli non sono più predeterminati; perciò a quelle domande si potrebbe rispondere dicendo che "tutto è possibile", coltivando un'illusione che secondo Marzano è al tempo stesso *seducente e angosciante* (ecco di nuovo l'ambivalenza delle condizioni). Potremmo sentirci in grado di realizzare noi stessi, scegliendo/ desiderando/ volendo ciò che più si addice alle esigenze più profonde. Ma come facciamo a sapere che ci riusciamo davvero? O, come dice la filosofa, *che cos'è il successo nella vita? E come ottenerlo?* Citando J. Berque osserva che la domanda vera, nel nuovo paradigma, non è più "che fare?", ma semmai "chi essere?" *Chi essere dunque, in un mondo in cui i modelli tradizionali sono superati? Chi essere, quando l'incertezza invade anche gli spiriti più lucidi? Chi potrà indicarci nuove strade da percorrere?* (p. 7)

Il saggio di Marzano prosegue con la critica dell'ideologia (e delle pratiche) che il sistema del management vorrebbe imporre all'intero corpo sociale. E' importante rilevare qui l'ambivalenza che caratterizza le nuove condizioni di vita delle persone: intanto, la libertà di cui pensiamo di disporre è reale? La risposta (da argomentare) parrebbe più negativa che affermativa, e occorre attentamente distinguere le situazioni/posizioni in cui si trovano ad agire i diversi "beneficiari" della dubbia generosità della società moderna. Inoltre, è importante evidenziare un elemento di

riflessione: sentirsi liberi (sia pure relativamente liberi) in questa società (e nel nuovo paradigma) può tradursi in stati vissuti differenti, persino opposti: euforia e spavento, felicità e infelicità, sensazione di impotenza e frustrazione oppure esaltazione, angoscia o leggerezza del vivere.. Marzano centra qui i temi di cui discutiamo; scrive ad esempio che è *comprensibile che l'individuo sprofondi in una crisi esistenziale di fronte all'infinito spazio dei possibili. Kierkegaard diceva che la "vertigine della libertà" crea angoscia* (p. 6). Ecco: la libertà, reale o presunta, e le sue conseguenze. La vita, la condizione umana in una domanda: che cosa (possiamo/dobbiamo) fare di noi stessi?

3.

Introducendo l'antologia *Karl Marx. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, Enrico Donaggio e Peter Kammerer ragionano sull'opportunità di reimmettere il pensiero di Marx nel dibattito sulla condizione umana nella società contemporanea. Si tratta di una ripresa che anche altri studiosi hanno proposto o attuato: tra questi, Diego Fusaro, che con il suo *Bentornato, Marx!*, ha voluto riproporre l'attualità dei temi centrali del pensiero marxiano. La gravità della crisi economica e sociale degli ultimi anni sembra legittimare un recupero e ripensamento di quei temi, che paiono attuali anche alla luce di alcune delle domande che il presente pone con rinnovata urgenza: l'attuale *crisi* è un incidente di percorso, o invece è strutturale, ossia l'ennesima manifestazione della natura stessa della formazione economica-sociale che chiamiamo *capitalismo*? E le categorie concettuali di matrice marxiana, che appunto vorrebbero definire il capitalismo medesimo, non sono forse attuali, e confermate dalla storia più recente (leggasi: globalizzazione)? Secondo alcuni, nella sua dura condanna del capitalismo Marx si sbagliava per *difetto*: le cose sono andate, per certi versi almeno, ben più avanti dell'immaginato, ma sempre nella direzione indicata dall'uomo di Treviri. E non è forse realistico parlare ancora di sfruttamento dell'uomo sull'uomo, di ingiustizie sociali persistenti e anzi crescenti, di *alienazione*, sia pure con gli opportuni distinguo, le modulazioni e gli adattamenti che tengano conto della specificità dei mutamenti sociali più recenti?

Secondo i due studiosi la fine della "grandi narrazioni" (Lyotard, *La condizione postmoderna: illuminismo, idealismo, marxismo sono esempi di grandi narrazioni ora decadute*) ha evidentemente coinvolto anche il filone critico, costituito dalle molte propaggini e filiazioni del comunismo e socialismo. La dismissione di ogni ideologia, o visione totalizzante e salvifica del cammino umano, è oggi considerata da molti alla stregua di un definitivo risveglio da un sogno o un incubo, un passaggio a un livello superiore di maturità nel nostro rapporto col mondo reale. Naturalmente anche il marxismo è classificato tra i relitti ideologici del passato, considerato tra gli agenti intossicanti di un secolo sanguinoso quant'altri mai, o ridotto entro gli angusti limiti di formule schematiche, quando non ignorato del tutto. Ma a giudizio di Donaggio e Kammerer il veloce svecchiamento e alleggerimento dell'apparato retorico della società non sembra averci reso più adulti e felici: *semmai più spossati e soli*.

Ulrich Beck ha scritto in più luoghi (e Bauman, tra gli altri, ha ripetuto più o meno alla lettera diverse volte) che la condizione attuale costringe le persone a ricorrere a soluzioni individuali, biografiche, per affrontare i problemi e le contraddizioni sistemiche (Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*). Considerazione che esprime la generale perdita di fiducia in un sapere capace di delineare un orizzonte di azione (ed emancipazione) collettiva.

La frantumazione dei grandi codici che tentavano di fornire un'eziologia condivisa e una terapia partecipata all'afflizione o allo scandalo per lo stato del mondo rende infatti problematico, per il singolo, stabilire gerarchie di importanza che strutturino le sue reazioni di fronte a patologie sociali sempre più inflazionate. (Donaggio, Kammerer, 2007, p.XV)

Questa *privatizzazione della cognizione del dolore, del dissenso e della speranza*, produce diversi effetti sulla percezione della realtà sociale; sembrano dominare comportamenti di tipo adattivo, improntati a una eternizzazione del presente e desertificazione del futuro, che mostrano un misto di toni euforici e sconsolati:

-dal lato dell'euforia, della leggerezza e sensazione di acquisita (potenzialmente, apparentemente illimitata) libertà individuale, *un senso di liberazione da ideali che impongono all'esistente un orizzonte di ulteriorità frustrante, abbinato a una condanna talvolta spietata della sua imperfezione;*

-dal lato dello sconforto, della delusione, *un senso di perdita e angustia, uno strano pessimismo che si fatica a organizzare.*

Si tratta di sensazioni contrastanti, che trovano radici nella percezione/convinzione che *la vita è tutta qui, senza alternativa: un godimento del presente che non intende sacrificarne un attimo sull'altare di un domani diverso;* e si mette in scena una forma di felicità che appare –è anche percepita– come disperatamente *esile*, poiché edificata e conquistata *su misura dell'ego: la magnifica ossessione della "me generation"*. *Chiedere di più si è rivelato rischioso. Meglio di così, si muore.* (p.XVI)

La situazione che ne deriva è ambivalente, anche se, a giudizio degli autori, le note negative risultano più influenti delle positive. Ambivalente: dal declino delle grandi narrazioni, compresa appunto quella marxista-comunista-socialista, nascono *il realismo dell'adattamento, ma forse anche l'impazienza dell'hic et nunc*, il "qui e ora", "se non ora, quando?" La fine del comunismo-speranza (il "principio speranza" di Bloch) può aprire il campo alla soluzione alternativa di una rinnovata passione per il presente. E scrivono: *una nuova attenzione e sensibilità per il "movimento reale che abolisce lo stato di cose esistente" può sostituirsi a una promessa di felicità delusa; la riduzione dell'uomo alla mediocrità può essere messa in crisi da una fiducia in se stessi rinsaldata da un'analisi del capitalismo contemporaneo, dei suoi surrogati, del suo modo di occultare i problemi e le contraddizioni.* (p.XVI)

Occorre osservare che la realtà odierna è resa assai complessa da quella congerie di fatti e processi che ormai tutti unifichiamo col termine "globalizzazione": il *carattere occidentale* di questo gigantesco passaggio storico reca con sé *le istanze e i desideri di una soggettività individuale e collettiva, non solo mortificata, ma anche arricchita dalla sensazione che la vita sia tutta qui: una soggettività che cerca chiarezza nella confusione e precarietà del rapporto tra tempo di lavoro e di vita; insofferente verso un crescente potere delle cose e bisognosa di vecchi e nuovi rapporti di socialità* (p.XVII).

Resta difficile, secondo gli autori, immaginare compiutamente cosa accadrà nei paesi in ascesa, in giganti quali Cina e India, messi a confronto non soltanto con la logica dell'economia capitalista, ma appunto con le sue emanazioni ideologiche e culturali. In realtà, alcune indicazioni appaiono già nette, e sembrano ripetersi processi economici e sociali già visti, in

epoche recenti, in Europa: la creazione di una “classe media” consumatrice, interprete di nuovi bisogni e asse portante di società ed economie in continua espansione, si accompagna allo sfruttamento di milioni di contadini sradicati dalle campagne, alla produzione manifatturiera inquinante e devastante per l’ambiente, alla concentrazione di risorse nelle mani di quote minoritarie della popolazione, ecc. Un film ampiamente noto, che rievoca, su scala ormai mondiale, le crude cronache dickensiane della vita nelle città inglesi al tempo della prima rivoluzione industriale.

Un altro aspetto della caduta –forse uno degli elementi decisivi dell’intero macrocosmo che definiamo “postmodernità”- è il seguente: la promessa di felicità che le antiche e moderne visioni del mondo offrivano è stata depotenziata, e in sostanza superata, resa obsoleta e inutile, dal modo di esistere e produrre che il capitalismo ultramoderno (*la società dello spettacolo*, come la definisce Debord) ha instaurato sulle macerie delle ideologie cadute. *Il capitalismo ricava infatti molta della sua forza dal soddisfacimento individualizzato e mercificato del desiderio nutrito da Marx; un modo di depotenziare e assorbire la carica di quel sogno, rinnovandolo costantemente solo per frustrarlo: la libertà del consumatore, il comunismo realizzato in un uomo solo, in ogni individuo isolato in lotta per la ricchezza e la felicità.* (p.IX)

Il prevalere del modello di “buona vita” promosso dalla formazione economica-sociale dominante –un surrogato di felicità universalmente disponibile, in teoria a portata e misura di ogni consumatore- non ha comunque eliminato del tutto l’aura di speranza condivisa che la critica radicale della società aveva suscitato. Resta come una scia di delusione, di disinganno e disincanto, che non ha ancora cessato di produrre i suoi effetti, anche se molti, specie tra le generazioni ultime, ne sono poco consapevoli: da quella battaglia, combattuta in vari modi, per la “liberazione dalla servitù qui e ora, in questo mondo”, derivano un certo clima intellettuale e politico, *la temperatura delle passioni individuali e collettive, la fiducia in se stesso e la fantasia sociale di questo primo scorcio di nuovo millennio.* Fiducia e fantasia che appaiono comunque in netto calo, qui e ora, anche in conseguenza della crisi economica e sociale, e certo anche culturale nel senso più largo, che segna la vita collettiva dei paesi occidentali.

Lasciamo ora da parte il discorso sull’attualità di Marx. Donaggio e Kammerer ci offrono alcune idee interessanti sulla condizione umana del presente. In sintesi: cadono e si perdono teorie generali e visioni del mondo; i riferimenti per la mappatura dell’esistenza individuale risultano assenti, o comunque hanno perso gran parte del loro fascino e potere. Dunque, l’individuo vive un’esperienza di smarrimento, che si produce, ancora una volta, in effetti contrastanti. Da un lato, la delusione, il disinganno, il ridimensionamento o la perdita netta di ogni speranza di emancipazione umana. Dall’altro, un senso di sollievo, la libertà (apparente o reale) di chi può riconoscere che la nostra vita è tutta qui, non c’è da lavorare e sacrificarsi per un (ipotetico) futuro migliore. Tutto quel che si può fare, va fatto in questa vita.

Terza, importante considerazione: la società dello spettacolo, la società dei consumi, il capitalismo (qui valgono come sinonimi) ha imposto il proprio dominio con le sue armi: che sono le armi della libertà di consumare, dell’emancipazione promessa e acquistata col denaro, della felicità individualizzata. Siamo tutti catturati (per molti versi, *felicemente* e piacevolmente catturati) nella ragnatela del mondo, che è sempre più lo spazio-tempo dei consumi infiniti, dei piaceri concretati in oggetti e beni, del mercato che domina ogni aspetto della vita delle persone.

L'ambivalenza delle condizioni di vita si riflette nella complessità e variabilità delle esperienze e percezioni soggettive, di cui è persino difficile dar conto: possiamo sentirci, siamo di volta in volta delusi, infelici, frustrati e alienati, a tratti disperati; ma anche più liberi, di quella libertà a cui non potremmo più rinunciare; più capaci di ricercare piaceri e felicità, soprattutto più disposti e motivati a farlo; meno disposti alla sottomissione, ma anche volontariamente conformisti; desiderosi di riconoscerci in una qualche identità collettiva, ma anche pronti a sottrarci a essa; e tanto altro. Possiamo essere felici un momento, e il momento dopo sentirci vuoti, annoiati e delusi. Possiamo, tutti, trovare fonti di gratificazioni (certo, per lo più provvisorie, se non proprio istantanee), anche in un mondo sociale che pare a volte non curarsi, non aver bisogno di noi. Possiamo scegliere tra infinite possibilità di vita, persino nei più minuti dettagli, nel colore e nella forma delle cose, nella quantità e qualità di ciò che tocchiamo, prendiamo, facciamo nostro, o solo desideriamo. Possiamo, soprattutto, desiderare senza fine. Proprio questa coesistenza di stati così contrastanti sembra costituire un tratto decisivo, da tenere presente per capire la condizione delle persone nella società contemporanea.

Nessuna società può durare, e anzi esistere come tale, se non assicura una qualche forma di (illusoria o reale) felicità alle persone che la abitano. Nessuna: poiché anche società e culture che non dichiarano affatto il proposito di assicurare la felicità ai loro aderenti (e sono la maggioranza: come abbiamo visto con Bauman, pare sia stata la modernità a dichiarare esplicitamente il diritto universale alla felicità, prima con la dichiarazione d'indipendenza americana, poi con la rivoluzione francese) definiscono comunque in vari modi, sovente altamente ritualizzati, un inconfondibile e peculiare senso dell'essere umani che distingue i membri di quel particolare gruppo dalla -relativa o assoluta- disumanità degli altri e del mondo, e crea un ambiente etico, estetico, cognitivo e affettivo al cui interno ciascuno può vivere il benessere o la sua assenza, e compiere per intero il percorso di vita.

La felicità (una tra le possibili forme di felicità: quella comunque dominante) che ci viene offerta oggi è questa: individuale, personalizzata, tradotta nella libertà di compiere (in teoria) infinite scelte, senza mai compromettere la possibilità di cambiare, di tornare sui nostri passi, di scegliere ancora. La felicità che consisterebbe nel realizzare appieno la nostra assoluta originalità, l'irripetibile individualità che certamente siamo, grazie soprattutto all'acquisizione materiale di cose, di beni e oggetti, di denaro e risorse da spendere per soddisfare i nostri appetiti. Un'ideologia, un modo di fare vita e mondo che si manifesta nell'apparenza di una quantità mai vista di oggetti attraenti e curati, che paiono proprio destinati a lusingare prima, e soddisfare poi, il fondo narcisistico del nostro essere, può risultare assolutamente invincibile: la felicità sembra essere qui, a portata di mano, e soprattutto a misura dei nostri più privati e idiosincratici desideri (che questi ultimi siano proprio i nostri, e *veri*, è argomento tutto da discutere). Difficile, se non impossibile, resisterle. Del resto, e per conseguenza di tanto successo, si impone la domanda: perché dovremmo resisterle? Che cosa c'è di sbagliato (se qualcosa c'è) in essa? Abbiamo già considerato alcune risposte a queste domande (con le osservazioni di Bauman, e Recalcati tra gli altri).

Ora possiamo riprendere un passaggio già sfiorato. Proviamo a mettere in connessione le dinamiche della crisi attuale (economie in arresto prolungato, disoccupazione in crescendo continuo, impoverimento di Stati e persone, con ripensamento dei modelli di fare società,

economia, politica... e molto altro; ne descrive i tratti essenziali M. Pianta, in *Nove su dieci. Perché stiamo (quasi) tutti peggio di dieci anni fa*), con le riflessioni sul vivere sociale del presente.

Torniamo a U. Beck: in *Costruire la propria vita* (2008) espone una volta di più il suo punto di vista sulle forme di quel vivere. Dopo aver ricordato che per ciascuno realizzare la propria vita diventa un compito sempre più privato e personale, con riuscite e fallimenti che paiono anch'essi del tutto individuali, scrive che la relazione che in un quadro siffatto si istituisce tra la vita propria, individuale, e il proprio (eventuale) fallimento implica che *anche le crisi sociali (per esempio, i periodi di disoccupazione di massa) vengano scaricate sui singoli che li percepiscono come rischi individuali. In altre parole, alcuni problemi di portata sociale possono essere direttamente ricondotti a disposizioni psichiche, a sensi di colpa, paure, conflitti e nevrosi individuali. Viene così delineandosi un nuovo, paradossale e immediato rapporto tra individuo e società: una contiguità di crisi e di malattia, per cui le crisi sociali appaiono come crisi individuali. Di conseguenza, il carattere sociale delle crisi stesse (...) viene ignorato* (Beck 2008, p. 16-17).

E ancora: *un destino di massa, condizionato palesemente dalle strutture sociali, tende ad assumere i contorni di colpa soggettiva nell'ottica individuale della propria vita. Propria vita=propria povertà: tale è il calvario dell'autocoscienza* (p. 67). Aggiunge che questo peculiare rapporto stabilitosi tra individuo e società è tra le emergenze generatrici di occasionali scoppi di violenza gratuita, che si mostrano come aggressioni rivolte a vittime designate, che possono di volta in volta cambiare, ma sono tutte comprese entro un repertorio nell'insieme già noto (stranieri, omosessuali, ebrei.. in generale, i deboli e *diversi*). Perché? Perché l'incapacità -o impossibilità- di concepire la complessità delle dinamiche sociali porta facilmente a "personalizzare" i conflitti, individuando dei nemici sui quali scaricare la propria frustrazione e abituale impotenza, derivanti dal confronto con una realtà sociale che non riusciamo affatto a dominare, ma che anzi dispone di noi in misura e forme intollerabili: troppe sono le variabili situate ben al di fuori della nostra portata.

La crescente ingovernabilità della vita, in una società che non a caso è definita *società a rischio*, è uno dei temi evidenziati da Beck: costituisce la settima *tesi* sostenuta nel saggio a cui ci riferiamo. Ecco cosa scrive: *le persone combattono per una vita propria in un mondo che, sempre più spesso e in modo più evidente, si sottrae al loro controllo e appare globalmente avvolto in una rete impenetrabile* (p. 18). Non si tratta di astrazioni. Valga a dimostrazione una circostanza fra tutte: anche per garantire a noi tutti l'elementare possibilità di respirare aria pura, occorre mettere in discussione nientemeno che l'intero assetto industriale del pianeta. Insomma, decidere della propria vita, fin nei dettagli, è necessario, oggi più che mai. Ma è sempre più difficile, e nascono da qui sentimenti amari di impotenza, una frustrazione diffusa e strisciante, che a volte si aggancia a fatti contingenti per manifestarsi in forme anche esplosive, distruttive e autodistruttive; oppure la voglia di rinchiudersi in private e confortevoli nicchie, da cui la vita ci appaia più gestibile e tollerabile; e altre tendenze ancora, altrettanto *difensive*, poiché non fanno che esprimere in vari modi l'impotenza diffusa.

Dunque: personalizzazione sempre più accentuata del *destino* individuale in società, o semplicemente del proprio percorso di vita; fallimenti e riuscite che si misurano sempre più all'interno di una dimensione di vita privata, spesso solitaria, in un mondo che ci oltrepassa sempre.. e che può apparirci tanto affascinante e ricco di promesse, quanto inquietante e

incontrollabile; e spesso, le due cose assieme, più le infinite sfumature comprese tra gli estremi. Sono questi soltanto alcuni elementi di riflessione; ma già sufficienti per aprire lo spazio alla domanda che qui interessa: come si vive nella società occidentale del presente?

Bartolini, nel *Manifesto per la felicità*, indica due caratteristiche negative dell'esperienza umana nelle società contemporanee:

1. La percezione di una pressione e coercizione nello sviluppo delle vite individuali sperimentata in genere dagli occidentali. Sembra di condurre un'esistenza i cui tratti fondamentali sono determinati altrove, da meccanismi impersonali che producono effetti non controllati da alcuno.

2. Appunto, la percezione di ingovernabilità del sistema sociale. Percezione della ineluttabilità di una deriva sociale della quale nessuno è veramente disposto a dichiararsi responsabile, che nessuno prova realmente a governare. Risulta dominante la retorica della globalizzazione, che viene intesa come una *forza* per eccellenza, a cui tutti dobbiamo sottostare e che nessuno può orientare in una qualche direzione desiderabile. In generale, abbiamo creato un sistema sociale-economico il cui fine non è affatto la cura della vita umana, il benessere di tutti, l'emancipazione collettiva.

L'idea, che il singolo sia costretto in una rete fitta di interazioni che lo dominano, la convinzione che ci sia poco da opporre alle esigenze di un sistema economico-tecnico che pare dotato di vita propria e si serve degli esseri umani come di esecutori dei propri comandi, è presente in molte linee di pensiero della modernità e contemporanee: anche per questo si rivisita o recupera il pensiero di Marx, che nel *Capitale* e in pratica in tutte le sue opere non cessa di declinare in vari modi il concetto: il capitale domina la vita delle persone, imponendo loro le sue esigenze. La vita degli uomini è alienata, dunque fundamentalmente: infelice.

Un altro riferimento importante può essere Simmel, con *Le metropoli e la vita dello spirito*: dove nota la divaricazione tra i contenuti dello *spirito oggettivo* (cultura oggettivata nei prodotti umani) e quelli dello *spirito soggettivo* (la cultura del singolo individuo). In quella divaricazione, scrive P. Jedlowski nell'introduzione al saggio di Simmel, si constata la "dissonanza" della modernità: una condizione in cui i soggetti non sono in grado di comprendere e gestire responsabilmente ciò che essi stessi hanno prodotto, e che li sovrasta. Poi, come abbiamo visto anche qui, non mancano le analisi contemporanee: Marcuse, col suo *Uomo a una dimensione*; e su un altro versante, diversi autori, e tra questi G. Anders, E. Severino, U. Galimberti discutono della pervasività e potenza della Tecnica, da loro intesa, con varie specificazioni, come sistema in grado di determinare le scelte non solamente dei singoli ma dell'intera umanità. I sociologi e antropologi che si occupano del complesso di processi che unifichiamo col termine "globalizzazione" o "mondializzazione" dedicano anch'essi molto spazio all'analisi della condizione umana del presente: sono utili al riguardo i molti saggi che in questi anni ha pubblicato Bauman (tra questi: *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone; Vita liquida; Vite di scarto*; e altri).

Secondo Bartolini il progetto della modernità, la promessa del nuovo ordine sociale nato con l'illuminismo e le rivoluzioni economiche e politiche, era di liberare l'uomo dai vincoli della tradizione: di far nascere un uomo libero di darsi un progetto di vita che dipendesse esclusivamente dalle inclinazioni personali. Quel progetto è in crisi, su una scala globale. La percezione attuale -e la pratica- di tanta libertà promessa appartiene, secondo Bartolini, a fasce

ristrette della popolazione: una élite internazionale mobile, che dispone di risorse economiche e culturali, che può permettersi di sorvolare i problemi che occupano la vita quotidiana della maggioranza, godendo dei vantaggi di un mondo sempre più aperto, prendendo dal vivere sociale attuale solo ciò che appare positivo, gradevole, *interessante* e non alienante, evitando tutto il resto – la fatica di vivere la competizione continua per l’acquisizione di denaro e risorse in città sempre più caotiche, la difficoltà delle relazioni con persone di diversa origine, le tensioni sociali di ogni genere. La vita della maggioranza persone è invece segnata da costrizioni e limitazioni reali, ben al di là della facciata sostenuta dai modi di pensiero dominanti.

4.

Si ripropone dunque la domanda: come possiamo valutare l’esperienza di vita dell’individuo contemporaneo? E assieme: come descrivere e definire il mondo sociale e culturale in cui viviamo?

Ecco cosa scrive l’antropologo M. Augé in *Perché viviamo?* (2004): *L’ideologia del presente, della realtà certa e del consumo si basa sull’innocenza apparente delle parole per suggerire che, essendo stati raggiunti tutti i fini, non è più attuale il problema di una finalità più globale.*

La finalità generale è stata sostituita da finalità più limitate, ma le finalità a breve termine (occorre licenziare per restare competitivi) rinviano a una totalità, a una globalità non discussa. L’avvenire economico si definisce a partire, tra l’altro, dall’indice di fiducia delle famiglie, a sua volta misurato sui loro consumi o sulle loro intenzioni di consumo. In altre parole, in questo mondo di indici e misure, il solo dovere è quello di consumare. Bisogna consumare per poter continuare a consumare. I consumatori sono in qualche modo indici di se stessi.

E ancora: *Il sistema economico ha un’altra finalità oltre alla propria riproduzione? No, apparentemente. Non è nemmeno sicuro che lo sviluppo dell’economia, oggi, richieda l’apertura di nuovi mercati(...) In effetti, il rinnovamento dei prodotti assicura solo a se stesso una larga parte dello sviluppo del mercato: computer, cellulari, prodotti tecnologici in generale invecchiano e si rinnovano di continuo. Non viviamo nel mondo dell’abbondanza, ma in quello dei cocci, delle eccedenze distrutte e dei modelli superati (...) il fine ultimo della produzione sembra essere oggi la logica finanziaria (...) Se è vero che il capitalismo ha messo a punto un formidabile strumento di produzione, se il mercato è inondato da nuovi prodotti (soprattutto nella tecnologia della comunicazione) la finalità sociale mondiale di questa produzione di ricchezze è evocata sempre più pigramente. Nell’epoca della mondializzazione siamo incapaci di rispondere a domande che ci affrettiamo a giudicare ingenua: a cosa serve la conoscenza? A cosa serve lo sviluppo economico? A cosa serve il potere?* (Augé 2004, p.125-126).

Quelle di Augé sono domande poste non soltanto dagli antropologi, ma anche da sociologi, economisti, filosofi, storici. La riflessione sulle condizioni di vita individuali implica con tutta evidenza un ripensamento delle condizioni di possibilità dell’esistenza nei contesti sociali attuali, una critica di quei contesti, del loro “funzionamento” e delle finalità perseguite, e una messa in discussione delle premesse culturali e ideologiche che li caratterizzano. Il che è sempre avvenuto, in un senso generale e vero: sociologia e antropologia sono nate come saperi dell’uomo che

riflettono sul loro oggetto in forma critica, essendo fondate sull'assunto che non esiste identità certa e immediata tra vita attuale e vita ideale (la vita come *potrebbe* o *dovrebbe* essere, la vita a misura dell'uomo); sull'idea, affermata dalla modernità, che l'uomo potrebbe realizzare condizioni di vita sempre migliori –fino alla conquista, auspicata se non promessa, e comunque considerata legittima, della felicità e buona vita per tutti. Perché entrambe, come in generale i saperi relativi all'uomo, hanno assunto il compito non facile di capire, e raccontare, che cosa sia proprio l'essere "uomo"; un essere che non poteva più darsi per scontato.

In questa fase storica gli interrogativi sembrano acquistare forza peculiare perché, ben più che in passato, la disponibilità di risorse tecniche ed economiche sembra confliggere grandemente con la realtà del mondo sociale: detto in breve, abbiamo le risorse necessarie per far vivere meglio tutti ma non le utilizziamo affatto per quel fine. Non mancano certo studi e ricerche, con abbondanza di dati, che certificano l'assurdità delle condizioni attuali (in molti ricordano che basterebbe una parte delle ricchezze detenute dagli uomini più ricchi del pianeta per combattere e forse debellare fame e malattie di tutto il mondo..). E non sembra possibile sottrarsi a questa evidenza, con le conseguenze che ne derivano, in parte anche per l'accelerazione imposta dalla globalizzazione (ogni realtà particolare comunica con tutte le altre; ogni realtà anche lontana ci è nota, il mondo appare sempre più un unico condominio, in cui tutti sanno come gli altri vivono.. più o meno, e più o meno in tempo reale): oggi non appare possibile sostenere una qualsiasi logica di legittimazione dell'ordine politico e sociale (locale e globale) talmente *ignorante* da trascurare questo aspetto.

Anche da parte degli apologeti del sistema economico e politico dominante si ragiona o finge di ragionare sulle cause che impediscono o solo rallentano la conquista della pacificazione ultima, il raggiungimento della meta perseguita dalla modernità: nessuno può fare a meno di pronunciarsi sulla effettiva dignità della vita che si vuol far vivere agli uomini e alle donne del nostro tempo. Secondo Bartolini il paradosso, che si produce in effetti assolutamente tragici, è visibile sia al centro che alla periferia – alle molte periferie - del mondo: nelle regioni più povere ma anche nelle società più ricche, presso le quali l'aumento, considerevole e perseguito con ostinazione oramai autolesionistica se non proprio suicida (ecco il nichilismo...), di ricchezza, di produzione e consumo di beni (il tutto misurato convenzionalmente in crescita del PIL) non si traduce affatto in crescita di qualità della vita: ma nel suo contrario.

Bartolini scrive che in questa corsa all'indietro, che identifica come caratteristica del capitalismo NEG (*Negative endogenous growth*, crescita endogena negativa), gli stati Uniti sono all'avanguardia; ma seguiti con zelo crescente dall'Europa. Per capitalismo NEG si intende un sistema economico-sociale che mira alla crescita quantitativa delle risorse e si occupa poco o nulla della qualità della vita umana. Ne deriva un peggioramento delle condizioni di esistenza dei più, specie sul versante delle relazioni umane, collettive e *private*, su grande e piccola scala: relazioni che possiamo dire fondamentali per la costruzione di una buona vita.

Scrivi Bartolini: *definisco capitalismo NEG il tipo di organizzazione che tende a produrre questo effetto di degrado dei beni relazionali. Il punto importante è che quando la crescita ha questo effetto di degrado si genera un processo in cui la crescita nutre il declino relazionale (e ambientale) e questo alimenta la crescita. L'esito di questo meccanismo che si autoalimenta è una crescente ricchezza di ciò che è privato e una crescente povertà di ciò che è comune: le relazioni e l'ambiente. E' questo il circolo vizioso della*

crescita endogena negativa. Essa ha prevedibili effetti deludenti sul benessere perché mentre aumenta il nostro accesso ai beni privati diminuisce quello ai beni comuni (Bartolini 2010:19).

In *Modus vivendi* (qui anche MV) e *Dentro la globalizzazione*, più ancora che in altri saggi, Bauman prova anche lui a descrivere le condizioni della vita attuale. Nuovo individualismo (affievolirsi dei legami umani e inaridirsi della solidarietà) e globalizzazione sono due processi caratteristici della nostra epoca (MV, p.26). Poi, l'insicurezza, l'isolamento delle persone. L'esposizione degli individui alle stravaganze dei mercati delle merci e del lavoro suscita e promuove la divisione, non l'unità; premia gli atteggiamenti competitivi, degradando al contempo la collaborazione e il lavoro di squadra al rango di stratagemmi temporanei, da abbandonare o eliminare quando i loro vantaggi si sono esauriti. (MV, p.VII).

La globalizzazione -nelle sue molte forme e figure- ottiene un effetto spiazzante decisivo, e carico di conseguenze negative per la condizione umana del presente: *isola, divide* le persone, costringendole appunto a cercare soluzioni individuali -o di gruppi ristretti, la cui capacità di azione è appena superiore a quella del singolo- ai problemi sistemici, globali. L'isolamento è competizione, lotta di tutti contro tutti per le risorse, per la sicurezza, per l'identità e riconoscimento; per la riconquista di una sicurezza esistenziale messa in crisi o spazzata via dai rapidi mutamenti del mondo.

Con il progressivo smantellamento delle difese contro i timori esistenziali (un tempo garantite dallo Stato), con la crescente delegittimazione dei sistemi di autodifesa collettiva (es., nel mondo del lavoro, i sindacati) a opera della concorrenza nel mercato che erode la solidarietà dei deboli, adesso viene lasciato agli individui il compito di cercare, trovare e adottare soluzioni individuali a problemi prodotti dalla società: e tutto ciò devono cercare di farlo tramite azioni individuali, solitarie, potendo contare su strumenti e risorse palesemente inadeguati all'impresa. *Deregulation* economica e sostituzione del concetto di solidarietà sociale con quello di responsabilità personale procedono di pari passo. Il che alla lunga significa: chi cade, nella lotta per la sopravvivenza, chi non ce la fa e viene escluso, deve avere qualcosa di guasto, è *difettoso*. E comunque, che si arrangi: non esiste più solidarietà, se non episodica, clamorosa e intermittente. Il resto, cioè la vita quotidiana, diventa sempre più solitudine e fatica: una sorta di inferno senza uscite.

Nello spazio e nel tempo della globalizzazione che Bauman chiama perciò *negativa* gli individui vivono con ansia l'esperienza dello smarrimento, della perdita di certezze esistenziali e della insicurezza diffusa. *Incapaci di rallentare il ritmo sbalorditivo del cambiamento, e tantomeno di prevederne la direzione, ci concentriamo sulle cose che possiamo (o crediamo di potere, o ci hanno garantito che possiamo) influenzare: cerchiamo di minimizzare il rischio che corriamo noi personalmente, o chi in quel momento ci è più vicino o più caro, il rischio di cadere vittime degli infiniti e innumerevoli pericoli che ci riservano il mondo impenetrabile e il suo futuro incerto* (così ci preoccupiamo per i segnali di certe malattie, diventiamo ipocondriaci, autodiagnostichiamo mali immaginari o reali, ecc.)... *in altre parole, cerchiamo bersagli di riserva sui quali scaricare l'eccesso di paura esistenziale che non riesce a sfogarsi in modo naturale (e troviamo questi bersagli di ripiego nelle elaborate precauzioni per evitare di inalare il fumo della sigaretta di un'altra persona, di ingerire cibi grassi o batteri "cattivi" - mentre ingurgitiamo avidamente quei liquidi che assicurano di contenere quelli "buoni" -, di esporci al sole ecc.; anche, assumendo guardie armate, vivendo in quartieri sorvegliati, viaggiando in Suv, ecc.: il*

campionario delle strategie individuali è molto esteso). Ma il problema, dice sempre Bauman citando D. Atheide, è che *queste attività contribuiscono ad affermare e a produrre una sensazione di disordine che le nostre azioni accelerano*" (MV, p.10-11).

In situazioni di disagio, la gente tende ad accontentarsi dell'incolumità, o di una presunta incolumità, che la società pare assicurare loro. E questa ricerca dell'incolumità si accompagna a una caduta di fiducia nel prossimo. La varietà moderna di insicurezza è caratterizzata dalla paura della malvagità *umana* e dei malfattori *umani*, è permeata dal sospetto verso altri esseri umani e le loro intenzioni; deriva in ultima istanza dalla nostra incapacità e/o indisponibilità a confidare nella compagnia umana. (MV, p.64)

Quanto all'insicurezza intesa in termini generali (ivi inclusa l'incertezza economica, sociale, l'insicurezza esistenziale ecc.), R. Castel (*L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*) pare attribuire all'individualismo moderno la responsabilità principale.

Il processo generale è qui richiamato in questi termini: la società moderna, che ha sostituito *le comunità coese e le corporazioni che un tempo definivano le norme della protezione e ne monitoravano l'applicazione, demandando agli individui il compito di provvedere al proprio interesse, alla cura di sé e alla propria autosufficienza, vive sulle sabbie mobili della contingenza. In una società del genere, i sentimenti di insicurezza esistenziale e le paure sparse di pericoli diffusi sono, inevitabilmente, endemici.* (citato in MV, p.64).

Due, sempre secondo Castel, gli orientamenti che hanno contribuito in modo determinante all'affermarsi di simile snervante senso di insicurezza:

a) la *ipervalorizzazione* o sopravvalutazione ("*survalorisation*") degli individui liberati dai vincoli imposti dalla fitta rete di legami sociali.

b) a seguire: la fragilità e vulnerabilità senza precedenti di quegli stessi individui, privati della protezione che veniva concretamente offerta in passato da quella fitta rete di legami sociali. Notata la convergenza di idee con Marzano, possiamo dire che appare sempre problematica una così netta differenziazione tra le condizioni di vita ascritte al passato e quelle odierne; tuttavia si segnala la diffusione di simili argomenti, a volte sostenuti (certo con mezzi e finalità differenti) da parti sociali e culturali anche contrapposte.

In sostanza, qui si apre una prospettiva per certi versi simile a quella di E. Fromm, che parla (in *Fuga dalla libertà*) dell'ambivalenza del processo di emancipazione -intesa appunto in termini individuali, o individualisti- caratteristico della modernità occidentale. Fromm distingue tra *libertà da* (liberazione dai vincoli di cui sopra) e *libertà di* (capacità dell'individuo di costruirsi, reggendo la relativa fatica, una vita realmente autonoma, non eterodiretta, passabilmente affrancata da ansie e paure, più razionale e meno dominata da pulsioni elementari). Arriva a dire che la *libertà di* risulta particolarmente gravosa per l'individuo contemporaneo, che tende a regredire, rifugiandosi in situazioni rievocanti il passato, o in parte nuove, ma caratterizzate da un tratto comune: la rinuncia a una libertà che spaventa, tanto risulta difficile da gestire.

Sempre appoggiandosi a Castel Bauman osserva che il primo passo (liberazione da) sembrava aprire prospettive entusiasmanti per l'individuo: che però ha dovuto prender atto degli aspetti negativi della (presunta) emancipazione. Essere individuo *de jure* non significa automaticamente esserlo *de facto*, e a molti mancavano le risorse per far valere i diritti impliciti nella prima forma mentre lottavano per la seconda.

Ne deriva un male, che ha per nome *paura dell'inadeguatezza*. Per molti, l'inadeguatezza è già realtà; ma la *paura* di questa è diventato il vero malanno universale, o quasi. La società appare come assillata dallo spettro dell'inadeguatezza (si può confrontare l'idea con quelle di diversi psicologi e psichiatri, a proposito di ciò che resta della psicanalisi freudiana oggi: non più sensi di colpa ma soprattutto paura di non essere all'altezza; ci si può sentire inadeguati dunque, e nell'intimo dell'umanità attuale si insedia la vergogna). Il gioco principale degli individui oggi si chiama *fuga* (secondo Bauman potrebbe essere la nuova versione dell'utopia, adattata alle condizioni del presente): non si può cambiare il mondo intorno a noi, e dunque cerchiamo rifugio e salvezza nelle nicchie esistenziali che creiamo o cerchiamo, sovente senza successo. *Non puoi più sperare seriamente di rendere il mondo un posto migliore in cui vivere; non puoi neppure rendere veramente sicuro quel posto migliore nel mondo che, forse, sei riuscito a ritagliarti individualmente. L'insicurezza c'è e resterà, qualunque cosa accada. "Fortuna" significa, innanzitutto, riuscire a tenere a distanza la "sfortuna"* (MV, p.119)

In sostanza, si tratta di sopravvivere, cercando di non finire tra gli esclusi, minaccia questa sempre più incombente. La fuga dal rischio della caduta è però una nuova trappola: perché salvarsi significa diventare (e restare!) consumatori, sporadicamente ribellandosi ma più spesso diventando dipendenti (dice anzi: tossicodipendenti, in un senso generale), si tratta di quella dipendenza di cui parla A. Giddens, in *La trasformazione dell'intimità*, ad esempio: nello smarrimento di sé, l'individuo va in cerca di qualunque cosa possa attenuare, o annullare almeno temporaneamente, l'angoscia insita nell'esistere. Bauman cita J. Brodskij, il quale esprime un pensiero che nella sua concisione vale quanto lunghe analisi: *in generale, uno che si inietta l'eroina in vena lo fa in larga misura per la stessa ragione per la quale voi (intende qui: cittadini, consumatori qualunque) comprate una videocassetta* (Bauman, MV, p.120). E, si dice, agli uomini e donne della contemporaneità sarà difficile sfuggire alla *noia*, alla desolazione di una vita senza gusto né passioni.

In questo quadro di fuga costante dalle incertezze, diventa problematica anche la costituzione dell'identità: la possibilità di diventare qualcun altro sarebbe il surrogato odierno dell'idea, oggi abbandonata quasi da tutti, della salvezza o della redenzione. Non mancano le tecniche proposte ad hoc, e i riferimenti: ad esempio, le riviste patinate -che raccontano e mostrano la vita delle celebrità, unite a mille ricette utili per migliorare aspetto e abitudini di vita- sembra raccontino in gran parte un'unica storia: sui modi per ricreare la propria personalità, a partire dalla dieta, dall'ambiente circostante, dalla casa, su su fino a ricostruire la nostra struttura psichica, in un processo spesso definito convenzionalmente *"essere se stessi"*. (MV, p.121)

Ora, ecco un elemento che pare importante: la ricerca individuale di soluzioni al problema dell'esistenza minacciata da crisi identitarie e paure di ogni genere deve fare a meno delle difese e rassicurazioni (presunte o reali) fornite dalle potenze e autorità tradizionali (ivi inclusa la massima, cioè la divinità), ma a quel punto ciascuno si ritrova solo, e con tutti i suoi limiti, non più mascherati da alcun velo: quando il sogno e la speranza di una vita migliore si concentrano interamente sul nostro *ego* e si riducono ad armeggiare con il nostro corpo e la nostra anima, dice Bauman, accade che (qui cita S. Mrozek, scrittore polacco) *non c'è limite alla nostra ambizione e alla tentazione di far crescere quell'ego sempre di più, ma prima di tutto di rifiutare di accettare qualsiasi limite (...)* *Mi hanno detto: "inventate te stesso, inventate la tua vita e gestiscitela come ti pare, in ogni singolo*

momento e dall'inizio alla fine". Ma sono all'altezza di un'impresa del genere? Senza nessun aiuto, nessun collaudo, nessuna attrezzatura, nessun errore e aggiustamento, e soprattutto senza dubbi? (MV, 121). Ancora Mrozek paragona il mondo in cui abitiamo a una bancarella di mercato piena di bei vestiti e circondata da una folla di persone alla ricerca di "se stesse" (...) *Si può cambiare vestito all'infinito, tanta è la meravigliosa libertà di cui godono i cercatori (...) Continuiamo a cercare il nostro vero io: è divertente da matti, a patto di non trovarlo mai, questo vero io. Perché se così fosse, il divertimento finirebbe.* (MV, p.122)

Al modo di Pascal, Bauman ritiene che la figura odierna del "cacciatore" di emozioni, di prede in forma di piaceri dati dalle merci, di piccoli episodi quotidiani, non miri a concludere la caccia: come Pascal scriveva nei *Pensieri*, ciò che gli individui vogliono è *essere distolti dal pensare alla loro condizione (...) da qualche passione piacevole e nuova che li assorba, o dal gioco, o dalla caccia, da qualche spettacolo attraente. La gente vuole sfuggire al bisogno di pensare all'infelicità della nostra condizione e perciò si preferisce la caccia alla preda; la lepre, da sola, non ci preserverebbe dal pensiero della morte e delle nostre miserie, ma la caccia, che ce ne distrae, sì* (Pascal, *Pensieri*, ed. it. 1979, 243).

Bauman commenta scrivendo che a differenza delle utopie di una volta, l'utopia dei cacciatori non offre un significato alla vita, autentico o ingannevole che sia. Aiuta soltanto a scacciare dalla mente dei viventi gli interrogativi sul significato dell'esistenza. Avendo ridisegnato il corso della vita in una serie infinita di inseguimenti mirati a se stessi, ciascun episodio vissuto come un preludio per il successivo, questa utopia non offre nessuna occasione per riflettere sulla direzione e il senso del tutto. Quando (se mai) un'occasione del genere finalmente arriva, nel momento in cui finiamo fuori dalla caccia o ci impediscono di parteciparvi, di solito è troppo tardi perché questa riflessione possa incidere sul modo in cui è plasmata l'esistenza -tanto la propria quanto quella degli altri- e quindi troppo tardi per opporsi alla sua forma attuale e metterne in discussione la correttezza.

Dell'inventarsi, e "farsi da sé", parla anche Renata Salecl (*La tirannia della scelta*, 2010): al giorno d'oggi non è chiaro cosa significhi "farsi da sé". Secondo Salecl la sussistenza, e anche un relativo benessere economico, possono essere dati per scontati (ma è bene aggiungere che nella realtà della crisi attuale tutto viene rimesso in discussione). La missione è allora quella di *inventare se stessi. Secondo i professionisti del postmoderno, la vita stessa sarebbe una specie di opera d'arte o di impresa: un oggetto da rifinire, rielaborare, perfezionare, e il successo consiste nello svilupparne l'espressione più completa possibile. L'idea di scelta si radicalizza: ogni aspetto della vita diventa una questione di decisioni da prendere con cura, in modo da avvicinarsi quanto più all'ideale di felicità e realizzazione di sé promosso dalla società* (p. 25).

Le analisi di Salecl sono interessanti perché esplorano la vita nelle società contemporanee dalla prospettiva del cittadino-consumatore. Se è vero che il compito dell'individuo è quello di scegliere il meglio per sé, tra tutto ciò che gli viene offerto, le domande che si pone Salecl sono: ma è proprio vero che siamo così liberi? E cosa succede quando proviamo a scegliere? Diventiamo più o meno felici?

L'obiettivo di questo libro è esplorare come l'idea di poter scegliere chi vogliamo essere e l'imperativo "diventa te stesso" abbiano cominciato a lavorare contro il nostro interesse, rendendoci più ansiosi e più avidi invece di promuovere la nostra libertà (p.11). Ecco l'ideologia dominante del mondo attuale: l'individuo è (sarebbe) padrone assoluto della sua vita, libero di determinarne ogni dettaglio.

Nella società dei consumi non ci viene chiesto solo di scegliere tra prodotti diversi: siamo tenuti a contemplare la nostra vita intera come un grande insieme di scelte e decisioni. E dunque si mostra il credo fondamentale di questa società: la felicità e la realizzazione individuale devono essere i nostri obiettivi primari.

Ma è davvero così? Secondo Salecl la risposta è: no. La scelta senza limiti di cui presumibilmente godiamo nelle nostre vite si è tramutata in una serie di nuovi divieti, che però non sono imposti da un'autorità esterna (es.: genitori, insegnanti), come avveniva in passato: siamo noi stessi a creare tali divieti. Anche se la vasta industria dei consigli degli esperti e dell'autoaiuto ci permetterebbe di scegliere altre autorità alle quali delegare il diritto di porre limiti alle nostre scelte.

L'ideologia della scelta può essere molto fuorviante. Ne nascono vissuti problematici (isolamento e sensi di colpa, vergogna..), inoltre contribuisce a inibire processi consapevoli di cambiamento. Se si glorifica la scelta come lo strumento fondamentale grazie al quale poter plasmare la propria vita privata, rimane ben poco per operare una critica della società. *Mentre siamo ossessionati dalle nostre scelte individuali, non riusciamo a notare che, lungi dall'essere individuali, in realtà le scelte sono di frequente soggette all'influsso decisivo della società in cui viviamo* (p.15). E ancora, secondo Salecl sembrano in crescita i vissuti problematici, con difficoltà e veri e propri disturbi psicologici generati dalla necessità di scegliere: *nella società di oggi, fortemente basata sull'individuo, i meccanismi di protezione messi in atto da nevrosi ossessive e isterie sembrano presenti, in qualche forma, nella popolazione nel suo complesso* (p.85).

L'ansia derivante dal dover scegliere non è neppure il solo fattore capace di complicare la vita delle persone: al fondo, c'è anche l'incapacità, o difficoltà, di capire quali siano i nostri reali bisogni; che cosa veramente vogliamo. *I divieti sociali portano sempre con sé qualche forma di insoddisfazione. spesso ci lamentiamo quando la nostra soddisfazione incontra degli ostacoli: ad esempio quando vogliamo possedere un oggetto che non possiamo permetterci, o quando siamo innamorati di una persona che non corrisponde al nostro amore. Ma, stranamente, quando gli impedimenti alla soddisfazione vengono rimossi e otteniamo quello che desideriamo, capita di avere la sensazione che ciò non fosse quello che davvero volevamo, e ci mettiamo a cercare qualcos'altro* (p.89).

Queste manifestazioni di insoddisfazione, dice Salecl, sono un aspetto essenziale del funzionamento del desiderio; risultano accentuate in un contesto, quello attuale, in cui la stessa realtà e consistenza individuale si misura sulla base di ciò che si desidera. Un altro aspetto del difficile problema delle scelte (sentimentali e non) è il seguente: capita che le persone riescano a riconoscere il proprio desiderio solo quando viene loro sottratta la possibilità di scegliere (Salecl cita l'esempio di un film, *Laws of attraction -Matrimonio in appello*). Similmente, e in modo apparentemente paradossale, persone che si scoprono malate, anche gravemente, riconquistano una sorta di calma, una condizione di serenità altrimenti difficile da raggiungere; qualcuno arriva anche a considerare il proprio problema di salute come una prova ricca di significati positivi, almeno in potenza. La vita smette di essere futilmente dispersiva, informe e frustrante con le sue mille contraddittorie pretese: finalmente, si potrebbe dire, e mette la persona di fronte a un compito preciso, per cui impegnarsi con tutte le forze.

Un altro aspetto del problema: *sia nelle scelte razionali che in quelle inconsce, quando si sceglie si perde sempre qualcosa. I soggetti affetti dalla paura di impegnarsi spesso temono solo di essere privati di*

un'opzione alla quale, al momento della scelta, dovranno rinunciare. alcuni di loro possono trovare arduo rinunciare a un oggetto proibito dalla libido (ad esempio, la madre). Altri possono avere problemi a rinunciare al fatto stesso che la loro soggettività è sempre incompleta, segnata da una mancanza. Dal momento che nulla potrà mai colmare tale mancanza, può essere di conforto tenere a distanza tutti i possibili sostituti, in modo da mantenere viva la ricerca (p.90)

Si potrà forse aggiungere che una conseguenza di questa strategia, un premio paradossalmente raggiunto, consiste nella sofferenza che deriva dalla rinuncia reiterata alla vicinanza con oggetti comunque amati: la figura del rimpianto come motivo di fondo della condizione vissuta dal soggetto: nel caso dell'amore, immaginare sempre possibili ripensamenti, riprese di vecchie storie, sentimenti sempre uguali, ecc. Scrive Salecl: una persona può lasciare il partner, pensando che se lo vuole potrà tornare sui suoi passi. E nota che anche questa è una negazione della scelta: si dà per scontato che, avendo preso una strada, si possa sempre ritornare indietro e prendere l'altra.

Così molte persone si trovano nell'impossibilità di operare una qualunque scelta. Quando ci sono tante opzioni tra cui scegliere, quando la scelta diventa qualcosa di opprimente, e quando la responsabilità per aver compiuto una scelta sbagliata è causa di tanta ansia, sprofondare nell'indecisione può sembrare l'unica salvezza dai rimpianti e dalla delusione che possono seguire a una scelta. *L'uomo di oggi non ha davanti solo due strade tra cui scegliere, ma un crocevia dove si incontrano molte strade. Quando le possibili direzioni da prendere sono così numerose, e quando è così importante prendere quella giusta, l'individuo può procrastinare all'infinito, informandosi minuziosamente sulle diverse opzioni, e non decidendosi mai, in modo da prevenire la possibilità del fallimento (...)* Sopraffatte dalla gamma sconfinata di possibilità, le persone trovano centinaia di modi per evitare di compiere scelte. (...) *Facciamo di tutto per posporre una scelta o renderla impossibile (p. 115).*

Le scelte di vita importanti non solo creano scenari futuri alternativi; reinterpretano anche il nostro passato. Salecl cita M. Moldoveanu, e N. Nohria: *l'ansia che caratterizza le decisioni non deriva da un desiderio nascosto di fermare il tempo, e diventare quindi senza tempo e immortali, ma dal desiderio, non appagato, di armonizzare quello che siamo con quello che avremmo potuto essere (p. 113).* Anche: le decisioni ci spaventano perché *al loro interno il possibile diventa fin troppo visibile nella realtà perché lo si possa ignorare (p.153).*

Accanto all'ansia, la vergogna: scegliere significa rischiare di sbagliare, dunque di esporsi al giudizio critico dell'altro. Significa fare continua esperienza della propria fragilità e incompiutezza. Una delle conseguenze di tale stato è l'indebolimento della nostra capacità di azione e giudizio. Salecl scrive: *quando ci vergogniamo delle scelte che abbiamo fatto, distogliamo lo sguardo dalla società nel suo complesso e ci concentriamo su noi stessi. Chiudiamo gli occhi davanti alle ingiustizie sociali e proviamo vergogna per non aver compiuto le scelte giuste. Invece di cercare falle nell'ordine sociale, vediamo solo le falle in noi stessi, e consideriamo come un nostro grande fallimento non essere riusciti a massimizzare il piacere e la realizzazione di noi stessi (p.137).* La situazione è ancora peggiore per gli individui poveri, o sprovvisti del tutto di risorse: autorealizzazione e felicità sono mete lontane per loro, e in più devono accollarsi la colpa di non essere all'altezza come individui.

Dalla vergogna -come sentimento provato dal soggetto, sempre più isolato, che si smarrisce nella complessità del mondo moderno, duramente competitivo- si ritorna a parlare della scelta,

che è il tema centrale del saggio di Salecl. Le ideologie diffuse tendono a sostenere la concezione appena vista: ciascuno è responsabile delle sue scelte, e se cade, è perché ha scelto male. Tutto questo, nelle varie e infinite forme (compresi i movimenti per la semplificazione della vita, per la riduzione consapevole del consumo, per l'affermazione di stili di vita alternativi, che si diffondono con l'esempio iniziale di singoli o piccoli gruppi, ecc.), trae origine da una premessa quasi sempre lasciata implicita: si accetta come scontata l'appartenenza a una società fortemente individualistica.

Dunque, *l'ideologia che insegna che tutto è in nostro potere e siamo liberi di fare ciò che vogliamo della nostra vita, non fa altro che ripetere lo stesso mantra nel linguaggio della "semplificazione della vita". La tendenza a semplificare la vita è in questo senso una reazione al potere opprimente della scelta consumistica, che tuttavia non fa che riprodurre in forma diversa la scelta consumistica* (p.140).

Il punto è che una fetta enorme della popolazione mondiale gode di ben poca scelta, e ogni giorno deve fare i conti con una povertà estrema. Così, gli stili di vita alternativi propugnati da una élite di occidentali benestanti (tali in fondo sono, osserva Salecl), *sembrano un modo piuttosto ipocrita e ambiguo di affrontare la questione delle divisioni di classe*. Esiste tutta una retorica mistificante, che trasforma i problemi della vita in compiti individuali, da affrontare mediante apposite strategie di *fitness*. Salecl pone un esempio: nell'articolo "*Vivere poveri e felici*" tale Donna Freedman osserva, *in modo alquanto semplicistico, che lo strumento più importante di gestione del denaro è il cervello di ognuno di noi* (p.140).

Questa linea di pensiero è condivisa da molti autori: ne abbiamo già visto alcuni esempi. Eccone un altro: J. Marina. Nel *Fallimento dell'intelligenza* scrive che l'economia neo-liberale si fonda sull'immagine di un IO umano autarchico, presupponendo che gli uomini (qui s'intende: i singoli individui) possano, con le loro sole forze, dominare totalmente la propria vita, che siano in grado di trovare e rinnovare dentro di sé la capacità di agire. La psicologia cognitiva difende un concetto analogo quando afferma che *"non sono le cose a farci soffrire, ma le idee che di esse abbiamo"*. Se è vero, commenta Marina, allora la soluzione prospettata consisterebbe nel cambiare le nostre idee, non la situazione, ossia il colmo del conservatorismo reazionario. Insomma: *la civiltà occidentale ha glorificato a tal punto gli obiettivi personali che ne è risultato il fallimento di tutte le mete condivise*.

Nel fenomeno è insito un inevitabile paradosso: un progetto comune - salvaguardare la dignità della persona - porta a difendere i diritti individuali, cosa che spesso viene interpretata come un'esaltazione esclusiva dei progetti privati. (Marina 2006, p. 142-143)

Salecl mira a mostrare che le scelte che compiamo non sono in realtà razionali, se non forse in parte minima. Nonostante l'affaccendarsi di chi suggerisce scelte razionali, mirate e risparmiuose, Salecl sostiene che le persone formano già da sé i propri *meccanismi autovincolanti*, anche se non elaborati consapevolmente: non si tratta di "strategie razionali". Le persone limitano le proprie scelte per conto proprio; oppure, e questa è annotazione di grande rilievo, si comportano come se qualcun altro imponesse loro delle limitazioni: anche quando una persona compie da sé le proprie scelte, in seguito può comportarsi come se qualcun altro gliel'avesse imposte. Ancora: i desideri implicano sempre qualche divieto. Ci creiamo in fretta nuovi ostacoli quando quelli vecchi smettono di esistere ("le persone non sanno quello che vogliono finché non glielo si dà").

La concezione di Salecl sembra avvicinarsi a quella di Marina, e tra gli altri di Marcuse: valga

come esempio un solo passo. In *L'uomo a una dimensione*, a proposito del perduto potere demistificante della creazione artistica, Marcuse scrive: *il potere assimilante della società svuota la dimensione artistica, assorbendone i contenuti antagonistici. Nel regno della cultura il nuovo totalitarismo si manifesta precisamente in un pluralismo armonioso, dove le opere e le verità più contraddittorie coesistono pacificamente in un mare di indifferenza..* (Marcuse 1999, p.75).

E' inoltre difficile, se non impossibile, muovere i singoli a una profonda revisione delle proprie scelte, facendo leva sull'analisi razionale della realtà, come avviene solitamente, tra l'altro con un dispiegamento meticoloso e puntiglioso di dati scientifici (più o meno esatti: anche questo è caratteristico). La razionalità dell'agire soggettivo è difficile da coltivare e attuare, soprattutto perché -questo sarebbe il punto decisivo- va a cozzare contro l'irrazionalità del sistema sociale-economico in cui si vive.

Continua Salecl dicendo che *la società capitalistica di oggi, con la sua insistenza sull'idea di scelta, maschera le differenze di classe così come le disuguaglianze razziali e di genere. Così, il senso di vergogna per la propria povertà e quello di colpa per non essere arrivati più in alto sulla scala del successo hanno preso il posto della lotta alle ingiustizie sociali. E l'ansia di non essere abbastanza abili, efficienti, ecc., ha pacificato le persone, portandole non solo a passare più tempo al lavoro, ma anche a dedicarsi con lo stesso zelo al proprio aspetto esteriore. E' nel processo del sentirsi in colpa per quello che siamo, e quindi sforzarci senza sosta di "migliorare" noi stessi, che perdiamo la prospettiva necessaria per stimolare qualsiasi cambiamento sociale. Così, lavorando duramente al nostro stesso perfezionamento perdiamo l'energia e la capacità di partecipare a qualsiasi forma di cambiamento sociale, e viviamo costantemente nella paura di un fallimento imprecisato* (Salecl 2010, p.13).

E più avanti: *La scelta può aprire possibilità di cambiamento a livello sociale, ma solo quando non sarà più vista come una prerogativa esclusivamente individuale (...). In questo consiste il successo dell'ideologia della scelta nella società odierna: aver reso le persone cieche di fronte al fatto che le scelte effettive vengono gravemente limitate dalle divisioni sociali, e che questioni quali l'organizzazione del lavoro, la salute, la sicurezza, e l'ambiente si allontanano sempre più dalla loro scelta. Stiamo perdendo -come società- la possibilità di cambiare le relazioni di potere esistenti. Perciò, non stupisce che l'ideologia della scelta vada di pari passo con l'ideologia new-age, che esorta a vivere nel presente e ad accettare le cose come stanno* (p.144-145).

Nel capitalismo la scelta circa l'organizzazione della società viene al tempo stesso offerta e negata. Il capitalismo liberaldemocratico esalta l'idea di scelta, ma con la condizione che quello che viene offerto è soprattutto un modello consumistico della scelta. La scelta di una nuova forma di organizzazione sociale, di differenti modalità di sviluppo per il futuro, e in particolare la possibilità di rifiutare la società capitalistica per come la conosciamo, non sembrano scelte disponibili. Salecl cita qui L. Althusser: *la difesa da parte del capitalismo post-industriale dell'ideologia della scelta non è una coincidenza, ma è ciò che gli permette di perpetuare il proprio dominio* (p.11).

Ora una breve sintesi delle idee viste sin qui. Abbiamo segnalato da varie prospettive alcuni temi di fondo. Il mutamento paradigmatico, dalla società ordinata e gerarchica definita "paternalistica", a quella individualista. L'affermazione della società dei consumi (variamente qualificata, ne parleremo ancora) o dello spettacolo (Debord). L'iperindividualismo (anch'esso definito in vari modi), ossia la centralità dell'agire individuale in ambito economico e sociale -ma

anche la riduzione dell'individuo a consumatore, più che cittadino. Quindi, l'ambivalenza della condizione attuale: elementi contrastanti e contraddittori segnano l'esperienza dell'individuo contemporaneo. Bene e male, libertà e nuove forme di sottomissione, gioie e dolori si intrecciano a complicare il quadro, rendendo problematico ogni tentativo di sintesi.

La caduta delle grandi visioni della vita ha accompagnato l'affermazione della società dei consumi e liberato lo spazio per l'azione apparentemente più libera dell'individuo, ma lo ha anche lasciato solo, in balia di meccanismi e processi sociali che incidono pesantemente sulla sua vita, e che non capisce, né tantomeno controlla. La vita è qui, e ora. Ma non è detto che siamo più felici di prima. Il consumismo è certo un po' il "comunismo in forma individualizzata", la via per la felicità soggettiva. Ma la globalizzazione negativa, il capitalismo NEG, il consumo infinito e la produzione in perenne crescita di beni al fine dell'accumulazione di profitti, si accompagnano a una perdita di senso, alla sparizione dei fini del vivere sociale. Il soggetto sociale vive stati contrastanti, nell'incertezza, nella paura, nell'alternanza di euforia e delusione, nell'ansia di dover scegliere e costruire da sé la propria vita, nel timore di non essere all'altezza dei compiti che spesso senza costrizione apparente fa suoi, andando incontro alle esigenze della produzione. Forme di sottomissione nuove si impongono, favorite anche dalla scoperta fragilità psicologica dell'uomo contemporaneo.

E' evidente: gli autori qui citati dipingono a tinte prevalentemente scure la condizione umana attuale. Il negativo sembra pesare più del positivo. Questa prospettiva critica, tutta da argomentare, appare comunque condivisibile: come si diceva, pare difficile proporre un discorso sulla condizione umana attuale ignorando le possibilità di emancipazione e buona vita che le risorse disponibili assicurerebbero. Quella buona vita che, se pure si mostra, pare semmai (temporaneamente) estorta, con fatica e senza certezze, a una società caotica e *ignorante*, che non riusciamo più a governare.

Il riconoscere il fatto storico evidente (che è anche argomento principe a difesa del sistema sociale presente), che quelle risorse sono state letteralmente *inventate*, messe in opera, potenziate e utilizzate su scala planetaria proprio dalle forze agenti entro il modello o sistema economico che i critici vorrebbero in qualche caso abbattere, ma per lo più semplicemente cambiare, non sembra poter mutare la sostanza e validità delle critiche.

Comunque si affronti e rigiri la realtà in cui viviamo, resta la constatazione: c'è qualcosa (eufemismo prudente) che non va. *Guasto è il mondo*, come dice già nel titolo un saggio recente di Tony Judt (2010). Parlare di buona vita, della felicità o semplicemente della qualità della vita delle persone significa anche ragionare, sia pure in termini generali, su quel sistema, sui suoi guasti e problemi. E significa -quel che qui soprattutto interessa- provare a parlare di *antropologia*, nel senso più proprio: che tipo di essere umano vive e fa esperienza del mondo oggi? Come cambia, se cambia? Cosa prova, come sente, dice, fa la sua vita? Quali "*forme di umanità*" (Remotti) si vanno affermando (o già si sono instaurate)? Qui, a partire dalle domande iniziali - si vive bene, si vive male nella nostra società? E cosa potremmo intendere per "buona vita"? - si cercherà di procedere sulla via indicata. Prima, però, pare utile soffermarsi su un'analisi delle società occidentali che prende di mira proprio il problema della ricerca della buona vita, rivolgendosi in particolare alla pratica e cultura del consumo: è il saggio di A.O. Hirschmann, *Felicità privata e felicità pubblica* (1983).

5.

Per seguire brevemente l'analisi di Hirschman possiamo muovere da una premessa di carattere generale: poiché e in quanto sono al mondo, le persone cercano di vivere quanto meglio gli riesce; cercano la felicità. La cercano nei vari ambiti della vita. La cercano nelle varie occupazioni a cui si dedicano come negli affetti e nella vita familiare, e nelle occasioni di presenza pubblica, nella vita sociale; e i comportamenti delle persone trovano la loro ragione ultima in questa esigenza di felicità.

Per avere un'idea di cosa Hirschman intenda per "felicità" il riferimento è T. Scitovsky, per il quale la nostra -quella occidentale, capitalistica- è un'economia "senza gioia". La nozione iniziale è quella di *eccitazione* del sistema nervoso: quando l'eccitazione è troppo alta dà luogo a un *malessere*, che si manifesta in forma di fame, sete o dolore fisico. Quando l'eccitazione è troppo bassa, subentra la *noia* - che, dice Hirschman, è malessere tipicamente umano. Quando ciascuna di queste due forme di disagio viene alleviata tramite differenti attività di consumo destinate a soddisfare i bisogni o attenuare la noia, il risultato è sia il *piacere* sia il *benessere*: il piacere si prova nel momento del passaggio dal malessere al benessere, mentre quest'ultimo è lo stato raggiunto al termine del processo. Piacere e benessere dunque non coesistono: quando l'uno si afferma, manca l'altro o, come dice Hirschman, *perché si possa sperimentare il piacere, il benessere deve essere temporaneamente sacrificato* (p.47). Due parole ancora sulla noia: possiamo acquisire beni, o fruire di servizi, cercare divertimenti, ecc., allo scopo di sfuggire alla tipica afflizione umana che è appunto l'*ennui*; ma il periodo di tempo nel quale un oggetto (e, aggiungiamo anche, un'attività) ci diverte veramente è assai limitato; e *poiché i beni acquistati per vincere la noia rivelano uno dopo l'altro la loro incapacità di aiutarci in modo stabile, e per di più continuano a "star lì in giro", finiscono essi stessi con il trasudare la noia che non sono riusciti a vincere* (p.78).

Perciò, dice Hirschman, l'eversione contro la noia viene diretta contro quegli stessi oggetti (notare un dettaglio interessante: i bambini, dice Hirschman, sarebbero fortunati, potendo agire senza conoscere mai l'orizzonte finito dei beni e delle risorse disponibili nella continua ricerca del piacere; e la loro tendenza a demolire, distruggere, perdere i giocattoli dopo un certo tempo può essere vista come una strategia volta ad allontanare la constatazione dell'impossibilità di sottrarsi a lungo a quella noia, o al malessere, che la presenza ostinata degli oggetti ormai troppo familiari finirebbe per imporci). Hirschman distingue tra due classi di beni: quelli durevoli (es.: lavatrici, automobili, condizionatori... sono quelli che alla lunga suscitano delusione) e i non durevoli (cibo in primis), che per loro natura sono più capaci di produrre piacere - con la soddisfazione immediata di un bisogno.

Dunque, Hirschman espone così la sua idea: *la mia tesi fondamentale è presto detta: gli atti di consumo, e come questi gli atti di partecipazione agli affari pubblici, sono intrapresi perché ci si attende che procurino soddisfazione, e tuttavia, in realtà, generano anche delusione e insoddisfazione* (p.28). In un altro passaggio dice che il consumatore non ha in sé un universo di bisogni di intensità nota che mette a confronto con i prezzi. Non siamo affatto così razionali come gli economisti immaginano. *Il mondo che sto tentando di indagare in questo saggio è quello in cui gli individui pensano di desiderare una cosa, ma poi, non appena l'hanno ottenuta, scoprono con costernazione di non desiderarla affatto quanto pensavano o di non desiderarla per nulla, e che ciò che ora desiderano realmente è qualcos'altro, qualcosa di cui in precedenza erano ben poco coscienti* (p.39). Hirschman apre la strada, anticipando

elementi di discorsi ormai comuni (tra gli altri: Bauman, *Consumo dunque sono*; Siri, *La psiche del consumo*); in generale, la sua analisi è pionieristica in entrambi i sensi (limiti e pregi).

Ecco lo sviluppo dell'idea: i consumatori oscillano come in movimento pendolare tra ritiro nel privato –ricerca della felicità promessa dal possesso e consumo dei beni- e partecipazione alla vita pubblica, di volta in volta (e ciclicamente) rinnovando l'esperienza delle aspettative crescenti e della loro caduta (esaltazione-delusione). Il dettaglio interessante è che Hirschman propone una lettura sociologica di questi comportamenti: dice che in fasi di crescita economica spinta le persone sono invogliate a dedicarsi in massa al consumo privato; e sempre in massa, e contemporaneamente, scontano la delusione per la messe di aspettative non soddisfatte: e si rivolgono alla vita pubblica. E poi, deluse anche in quel campo, di nuovo tornano al punto di partenza.

Esistono perlomeno due sfere dell'agire: una pubblica, e quella privata. Inoltre, le due sfere sono nettamente differenziate, grosso modo alternative se non proprio contrapposte: preferire una significa quanto meno ridurre il rilievo dedicato alla seconda; meglio ancora: si privilegia una quando l'altra ci ha deluso, o risulta impraticabile, ecc. (notare – Hirschman lo fa - che non in tutte le società le due sfere sono distinte: un esempio chiaro è quello della società cinese): così, quando la dimensione privata della vita risulta deludente le persone non cercano rivalsa in un'inesistente sfera pubblica, ma semmai cambiano strategie e stili di vita: rinunciando alla ricerca di beni, curando lo sviluppo personale, secondo principi suggeriti ad esempio dal buddismo; e simili.

La preferenza per l'una o l'altra sfera di azione viene determinata da diverse variabili, e tra queste vi è anche l'*ideologia*. Anche qui, Hirschman non spiega esattamente cosa intenda col termine adoperato. L'ideologia può incoraggiare le persone a considerare come un dovere sociale il comportamento basato sull'interesse personale. Ecco la connotazione della sfera privata, nella nostra cultura e società: la focalizzazione dell'attenzione sull'interesse personale. Essa può anche affermare, in termini generali, che la realizzazione dell'interesse privato è anche il miglior modo (quello più sicuro, forse l'unico) di contribuire al bene pubblico. E' nella sua essenza la teoria liberale, variamente articolata nel corso del tempo. Tale ideologia opera in due modi: situa soddisfazione e felicità nella sfera privata; afferma che la scelta di trascurare la vita pubblica *non giustifica né sensi di colpa né rimorsi* (p.91).

Altre idee: l'insaziabilità, l'insoddisfazione perenne è insita nella natura umana, dunque esiste *sempre*: l'uomo è l'unico essere che ha la facoltà di sbagliare, dice Hirschman; come tale, la delusione è parte costitutiva della sua esperienza nel mondo: *se si accetta che il compiere errori è l'inevitabile contropartita dell'innalzarsi dell'uomo al di sopra della sussistenza ed esistenza animale, allora vi è qualcos'altro di ineluttabile: il rammarico e la delusione per gli errori che commettiamo lungo strade sicuramente lastricate non soltanto di buone intenzioni, ma anche di elevate aspettative di non commettere errori* (p.41).

Prima di agire (e consumare) noi maturiamo delle *aspettative*, prevediamo effetti e conseguenze delle azioni progettate. Il che implica la possibilità di restare delusi, per la mancata coincidenza tra attese e risultati reali delle azioni e scelte compiute. La delusione è parte ineliminabile della condizione umana, e del resto non sarebbe neppure auspicabile una sua scomparsa: una vita del tutto priva di delusioni sarebbe *“assolutamente insopportabile”*. Questo dato è indicato, più che

argomentato. Cita una frase, probabilmente di Kant: “date pure a un uomo tutto ciò che desidera, ma appena lo avrà sentirà che *tutto* non è *tutto*” (p.29). L'altra citazione è classica: G.B. Shaw, secondo il quale “*vi sono due tragedie nella vita. Una consiste nel non ottenere ciò che il nostro cuore desidera. L'altra nell'ottenerlo*”. Questa frase potrebbe riassumere l'idea di fondo del saggio di Hirschman. Però, l'autore sottolinea che l'accento forte su tale insoddisfazione “naturale” ha una precisa radice e collocazione storica e sociale, è tipica della modernità occidentale (propone degli esempi relativi alla società francese del XVIII sec.), con in primo piano le epoche più recenti.

Ecco alcune ragioni del sorgere della delusione al crescere della ricchezza materiale (specie beni durevoli): la produzione di massa genera un (probabile, sensibile) deterioramento della qualità dei beni (e dei servizi: la cui qualità media tende a peggiorare con la fruizione estesa a un numero crescente di cittadini: l'esempio proposto è l'assistenza sanitaria, ma più ancora l'istruzione, con la scolarizzazione di massa del secondo dopoguerra); l'assuefazione: i beni durevoli offrono vantaggi e piaceri che ben presto saranno dati per scontati (in una curiosa traccia analitica basata su elementi di psicologia quotidiana, o del senso comune, Hirschman nota che quando ci accorgiamo di dare ormai per scontato ciò che all'inizio ci pareva tanto rilevante – l'uso del frigorifero, ad esempio- lo facciamo con un pizzico di rimpianto e rimprovero. Sentiamo che “dovremmo” sentirci più felici, grati e soddisfatti per la disponibilità di quel bene o servizio, ma la realtà è assai più prosaica. Possiamo solo tornare, con l'immaginazione, al momento iniziale della fruizione, cercando di farlo rivivere; oppure possiamo –cosa meno lodevole- bearci pensando che altri, meno fortunati, non dispongono di simili beni. Ma si tratta di artifici).

In generale, il rapporto tra piacere e benessere determinato dalla disponibilità accresciuta di beni durevoli è del tutto imprevisto, e la quantità di piacere procurato apparirà esigua in maniera sconcertante (p.52). (Si potrebbe dire: più si è ricchi, meno si è felici. Oppure, come sostengono ricerche più accurate e recenti, superata una certa soglia di disponibilità di beni e risorse -leggi: denaro, ricchezza- il livello di felicità, soddisfazione, benessere smette di crescere; oppure non cresce in proporzione alla ricchezza. Si veda al riguardo Wilkinson, Pickett, *La misura dell'anima*).

Domanda: per quale motivo le persone, deluse dalla mancata felicità nella sfera privata e del consumo, si rivolgono alla vita pubblica, cercando in essa gratificazioni? Uscendo dal paradigma utilitaristico che dominava allora la teoria economica (ma ancora oggi...), Hirschman propone in sostanza l'idea che la commistione (dice “confusione”, in senso positivo) tra perseguimento degli obiettivi e raggiungimento dei medesimi è alla base della scelta per il pubblico. In altri termini: l'impegno per ottenere gratificazioni è già di per sé gratificante: sia dal lato dei risultati esteriori, sia in termini di apertura a nuove, soddisfacenti, esperienze individuali. Lottare per la felicità pubblica (per qualche obiettivo concreto) e raggiungerla non sono momenti separabili in modo netto, dice Hirschman. E aggiunge: *l'azione pubblica appartiene (...) a un gruppo di attività umane che include la ricerca della comunanza, della bellezza, della conoscenza e della salvezza. Tutte queste attività (...) “contengono in sé la propria ricompensa”* (p.111).

Altra idea, importante per la comprensione dell'agire umano (non soltanto in ambito economico e del consumo): esistono desideri, preferenze, volizioni di primo ordine (quelli che si esprimono direttamente nelle azioni che compiamo, nelle scelte pratiche ecc.), ma quelli di secondo ordine, *desideri di desideri*, come dice Hirschman riprendendo le idee di Harry Frankfurt, filosofo. I desideri di desideri non coincidono necessariamente con i desideri di primo ordine, in

essi si manifesta quella capacità “di autovalutazione riflessiva” che è caratteristica peculiare degli esseri umani (dopo, il concetto è diventato di uso comune, sviluppato e inteso in vari modi; Giddens ne ha fatto un tema centrale dell’esperienza della modernità –che chiama appunto “riflessiva”-; altri autori, tra cui Beck, e Bauman, non fanno che insistere sulla natura riflessiva dell’esperienza umana nella post-modernità: la riflessività ne sarebbe anzi il tratto distintivo, caratteristico). Le persone che non sono capaci di volizioni di secondo ordine sono da considerare come spogliate dell’essenza umana.

Un altro riferimento è A. Sen, che parla di preferenze e *meta-preferenze*, termine riassuntivo che Hirschman usa assimilandolo ai desideri di secondo ordine. Le persone, in sostanza, non si limitano a un solo modello di preferenze, ma ne tengono presenti altri, con gradimento e propensioni variabili; tra questi sarebbero inclusi modelli di azione orientati verso il prossimo (col che, la supposta naturale propensione all’egoismo delle scelte viene contestata). Sen parla di “meta-ordinamento degli ordinamenti di preferenza” (appunto le meta-preferenze. Notare però quello che scrive Bauman, e che anche Beck dice: possiamo scegliere tra diversi modelli di consumo, ma non uscire dall’universo dei consumi, sostenuto da ideologia e pratiche dominanti; la possibilità di uno stile personale di consumo è anzi una ulteriore figura dell’alienazione, un inganno difficile da evitare secondo Bauman. Beck aggiunge: dando corpo alle proprie voglie e idiosincrasie personali, il consumatore non fa che realizzare le esigenze del sistema).

Queste idee consentono di pensare quella caratteristica dell’agire umano che i filosofi, secondo Hirschman (e si riferisce a: A. Rorty) chiamano debolezza della volontà o *akrasia*, che può essere definita come la situazione in cui le persone agiscono contro il loro giudizio (di secondo ordine o “meta”) sul comportamento preferito, e sono *pienamente* consapevoli di farlo (io però indagherei anche sull’ampia zona oscura delle scelte compiute senza avere precisa cognizione di ciò che siamo e vogliamo..).

Gli esempi atti a illustrare questa –frequentissima!- situazione o condizione non mancano: come i propositi, continuamente riaffermati e altrettanto disattesi, di astensione dal fumo, le diete, jogging e fitness, ecc. Ma il discorso vale anche per tendenze più generali, relative all’intero stile di vita. Con queste idee il comportamento del consumatore viene suddiviso in due fasi: la prima consiste nella formazione di una nuova preferenza (per esempio, non fumare più) e della meta-preferenza relativa – preferire la nuova preferenza rispetto a quella attualmente manifestata nel comportamento. Continuando ad agire come prima (fumando) il soggetto contraddice la meta-preferenza recentemente acquisita; ossia agisce contro il suo miglior giudizio.

La seconda fase consiste nella battaglia combattuta per imporsi davvero la nuova meta-preferenza, che Hirschman definisce *una battaglia con se stessi caratterizzata da ogni tipo di finte, astuzie ed espedienti strategici* (p.94). Questo modello a due fasi è ritenuto ben più efficace e realistico, utile a descrivere le condizioni di azione dei consumatori.

Inoltre, la duplicazione delle preferenze (di primo e secondo ordine), in combinazione con l’analisi del cambiamento, permette di intendere le oscillazioni nelle scelte (anche collettive) dei consumatori, e lo spostamento degli interessi di questi dalla sfera privata a quella dell’agire pubblico. In quei momenti di transizione le volizioni dei due gradi, già in disaccordo tra loro, favoriscono il mutamento.

La tensione tra ciò che un individuo fa effettivamente e ciò che sente di dover fare è caratteristica di molti aspetti della condizione umana; è anche molto studiata dalla psicanalisi, ma anche dalla sociologia. E' interessante il passo in cui si ragiona sul metodo: come nelle opere di narrativa, dice Hirschman, il principio da seguire per spiegare i mutamenti di comportamento delle persone consiste nel collegare dubbi e inquietudini precedenti -da far emergere e considerare- ad alcuni eventi catalizzatori. Vale anche per i processi storici di grande portata: cause, forze di lungo periodo o radici profonde dei fatti vanno unite agli eventi capaci di far precipitare i processi storici. Insomma: una combinazione di fattori "strutturali" e elementi contingenti, piano sincronico e piano diacronico, eccetera.

Fin qui niente di nuovo, se non la riconoscibile maggiore flessibilità e utilità del modello; ma propone due utili argomenti per giustificare la strategia scelta:

1) nella vita personale come in quella sociale, *la regola è la ripetizione*, al punto che ogni mutamento sostanziale richiede una convergenza straordinaria di innumerevoli circostanze favorevoli, tanto che, retrospettivamente, il cambiamento appare sovradeterminato, per quanto, in realtà ognuna di quelle condizioni fosse indispensabile (p.96).

2) un'analisi che legge i cambiamenti sociali in termini sia di forze soggiacenti sia di eventi catalizzatori corrisponde a quella che Hirschman chiama "essenza della natura umana" (siamo né angeli né bestie, dice citando Pascal): non siamo soltanto burattini in balia della sorte (determinata dagli eventi catalizzatori), ma neppure siamo del tutto razionali e autonomi nelle nostre scelte.

Perciò, ogni riorganizzazione dello stile di vita è la *combinazione* di qualche preesistente preferenza di secondo ordine che quella riorganizzazione favorisce, con un concomitante evento catalizzatore. Per fare un esempio: nessuna delusione suscitata da un particolare piatto di carne può spiegare da sola la decisione di diventare vegetariano (p.97). Ma molte delusioni particolari sono parte essenziale di processi decisionali che portano a un mutamento di condotta.

Dunque, la sintesi è la seguente: il consumatore matura nel tempo una preferenza di secondo ordine, che in parte o totalmente contrasta con le preferenze espresse nella condotta del presente (ad esempio, la preferenza di secondo ordine può essere relativa a un maggiore impegno nella vita pubblica); dopo un periodo di inazione ed esitazione (la preferenza di secondo ordine nuova può essere dichiarata, ma ancora non efficientemente attuata) accadono degli eventi che per la sensibilità e gli interessi del consumatore/cittadino risultano essere catalizzatori (di portata individuale o collettiva, anche delusioni, anche ripetute); a quel punto egli comincia ad agire in base alle preferenze nuove.

Questi eventi scatenanti o catalizzatori, secondo Hirschman, sono spesso delle vere e proprie delusioni: in tanto consumare già dubbioso, insomma, un cittadino può reagire in modo drastico dopo una esperienza di consumo, attesa con impazienza e risoltasi negativamente: -la scoperta che non è "neppure gradevole!", come dice Hirschman. Abbiamo già sottolineato che, a giudizio di vari studiosi, il principio funzionale primo della società dei consumi è proprio la non soddisfazione del consumatore: che rincorre (inutilmente! ansiosamente!) il piacere perfetto passando continuamente da un acquisto a un altro, senza pause se non per contemplare la propria delusione. Ancora Bauman, in *Dentro la globalizzazione*, scrive che la spinta al consumo (passare da un bene all'altro, da un'attrazione e sensazione nuova all'altra, in una interminata

ricerca di gratificazioni immediate) è a tutti gli effetti una costrizione, che si presenta però sotto le apparenze ingannevoli di un libero esercizio della volontà. I consumatori si illudono di poter scegliere, e di farlo; ma come detto è esclusa –di fatto anche se non in teoria- la possibilità di non consumare.

A questo punto, ecco una nuova domanda, o più una serie di domande: la contraddizione o il semplice contrasto determinato dall'acrasia, ossia la coesistenza di preferenze non coerenti non crea frustrazione, tensioni, inquietudine, cali di autostima, persino punte di vergogna nella persona? Non produce una forma di esperienza scissa, in cui vorremmo una cosa e ne facciamo un'altra o molte altre, che non approviamo più? Non comporta un giudizio negativo su noi stessi, che ci scopriamo incapaci di gestire la nostra stessa vita? E connessa a questa, la questione generale: non è forse vero che in quanto persone in società creiamo e sosteniamo un'immagine di noi che vorremmo coerente, che presuppone autonomia, autodeterminazione, libertà, chiarezza di comprensione, sicurezza nelle scelte, costanza nell'agire? E ancora: non è forse vero che le preferenze di secondo ordine, o meta-preferenze, sono di livello più alto rispetto a quelle di primo ordine (che invece sono più legate alla quotidianità, esprimendo la volontà nostra in forme meno meditate se vogliamo, abitudinarie, irriflesse spesso), coinvolgendo gli orientamenti fondamentali, le scelte di base sul come vivere la vita, chi essere e come esserlo, cosa fare di noi stessi e con gli altri, ecc.?

In generale, come viene trattato il problema? Si può notare che Hirschman considera diverse ipotesi; tra queste, è interessante l'idea seguente, che crediamo utilizzabile, con adeguate modifiche e precisazioni, nella situazione attuale: le delusioni nel consumo privato posso agire da eventi catalizzatori, mentre le volizioni o preferenze di secondo ordine potrebbero essere state determinate da esperienze non legate al consumo – per esempio, scrive, *dalle ideologie, tipiche dei giovani, che insistono sull'importanza di avere una causa o di servire il bene pubblico* (Hirschmann 1983, p.97).

Così: immaginiamo il caso di un consumatore che diventa vegetariano. E', può sembrare una decisione drastica: un cambiamento di simile portata dello stile di vita non arriva inavvertito: bisogna deciderlo! Non mangiare più carne richiede, sorprendentemente, una costante attenzione per il cibo: nell'attuale società dell'iperconsumo non è neppure una decisione semplice da attuarsi (troviamo la carne dappertutto!). Un giorno comunque si decide, si dichiara –a se stessi non meno che al prossimo- la scelta compiuta, si cambia comportamento. Fonti possibili (della decisione): un "incidente" di consumo, il disgusto per un eccesso di consumi di carne ad esempio; la lettura di un libro che denuncia gli orrori del trattamento degli animali poi macellati; la trasmissione delle idee in varie forme e nelle varie reti, i pubblici dibattiti e le discussioni sugli stili di vita, la diffusione crescente, nello spazio *vicino* dell'azione sociale e nell'ambiente culturale di appartenenza, della pratica vegetariana, e la sua pubblicità; l'esempio, i suggerimenti o inviti di persone pubbliche che stimiamo, di cui conosciamo e approviamo idee e azioni; la richiesta o l'invito di persone care, il loro esempio; la conoscenza, informazione anche scientifica sulle possibilità alternative di alimentazione; l'amore per gli animali, il diffondersi delle idee animaliste, di una concezione implicante il rispetto della vita in tutte le sue forme...

Sul piano psicologico, il cambiamento non è forse avvertito come necessario, una scelta da compiere senz'altro, pena la perdita di rispetto di sé della persona? Come una scelta anche

morale, decisamente morale, non più rinviabile? Anche senza raggiungere simili livelli di intensità, è comunque una decisione importante, che implica un netto mutamento delle abitudini di vita. Come scriveva Sartre, non basta compiere una volta la scelta: occorre sostenerla, in qualche modo essere noi stessi quella scelta attuata, ogni giorno, sempre. Aver preso la decisione una volta non basta: occorre cambiare. Tutto questo non corrisponde forse a un mutamento significativo di noi stessi, in quanto persone in società?

Ecco un'altra possibilità: si decide di puntare decisamente sul consumo di alimenti biologici; oppure, sul commercio equo e solidale, sull'acquisto di cibo non contenente *ogm*, su beni prodotti nel rispetto dell'ambiente (carta riciclata, oggetti realizzati con ridotta spesa energetica, con imballaggi non nocivi per l'ambiente, ecc.) e delle condizioni dei lavoratori, sui beni prodotti localmente; o altre forme di condotta similari.

In questi come in altri casi la presenza nel paesaggio culturale-politico di proposte e visioni di vita alternative costituisce il terreno di coltura di scelte individuali che intervengono a modificare uno scenario dato. Una solitamente lenta (ma può essere anche rapida!) esposizione del consumatore a sollecitazioni di vario genere, ai vari livelli di espressione della vita pubblica, contribuisce al maturare di disposizioni nuove. Si potrebbe aggiungere che la variazione è solitamente lenta perché mutare le abitudini che delimitano lo stile di vita è operazione non semplice, richiede una sorta di spostamento laterale dell'individuo: che prende le distanze da sé medesimo, assumendo una disposizione critica normalmente assente (o presente in forma blanda: la routine sociale porta a dare per scontate anche le premesse implicite del nostro agire) nella vita quotidiana (si può confrontare questo con l'idea di *habitus* di Bourdieu: che sottolinea il carattere largamente inconscio delle disposizioni e convinzioni che determinano gran parte del nostro agire in società).

Il processo richiede tempo perché, in sostanza, le vecchie abitudini vanno sostituite da altre, discretamente o nettamente differenti. Per questo è importante la creazione di un ambiente favorevole al mutamento: le occasioni, i luoghi, i momenti atti a favorire il passaggio ai comportamenti nuovi devono essere presenti, riconoscibili, disponibili quotidianamente senza particolare impegno del consumatore/cittadino. L'eccezionalità della scelta compiuta deve probabilmente risolversi in una nuova routine quotidiana, senza forzature né mobilitazioni di lunga durata, divenendo parte importante di uno stile di vita indossato come un comodo abito, che riteniamo tagliato su misura per noi e capace di rappresentarci meglio rispetto al precedente.

Il processo (individuale ma anche di gruppi, collettivo) che conduce a mutamenti di strategie e visioni della vita sociale può forse definirsi come un mutamento di *paradigma*, che può assumere forme vistose oppure più sfumate, comunque producendo cesure riconoscibili. Per paradigma può intendersi l'insieme delle concezioni e pratiche di vita, nonché della sensibilità ed affettività dei soggetti ("sensibilità" anche etica, nel senso espresso quando si parla di "sensibilità ecologista" e simili).

"Paradigma" è concetto generale, che permetterebbe di pensare la complessità degli stati soggettivi in qualunque stadio e circostanza della vita: per esempio, come già accennato, si può pensare che una particolare scelta (diventare vegetariani) ci appaia a un dato momento non più rinviabile perché appare in stretta connessione con altre decisioni e orientamenti già assunti (concezione che si vuole più rispettosa della vita; insofferenza per qualunque forma di violenza,

non importa nei confronti di quale creatura; senso di responsabilità crescente e sempre più cogente per l'ecologia, ecc.), venendo a completare un quadro più coerente (o supposto tale dall'individuo) e soddisfacente dal punto di vista *morale* (di quella moralità che implica un giudizio su quel che siamo, e la necessità di conservare il minimo di rispetto per noi stessi che ci occorre, se vogliamo stare in società senza vergogna).

Il concetto di paradigma (o anche quello di *habitus*, appunto alla maniera di Bourdieu) permette anche di considerare con la dovuta attenzione la tensione insita nelle fasi di passaggio (quando ci troviamo a riconoscere la validità e persino necessità di un comportamento nuovo, ma ancora manca la decisione, la spinta della volontà capace di trasformare la necessità logica/etica in realtà d'azione). Inoltre, può servire a mettere in giusto rilievo l'esigenza di coerenza, di vera e propria logicità o apparenza razionale (anche esplicitata, affermata) che parrebbe insita negli orientamenti fondamentali delle persone rispetto alla vita.

Tutti assumiamo normalmente che le azioni umane siano deliberate e motivate (dietro ogni azione sta un perché); perciò, quando discutiamo ci troviamo a esporre le nostre ragioni, i motivi per cui agiamo, lo facciamo cercando di convincere gli interlocutori (il tutto vale anche per quella forma di delirio strisciante che chiamiamo dialogo o dibattito interiore, in cui assumiamo solitamente due punti di vista, simulando confronti che vorremmo fondati su ragioni obiettive); per ottenere quel risultato, dobbiamo servirci di argomenti logicamente validi, che risultino se possibile cogenti, inoppugnabili (si può vedere quanto scrivono Schultz e Lavenda al proposito, nel loro *Antropologia culturale*, 1999: in occasione di conflitti all'interno di piccole società i diversi gruppi cercano di convincere gli avversari/interlocutori con argomentazioni ritenute obiettive).

Il fatto che il paradigma, inteso come sistema consapevole e coerente di libere scelte e azioni individuali, sia in pratica più finzione che realtà, più immaginato o simulato che attuato, non attenua la validità del concetto. In altre parole, possiamo dire che nella vita le persone agiscono, pensano e sentono come avessero a che fare con una *totalità*, interiore/esteriore, variamente concepita, rappresentata, sperimentata e raccontata, ecc. (il che ci rimanda a quanto scrive Salecl, in *La tirannia della scelta*).

La ricerca di un mutamento fondato sulla convinta, non forzata adesione dei protagonisti è la strategia adottata dai riformisti nelle società democratiche occidentali: il progetto di miglioramento, oppure di trasformazione profonda della società (per chi pensa più in grande, il progetto dell'emancipazione umana) viene perseguito lasciando ai singoli la possibilità di informarsi, prendere visione delle strategie e prospettive possibili nello spazio pubblico del discorso, senza forzare scelte e prese di posizione, cercando il consenso della maggioranza nell'ambito generale costituito dalle istituzioni democratiche e, per ciò che concerne l'ambito economico, dal libero mercato (che in realtà, bisogna aggiungere anche se Hirschman non lo dice, libero non è mai davvero, mai per intero: proprio qui sta uno dei punti deboli della teoria e del metodo riformista: considerare come reali versioni idealizzate di istituzioni, modelli di relazione, meccanismi sociali. Si può vedere al proposito, tra gli altri, quanto scrive C. Sini, *Del viver bene*, parte iniziale).

Notiamo che secondo Hirschman il diritto di voto costituisce il limite *minimo* ma anche, spesso e facilmente, quello *massimo* di partecipazione della maggioranza dei cittadini alle vicende pubbliche. Il voto diventa fattore eminente di normalizzazione della vita politica e sociale,

riducendo normalmente a zero o poco più le emergenze alternative (violenza politica diffusa, lotte incessanti per la conquista del potere, ecc.).

Quali idee estrarre da questo saggio? Le persone cercano la felicità: come definirla? Non esattamente quella, ma: malessere/benessere/piacere/noia, sono i concetti illustrati nel saggio. Le persone possono cercare la felicità rivolgendosi alla sfera pubblica o ritirandosi in quella privata, del consumo individuale (due sfere distinte, antagoniste nella nostra società: si privilegia l'una a discapito dell'altra, e viceversa). Vengono proposti utili elementi di teoria sociale: preferenze di primo e secondo ordine (meta-preferenze), che interagiscono tra loro. Ecco la dinamica del mutamento (I): combinazione/conflicto dei due gradi di preferenze; *akrasia* - dinamiche del mutamento (II): processi/cause di lungo periodo più eventi catalizzatori - il peso della routine sociale (la regola è la ripetizione) - alcune idee sulla natura umana: l'eterna insoddisfazione, il desiderare sempre; l'uomo è la sola creatura che ha la facoltà di sbagliare.. il che comporta l'esperienza della delusione

Ecco alcune idee suggerite: il conflitto tra diverse esigenze e modi di ricercare la felicità è anche conflitto interiore; come abbiamo visto, troviamo elementi di un modello descrittivo del mutamento nella condotta individuale (l'esempio scelta vegetariana); poi il rilievo generale: tendiamo ad agire sulla base di un modello o paradigma, o habitus, in larga parte implicito, condiviso socialmente, con persone che stimiamo; per un cambio di atteggiamento e condotta serve cambio di modello o paradigma; paradigma che vorremmo coerente, compiuto, relativo alla totalità della vita inserita in una totalità del mondo sociale e naturale. La pubblicità del nostro agire implica comunicazione, confronto, dibattito: quando necessario cerchiamo di far valere le nostre ragioni, che vogliamo logiche, coerenti, convincenti; e siamo persuasi da ragioni portate allo stesso modo da persone che comunque stimiamo. La persuasione avviene anche a distanza, con mass media, rete.. Va rilevato anche lo stato normalmente magmatico/frammentato delle idee/convinzioni acquisite, relative al paradigma implicito; opinioni ricevute e fatte nostre ci danno il "la" per organizzare pensieri e ragioni da sostenere, così come eventi catalizzatori offrono occasione per cambiare comportamento.

V. L'umano, oggi

Noi pensiamo molto meno di quanto sappiamo,
 sappiamo molto meno di quanto amiamo,
 amiamo molto meno di quanto si possa amare.
 E così siamo molto meno di ciò che siamo.
 (Ronald D. Laing)

Che ne è dell'umano, oggi?

Se prendiamo come idea di riferimento la capacità soggettiva di smarcarsi dalla pressione sempre limitante degli ambiti culturali, smettendo abiti che altri hanno cucito per noi e riservandoci la possibilità di indossarne altri, che siano, come speriamo, a misura nostra, ci troviamo dunque a parlare della libertà. E della sua mancanza, o limitazione. Troviamo ad esempio quanto scrive Galimberti: *se la coscienza dell'uomo è principio di desituazione, di trascendimento, questa coscienza ha scarsissima possibilità di espressione perché i problemi che nascono per mantenersi nella situazione sono così numerosi e così ingenti da occupare tutta la vita dell'uomo, da non consentirgli alternativa alcuna* (Galimberti 2005:46).

Semplice e chiaro: la coscienza umana è principio di alterità e possibilità di presa di distanze dall'ambiente sociale e culturale di origine, di riferimento, di appartenenza. Di nuovo: l'uomo può dire no alle pretese, suggestioni e letture del mondo proposte dal contesto in cui vive. Ma il punto è che oggi questa capacità umana risulta limitata dal peso enorme delle necessità e incombenze che il vivere sociale rovescia sulle spalle degli individui. Può apparire controintuitivo sostenere una simile idea, ma questo è quanto ci dicono diverse analisi con cui ci siamo confrontati. *Costretti* a correre dalla mattina alla sera e un anno dopo l'altro dietro lavoro (lavori) e mille altre faccende (affettive, certamente, ma poi anche pratiche, e tecniche nel senso più lato: formali-amministrative, di gestione delle cose, incombenze operative più o meno grandi, ecc.) di cui non abbiamo quasi mai facile governo, siamo ridotti al ruolo di comparse entro meccanismi sociali rubatempo, che non lasciano quasi libertà e dunque rendono difficile esercitare capacità critiche e praticare linee di azione che non siano quelle, ripetitive, spesso opprimenti e appunto non di rado frenetiche, richieste *dalle cose*. Così, è come se l'orizzonte di fronte a noi collassasse, chiuso dall'improvviso sorgere di nuove costruzioni che ci impediscono di vedere oltre (Magatti 2009:323).

La vita materiale, innanzitutto: nella sua frenesia di libertà assoluta, il sistema sociale impone la sua inerzia di massa di complessità crescente, molto oltre le possibilità di azione e comprensione del singolo: per un'analisi teorica non recentissima ma per molti versi ancora efficace si può richiamare la concezione del *pratico-inerte*, descritto con la consueta minuzia analitica da Sartre nella *Critica della ragione dialettica* (1963).

Tanta complessità finisce per costringere le persone entro maglie strette di azioni e reazioni, comportamenti e strategie (o non-strategie) a breve termine, che lasciano poco spazio a variazioni sostanziali, a vere e proprie condotte alternative. Queste ultime, del resto, quand'anche ricercate, risultano difficili da individuare: spesso le persone esprimono e attualizzano il desiderio di rivalsa (contro un mondo indifferente e duro, che funziona loro malgrado e dei singoli pare non

aver bisogno) adottando stili di azione e modi di essere, compiendo scelte che in realtà lo stesso mondo sociale accoglie e pubblicizza senza difficoltà nel proprio vasto (e in definitiva: inoffensivo) repertorio: nella società dello spettacolo ogni critica sembra essere depotenziata in partenza (Debord 1967, 2008; e anche Marcuse 1964, 1999), poiché partecipa del regime di equivalenza universale, del sistematico rovesciamento del falso nel vero, del vero nel falso, del necessario nel superfluo. La potenza degli apparati del sistema da un lato, la preponderante azione della ragione analitica e strumentale (che definisce cosa è “reale” e cosa no) dall’altro, sono talmente efficaci da vanificare o ostacolare quella capacità di desituarsi su cui vorrebbe fondarsi la libertà degli individui.

La nostra condizione è paradossale: da un lato facciamo molta fatica a stare dove scegliamo di stare, dato che siamo continuamente dislocati, anche se perfettamente fermi. Dall’altro, però, ci è precluso il desituarci (Magatti 2009, 323).

In un quadro simile ogni esperienza umana appare già vista, già data, assimilata e compresa nello scenario informe ed eternamente mutevole dell’immaginario collettivo; non è prevista via d’uscita. A questo risultato si perviene in diversi modi. L’eccesso senza fine di stimoli che invadono la coscienza individuale è un primo elemento determinante; un altro è la caduta di ogni idea di trascendenza, sostituita da un pensiero dell’immanenza che lascia poco spazio all’invenzione di altri mondi, e altre vite possibili. Per sussistere, sopravvivendo alle limitazioni del dato, alla brutale evidenza del tecnicamente efficace, la capacità di desituarsi (di “spostamento”) ha bisogno di alimento: immagini di altrove relativi o assoluti che informino di sé sentimenti e ragioni degli individui; pratiche anticipatrici di un futuro da conquistare appieno, superando le contraddizioni della vita presente; utopie grandiose o minimaliste che aiutino a prendere le distanze da un mondo che non piace.

Ma il capitalismo ultimo e postmoderno, il regime sociale e economico dominante ha annichilito ogni utopia, lasciando invece spazio a quelle che Magatti definisce *eterotopie*. La distinzione individua un tratto caratteristico del vivere attuale. Sappiamo cosa significa “utopia”: la visione di un mondo umano e sociale migliore, non necessariamente perfetto ma comunque migliore di quello attuale, che vorremmo realizzare in un futuro non troppo lontano. Così intesa, l’utopia ha rappresentato il luogo ideale della modernità, la meta (unificante) a cui tendeva ogni movimento di emancipazione umana. Invece l’eterotopia ha tutt’altro carattere. Esprime l’esperienza della varietà, della diversità in atto, del molteplice non unificabile in una sintesi compiuta, ideale. Ne parlava già Foucault: nella società contemporanea si creano dei luoghi particolari all’interno del luogo grande e indefinito dello spazio sociale e culturale, luoghi che in qualche modo contengono già una promessa di realizzazione di desideri e preferenze soggettive (o di gruppo).

Oggi la compattezza monolitica e omologante (o supposta tale) dell’utopia spaventa: così, la dimensione macro essendo ingovernabile, le eterotopie intervengono al livello assai più comprensibile delle esperienze palpabili, direttamente praticabili dal soggetto. Così, si creano (più o meno felicemente, più o meno artificiosamente) piccoli mondi dentro il mondo, col preciso intento di realizzare *subito* e senza troppi costi né fatiche le esigenze dei soggetti.

Si tratta di una soluzione in fondo ambigua data al grande, decisivo problema del governo della propria vita nel mondo: la diciamo ambigua, perché creare delle nicchie favorevoli all’espressione di sé in un mondo altrimenti percepito come ostile significa al tempo stesso

isolarsi, e in qualche modo separarsi dal resto; quel resto che lasciamo fuori dalla porta del nostro luogo-rifugio, in parte salvandoci da esso, ma anche rinunciando a cambiarlo, e dunque in vari modi inevitabilmente subendolo. Nel migliore dei casi le eterotopie (anche quando vorrebbero proporre concezioni e pratiche alternative, in opposizione a quelle ritenute dominanti) tendono a riprodurre la logica della differenziazione funzionale sempre più accentuata, tipica della società postmoderna; nel peggiore, equivalgono a una sorta di auto-ghettizzazione.

Il che ci riconduce a uno dei temi di fondo del discorso che viene qui sviluppato, in buona parte sulle orme di Magatti: la costante eterogenesi dei fini, che interviene in ogni aspetto e ambito del vivere sociale contemporaneo, tale per cui ciò che gli individui fanno, nel tentativo di realizzare se stessi e la propria libertà, spesso non fa che confermare le condizioni sistemiche che quella libertà limitano, e anzi finiscono per negare. Ciò che salva al tempo stesso opprime, e ingabbia gli individui. Si potrebbe aggiungere, specificando meglio: ciò che *apparentemente* salva (o anche: che per certi versi soltanto, e per qualche momento soltanto, salva).

Così l'altrove, il mondo ideale atteso e prefigurato dalle utopie della modernità viene abbandonato del tutto, e lascia spazio all'altrove *inteso in senso spaziale, culturale e funzionale, cioè come capacità di porsi da un'altra parte, di essere altrove. Ma, anche, al contrario, come costrizione, cioè come essere relegati in un dato spazio e non poter uscire da esso. In questo senso l'eterotopia riassume in sé elementi opposti e contraddittori: se, da un lato, essa esprime il desiderio contemporaneo di sfuggire all'ordine sistemico, dall'altro essa è espressione della differenziazione funzionale o, in altri casi, della segregazione sociale* (Magatti 2009:164-165).

Come si accennava, la tendenza alla creazione di eterotopie appartiene alla società intera, che procede specializzando ambiti e aree d'azione in senso funzionale: ecco dunque i centri commerciali, gli aeroporti, le zone industriali, le cittadelle universitarie, i luoghi del divertimento, e altri spazi simili. La città tende anzi a ridursi a questa organizzazione funzionale, perdendo sempre più la capacità di integrare individui e attività.

Questa tendenza però si spinge oltre, interessando sempre più la vita individuale e producendo esiti ulteriori. Nella città ogni persona ha una sua mappa di luoghi, attività e situazioni, scelte o necessarie, in base alle quali costruisce la propria socialità. Ciascuno cerca, e almeno in parte trova, degli spazi in cui provare a riconoscersi, arrivando a concepire la città intera come un aggregato indefinito di pieni e vuoti, che attraversa quotidianamente provando a combinare necessità e diletto, lavoro e realizzazione di sé al di fuori del lavoro. E i parchi di divertimento, le sedi di associazioni private, i centri sociali, gli oratori (quando sopravvivono...) e altro diventano anch'essi eterotopie: *luoghi specializzati e dotati di un codice autoreferenziale* (Magatti 2009:165); luoghi in cui cerca di realizzarsi un bisogno di socialità altrimenti insoddisfatto.

Va però sottolineato che esiste un ulteriore significato del termine eterotopia: indica anche i luoghi in cui vengono relegate quelle che Bauman chiama *vite di scarto*, ossia coloro che paiono e sono comunque ritenuti inadatti alla vita contemporanea: certi quartieri periferici, le case occupate dagli *squatters*, le case di riposo per anziani, i campi profughi, le carceri: le discariche in cui viene confinata parte non trascurabile dell'umanità postmoderna. Questi luoghi diventano sempre più numerosi, e sempre più sono dappertutto.

L'affermarsi delle eterotopie implica dunque una trasformazione delle forme di socialità urbana: le persone si trovano a dover strutturare, anche con fatica quotidiana, un insieme di

incontri e relazioni la cui funzione è anche quella di attenuare gli effetti della condizione di solitudine. È come se gli esseri umani dovessero compiere un *lavoro* ulteriore e specifico (oltre a quello, che la crisi attuale rende assai più difficoltoso, necessario per l'acquisizione delle risorse per vivere) per la creazione e gestione di relazioni sociali: perché la società non le produce da sé. Dunque, la socialità tende a ridursi ai minimi termini. Per rimediare, ogni persona crea e fa esistere il proprio mondo dentro il mondo più vasto della città: lo fa, anche perché ciascuno è chiamato a inventarsi da sé ragioni e occasioni per agire.

I luoghi pubblici sono semplicemente luoghi di passaggio e incrocio di individui, la città esiste nel quotidiano funzionamento dei suoi apparati e sistemi, e in tal modo permette la coesistenza di gruppi differenti di individui, che spesso non comunicano tra loro. *Nel territorio eterotopico, la socialità diventa meramente residuale, nel senso che è sempre più accessoria e semmai ricondotta all'interno dei circuiti della produzione del valore mediante l'estetizzazione e l'emozionizzazione. La stessa socialità riesce a essere vitale a condizione di rimanere collegata a questi processi, mentre laddove se ne distacca diventa una specie di cascama* (Magatti 2009, 166).

Questo è dunque l'ambiente umano prevalente, quello in cui nascono e si affermano i processi culturali più recenti. Che accade? Fondamentalmente, succede questo: le persone si trovano a fronteggiare (e abitare, attraversare) un mondo la cui caratteristica principale è la quantità, la varietà o eterogeneità e mobilità dei riferimenti culturali, come delle occasioni e situazioni di vita. Ciò che la tradizione degli studi ha imparato a definire "cultura" è oggi inteso in modo assai meno statico e monolitico rispetto al passato (neanche tanto lontano); le trasformazioni veloci e profonde degli ultimi decenni hanno ovviamente inciso anche sulla visione scientifica (antropologica e sociologica) della condizione umana. Siamo comunque abituati a parlare di "cultura" in presenza di tradizioni, modalità di essere e fare, visioni del mondo che durano nel tempo, sono riconosciute e condivise da un determinato gruppo umano, agiscono in misura eminente (e in forme tendenzialmente dominanti, se non esclusive) nei processi di *umanizzazione* dei membri del gruppo, contribuiscono a definire identità e confini (interno/esterno, Noi/Loro).

Ma, appunto, il processo di liquefazione di ogni fondamento culturale è stato tanto rapido che oggi si arriva a parlare di "deculturalizzazione": quei caratteri che durano nel tempo, e vengono trasmessi, anche mediante processi di immedesimazione (socializzazione, interiorizzazione) da una generazione all'altra sono sempre meno presenti ed efficaci. Si assiste dunque a una decisa perdita di consistenza e stabilità di ogni forma culturale specifica; e questo dato genera diverse conseguenze, anche per ciò che concerne la qualità della vita condotta dalle persone.

Parlare di buona vita significa parlare di libertà, lo abbiamo visto. Possiamo considerare il gigantesco movimento delle società umane degli ultimi secoli come un movimento di emancipazione, che ha prodotto i suoi frutti preziosi, ma anche i suoi guasti, le sue ricchezze e miserie (ma, certo, è bene ricordarlo, guardiamo dal punto di vista dell'Occidente: gli "altri" hanno vissuto a lungo, e in parte continuano a vivere, anche senza di noi..).

Il progetto della modernità era il progetto della liberazione di tutti e di ciascuno, scegliendo come riferimento la prospettiva individuale: l'idea, ricordata da Bartolini nel suo *Manifesto per la felicità*, che si potesse e dovesse permettere a ciascuno di scegliere la vita desiderata, preferita. Ma il movimento non è stato affatto lineare: svincolati dall'obbedienza a norme, gerarchie e tradizioni soffocanti e oppressive, abolite antiche servitù e schiavitù, affermato il diritto alla libertà e autodeterminazione, gli esseri umani si sono trovati in una condizione nuova, che

rispetto ai canoni precedenti poteva di dirsi di libertà. Ebbene: a leggere, sia pure in maniera schematica, la storia degli ultimi tre secoli (della modernità intera, giacché la postmodernità, o modernità avanzata, occupa al più gli ultimi decenni di quella storia) ci appare un movimento di avanzate e ritirate, di riuscite e fallimenti anche tragici: spaventato da quella libertà, l'uomo occidentale si è come ritratto, lasciandosi cadere tra le braccia di nuovi/vecchi regimi di controllo e privazione della libertà. Come se la promessa di emancipazione fosse troppo ardua, troppo impegnativa e sconvolgente da affrontare, e perseguire. O come se, più realisticamente a nostro modo di vedere, la "libertà" fosse più sbandierata che reale: rappresentazione ideologica volta a nascondere, mistificare le reali condizioni di vita delle persone.

Tornano alla mente qui le osservazioni di Salecl a proposito della tensione che la libertà (relativa) di scelta genera nell'uomo contemporaneo: che regge male il peso dell'autonomia conquistata, e può adottare strategie di condotta abbastanza prossime a quella che Sartre chiamava *malafede*: non sapendo scegliere nello spazio troppo vasto e troppo aperto di un mondo sociale privo di vincoli e indicazioni autorevoli, spazio verso il quale nutre sentimenti contrastanti (attrazione e timore, in una tensione che è il riflesso dei conflitti vissuti interiormente), di fatto la persona lo restringe, autolimitandosi, e riduce lo spettro delle possibilità di azione fingendosi indotta a scegliere da istanze esteriori, e dunque percorrendo vie tortuose e insincere al fine di trasformare la propria confusa, immotivata vita in un destino. Poiché ogni vita è un'avventura morale, si può forse riassumere la situazione dicendo che simile "volontaria" rinuncia all'autonomia personale può essere razionalizzata in vari modi, più o meno legittimi o meschini, e vissuta dalla persona in ritirata dalla libertà con superficiale sollievo (e il conforto, notevole pur se avvertito come ambiguo, di trovarsi a fare quel che tutti gli altri fanno), ma anche, nel profondo, con un esacerbato biasimo e disprezzo di sé. Risalendo alla superficie della vita psichica questo moto interiore potrà tradursi in un'accentuata rigidità nelle opinioni, delle valutazioni politiche e morali, in una piega di intolleranza che potrà dilatarsi fino all'estremo del fanatismo: poiché fanno più rumore contro nemici veri o presunti coloro che si privano (e si fanno privati, perché non è possibile mentire e ingannarsi sempre, e fino in fondo) della libertà di essere persone integre, e libere.

La società di massa con i suoi mostri (i regimi totalitari del Novecento, ma anche i rigurgiti dei tanti fondamentalismi attuali, le derive securitarie delle società a rischio...) ha messo in scena questo movimento oscillante in avanti, e poi indietro (e non sembra illogico l'accostamento tra questo movimento di espansione e poi contrazione dell'esperienza della libertà, e la ciclica oscillazione tra impegno pubblico e ritiro nel privato di cui ci parla Hirschmann).

E, dato importante, il ripiegamento (nelle presunte verità e sicurezze del passato, al riparo dal caos di un mondo sempre più indecifrabile) si è tradotto in forme animate da una potenza distruttiva crescente: l'inumano che trova sempre più spazio nel cuore stesso dell'umano, armato della potenza della tecnica. Ogni passo indietro, per la potenza sempre più grande delle forze (tecniche e sociali) messe in azione appare come una caduta nell'abisso dell'inumano; un vero precipitare nell'orrore.

Dopo Auschwitz, hanno scritto i francofortesi, nulla ha più senso; è impossibile parlare dell'umano con la stessa innocenza (del resto, già abbondantemente simulata e parecchio

presunta) del passato; impossibile non dubitare degli esiti e delle stesse tendenze di fondo della civilizzazione occidentale.

Naturalmente queste generalizzazioni vanno esposte con la dovuta cautela: abbiamo già osservato che ogni discorso mirante a descrivere lo "spirito" o le tendenze comunque dominanti di un'epoca va commisurato con le puntuali letture della realtà sociale: ci sono gruppi e classi di persone che hanno beneficiato di più, altre di meno, dei processi di emancipazione; nuove differenze e violenze sono andate a sostituire quelle passate; il corpo sociale è in eterno mutamento. Così, è soltanto una considerazione preliminare (un'idea buona per pensare, che è lì essere smentita se è il caso) quella che proviamo a riassumere qui, registrando quello che, ad esempio in accordo con quanto scrive Magatti, possiamo definire il paradosso attuale della libertà: quanto più si punta sulla completa espansione della libertà individuale, tanto più il singolo si scopre sottomesso alle richieste performative del sistema tecnico-produttivo dominante; più la persona si muove per essere libera, assecondando i modelli ideologici e i suggerimenti del sistema sociale, e meno si scopre libera.

Per provare a rendere più chiaro il concetto ripensiamo a come negli anni Sessanta del secolo scorso Sartre commentava certe indagini sociologiche sulla condizione operaia nelle grandi fabbriche francesi. Le operaie di una fabbrica automobilistica trascorrevano le loro giornate alla catena di montaggio, compiendo sempre, nel più perfetto stile taylorista e fordista, le medesime operazioni. Alla dura routine che consumava le loro vite esse opponevano la libertà, tutta interiore, di dedicarsi alle proprie fantasie, pensare ad altro mentre eseguivano meccanicamente le operazioni assegnate. Fantasticavano di amori, case, matrimoni e viaggi e altre vite, e quant'altro potesse apparire loro significativo, e più appagante, interessante di quel che erano obbligate a fare sul lavoro. In tal modo si ritagliavano uno spazio intimo di libertà non intaccato, apparentemente, dalle costrizioni imposte dal lavoro. Ebbene, commentava Sartre, esattamente questo loro fantasticare, questo loro consegnarsi a una ricchezza di vita sognata, in attesa della sirena che annunciava la fine della giornata di lavoro, proprio quell'attività compensatrice così necessaria e piacevole mostrava la verità e la misura dell'alienazione delle operaie; proprio il loro negarsi interiore alla realtà nuda del lavoro alla catena confermava appieno quella realtà. Era, la loro, la "libertà" di chi non riesce a decidere e disporre in piena autonomia della propria vita.

Quelle osservazioni paiono ancora capaci di cogliere il significato reale di quanto accade. L'apparente libertà di azione delle persone si scontra con esigenze sistemiche difficilmente superabili: al punto da indurci a dire che quella non è *la* libertà; non il suo compimento. Compito di chi osserva il mondo sociale attuale – ma anche: compito di chiunque in esso si trovi a vivere – è riuscire a vedere come viviamo, andando oltre la prospettiva solo individuale. Le condizioni di vita sono assai mutate, la società pare molto più complessa, articolata e differenziata al suo interno di quanto non fosse allora; rivoluzioni politiche e culturali hanno depositato strati di consapevolezza nuova nell'animo delle persone. Ma il problema della concezione stessa della libertà è mutato più in apparenza che nella sostanza. L'idea di libertà centrata sull'individuo, di cui molto discutiamo qui, è *una* idea di libertà, che, unita alla realtà dominante di un'economia fondata sul mercato, sulla competizione in ogni campo e la ricerca del profitto, sulla perpetuazione di differenze nelle posizioni sociali e nella disponibilità delle risorse, contribuisce molto a mistificare la realtà delle relazioni sociali, e della condizione umana del presente. La

concezione, che per semplicità di sintesi diciamo liberale, della libertà, risulta talmente dominante da costringere tutti a servirsene: non esiste quasi altro linguaggio disponibile. Così, le persone si trovano a concepire, a rappresentarsi e attivare i propri bisogni con strumenti che quei bisogni falsificano.

Evidentemente, da idee come queste possono derivare numerose domande: in ordine sparso, ci si può chiedere se il deficit di libertà qui enunciato sia reale; se venga percepito e ritenuto tale dalle persone, e quali, e come e dove; se in fondo il giudizio sulla condizione umana attuale così espresso sia fondato, condivisibile, oppure no. Ci si può anche chiedere come il sistema sociale contemporaneo si guadagna (espressione certo impropria, ma utile) l'adesione delle persone (vale a dire, l'accettazione di forme di controllo e dominio che sono nuove, ma con finalità antiche); o se invece non di controllo si dovrebbe parlare, ma di coesistenza e laboriosa composizione di interessi e bisogni differenti nel sistema politico e sociale rivelatosi (la storia sarebbe maestra al riguardo...) come il minore dei mali possibili; e tanto altro ancora.

È intrigante proprio la domanda sul come: come riesce la società dell'iperconsumo votata al profitto a guadagnarsi l'assenso della maggioranza dei suoi membri? Come neutralizza le spinte antagoniste, le richieste di mutamento radicale, le visioni alternative della convivenza umana? Il patto sociale della modernità pare largamente obsoleto, superato dagli eventi più che dalle grandi dispute ideologiche del Novecento; e dunque? Qui gli studi che abbiamo considerato sostanzialmente convergono: la cura della libertà individuale è diventata culto dell'individuo, ossia individualismo che non vorrebbe conoscere limiti. Nella sollecitazione dell'egoismo e narcisismo (e assieme cinismo: il *narcinismo*) la società trova gli argomenti adatti a conquistare cuori e menti dei cittadini.

C'è, naturalmente, l'evidenza dei risultati materiali: il miglioramento spettacolare, che pareva poter essere infinito, delle condizioni di vita, l'allungamento della stessa, la salute più curata, la ricchezza e varietà di beni resi disponibili per molti, se non tutti - fanno oggi da contrasto, non sappiamo quanto efficace, la crisi degli ultimi anni, e la consapevolezza crescente, ormai radicata nella coscienza pubblica, della insostenibile voracità e distruttività del sistema economico attuale.

C'è l'inerzia di un vivere sociale sempre più complesso, troppo grande per la misura dell'agire individuale: per dire sì al mondo attuale non è necessario agire in un modo determinato; basta non far nulla, o meglio seguire la corrente, il dire e fare comuni, e siamo già pienamente dentro la macchina della produzione e del consumo. Ogni mutamento richiede invece uno sforzo mirato, sostenuto e protratto nel tempo, anche faticoso; richiede un'assunzione di responsabilità non facile da gestire. Hirschmann col suo studio ci illumina su alcune dinamiche tipiche della società contemporanea; ci mostra il *come* di alcuni processi sociologici, nonché psicologici, del consumo.

Non è certo il solo a occuparsene; tra gli altri, G. Siri, che nel suo *La psiche del consumo*, rileva che *i modelli culturali offerti dalla cultura dei consumi attenuano in modo inusitato il principio di realtà e solleticano oltremisura il principio del piacere e il narcisismo individuale, rendendo poi difficile il rispetto della norma e il devolvimento dalle istituzioni di parte dei nostri desideri: tutto ciò si traduce in una abolizione del valore del sacrificio e in una difficile ricerca della ricomposizione tra necessità sociali ed istituzionali e le esigenze di una personalità ludica e narcisista* (Siri 2001: 126-127). Considera inoltre che i consumi costituiscono una cultura (*"o se si preferisce una subcultura dominante"*, p.128) i cui modelli sono oggetto di processi di identificazione soggettiva, all'interno dei quali trova posto

una –certo intrigante e per lo più gradevole- integrazione fra parte adulta e parte infantile degli individui; che produce linguaggi e definisce gusti estetici; introduce alla globalizzazione incorporando il locale nel globale; offre mille pretesti, opportunità e occasioni (una collezione infinita di novità) che riempiono la vita quotidiana delle persone e si prestano molto bene a rendere significativa la scansione del tempo vissuto; offre opportunità di socializzazione, nei luoghi, nei modi e nelle scelte di consumo, come, evidentemente, nel possesso degli oggetti. E, ultimo ma non minore aspetto, l'ideologia e prassi del consumo riesce a compiere l'essenziale, necessario e quotidiano miracolo dell'integrazione per lo più *soft* e quasi inavvertita dei percorsi di senso (e dei bisogni, dei desideri e delle voglie...) dei consumatori con le necessità economiche del sistema sociale. Viene da commentare: più di questo...

A simile copia di elementi esplicativi Magatti aggiunge un argomento interessante. Dice che la società del capitalismo tecno-nichilista prospera e conquista tutti perché fa leva sulla volontà di potenza di ciascuno. Per volontà di potenza egli intende in termini psicologici ed esistenziali, ma anche antropologici, la volontà di vita e di espansione dell'io, il bisogno di affermarsi, di esistere nel tempo che ogni essere umano prova. La volontà di potenza *non coincide mai con un desiderio concreto, ma si riferisce al meccanismo del desiderio pulsionale in quanto tale: esso vuole, continuamente, senza sosta, il suo stesso accrescimento, ovvero è pulsione infinita di rinnovamento (...) esprime l'attaccamento e la passione per la vita, atteggiamenti che sono connaturati a ogni essere vivente* (Magatti 2009:248). Essa è anche *affetto*, proprio in quanto attaccamento e passione per la vita; ha una valenza attiva (la caratterizzazione emotiva della presenza umana) ma evidentemente anche passiva, poiché come esseri umani siamo affettivamente colpiti e toccati dal mondo, e abbiamo bisogno di sperimentare legami affettivi con quello che facciamo per *sentire fino in fondo la vita* (p.248). Magatti cita Nietzsche: *la volontà di potenza è la forma affettiva primaria e tutti gli altri affetti sono soltanto sue configurazioni* (p.248; la citazione è tratta dai *Frammenti postumi*, si trova a pag. 92 del volume 8 delle *Opere complete* di Nietzsche, nell'edizione 1994).

Ebbene: il capitalismo tecno-nichilista, o CTN, agisce sulla volontà di potenza fortificandola, e trasformandola in una fonte di energia da cui trae vita. Lo fa potenziando e liberando dal peso di concezioni limitanti l'io del soggetto. Senza limiti che non siano quelli posti dal soggetto medesimo, la volontà di potenza diventa volontà di dominio, di espansione infinita, di possesso infinito di beni e oggetti, di "cose": senza divinità né potenze superiori di alcun genere, senza Leggi a cui sottostare, la volontà di esistere diventa volontà di onnipotenza, e forza che non ha bisogno di alcuna giustificazione, che si vuole libera e *innocente: Se non esistono legami necessari non esiste alcuna inviolabilità. Ogni decisione è dunque innocente. Innocente anche ogni uccisione, cioè ogni separazione dell'uomo dalla vita. All'interno di questo pensiero anche la violenza più tragica e più atroce risulta innocente...* (p.249; la citazione è di E. Severino: 2007:109).

Nel (relativamente) lungo e sempre più accelerato processo di affermazione dell'individuo, il CTN assume un ruolo di assoluto rilievo, poiché alimenta e si alimenta della spinta all'espansione dell'io; spinta che si misura con la precarietà e i limiti della condizione umana, opponendo a essi una sfida aperta. Puntiamo all'affermazione personale, possibilmente all'immortalità, alla potenza senza limiti, alla vita senza sofferenze; vorremmo tutto questo, e l'immaginario collettivo, che agisce nel CTN con efficacia mai vista prima, si incarica di alimentare la fiamma di questo nostro volere: lo fa toccando corde profonde della psiche dell'individuo contemporaneo;

lo fa offrendo risposte troppo suadenti e alla mano per essere ignorate, troppo invitanti per l'ego di ciascuno. Per questo il sistema sociale in cui viviamo è così potente e pervasivo; per questo può colonizzare la psiche e l'intera vita delle persone, proponendosi come l'orizzonte insuperabile di ogni esperienza umana possibile.

Scrivono Magatti che la mobilitazione di energie che di cui il CTN si rende in tal modo protagonista produce una trasformazione rilevante: a differenza di quanto avveniva in un passato anche recente, *il motore del CTN non è più un orientamento valoriale che aspira a sostenere un disegno collettivo in vista di un futuro migliore. A sostenere il dinamismo sociale è piuttosto la volontà di potenza di miliardi di individui, ognuno dei quali esprime la propria incontenibile voglia di vivere.*

E aggiunge che *con la sua vittoria storica, la democrazia, in alleanza con il mercato, riesce in questa incredibile impresa, diffondendo in tutto il pianeta una visione antropologica che privilegia il movimento e il divenire e che si traduce nel "voler essere altro". È questo l'Übermensch nietzscheano, secondo il quale l'espressione più alta dell'essere umano è la sua volontà che le cose siano altro da ciò che sono* (p. 250).

Dunque: la volontà di potenza si esprime nel CTN e grazie a esso come volontà creatrice, slancio prometeico verso un'umanità finalmente felice; e la tecnica *costituisce il canale principale attraverso cui tale volontà si può esprimere* (p.251). Detto che da qui discendono mille ramificazioni di pensiero, e pratiche sempre più influenti sulla vita (se la tecnica è e diventerà sempre più lo strumento del potenziamento e dell'espansione dell'umano, allora la manipolazione genetica, l'intervento della potenza sul *bios* è considerata azione legittima in vista del miglioramento della forma-uomo), aggiungiamo che la volontà di potenza, che nella forma dell'attaccamento alla vita è forse concepibile come una costante dell'esistere umano (anche qui, è possibile cogliere l'eco di certi discorsi filosofici, per esempio quelli di Schopenhauer sulla *volontà*), è definibile anche, se non soprattutto, come un prodotto del regime sociale (e della forma di civilizzazione) a cui apparteniamo: giacché, come detto, il carattere peculiare (e quasi, antropologicamente, il programma e il fine, se di fini si può parlare) di tale regime è innanzitutto l'esplorazione, poi l'affermazione e l'espansione sistematica, illimitata dell'io individuale. Il mondo e la vita intera nell'ottica dell'esistente singolare: l'individuo. Questo il programma ideologico dichiarato della modernità; questa la logica che la percorre, e muove. Non esiste verità se non colta dall'individuo; non esistono bellezza, felicità e buona vita, non esiste alcun Bene se non nell'esperienza vissuta e sentita di ogni singola persona.

Tanta enfasi riposta sull'io, sull'irripetibile, originale e unica esistenza individuale, porta con sé numerose implicazioni e conseguenze, alcune delle quali già viste, o solo inventariate qui. Conduce anche a rendere sempre più esplicito un altro aspetto della condizione umana: il bisogno, che appunto diviene sempre più netto, di andare oltre i limiti dell'individualità, oltrepassando la forma dell'umano a noi nota. In linea con la logica fondante del mondo della tecnica e dell'economia, l'uomo è concepito sempre più come una sorta di cantiere aperto, un *prodotto* tecnico e culturale, una *creatura* (effetto della potenza conoscitiva e generativa umana che sfida ogni limite naturale, più prossima al *Frankenstein* di Mary Shelley che creazione divina) da potenziare e perfezionare senza posa.

La continua formazione e il perfezionamento di sé sono ora parte notevole dell'immaginario collettivo e dell'esperienza (della coscienza, della costruzione identitaria) delle persone. Secondo P. Sloterdijk (*Devi cambiare la tua vita*, 2010), la consapevolezza di sé (intesa anche come volontà

di sottrarsi alle determinazioni culturali che contrassegnano la nostra esperienza personale) è dapprima un privilegio riservato a pochi eletti, che si isolano dal mondo in vari modi e cercano appunto di risolvere il dilemma della condizione umana: dilemma che passa per la constatazione che la vita "ordinaria" non basta. Adulti, che secondo Sloterdijk a metà della loro vita *capiscono che il consueto essere uomini non basta più* (Sloterdijk 2010, p.334).

Il bisogno di superarsi cerca e trova espressione in una vita intesa come esercizio: un'acrobatica dello spirito, volta a migliorare –e liberare– se stessi come individui. Questa spinta al perfezionamento di sé finisce per diventare un potente *generatore biografico* (p.308): il motivo dell'essere-per-la-perfezione afferra e caratterizza l'esistenza, divenendone motivo dominante. Di nuovo, ciò che al principio era affare di pochi eletti diventa tratto generale e diffuso, parte dell'attuale repertorio di nozioni di base della condizione umana: istruzioni comuni per la manutenzione della vita. Anche quella che Sloterdijk chiama *ironia delle mete* (p.299), ossia il loro perdere consistenza a mano a mano che si avvicinano, era dapprima conoscenza riservata agli esperti. Ma ora sembra essere un aspetto della consapevolezza diffusa, esemplificata anche in sentenze di facile consumo ("la vera meta è il viaggio stesso", "non c'è una conclusione alla ricerca di sé" e simili...). E' comunque parte del modo di intendere la vita come esercizio, che sempre secondo il filosofo tedesco costituisce ormai paradigma noto e diffuso, adottato dai molti. Ecco allora la domanda, a cui *Devi cambiare la tua vita* offre risposta: liberarsi da cosa? Da: 1. *Impulsi*, ossia: passioni/emozioni; 2. *Abitudini*; 3. la *routine dei processi mentali* (quella che il filosofo chiama *la pagliacciata delle associazioni*), detti anche *inerzie mentali*. Intanto, emerge la consapevolezza della natura abitudinaria che caratterizza la condotta umana. Così si raggiunge una soglia che, appena si rende visibile, richiede di essere superata: dobbiamo andare oltre, perché semplicemente non è possibile continuare a vivere allo stesso modo: *non si possono scoprire le abitudini senza poi prenderne le distanze* (p.235). Agenti psichici che dominano l'uomo sono dunque gli impulsi, ossia l'insieme delle emozioni accasatesi nell'animo, e l'inerzia: appunto le abitudini sedimentate (e non governate, non *pensate*). Terzo piano o insieme di fattori: la sfera delle routine mentali.

La sospensione (liberazione) ricercata avviene (dovrebbe, vorrebbe avvenire) su tutti i fronti: la scoperta delle passioni e delle abitudini si accompagna alla scoperta delle opinioni (p.236). Con questa sospensione, e il bisogno di uscire dal flusso delle figure vissute già note, si approfondisce e potenzia la capacità riflessiva, la pratica dell'osservazione interiore, e cambia potenzialmente il rapporto col mondo: *uscire dalla corrente significa abbandonare le vecchie sicurezze offerte dall'habitus della cultura ereditata e smettere di essere un prodotto della prima comunità culturale alla quale si si è appartenuti* (p.236).

Questo modo di intendere l'esistenza come un "lavoro" su di sé è il portato dell'invenzione dell'uomo interiore (detto sinteticamente: ingresso in quella che Sloterdijk chiama *illusione* del mondo interiore, raddoppiamento del mondo mediante introiezione, nascita dello psicologismo dallo spirito di oggettivazione dell'esterno...), di una vera e propria *invenzione dell'individuo* (p.274), ottenuta enfatizzando il suo ambito operativo ed esperienziale, e considerando il soggetto come isolato dall'ambito di tutti gli altri fatti del mondo. Poi si sviluppa un notevole armamentario *antropotecnico*, adottato dagli individui che si danno all'esercizio per combattere l'inerzia loro interiore: *scrittura, logica, ginnastica, musica e arte in genere*. Cambiare la propria vita

significa dunque *costituire, attivandosi interiormente, un soggetto dedito all'esercizio, che sappia diventare superiore alle passioni, all'habitus e alle idee che influenzano la sua vita* (p.239). Soggetto è anzi, propriamente parlando, chi si dedica a un tale programma di trasformazione, eliminando ogni passività. Meglio ancora: *soggetto* equivale a *portatore di sequenze di esercizi* (p.274), sequenze il cui primo passo è dato dal ritiro, praticato con metodo, dal complesso delle situazioni normali che chiamiamo "la vita" o "il mondo".

Il riferimento alle idee di Sloterdijk ci aiuta a mettere in chiaro un passaggio importante del vivere sociale contemporaneo, su cui fin qui abbiamo detto poco: la cura di sé, a cui le persone si dedicano con sempre maggiore dispendio di attenzioni ed energie, fino al punto di considerarla come il cuore stesso della propria pratica di vita. La cura si esercita a tutti i livelli: dal fitness alla maturazione di una propria visione della vita e del mondo. Il campionario delle possibilità ospitate e diffuse nello spazio sociale è praticamente infinito, e in continua espansione: teorie e pratiche orientali, ma anche provenienti da tutto il mondo, arti marziali, discipline sportive, medicine alternative, guide spirituali, analisti e terapeuti vari, rinascite religiose, diete e teorie dell'anima: c'è di tutto, un tutto a cui le persone si espongono con animo da esploratore spesso fortemente motivato, in cerca di salute, benessere, condivisione di momenti piacevoli, arricchimento culturale e spirituale, decifrazione dell'enigma dell'esistenza, evasione dalla solitudine, sostegno psicologico, salvezza, socializzazione non aggressiva e non competitiva, e altro. Soprattutto salvezza, forse. In pratica, ognuno prova a comporre un codice personale di lettura della realtà; e, specie nello spazio urbano, e all'interno di quella che, con espressione certo vaga, definiamo "classe media", quasi non troviamo persona che non si impegni in una qualunque forma di conoscenza e sperimentazione di sé, e nella definizione di una personale visione dell'esistenza.

Questo dato, di cui è difficile esagerare l'importanza, si unisce a molti altri (che possiamo riassumere nella continua sperimentazione di sé indotta e suggerita dal contesto sociale, nei vari ambiti della vita: in primo luogo nel campo degli affetti, ma anche nello spazio delle attività lavorative, quando possibile); e sembra mostrare in pieno il lato attivo, creativo della ricerca individuale-collettiva di risposte alle domande poste dal vivere umano attuale. Scriviamo individuale-collettiva: per significare che il movimento della singola persona, che si rende disponibile per unirsi (in gruppi, in reti diffuse) agli altri, in vista di obiettivi al tempo stesso indefiniti e mirati, precisi (per migliorare la vita ci si organizza seguendo corsi di danza, di meditazione, si scelgono certe diete, e così via: si compiono azioni precise e puntuali, si acquisiscono specifiche competenze antropotecniche, che vengono reinterpretate e inglobate in una visione soggettiva: le persone *cambiano*), è forma socialmente (dunque: collettivamente) diffusa di azione, che ha evidentemente molto a che fare con la ricerca di una buona vita.

Si tratta di un fenomeno ambivalente, come sempre è il caso di tendenze e processi sociali e culturali: non mancano infatti esempi di accettazione passiva e conformistica di contenuti e pratiche, teorie e convinzioni di varia origine, che le persone fanno proprie in forma per lo più passiva, confermando di andare in cerca di una vita eterodiretta, in cui assume grande rilievo il bisogno di identificarsi in qualcosa, di entrare a far parte di un gruppo, di essere insomma accettati e riconosciuti (al più, quando la direzione da prendere non è determinata interamente da circostanze casuali, ci si riserva di scegliere i materiali su cui appuntare la propria adesione). E

c'è anche, in molte pratiche di cura del corpo, la spinta costante all'intensificazione delle prestazioni, l'adeguamento (difficile stabilire quanto convinto) alle richieste performative del sistema.

C'è inoltre un uso piuttosto pragmatico, poco "ideologico", molto diffuso, specie tra le nuove generazioni, dei contenuti proposti nel mondo della cura di sé: le persone usano, semplicemente e senza troppe censure pregiudiziali, il materiale estremamente vario offerto dalla società globalizzata; pescano un elemento e poi un altro, assemblandoli in forme nuove, operando una sorta di bricolage dell'anima che non manca di produrre risultati interessanti e creativi, oltre ad assolvere un compito primario: offrire una più stabile piattaforma di senso e fiducia nell'abitabilità del mondo, su cui appoggiare ogni operazione di perfezionamento personale, e così pensare alla propria vita in termini evolutivi, salvando e mettendo in opera una costruzione narrativa di sé.

E appunto esiste, notevole e in crescita, la spinta propositiva e creativa di cui dicevamo; spinta che sembra confermare una considerazione generale già espressa, fra gli altri, da Bauman: le persone sono pronte a far propri contenuti culturali eterogenei, ma anche a lasciarsi alle spalle, se trovano di meglio, o se quel che hanno trovato non pare loro più adeguato a voglie ed esigenze in continua evoluzione. Si procede per tentativi ed errori: vale per tutti, ma in particolare per i giovani, *avanguardisti della propria vita* (Beck 2000), che sperimentano continuamente le condizioni di un'esistenza caratterizzata dall'incertezza, "interpretando" questa o quella identità definita, ma tenendosi pronti a sfuggire a ogni deludente e immobilizzante forma di identità e identificazione. Come scrive U. Beck, *non esiste la gioventù come forma normale della vita, così come non si può dire che i giovani abbiano un'immagine fissa e statica di se stessi, al contrario. L'identità non è per loro un progetto a termine, ma una sorta di habitus mentale orientato alla ricerca di sé, una ricerca che non termina mai, che non può e non deve terminare. La propria vita, in particolare nel caso dei giovani, è una vita sperimentale, un tentativo che riguarda anche l'identità, "l'io indagatore" (D. Baacke) sempre alla ricerca di se stesso* (Beck 2000:84).

Torniamo al libro di Sloterdijk, per coglierne un altro passaggio; scrive: *che l'uomo sia "strutturalmente" superiore a se stesso, che abbia dentro di sé un dislivello nel quale egli forma se stesso e viene formato, sono idee consolidate nei secoli moderni..* (Sloterdijk 2010, p.402). Continua dicendo che nel corso dell'Illuminismo antropotecnico diventa chiaro in che (ampia) misura *ciascun singolo sia imprigionato in tensioni verticali ed effetti gerarchici di tipo non politico*. E poi: *se esistere significa attualizzare il livello personale delle opportunità di saper-fare, allora ogni individuo si muove già sopra una scala del più o del meno, sulla quale egli trova collocazione in base ai risultati dei suoi sforzi, senza per questo liquidare come oppressori quelli che gli stanno davanti*. Per cui gli individui sono ora come allenatori di se stessi, curando la selezione dei propri talenti e *spronando la squadra delle abitudini*. Commenta in questo modo: *che questo atteggiamento venga chiamato "micropolitica", "arte di vivere" (ma anche, ad esempio, "fitness") è solamente una questione di gusto* (p.402).

Abbiamo già osservato che la trasformazione del progetto di emancipazione umana in compito individuale, con tutto quel che ne consegue in termini di concentrazione/focalizzazione quasi esclusiva sull'io o ego, implica anche la rappresentazione (e la pratica esperienza) della vita come sequenza di riuscite o fallimenti solo personali. Sloterdijk pare disposto a svincolare il cammino di perfezionamento individuale dalle circostanze storiche e sociali entro le quali si

produce; non lo seguiamo sino a quel punto. E' certo: l'emancipazione (qui vale anche per: "cambiare la vita") è impresa che va realizzata o almeno tentata in prima persona da ciascuno; ma la domanda è: in quali forme?, poiché il contesto, le condizioni preliminari (quelle che Sartre chiamava le "situazioni"), le risorse disponibili e le idee diffuse, gli strumenti utilizzati ecc., sono elementi collettivi, socialmente e culturalmente definiti, non riducibili alla sola grammatica della liberazione interiore (o "evoluzione spirituale"); così come, del resto, la grammatica interiore non è quasi mai riducibile a mera assunzione di un frullato dell'immaginario collettivo.

Quel *trova collocazione sulla base dei risultati dei suoi sforzi*, anche se riferito per lo più alle valutazioni intime, soggettive ("a che punto sono della mia possibile evoluzione interiore?"), può piegarsi a divenire la conferma fattuale dell'ideologia dominante, secondo la quale i singoli non esprimono con le loro azioni le forme dei rapporti sociali, le situazioni di dominio/subordinazione, alienazione ecc., ma diversi *talenti*, capacità e risorse individuali, la cui astratta comparazione potrebbe (ci asteniamo qui dall'aggiungere: *in ultima analisi...*) indurre a legittimare le differenze esistenti tra le persone nella società contemporanea.

Un altro appunto: affermiamo che esiste, e agisce, un'ideologia dominante - altrimenti, semplicemente il mondo non andrebbe come va. Il movimento della società su scala globale, ma anche locale, non è scritto "nelle cose", non è meccanico risultato di forze impersonali agenti per ogni dove, indipendenti dalla volontà umana. Proprio nel pensiero della necessità (obiettiva...) si nasconde la forma ideologica dominante, e trova posto l'alienazione: *è sempre la coscienza di una necessità che aliena*, scrive R. Vaneigem nel *Trattato di saper vivere* (1967; edizione italiana 1994; p.220).

E quanto alle forme in cui si attua la ricerca di una buona vita o, più a fondo, del perfezionamento interiore (o, in termini ancora più elementari: della salvezza), essa pare fortemente, inevitabilmente incastonata nelle condizioni che la rendono auspicabile o anche necessaria, e contaminata dalla logica di funzionamento del sistema sociale che ha generato infelicità e sofferenze da cui si vorrebbe fuggire. Trovandosi inserito, abbastanza spaesato e sempre più isolato, in un mondo e una vita che non può e non sa controllare, il soggetto si trova costretto a rinunciare a possibilità collettive di azione (e significazione simbolica) e, *bon gré mal gré*, per migliorare la propria condizione non trova altra via che approfondire l'ideologia e retorica della valorizzazione individuale (maturando e perfezionando, perché no, una sensibilità acclusa), accelerando l'amplificazione ed esaltazione delle risorse personali; in tal modo confermando una volta di più le condizioni culturali e materiali della propria alienazione.

È questo il nesso essenziale che vogliamo qui rilevare. Non sembra poter esistere autentica liberazione individuale in un mondo come l'attuale. La sperimentazione dell'umano che gli avanguardisti dell'anima vanno compiendo, quand'anche riesca a produrre esiti utili per la generale emancipazione umana, risulta pesantemente condizionata *in origine* dalle strutture del dominio e dell'alienazione da cui vorrebbe prendere le distanze; come abbiamo visto, non manca chi, come Benasayag, rileva che il concetto stesso di individuo, con tutto l'apparato ideologico e retorico connesso, è prodotto storico delle forme sociali della modernità.

Posto che, evidentemente, chiamiamo qui "alienazione" ciò che altri concepiscono in diverso modo, definendolo "libertà", si procede insomma in maniera paradossale: infilandosi sempre più nel tunnel dell'alienazione (assumendo quasi la propria alienazione come una scelta, se non

un destino), si spera di rovesciare da cima a fondo la propria vita, e trovare un'uscita luminosa, che apra alla compiuta emancipazione: quella di una persona, poi due, poi tre... e avanti così, finché, superata una -imprecisata e forse non determinabile- soglia critica, l'emancipazione globale troverà compimento come somma delle liberazioni individuali. Questa, al di là del ciclico rinascere e coagularsi di movimenti collettivi miranti a instaurare forme alternative del vivere, al di là della emergente coscienza della necessità di un cambiamento qualitativo delle politiche globali, al di là delle visioni di élites politiche che vorrebbero governare la corsa accelerata del sistema tecnico-economico mondiale, è la strategia (la voluta o subita strategia) adottata dai più di fronte alle complesse sfide della postmodernità, e ai disagi e all'infelicità che ne derivano; questa la logica dell'esistere sociale implicitamente o programmaticamente fatta propria dalla maggioranza (o minoranza che pesa, che ritiene di poter compiere delle scelte).

E tutto questo avviene in forma di esperienza e sensibilità soggettiva (che una volta acquisita, diventa irrinunciabile per chiunque), in una società così tesa ed esaltare voglie e idiosincrasie personali da rendere sempre più difficile, quasi insostenibile ogni forma di duratura relazione e condivisione di sorti, e risibile ogni volontà di affidarsi con fiducia alla disponibilità altrui (così che nella vita di coppia, ad esempio, ci si ritrova sempre più spesso a scoprire che non esiste davvero niente, nessuna vera ragione perché due persone continuino a stare assieme).

Seguiamo più agevolmente Sloterdijk quando sottolinea l'importanza e pervasività (e le ambiguità) del processo di individualizzazione messo in opera dall'Occidente. Scrive che *nessuno dovrebbe più essere uomo senza diventare, nello stesso tempo, antropologo, meglio ancora, antropotecnico* (p.403). Aggiunge che il titolo di "antropotecnico" spetta a colui che si assume la responsabilità per la propria forma e la propria manifestazione esteriore. Il mantra antropotecnico, secondo il quale l'uomo non vive semplicemente, ma "deve condurre" la propria vita, alla fine del XX secolo si traduce nella richiesta, proveniente da tutti i media, di fare del proprio lo un progetto, e del progetto un'impresa, incluso il procedimento fallimentare del Sé (p.403).

Qui ci soffermiamo su due idee. La prima è abbastanza evidente: il taglio soggettivista dei ragionamenti di Sloterdijk ha un suo fondamento nella necessità di scegliere come agire e vivere nello spazio generato dalle forme culturali e sociali a cui ci riferiamo. La scelta è comunque individuale. Questo vale per l'adesione a stili di vita acquisiti, come per il loro rigetto: nel secondo caso, ci si può trovare ad agire da soli nel gesto di rifiuto, nel dichiarare la propria estraneità a un ambiente umano che può apparirci profondamente malfatto, e sbagliato. Coltivare questa libertà di dire "no", anche da soli, costituisce anzi premessa e assieme obiettivo delle varie visioni e versioni dell'emancipazione umana, come pure delle tecniche di perfezionamento individuale. È premessa necessaria anche sul piano psicologico: difficilmente diventiamo "persone" se non maturiamo questa capacità di negarci, almeno una volta, almeno in qualche circostanza importante della vita, alle pretese del mondo.

La seconda idea è una conferma, e approfondimento della prima: esiste una tensione interna all'umano, una *eccedenza* costante rispetto al reale attuale, che si manifesta in mille modi e circostanze (anche in quella capacità di "spostamento" di cui abbiamo parlato), che nasce anche, come dice il filosofo tedesco, dalla sproporzione tra uomo e mondo. Da sempre, questa tensione ha prodotto visioni e pratiche miranti a modellare forme di umanità in bilico tra il terreno (il mondo "visibile") e il trascendente, l'invisibile; da sempre, l'uomo stesso è la principale impresa

umana. Così, la domanda che ci si può porre è: che ne sarà dell'umano? Come cambierà la nostra condizione? Le tecniche (e le antropotecniche, per non dire delle varie mistiche, che si rinnovano sempre) apriranno nuove possibilità di evoluzione, e in quale direzione?

L'uomo della fine della modernità, scrive G. Ardissonne in *Il postmoderno, è oggi contrario all'idea che esista solo un mondo visibile* (1998, p.80): è una lettura fra altre, non sappiamo dire se prevalente (non mancano le spinte contrarie: la tendenza a ridurre la realtà al qui e ora, sulla terra dove si compie l'avventura della vita di ogni essere vivente: di nuovo, il nichilismo dell'Occidente...); il dibattito è aperto, e concentrato sulla forma umana, ridiscussa a partire dall'idea (apparsa già agli albori della modernità, con Pico della Mirandola) della "incompiutezza" dell'uomo: idea a cui si oppone ad esempio R. Marchesini (in *Post-human*, 2002), in sostanza domandando: incompiutezza rispetto a cosa? Aggiungiamo: a quali entità (soggette al divenire oppure no, visibili o invisibili) possiamo paragonare l'umano a noi noto, per sapere finalmente chi, cosa siamo, e dunque, tra le altre cose, sapere in che può consistere davvero la felicità, e la buona vita?

Il bisogno radicale e necessario di conoscere la verità sull'umano non ha mai abbandonato nessuna cultura, nessuna impresa di civilizzazione; e anima ancora la nostra, malgrado la dichiarata rinuncia alla ricerca e cura dei fini dell'esistere, di cui pure abbiamo detto. L'umanità ha prodotto molte grandiose o mediocri idee, abbiamo la teoria dell'evoluzione e le teorie cosmologiche, abbiamo le visioni mistiche e i racconti mitologici, le teorie sull'anima e il corpo astrale, la reincarnazione e l'anima del mondo; abbiamo il disincanto di chi ritiene di riconoscere senza illusioni la triste sorte del vivente: abbiamo di tutto, e nell'oceano sempre mosso dell'immaginario attuale possiamo rimescolare e ricomporre quel tutto in forme antiche-nuove, accostando gli elementi in apparenza più eterogenei secondo gusti e convinzioni del momento (e proprio questo sembra essere un tratto peculiare del presente: la stessa estetica vive nel pieno della logica della società globalizzata, l'originalità consiste nella capacità combinatoria - l'accostamento e la composizione in forme nuove di materiali e frammenti di significato già presenti nello sconfinato repertorio disponibile - più che nel talento inventivo puro, nella capacità di creare l'assolutamente nuovo). La novità è appunto quella più volte segnalata qui: ora ognuno è chiamato a inventare la propria idea dell'umano, e realizzarla.

Quel che sembra, è che per conoscere la reale misura dell'umano sarebbero necessarie condizioni particolari (ma forse neanche quelle basterebbero), non ancora verificatesi: l'incontro con civiltà aliene, con creature *intelligenti* ma differenti da noi; la conoscenza reale, materiale dei passaggi decisivi del processo di ominazione (bisognerebbe *vedere* esemplari dei nostri progenitori, forse); oppure la conferma (alla portata di chiunque, non dei soli acrobati dell'anima) della realtà di altre dimensioni dell'esistenza, altre forme di esperienza possibili, quali quelle dichiarate *vere* da mistici, guide spirituali e religiosi di ogni tempo e latitudine. Per decidere se vederci (disponendo delle scoperte e certezze maturate dalla scienza) come corpi che hanno perfezionato mani, linguaggio e cervello fino al punto di concepirsi destinati a un'evoluzione i cui esiti sono ancora inimmaginabili, oppure come entità spirituali, anch'esse in evoluzione e temporaneamente domiciliate in organismi destinati alla dissoluzione, parrebbe insomma necessario poter compiere un movimento eccentrico, spostarci di lato e guardare noi stessi (l'umanità intera) dal di fuori.

Simili considerazioni aiutano, crediamo, a introdurre un dato antropologico che sembra

fondamentale: ogni forma culturale compie un lavoro sistematico di esplorazione della condizione umana; lo compie continuamente attraversando e riattraversando i confini sempre incerti, eppure assolutamente rilevanti, che separano il naturale e il culturale, il corporeo e l'immateriale, l'umano dal non umano (e, con termini che non amiamo utilizzare per il loro lungo abuso, ma che l'antropologia conosce e frequenta, il sacro e il non sacro, o profano). I riti, presenti in ogni dove, sono la forma più tipica adottata dalle culture per compiere questa ininterrotta azione di esplorazione, questo passare e ripassare quei confini, quel confine. Proprio l'azione di attraversamento, il movimento avanti e indietro (o il movimento oscillante tra profondità e superficie, tra luce e ombre, tra detto e non detto), pare qui importante, persino più dei contenuti specifici del rituale (che certo è attività multiforme, che assume in sé molte arti e parti, svariate finalità e funzioni: della notevole letteratura sul tema ricordiamo soltanto: De Carolis 2006 e 2008; Valeri 1981, Turner 1986; Tambiah 1985): l'esperienza dell'attraversamento, il vissuto dell'azione, col suo carico di affetti, tensioni e rivelazioni, conferme del già noto e nuova immersione nell'incerto, nel mai chiarito, nel profondo della condizione umana, nell'indefinito caos del mondo.

Gioco, movimento collettivo, gesto ripetuto elusivo, e allusivo, carico di significanza simbolica nella sua indeterminatezza, simulazione e rovesciamento dei ruoli sociali, incursione nel non umano, alterazione di codici e linguaggi, spaesamento e ritorno nel mondo socialmente noto, rassicurante: tutto questo e altro si produce nei rituali (e in altre forme di azione che a essi posso paragonarsi: l'arte, creata e rappresentata, ad esempio). Gli esseri umani esplorano i confini della propria forma per saggiarne e toccarne la densità e profondità, quella che tutti debbono poter *sentire*, e non solamente raccontarsi in chiare lettere (coi miti fondativi e le varie narrazioni, sacre e profane), almeno in particolari, ripetibili circostanze (ma anche nella stessa vita quotidiana: un esempio ultramoderno e antico della necessità di quel legame e contatto col mondo di potenze e realtà originarie, che è anche il mondo degli istinti e dell'indistinto, sembra essere la pratica dei tatuaggi: oltre a esprimere diverse altre ragioni e suggestioni, essi costituiscono la traccia reale, incisa sul corpo, dell'appartenenza del soggetto a una forma del mondo più grande della sola misura individuale: un modo per dire che la persona non è solo se stessa, che appartiene a qualcosa, a qualcuno, all'Altro da sé, che è partecipe della stessa materia e potenza di cui è composto il tutto: dunque, in qualche modo troviamo anche lì un rinvio alla trascendenza).

Vorremmo rappresentare l'importanza di quei movimenti dicendo che una forma culturale, per dirsi "sana" e compiuta nella sua costitutiva incompletezza, deve poter offrire ai suoi appartenenti le occasioni, gli strumenti e le forme standard (da modificare e reinterpretare sempre) per realizzare la ricognizione dell'umano e dei suoi limiti (una versione spiccia, ultramoderna e semiseria dell'idea potrebbe essere la seguente: vediamo che una società e cultura nazionale ha acquisito identità e individualità, dunque capacità coesiva forte, quando crea un cinema e una letteratura *noir* tutti suoi, con stile particolare, riconoscibile).

Non esiste forma culturale (o persino, uno spazio sociale "deculturalizzato", come è definito quello attuale) che possa sottrarsi a quel compito. Accostandoci alle idee di De Carolis (*Il paradosso antropologico*, 2008), potremmo dire che una forma sociale/culturale è tanto più "sana" in quanto riesce a preservare la capacità umana di esporsi al confine tra natura e cultura; il che può esprimersi anche chiedendo se quella cultura (la nostra, ad esempio) riconosce oppure no

un valore antropologico forte all'infanzia, fase della vita in cui l'ordine simbolico del mondo è ancora da instaurare, e il gioco è modalità fondamentale di esperienza: chiedendoci dunque se riteniamo l'infanzia come una fase di sviluppo che va completamente superata e dissolta una volta acquisita la piena organizzazione della facoltà simbolica; o se, viceversa, riteniamo che questa facoltà, anche nella sua forma matura, non possa dispiegare le sue potenzialità senza mantenere un rapporto profondo e uno scambio continuo con una modalità *infantile* di organizzazione della mente, che funga stabilmente da legame tra il piano simbolico e quello subsimbolico (De Carolis 2008:96).

La modalità "infantile" dello stare al mondo, la creatività, il gioco (ecco F. Schiller: l'istinto della forma e l'istinto del gioco, che combinati in mobile equilibrio ci offrono la misura dell'umano possibile): sono forme di sperimentazione dell'eccedenza umana. De Carolis riprende una diffusa tradizione culturale, che nella creatività, *in questa facoltà di creare il nuovo ha visto l'espressione più propria dell'umanità dell'uomo* (p.96).

Secondo De Carolis la condizione umana si caratterizza per due istanze di fondo, antitetiche eppure profondamente connesse (ecco il paradosso antropologico): *quella di esporsi all'infinita contingenza cui dà accesso la nostra costituzione biologica, per sfruttarne le straordinarie potenzialità creative; e viceversa, quella di proteggersi dall'incertezza e dal pericolo connessi a questa contingenza illimitata, ritagliando una sfera circoscritta di norme e valori simbolici, una specie di nicchia culturale, nettamente distinta dal resto del mondo e contrapposta alla moltiplicazione indefinita delle possibilità* (p.8).

Dunque: il bisogno di proteggersi e la necessità di esporsi alla contingenza illimitata (perché quest'ultima, viene da aggiungere, è il carattere proprio della vita). L'idea soggiacente è interessante, e mette a fuoco quanto andiamo esponendo: la costruzione di un ordine culturale, simbolico, è un *atto creativo che ha bisogno di attingere proprio a quella potenzialità a cui oppone resistenza e che è tenuto a includere la contingenza illimitata, il negativo e il caos all'interno dell'ordine chiamato a contrastarli, per evitare che collassi*. Siamo profondamente attratti, e assieme respinti, dal non ancora umano, e dal più che umano: da ciò che pare situarsi ai confini del mondo che ci è familiare. De Carolis aggiunge, per ulteriore chiarezza, che *d'altro canto, non c'è modo di appropriarsi della contingenza esterna se non rivestendola, per l'appunto, delle categorie e dei simboli di cui essa segna il limite e la negazione assoluta* (De Carolis 2008:8). Quell'assoluta messo in chiusura appare un poco eccessivo, se badiamo alla versatilità e flessibilità di certe creazioni culturali, capaci di giocare con indubbia finezza sul confine tra il definito e l'illimitato, tra la contingenza più caotica e l'ordinamento più curato del mondo; tuttavia il concetto espresso appare chiaro, e si accorda con quanto dicevamo.

Gli esseri umani sono dunque creatori di *nicchie*: mondi all'interno del mondo, segmenti di realtà in cui poter sostenere l'esistenza desiderata. È inventore di nicchie l'uomo del presente, ad esempio: lo è in un senso particolare, in quanto i confini che prova a creare non sono del tutto impermeabili: ma separano, volta per volta, segmenti di esperienza da un mondo esterno *con cui resta inevitabile convivere* (p.45). L'isolamento totale non è possibile, e dunque, altro aspetto importante, l'azione delimitante può realizzarsi solo con il contributo di una quota di *illusione*, a sua volta implicante un atteggiamento difensivo che De Carolis ritiene fondato su processi di *dissociazione*. Dettaglio questo di rilievo, che riassumiamo in questo modo: dobbiamo inventarci discontinuità anche dove non siano immediatamente percepibili e agenti; ci abituiamo a vivere in

mondi separati, virtuali oltre che reali. Anche il nostro comportamento rifletterà questa dissociazione: agiamo e sentiamo in forme differenti a seconda dell'ambito in cui ci troviamo. Ricordiamo quanto scrive e ripete Recalcati nei suoi studi: il meccanismo della dissociazione, più che quello della rimozione, definisce le strategie psichiche di difesa del soggetto contemporaneo; e su quel meccanismo si fondano alcune tra le principali patologie del presente. Notiamo ancora che il ragionamento di De Carolis può costituire la versione antropologica di quel che Magatti osservava dal versante sociologico: le *nicchie* possono accostarsi alle *eterotropie*, e può valere per le prime, ragionando sulla qualità della vita vissuta, ciò che dicevamo a proposito delle seconde.

Come si vede, siamo ancora prossimi a un tema di fondo, che è quello della libertà e dell'integrità dell'essere umano: la società e forma culturale (o anche: il progetto di civiltà) è un modo di ordinare la cosa enorme che è il mondo, generando al contempo occasioni e competenze (ma anche immaginazione e passione, creatività e desiderio) tali da consentire a ciascuno di esplorare in prima persona possibilità e limiti della condizione umana, servendosi dell'apparato simbolico disponibile per superarlo, smontarlo e ricomporlo continuamente, (ri)conoscendosi persona proprio nel movimento di appropriazione, perdita e ritrovamento del mondo intero, e di sé.

In queste pagine ci siamo trovati a parlare di alcune costanti antropologiche, che definiamo in tal modo badando a precisare che non ci riferiamo a contenuti specifici, che si vorrebbero universali: ma semmai a figure, tendenze e tensioni tipiche, reperibili con regolarità nel campionario vastissimo di soluzioni trovate dagli esseri umani in risposta ai problemi dell'esistenza. Una tra queste è appunto la continua rivisitazione e l'attraversamento, in molti e vari modi, del confine che separa umano e non umano: nei termini classici della tradizione antropologica, il confine tra natura e cultura. Come abbiamo sottolineato, la rilettura/rivisitazione assume la forma di un continuo movimento, in molti casi ritualizzato, ossia accuratamente messo in scena, in cui trovano espressione l'intensità (seria profondissima, ma anche giocosa, leggera) della ricerca e scoperta delle possibilità umane, la conferma delle forme di umanità già nostre e al tempo stesso la continua messa alla prova di ciò che siamo come persone.

Un'altra costante pare essere l'oscillazione tra apertura e chiusura rispetto alla contingenza (inquietante e intrigante) del reale; tra il bisogno di sicurezza, che trova riparo e conferma nelle *nicchie* appositamente cercate e create, e l'incertezza, d'altra parte generatrice di possibilità di vita, che accompagna l'esposizione al caos vitale del mondo. Anche qui, si tratta di una figura dinamica: l'oscillazione si produce in un movimento continuo, di spostamento da un polo all'altro, da un eccesso all'altro.

Ancora: la vita umana è socialmente e culturalmente strutturata sulle ripetizioni: all'esperienza della vita come passaggio, transizione senza fondamenti in un paesaggio-mondo spesso incomprensibile e ostile, si oppone la definizione di regolarità, forme ripetibili dell'agire e sentire che scandiscono tempi e modi dello stare al mondo, configurandosi anche come tradizioni. Anche qui c'è il movimento: come abbiamo appena visto con Sloterdijk, l'accumulo di ripetizioni salva e al tempo stesso mortifica le possibilità umane: diventiamo schiavi delle abitudini mentali e delle pratiche ripetitive che attiviamo per salvarci; a lungo andare, nell'arco della vita individuale come in ambito sociale, l'eccesso di ripetizione viene percepito come soffocante,

come una sorta di prigionia, da cui si vorrebbe uscire; perciò si punta al cambiamento, all'azione generatrice di novità. Evidentemente, il movimento di oscillazione avviene anche per compensare l'eccesso opposto: l'esposizione all'integralmente nuovo, nel mosso mare del divenire senza riferimenti stabili, può alla lunga apparire come una sfida insostenibile, a cui ci si sottrae cercando riparo nel porto ritenuto sicuro della ripetizione (così, nella caotica postmodernità, assistiamo al recupero delle tradizioni, anche reinventate ad hoc, in una sorta di messa in scena che non di rado appare affannata, artificiosa: come una mediocre recita in un teatrino di provincia, con l'aggravante della serietà tragica degli effetti che a volte in tal modo si producono).

Abbiamo visto che la tensione si produce anche nello spazio psicologico, biografico: nei momenti di difficoltà, nei passaggi critici della crescita, il bambino (come più tardi l'adulto) può seguire la tendenza (che è, appunto, solo tale: non è forza o spinta originaria, non parte di una "pulsione") a rifugiarsi nel già noto, rischiando, se eccede, di bloccarsi in una vera e propria ritirata dalla vita, in quelle che definiamo patologie: in stadi e stati che limitano l'espressione della personalità.

Un'altra costante è stata largamente osservata e descritta dalle scienze umane: l'oscillazione (e tensione) tra il bisogno di riconoscimento e l'esigenza di affermare la propria autonomia, e identità esclusiva. Citiamo ancora Ionata: in *Nati per amare* scrive che due sono i più intimi bisogni psicologici umani: *quello della "costruzione del sé" e quello del "senso di appartenenza"*. La persona si muove nello spazio sociale e culturale spinta dal desiderio di venire accettata, riconosciuta dagli altri, e dunque entrare a far parte di un gruppo, appartenere a una comunità (reale o immaginata, o virtuale), facendo riferimento a quella totalità sempre incompiuta che è l'ambiente umano e sociale; ma cerca anche di realizzarsi come soggetto libero, con i suoi tratti peculiari, le sue esigenze esclusive: anche proiettandosi oltre il contesto di appartenenza, che può venir concepito come un dato acquisito ma non per sempre, uno spazio di azione pratico e simbolico che, per molti versi, realizza appieno la sua funzione proprio quando il soggetto sociale ne oltrepassa i confini

Proviamo a riassumere: ogni società racconta la storia dell'uomo e le sue origini, e si occupa di definirne il posto nel mondo; ingaggia una gigantesca lotta contro i mali dell'esistenza, contro i limiti della vita: contro il dolore, la sofferenza e le malattie, contro la mortalità, che viene e non viene accettata come il destino riservato agli uomini. Ogni forma sociale e culturale si adopera per definire il bello, il vero, il buono: per tutti; ogni forma culturale (anche il complesso caotico di frammenti delle molte culture coesistenti, comprese e frullate assieme nella società "deculturalizzata" attuale ...) esplora (generando visioni e pratiche apposite) il confine natura/cultura; favorisce/ostacola il proprio potenziale superamento: l'autonomia delle persone; favorisce o minimizza l'esercizio del senso della possibilità, trovando modi di espressione che non ignorino l'eccedenza umana; genera il materiale utilizzato per la costruzione della coscienza individuale; aiuta a concepire la vita individuale come un racconto, e (spesso) come un destino; trasforma la vita umana in impresa morale.

Per riconoscere questi tratti possiamo andare in cerca di dati specifici (elementi culturali, concezioni e più in fondo forme di pensiero, che sarebbero reperibili ovunque e in ogni tempo), che potrebbero aiutarci a qualificare in modo univoco la "buona vita". Oppure, come proviamo a

fare qui, guardiamo ai modi umani di sentire ed esperire il mondo, e la vita. Gli elementi considerati hanno un fondamentale tratto in comune: sono forme, figure dinamiche dell'esistenza, costanti antropologiche proprio in quanto esprimono il dinamismo insito nel vivere umano. In termini ancora più essenziali, diciamo: la vita è dinamismo, movimento, forma che esiste nel ritmo (o, meglio, in una pluralità di ritmi); è un insieme di tensioni e risoluzioni di tensioni, accelerazioni, pause, riprese; è mutamento costante nella permanenza della forma. Come scrive S. Langer, in *Sentimento e forma* (1953), la vita si compie in un equilibrio sempre instabile tra le forme acquisite e il loro superamento, è processo, mutamento continuo. Essa è intesa come forma che persiste nel continuo mutamento:

*Il permanere della forma è (...) il fine costante della materia vivente; non il fine ultimo (che è anzi ciò in cui in definitiva fallisce) ma ciò che costantemente si consegue, che sempre è, in ogni momento, un risultato, perché dipende interamente dall'attività del "vivere". Ma il "vivere" stesso è un processo, un mutamento continuo; se si arresta, la forma si dissolve, poiché **la permanenza è uno schema di mutamenti**. Nulla è perciò fondamentale nella struttura del nostro sentire, quanto il senso della permanenza e del mutamento nella loro intima unità (Langer 1953, 83; il grassetto è nostro).*

Seguiamo Langer anche nella considerazione della forma vitale in termini di ritmo: la vita umana, come la vita di ogni essere vivente, è ritmica; e questa ritmicità è compresa, costituendone anzi il riflesso, nella ritmicità dell'intero universo naturale. Lo 'schema di mutamenti' che caratterizza la forma vitale è ritmico. Ecco come Langer definisce il concetto di ritmo: *l'essenza del ritmo è la preparazione di un nuovo evento, con la fine di un evento precedente. Una persona che si muove ritmicamente non deve di necessità ripetere un solo movimento. I suoi movimenti, tuttavia, devono essere fatti in modo che vi si possa ravvisare un inizio, una direzione e un compimento, e vedere nell'ultimo stadio di uno la condizione o addirittura l'insorgere di un altro. **Il ritmo è la creazione di tensioni nuove con la risoluzione di tensioni precedenti** (Langer 1953, 147; il grassetto è nostro).*

Così, nel ritmo si esprime una relazione tra tensioni e risoluzioni, piuttosto che (come tendenzialmente ci raffiguriamo) una scansione lineare di porzioni uguali di tempo.

In un organismo vivente praticamente tutte le attività sono ritmicamente condizionate, e talvolta interconnesse non da una catena di eventi ma da molte, che funzionano contemporaneamente in molti differenti rapporti ritmici. I processi ritmici più evidenti sono naturalmente il respiro e il battito del cuore. Nel cuore, ogni sistole prepara la diastole, e viceversa. Nel respiro, il processo ha inizio ogni momento per tutto il corpo; quando l'ossigeno apportato da una inspirazione è consumato, sorge il bisogno imperioso di nuovo ossigeno, questo è in realtà l'inizio della nuova inspirazione. Questo tipo di reciproco condizionamento è la legge della funzione organica; quanto più da vicino si osserva l'intero processo fisiologico che costituisce la forma dinamica chiamata "vita", tanto più essa dimostra di essere minutamente, diversamente ed elaboratamente ritmica. In ogni cellula, il processo stesso di ossidazione -la combustione e la distruzione- è la condizione che ha già avviato la combinazione chimica che deve ricostituirne la sostanza caratteristica (Langer 1962, 59).

Ecco infine come Langer riassume le caratteristiche dell'esistenza individuale, la 'forma vivente': *la forma vivente, dunque, è anzitutto forma dinamica, ossia una forma la cui esistenza permanente è in realtà uno schema di mutamenti. In secondo luogo, è costruita organicamente; i suoi elementi non sono parti indipendenti, ma centri di attività coordinati e interdipendenti, ossia organi. In*

terzo luogo, l'intero sistema è tenuto insieme da processi ritmici; e questa è la caratteristica unità vitale. Se i suoi ritmi fondamentali sono fortemente turbati, o sospesi per più di qualche minuto, l'organismo crolla, la vita cessa. Perciò la forma vivente è una forma che non deve esser violata in nessuna sua parte. E infine, la legge della forma vivente è la dialettica di crescita e distruzione, con le sue caratteristiche fasi biografiche. Negli organismi superiori, si sviluppano ritmi secondari, risposte più speciali al mondo circostante, tensioni e risoluzioni di tensioni all'interno del sistema: emozioni, desideri, la percezione attenta, l'azione. Infine, al livello umano, l'istinto è largamente sostituito dall'intuizione, le risposte dirette dalle risposte simboliche –immaginazione, memoria, ragione - e la semplice eccitazione emozionale è sostituita dalla vita personale continua del sentimento. Ma tutte queste tipiche funzioni umane si sono sviluppate dal più profondo complesso vitale, e ne serbano ancora i tratti fondamentali: il dinamismo, l'unità inviolabile, l'organizzazione, la continuità ritmica, la crescita. Questi sono i principi della forma vivente (Langer 1962, 59).

Un riferimento utile per simile modo di concepire l'esistenza (e dunque della condizione umana) è il già citato Simondon, ma anche Simmel, con la sua idea del rapporto di tensione (non conflitto!) tra vita e forma. La vita è anche qui intesa come dinamismo, movimento continuo, tensione continua verso l'altro da sé, è la totalità dei fenomeni in continuo mutamento: è un fluire ininterrotto e al contempo definito nei suoi soggetti e contenuti, è una struttura limitata che supera sempre i propri limiti. L'essenza della vita è il superamento di se stessa, delle forme particolari in cui pure si manifesta. Come leggiamo in *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici* (1997), la vita è al contempo stabile e variabile, fissa e in evoluzione, plasmata in forme e distruttrice di forme, conservatrice ed innovatrice, vincolata e libera, centrata sulla soggettività e posizionata oggettivamente al di là delle forme che la incarnano ed esprimono. L'essenza della vita è di *eccedere se stessa, di porre il suo limite trascendendolo, ossia oltrepassando se stessa* (Simmel 1997, 12). La continua trascendenza della vita rispetto alle sue forme è anche la costitutiva trascendenza della persona nei confronti della realtà sociale. Nella persona esiste, prende forma, una dimensione *che non è rivolta alla società o non si risolve in essa* (Simmel 1989, p.32). Ecco di nuovo l'eccedenza: che per quanto riguarda la dimensione sociale dell'esperienza può esprimersi dicendo che le persone sono, e al contempo non sono, ciò che di esse appare. Siamo e non siamo ciò che di noi sappiamo, ciò che di noi gli altri fanno.

L'individuazione, certo schematica, di alcune costanti antropologiche ci aiuta a riprendere in termini generali il discorso sulla buona vita. Abbiamo cominciato dicendo, con Bauman, che il modo di essere dell'uomo contiene in sé l'idea della felicità. È possibile esprimere l'idea in un modo anche più elementare: giacché stanno al mondo, per gli esseri umani l'esigenza primaria è vivere nel modo migliore possibile; ossia "bene", per quanto gli è dato fare, e sapere. Come intendere e praticare quel bene, è faccenda di ogni gruppo umano, che trova le sue risposte; ma l'esigenza è lì, originaria e universale. Poiché esistiamo, desideriamo vivere. Lo ha detto Stevenson: potremo anche odiare la particolare vita che conduciamo, ma ciò che sempre desideriamo è vivere. Perciò agiamo, proviamo a creare le condizioni migliori per noi. Ci provano tutti (l'idea, che troviamo già presso i greci, secondo la quale sarebbe meglio non esser nati, e in ogni caso, una volta nati, andarcene al più presto dalla valle di lacrime che sarebbe il mondo, è solo una sciocchezza culturale come altre).

La vita come realtà dinamica, movimento e mutamento continuo pur nella permanenza della forma: in questa prospettiva la “buona vita” consiste anche (come premessa e fondamento, ma anche meta) nello sperimentare con bastante frequenza, varietà e agio la fluidità, la mobilità, la dinamicità che riconosciamo nel modo di esistere dell’uomo. Offre possibilità e basi per una buona vita la società che assicura ai suoi appartenenti tutto questo: persino, potremmo dire (*cum grano salis*, ma con buone ragioni) al di là dei contenuti specifici affermati. Non solo e non tanto il *cosa*, ma proprio il *come* di ciò che siamo e facciamo risulta importante al riguardo.

In formula breve, potremmo condensare il tutto dicendo che si tratta di salvare la possibilità di *sentirci* esistere, in un movimento continuo, quanto più è possibile fluido (ecco l’eco del *flow* di cui parlava Ionata...), di relazione/comunicazione col mondo (interiore come esteriore, umano e non): una consapevolezza in forma libera, non determinata da costrizioni, ma dedita alla sperimentazione, seria ma anche giocosa, in una combinazione, che riconosciamo con rispetto nelle migliori e autentiche espressioni culturali, di intensità e leggerezza, di incanto e disincanto, di tensione e sua risoluzione. Purché sia vita e non morte (ma a volte, nel paradossale modo che caratterizza gli esseri umani, anche la morte...), quasi ogni evenienza o circostanza del vivere collettivo può offrire l’occasione per l’attivarsi di questa fondamentale capacità umana, che può trovare forme universali di espressione: il gioco, la creatività attivata nei vari ambiti della vita, l’arte, o più ancora le arti, e le tecniche; e gli affetti, l’amicizia e l’amore, la solidarietà tra pari e diversi, la compassione, la passione per la conoscenza del reale.

Ecco un altro modo per dire ciò che intendiamo: se coltiviamo e affiniamo la capacità di sentirci vivere, allora il puro esistere, il semplice respirare, poterci muovere, aver sete e fame e poi placarle, dormire, risvegliarci, vedere, toccare le cose del mondo: la nuda e pura vita, quel movimento e mutamento senza fine che sperimentiamo, è già il fondamento del piacere di stare al mondo; e quel piacere, che nella sua versione migliore può già chiamarsi gioia, si manifesta anche nel percepire il corpo di cui disponiamo (il corpo che siamo) come il nostro tempio, e la vita intera al modo dei bambini, che tutto esplorano, in quel tutto stando immersi, e partecipi. Ritroviamo qui l’idea filosofica di felicità che ci consegna R. De Monticelli: essere, sentirsi felici, in un primo, originario significato, implica il dire sì alla vita, l’esistere inteso (anche) nel modo appena evocato qui.

La fluidità e mobilità anche interiore, la libertà di attraversare i propri stati vivendo senza tensioni ha un preciso risvolto psicologico: come abbiamo visto, è importante che non vi siano irrigidimenti, ritardi o interruzioni tra il sorgere delle esigenze individuali e la loro espressione, tra il desiderio e la sua realizzazione. Procediamo nella vita cercando di realizzarci come persone libere, autonome, capaci di scegliere e amare: è essenziale poter comporre relazioni non conflittuali con gli altri agenti sociali, poter affrontare e superare i condizionamenti e ostacoli opposti dall’ambiente senza ritardi, ritirate e conflitti anche interiori. L’attività del desiderio si inserisce pienamente in questo quadro. La limitazione dell’espressione individuale, e con essa l’interrompersi del percorso del desiderio, è all’origine della patologia: genera frustrazione e potenziale infelicità del soggetto, e guasta, perverte il desiderio medesimo – il che implica una conseguenza rilevante: è proprio l’interruzione, l’arresto della libertà e fluidità di movimento psichico a pervertire il sentire e desiderare individuale, dilatandolo e intensificandolo a dismisura: se la realizzazione personale non viene ostacolata, il soggetto non ha più ragioni per

ostinarsi e potenziare all'infinito il proprio volere; la realizzazione non dilazionata e senza contrasti (conflitti) inutili dei desideri ne riduce intensità e vischiosità; il soggetto si limita a volere ciò di cui ha realmente bisogno. È la situazione di conflitto a rendere eccessivi i desideri; la privazione e costrizione immotivata (e duratura) può costituire il fondamento della recrudescenza egoistica del volere, in forme anche aggressive. Non è scritto da nessuna parte che, in condizioni di normale funzionalità e adeguata (e non dilazionata) realizzazione di bisogni e desideri, il soggetto provi la necessità di volere tutto, senza freni e senza riguardo per il prossimo, e miri ad ottenerlo con azioni aggressive. Semmai, il volere egoistico, il desiderio di godere senza limiti, ecc., sono effetto di un regime di costrizione e di pervertimento della gratificazione; di un regime di limitazione delle facoltà del soggetto. Se il desiderio non trova compimento, tende a crescere, occupando e sequestrando la coscienza in modalità che possono aggravarsi sino all'ossessione. Si tratta di un meccanismo ben noto; qui vogliamo dire, ancora una volta, che il sovradimensionamento del desiderio può costituirsi come il prodotto delle forme di alienazione sociale: in uno spazio di relazioni non conflittuali non pare debba esserci alcuna ragione perché il singolo desideri e pretenda più di quanto le normali esigenze umane richiedono.

Si potrà obiettare che la logica operativa attuale è quella contraria: si abbattono freni e barriere che contrastano il desiderio, e quest'ultimo viene sollecitato a una continua espansione, in una sorta di corsa verso l'infinito. Nel desiderio sottratto a ogni vincolo si paleserebbe la tensione tra il bisogno di appagamento (che non riconosce freni) e le richieste del vivere sociale (di nuovo, viene chiamata in causa la concezione dell'umano di matrice freudiana, che abbiamo discusso qui: saremmo creature desideranti vogliose di piacere, poco disponibili alle esigenze della socialità). Ma questa è l'apparenza. Perché, come ormai sappiamo, nella società iperconsumistica il desiderio è destinato a non trovare soddisfazione, ma conosce un eterno rinvio: al di là delle molteplici compensazioni particolari, si tratta di dilazione (e frustrazione) al massimo grado, che in ultima istanza non sfugge alla consapevolezza del soggetto. Inoltre, il desiderio esprime una funzione compensativa: la vita inappagata in cerca di verità e bellezza trova (in mancanza di meglio) i suoi palliativi nell'accumulo di cose, e in emozioni sempre nuove. Viene ancora rinviato o negato, mistificato il soddisfacimento delle esigenze fondamentali della persona. Come scrive J. Carroll in *Ego and Soul* (1999), se non possiamo avere il nutrimento che chiediamo, il nutrimento spirituale, allora tendiamo ad accumulare i beni materiali, i beni di questo mondo in grande quantità. E Vaneigem: *la vita inautentica si alimenta di desideri provati autenticamente* (1999). Il bisogno di una vita autentica prende strade tortuose, diventando volontà di affermazione e possesso, desiderio senza fine.

Nella sua versione migliore, la confidenza spontanea con la vita può tradursi in una condizione di armonia: esistere, stare nella vita con grazia, abitando un corpo che a sua volta abita il mondo. Parliamo di "grazia", di un'armonia da ricercare e vivere soggettivamente, nella comunicazione col (e nel senso di appartenenza al) mondo. Siamo qui prossimi, crediamo, alle idee di Ionata sulla felicità possibile: vivere nel presente, con la consapevolezza della realtà in cui siamo inseriti; vivere sperimentando le forme della presenza in un flusso di sensazioni e stati di cui siamo assieme protagonisti, e spettatori.

Ancora Carroll, nel suo *Ego and soul*, scrive: *Unconsciously all humans know the true and the good*,

and are inwardly compelled to find what they know, through their lives and what they see. They sense there is some higher order framing their existence (Carroll 1998, 3).

“Tutti vogliono essere felici, tutti desiderano trovare il loro io più puro”, dice Kundun, 14mo Dalai Lama, nel film che ha per titolo appunto Kundun. Quest’ordine ‘superiore’ che ci comprende, questo bene e vero che gli esseri umani ricercano più o meno consapevolmente, deve essere soggettivamente vissuto: la ‘grazia’ (intendiamo questo termine come privo di ogni contenuto riferibile alle varie tradizioni religiose), l’armonia, è uno stato vissuto, è una condizione dell’intero essere; è la misura individuale dell’esistenza, la possibile ‘risposta’ sentita a quelle domande sul senso della presenza di cui abbiamo parlato: domande che nascono, come si è detto, dalla meraviglia dell’essere incarnati, e dalla consapevolezza di stare al mondo coi sensi vivi e l’attenzione non disturbata da paure e tensioni. Una grazia, un’armonia che, se esiste, deve appunto essere sentita più e prima ancora che pensata.

La riuscita di una vita, al di là di ogni determinazione pubblica, sociale-culturale, di ogni manifestazione del vivere in società, diventa un problema la cui soluzione può e deve sempre essere, in origine, individuale: il che non esclude affatto, anzi certamente richiede, una qualche empatica condivisione delle sorti (e storie) personali con altri esseri umani. La comunicazione degli affetti, l’amore, quello che si può dare e ricevere, scambiandolo con le persone che incontriamo, o che entrano a far parte della nostra vita, è fondamentale al riguardo.

Dunque, la cura di sé nella simbiosi di corpo e mente costituisce un valore antropologico fondamentale nell’ambito del discorso sulla buona vita. Non è obiettivo di questo studio offrire l’ennesimo trattato sul buon vivere, composto questa volta dalla prospettiva delle scienze umane; tuttavia è importante inserire tra gli elementi di discussione una considerazione non più critica soltanto, ma di sintesi, su mente e corpo: che, come detto, sono per noi occidentali entità distinte, non di rado in conflitto tra loro. La visione dinamica dell’esistere comprende in sé una evidente fusione tra i due termini. La consapevolezza di sé è anche cognizione della ritmicità della vita naturale, è consapevolezza e compiuta esperienza dei ritmi del corpo, e accordo con le forme ritmiche del mondo.

Per molti versi, si tratta di salvare o ritrovare il modo di stare al mondo che appartiene all’infanzia: *da bambini il corpo è la nostra casa*, scrive Lucinda Lidell nel *Libro delle tecniche del corpo* (1988). *Dal momento in cui ci alziamo al mattino fino al momento in cui ci corichiamo la sera siamo completamente assorbiti dalla nostra attività di conoscenza della vita, nella emozionante esplorazione della nostra capacità di equilibrio, della nostra forza e agilità. Viviamo nei nostri sensi, ricevendo e rispondendo in modo immediato e diretto ai messaggi che incontriamo nell’ambiente. Quando ci facciamo male piangiamo con tutto il corpo, quando siamo contenti o eccitati ogni muscolo partecipa ai nostri movimenti. Le nostre emozioni sono intense e sincere e dopo averle manifestate le dimentichiamo e passiamo ad altro. Viviamo in sintonia con i nostri ritmi individuali e le nostre energie, perché non siamo ancora impacciati dalla tensione e la nostra sensibilità non è ancora offuscata (Lidell 1998, p.18).*

Sempre Lidell, non da antropologa ma da esperta di tecniche del corpo, osserva che mentre nelle società occidentali ben poche persone sembrano trovarsi a loro agio nel corpo, e poche sono quelle che mostrano grazia e fluidità nei movimenti, in altri luoghi le persone si muovono più liberamente, *esprimendo sicurezza, senso del ritmo, confidenza con il corpo e consapevolezza del proprio spazio personale. Quando essi parlano, si esprimono con tutto il loro essere e, a qualunque età, sembrano*

conservare una più salda consapevolezza del corpo e del contatto con la terra (p.18). Il bisogno di ritrovare un contatto con la terra, di focalizzarsi sulla propria esperienza, di sentirsi vivere, curando una più compiuta consapevolezza di sé in un'esistenza condotta in forme e secondo ritmi più naturali, è certamente presente nelle molte pratiche di cura del corpo e della mente a cui gli abitanti delle città dell'Occidente si dedicano, in numero sempre maggiore.

Adesso la domanda: se questi indicati sono elementi importanti per una possibile buona vita, come si pone rispetto a essi la società contemporanea? La risposta è che non sembra curarsene molto. La naturale tensione dinamica del vivere tende semmai a convertirsi in patologia. In particolare, la logica della prestazione è assolutamente dominante, ha invaso ogni dimensione della vita: per emergere (ma, ecco dove si rivela appieno la logica del sistema sociale, anche ai livelli minimi: per tenersi a galla, per sopravvivere), è necessario aderirvi in pieno, assumendola come principio fondante della presenza nel mondo. L'idea di fondo è che, quali che siano le condizioni di partenza, chiunque, con un'adeguata e perseverante pratica, fondata su esercizi rigorosi, può eccellere nel campo prescelto. L'immaginario collettivo (cinema e tv in primo luogo) abbonda di esempi: storie i cui protagonisti si sottopongono a una rigida disciplina (e fatiche di un'intensità che supera largamente le necessità della vita ordinaria), esercitandosi senza posa al fine ottenere il risultato di eccellenza desiderato. La descrizione (e misurazione) della capacità performativa passa per il termine *condizione*: mutuato dallo sport, esso indica la vetta di rendimento dell'atleta in esercizio. Con gli esercizi, sempre tesi ad elevare la soglia massima del rendimento, il soggetto non si propone di trasformare l'ambiente esterno: trasforma se stesso.

L'autotrasformazione si realizza utilizzando specifiche tecniche, spesso la pratica è guidata da specialisti (che oggi sono onnipresenti, in tutti i campi: è uno dei tratti caratteristici dell'attuale cura della persona); al completamento della serie di esercizi si suppone che il praticante sia un'altra persona, ben lontana dalle condizioni iniziali. Certo, c'è anche chi non riesce: i fallimenti abbondano, e sono anzi la norma; inevitabilmente, solo pochi sono destinati ad eccellere. Ma nella visione ormai acquisita, e dominante nello spazio sociale (anche nell'animo di chi, volente o nolente, si mette in gioco, e partecipa alla serie infinita delle competizioni) la mancata riuscita è associata ai limiti soggettivi: chi cade è "difettoso", è inadeguato; non ha forza, "grinta", volontà di cambiare a sufficienza (il largo uso di un linguaggio di stampo guerresco, in tutti gli ambiti - dal mondo del lavoro allo sport, passando per le relazioni personali- è anch'esso significativo). E dunque è destinato a restare indietro. Per la riuscita, per la conquista di risultati di eccellenza, è necessaria la mobilitazione totale del soggetto. La focalizzazione del vissuto personale sulle prestazioni da ottenere può essere totale: felicità e infelicità, sensazione di compimento di sé o viceversa sentimento di inadeguatezza, sembrano dipendere largamente dai risultati raggiunti o mancati.

Il cambiamento personale è affidato a logiche di azione che discendono dal sistema tecnico: ci si affida a procedure specifiche, scientifiche (calcolo e misura delle prestazioni) che a loro volta fanno riferimento al principio operativo della scienza e tecnica moderna: la scomposizione delle azioni da compiere in sequenze di gesti definiti, ripetibili. Il principio della separazione corpo/mente, nucleo originario della scienza e filosofia moderna, viene al tempo stesso confermato (nella definizione delle sequenze di esercizi, nella ricerca della forma fisica di un

corpo visto come macchina il cui rendimento va ottimizzato, nella misurazione dei risultati ottenuti) e superato: diventa sempre più diffusa una visione (che si alimenta di concezioni e pratiche di ogni provenienza, religiose e non: esempio vistoso è quello delle arti marziali orientali) che unisce le due componenti, mirando al perfezionamento di entrambe: mente e corpo in fusione perfetta, resa manifesta nella performance riuscita, a livelli sempre più alti. Il principio sottinteso è: per eccellere, migliorando le proprie prestazioni, la persona non può limitarsi ad allenare certe specifiche abilità, mentali e corporee: deve cambiare se stessa, tutta intera.

Abbiamo già segnalato questo dato: acquisendo conoscenze di pratiche e visioni reperibili nello spazio infinito dell'immaginario collettivo, le persone provano a diventare "esperte" di se stesse, competenti nella gestione della vita in tutte le sue dimensioni: corporea, psichica, spirituale. In tal modo, per quanto non manchino gli usi dell'immaginario volti a maturare visioni alternative dell'esistenza, la spinta soggettiva al perfezionamento (per un miglior governo della vita) si trova molto spesso a coincidere con le logiche di azione (e le richieste) presenti nel mondo sociale.

Il tutto sembra confluire in un movimento generale, che potremmo definire di spiritualizzazione della tecnica e tecnicizzazione dello spirituale: una combinazione che eredita elementi provenienti da tradizioni antiche (di nuovo, possiamo riferirci alle pratiche e filosofie orientali), e li unisce all'operatività sempre più affinata della tecnica moderna (si pensi alle conoscenze sempre più accurate del funzionamento della "macchina" corporea), producendo sintesi nuove, la cui finalità principale è quella già individuata: l'ottenimento di prestazioni sempre migliori, in vista del perfezionamento (necessario!) di se stessi. La felicità, il benessere, l'autostima, sembrano sempre più connettersi a questa modalità generale di azione. La competizione, in cui si esprime il principio di prestazione, è il motore ideologico della nostra epoca: lo è anche nel cuore del vissuto individuale, nella costituzione dell'anima delle persone. Abbiamo visto quanto scrivono Marcuse e Recalcati: il principio di prestazione associato all'imperativo del godimento. E Magatti: la volontà di potenza individuale mobilitata da suggestioni e richieste del sistema sociale.

Alla radice di tanto movimento si ritrova in forme nuove un principio pratico e ideale forse destinato a rivoluzionare la condizione umana - diciamo questo guardando alla sua estensione attuale, e alla potenza della tecnica applicata all'autopoiesi umana. Lo riassumiamo così: la vita non è niente, se non si provvede a darle forma. La vita è il materiale di base per la costruzione e trasformazione dell'umano; in se stessa (quella che abbiamo chiamato, per convenzione, "nuda vita") non è ancora abbastanza. Dobbiamo lavorarci su, e dobbiamo farlo ciascuno a suo modo perché, come più volte detto anche qui, il singolo essere umano (l'individuo) è oggi il solo vero legislatore di se stesso, il riferimento di ogni orizzonte di senso. Non è principio nuovo: abbiamo visto, citando Remotti, che le culture sono da sempre generatrici di forme di umanità, ottenute plasmando la materia grezza dell'esistenza (si può essere d'accordo o no sulla premessa: la necessità dell'antropo-poiesi deriverebbe dalla natura "incompleta" dell'uomo).

La società contemporanea ha posto in assoluta evidenza questo principio, accelerando i processi di mutamento e rendendo sempre più complessa la vita delle persone (peraltro schiacciate, come abbiamo visto, dalle esigenze di un sistema che oltrepassa di gran lunga le possibilità di comprensione e intervento dei singoli). Dunque, l'eccedenza individuale, la

capacità di mettere fra parentesi i modelli acquisiti prendendo le distanze dal contesto di appartenenza, e lo stesso interrogarsi costante delle persone nel proprio intimo, acquistano un rilievo sempre maggiore nell'esperienza contemporanea. Componente fondamentale di questa accelerazione e crescita di complessità delle vite è l'enorme affastellamento di riferimenti, dati, fatti, prospettive, teorie e pratiche, condizioni e situazioni (e persone, e tendenze, e abitudini...) di ogni provenienza, di cui si compone lo spazio immaginato e reale del vivere sociale attuale, che provvede a mescolarli e frullarli assieme per poi offrirli al consumo e all'uso delle persone. Vivere in uno spazio sociale così dilatato significa trovarsi, piaccia o no, lì dove siamo e contemporaneamente altrove: in qualcuno dei molti altrove che la società ci mostra. Anche volendolo, risulta assai difficile nascondere la testa sotto la sabbia, e sottrarsi al confronto con le mille facce del vivere attuale: se non altro, perché la diversità e molteplicità delle prospettive e dei fatti e delle suggestioni ci viene a trovare in casa. Unita alla necessità di scegliere chi o cosa essere nelle varie situazioni, questa prospettiva rende cronicamente insufficiente la nuda vita, che non basta mai. Potremmo dire: non basta, per definizione (l'esempio degli studenti che dichiarano a M. Lodoli la propria personale esperienza di disincanto e infelicità offre, crediamo, un'immagine chiara della pervasività di quel modo di sentire).

Naturalmente, anche qui, volere non è subito e senz'altro potere: gerarchie volentieri occultate, ma reali, fondate sulla disponibilità o meno di risorse materiali e culturali, differenziano le vite delle persone. Come ulteriore e interessante dettaglio, è bene ricordare, con Bauman, che in realtà la maggioranza delle persone, anche nelle società occidentali, si sposta assai poco, e trascorre in sostanza l'intera vita nei luoghi di origine. Tuttavia, reale o più sovente virtuale, la possibilità, che diviene desiderio, di essere altrove e di essere altro è parte costitutiva dell'immaginario collettivo. Sono troppi gli altrove che il mondo espone, troppe le scelte da compiere, troppo grande il repertorio dell'umano possibile da cui dovremmo trarre ciò che ci occorre: e troppo grande diventa la dismisura tra la singola, specifica vita che ci troviamo a condurre, e ciò che vorremmo, che desideriamo (ecco la volontà di potenza individuale), che ci viene mostrato, che immaginiamo possa esistere per noi.

Tra le ragioni delle depressioni contemporanee includiamo anche questo elemento: ciò che siamo, abbiamo e potremo avere è comunque sempre troppo poco rispetto all'interminabile (e sempre nuova) costellazione di opportunità che la società propone, o solo promette. Nella versione migliore, questa sproporzione tra l'individuo e il tutto costituisce un cruccio delle anime elette, che mirano alla buona vita, alla salvezza, al perfezionamento di sé, e assieme (o in alternativa) all'emancipazione umana; nella peggiore, è il tormento degli infelici, degli esclusi in cerca di compensazioni (e di una qualche certificazione di esistere, contare qualcosa e non passare invano su questa terra): non possiamo essere tutto, fare tutto, avere tutto, eppure è molto facile desiderarlo. Tutto, intorno a noi, induce a farlo.

Una soluzione al dilemma è la connessione. Connettersi, stare in rete, seguire le tendenze del momento, stare al passo con lo spirito dei tempi, muoversi al seguito delle avanguardie, cambiare sempre. Il sistema sociale e l'immaginario collettivo sono per certi versi acefali, privi di un centro riconoscibile (ma anche questa dispersione è più apparente che reale): dunque si può provare ad aggirare la condizione di marginalità e distanza dalle cose (può sembrare che le faccende decisive accadano altrove, al di fuori della nostra portata; e comunque, lontano da noi

accade sempre qualcosa di importante: e vorremmo vedere, esserci) stando dentro un mondo virtuale, che offre almeno la gratificazione a buon mercato di farci esistere come spettatori, se non come protagonisti.

La spinta al godimento e al possesso infinito di oggetti e beni sempre nuovi è un'altra risposta comune (pronta all'uso, sebbene ingannevole) a tanta incertezza, al problema di "riempire" una vita di per sé vuota. Abbiamo appena visto quanto scrive Carroll, sulla funzione compensativa della ricerca costante di beni materiali. Di questa risposta abbiamo visto ambiguità e alcune significative conseguenze. Abbiamo visto, con Salecl, quali tensioni possa produrre la necessità di scegliere; ma anche osservato che è difficile sottrarsi a essa. Sembra aver ragione U. Beck, quando scrive che la vita è diventata un *compito* per ciascuno, e le persone procedono strappando le proprie radici per vedere se sono sane: la nuda vita non ci basta; non bastiamo a noi stessi.

Qui, al crocevia di molti discorsi, ci fermiamo ad attendere che ripassi Sloterdijk: l'abbiamo incontrato quando scriveva che il bisogno di modellare la vita, cambiando se stessi, concerne gli individui che, presto o tardi, capiscono che la vita ordinaria non basta. Lo ritroviamo quando pone l'esigenza del governo della vita in termini di mutamento della condizione umana (o, se si vuole, di perfezionamento infinito dell'uomo).

Un riassunto minimale dei processi di cui parliamo potrebbe essere il seguente: l'epoca attuale si è spinta talmente avanti nell'esplorazione delle possibilità umane (nella forma individuale) da ritenere ormai di esser pervenuta a toccarne i limiti; lì scalpita, impaziente, in cerca di una via per superarli (soprattutto con l'aiuto della potenza fine della scienza, applicata alla tecnica). E, dettaglio essenziale, ogni persona può cogliere, sentire (e dunque soffrire, e desiderare di superare) quei limiti – siano essi reali, o immaginari; o in buona parte generati, come crediamo qui, all'interno delle forme attualmente dominanti di alienazione. Al tempo stesso, e per le medesime ragioni esposte prima, le persone vengono colte dal sospetto, avanzato anche da U. Beck, che la loro preziosa e originale vita interiore sia per lo più un frullato degli incanti e degli scarti dell'immaginario collettivo.

Ogni persona: così, Sloterdijk può scrivere che oggi *ogni individuo, anche quello di maggior successo, quello più creativo, di più ampie vedute, quando si sottopone a un esame serio, dovrebbe ammettere di essere diventato meno di quanto avrebbe potuto diventare in base al suo poter essere, eccetto i rari momenti in cui può dire di aver rispettato l'obbligo di essere un bravo animale* (p.546).

Sempre Sloterdijk ci offre un altro argomento, che pare condivisibile: i processi sempre più accelerati, a cui ci siamo riferiti, hanno il possibile vantaggio di spazzare via un mondo, o un insieme di mondi che limitavano (come muri eretti dalle varie forme e visioni culturali) la spaziatura dello sguardo (verso l'interno dell'animo umano e verso l'esterno), e la libertà di azione (in vista del perfezionamento dell'uomo). Fin qui siamo andati avanti consegnandoci, per amore o per forza, alla distinzione tra il "fuori" (il mondo rispetto al quale si definivano i confini dei sistemi culturali) e il "dentro" (il perimetro interno dei sistemi medesimi): ebbene, oggi quel lavoro di differenziazione così impegnativo (e condizionante) diventa sempre più difficile (non ignoriamo qui i corsi e ricorsi della storia, che ci raccontano di fondamentalismi, conflitti e barriere in continua insorgenza, ma proviamo a seguire il concetto generale esposto da Sloterdijk): lo è perché, semplicemente, *è finito il mondo*. In pratica non c'è quasi più, per la società globalizzata nel segno di un sistema tecnico-economico che non tollera alternative, un "fuori"

rispetto al quale tracciare dei confini.

Non siamo ancora arrivati a quel punto: ma ci siamo sempre più vicini, secondo Sloterdijk e secondo altri; e il movimento generale del mondo, che appare così potente e irreversibile, sembra poter condurre a tanto. Aggiungiamo: forse. Le risposte a questi movimenti globali sono molte. È presente in molte versioni un'idea forse dominante oggi (difficile dire se per convinzione, o per paura, per convenienza, malafede o altro): la fiducia nella capacità autocorrettiva del sistema-mondo, l'idea che il sistema tecnico-economico e la scienza, e la politica (si intende: le democrazie moderne) riusciranno a rigenerarsi sempre, ovviando ai limiti e guasti propri, e dunque assicurando all'umanità salvezza e progresso senza catastrofi. Esiste anche una versione meno ottimista, se vogliamo relativamente scettica, della storia. Consiste nell'idea che, nella corsa sfrenata e folle verso lo sfruttamento della natura (e dell'uomo...) sfioreremo, o anche innescheremo la catastrofe: ma proprio allora, sull'orlo dell'abisso (o mentre già precipitiamo), se non altro per mero istinto di sopravvivenza, si risveglieranno le migliori energie e volontà dell'umanità, che provvederà a salvarsi.

Sappiamo che non mancano le letture differenti, anche opposte: come abbiamo detto, la consapevolezza della distruttività del sistema cresce. Anche Sloterdijk considera l'ambivalenza dei giganteschi processi in corso: se la globalizzazione produce da un lato una *catastrofe dell'integrazione*, essa trascina con sé anche la *catastrofe della disintegrazione*, il cui termine è ancora indefinito, ma non infinitamente lontano. Scrive ancora che *fra le due mostruosità, la seconda è di gran lunga la più probabile, perché già si trova sulla lista dei processi in corso. Viene supportata soprattutto dai rapporti di produzione e di consumo vigenti nelle regioni benestanti e nelle zone sviluppate del pianeta, nella misura in cui si fondano sul cieco ipersfruttamento di risorse finite. La ragion nazionale si sforza di conservare posti di lavoro sul Titanic*. E aggiunge: *Che l'esito sia il crash è probabile, anche perché esso comporta un grande risparmio sui costi psicoeconomici: esso porterebbe alla liberazione dalle tensioni croniche che incidono su di noi in conseguenza dell'evoluzione globale* (p.552).

Ma è anche possibile che si affermi la prospettiva differente: il sorgere di quella che il filosofo tedesco chiama *struttura co-immunitaria globale*, basata sull'inclusione di ogni particolarismo, di ogni "dentro" con la remissione di ogni "fuori". Scrive Sloterdijk che questa struttura *acquisirebbe un formato planetario nel momento in cui la Terra, innervata da reti e infrastrutturata da schiume, venisse concepita come sfera personale (il "dentro") e l'eccessivo sfruttamento, finora dominante, come sfera estranea (il "fuori")*. A quel punto il cammino della "civiltà" potrebbe avviarsi a compimento: *con questa svolta, la dimensione concretamente universale diverrebbe operativa. La totalità inerme si trasformerebbe in un'unità protettiva. Al posto del romanticismo della fratellanza subentrerebbe una logica cooperativa. L'umanità diventerebbe (o tornerebbe a essere; oppure, in altro modo, sarebbe davvero per la prima volta) un concetto politico. I suoi membri non sarebbero più passeggeri della nave dei folli rappresentata dall'universalismo astratto, ma collaboratori al progetto, assolutamente concreto e discreto, di un design immunitario globale* (p.556).

Senza seguire il filosofo fin nei dettagli, concordiamo nella sostanza: la salvezza individuale potrà realizzarsi con la costruzione di un progetto collettivo; sarà impresa di tutti. Il perfezionamento individuale potrà aver luogo all'interno di uno spazio globale di collaborazione (*i supremi interessi comuni e di vitale importanza possono realizzarsi soltanto in un orizzonte di ascesi universali e cooperative*, scrive il filosofo), e potrà trovare conferma, o nuova vita, l'idea a cui le

utopie fallite della modernità non hanno reso giustizia: la salvezza, che perlomeno introduce all'emancipazione umana, è di tutti, o è di nessuno.

Oggi non è ancora così; e ci accostiamo di nuovo alle condizioni del vivere presente per dire che la via che avevamo indicato tra le altre, ossia quella della accelerazione, collettiva e individuale, dei processi in corso, può produrre, in modo che qui valutiamo ambiguo e paradossale (poiché l'emancipazione umana non figura al primo posto tra le finalità del sistema globale) un'accelerazione del possibile cammino di perfezionamento dell'umano; e, su una scala non individuale, può consentire il nascere e sopravvivere (non diciamo ancora: l'affermarsi) di progetti alternativi della buona vita, e dello stare al mondo. Con una formula certo inadeguata potremmo dire che, alla maniera dei nevrotici, che quando guadagnano una parvenza di felicità vi riescono non *malgrado* i propri limiti e le forme patologiche di presenza nel mondo (cioè, superando questi e quelle, e dicendo sì ai propri desideri una volta per tutte), ma semmai, in modi certo tortuosi, proprio *grazie* a quei limiti, allo stesso modo le società contemporanee, che pure mortificano in molte forme le possibilità umane, possono consentire, *entro un contesto di vita alienata*, l'apertura di spazi di esperienza originali, e ammettere, se non facilitare, la nascita di nicchie favorevoli, di eterotopie salvifiche: che a loro volta consentono alle persone più determinate e ricche di risorse (non solamente economiche) di sperimentare l'umano, di inventare condizioni di vita nuove, di esercitarsi utilizzando antropotecniche evolute (caratterizzate da quel particolare connubio di tecnica e spiritualità di cui dicevamo), di accrescere la riflessività di chi le crea o entra a farne parte. Può insomma innescarsi, nel segno di una spinta ostinata alla realizzazione individuale, una crescita non solamente quantitativa, ma anche qualitativa, della capacità umana di perfezionarsi, di vivere una vita più in sintonia con le elevate (e ancora confuse) esigenze dei soggetti contemporanei.

Seguiamo Sloterdijk quando considera che l'eventualità può attualmente riguardare pochi individui: *nature fortunate* che sperimentano l'integrazione mondiale in via di compimento *come un progetto vitalizzante per chi vi contribuisce. Solamente costoro sperimentano l'esistenza nel presente come un privilegio stimolante e non desiderano aver vissuto in qualche altra epoca. Nature meno fortunate hanno l'impressione che essere-nel-mondo non sia mai costato tanta fatica* (p.552). Tutto questo può oggi avvenire sull'onda di una convinzione diffusa: l'idea che la riuscita può essere solamente individuale, e in ogni caso può compiersi non grazie alla società, ma a dispetto delle sue convenzioni e pretese. Scrive Bauman che possiamo cercare e trovare modelli per le scelte della nostra vita, ma quei modelli possono essere soltanto altri come noi, o *quasi* come noi viene da correggere, e comunque come noi soli, questo sì, *altri che, come noi, hanno soltanto la propria ambizione e le proprie energie per separare il successo dal fallimento e che, come noi, hanno sperimentato (cioè hanno imparato con la pratica) che qualunque cosa si raggiunga nella vita può essere ottenuta soltanto nonostante la società, e non grazie a essa* (Bauman 1999, p. 76).

In attesa del compimento di quella struttura che Sloterdijk chiama "civiltà", in attesa dell'attivazione del concetto politico di umanità, in attesa che si realizzino programmi di emancipazione fondati sulla cura della vita (ma, più correttamente: in simbiosi con quel processo), in che cosa può consistere il perfezionamento, la riuscita personale, la via per l'eccellenza o semplicemente per la buona vita? Cosa può accadere quando si arriva a pensare che *"bisogna cambiare la propria vita"*? Dove può condurci il cammino di perfezionamento

dell'umano?

Qui possiamo dire che le varie tradizioni del mondo in buona misura convergono, e ci limitiamo a segnalare il punto, senza andare oltre (troppo ci sarebbe da dire): il passaggio decisivo consiste nella profonda trasformazione (quando non progettata dissoluzione) dell'io, o ego. L'abbiamo detto: cambiare la propria vita significa cambiare se stessi, l'una cosa non procede senza l'altra. Ci sono diversi modi per dirlo, ma in sostanza pensiamo di riassumerli nel seguente modo: l'attivismo mondano dell'io ipertrofico e autoreferenziale cede il posto alla ricerca di una assimilazione all'assoluto (e vi si accompagna l'idea che l'uomo esiste pienamente proprio in questo suo protendersi: nell'aspirazione alla trascendenza); al posto dell'io che si identifica coi suoi stati vissuti, prende posizione nel mondo e cerca di affermarsi con la propria differenza, trova posto un io (io profondo, testimone interiore) che contempla quanto accade dentro e fuori di sé senza lasciarsi catturare nell'iterazione infinita delle inerzie acquisite.

Esperti e cultori di tecniche di perfezionamento dell'umano direbbero molto di più e di meglio, ma ripetiamo: conta l'essenziale, l'idea di base, che qui solo indichiamo. Per accedere a una (possibile, ipotetica) realtà superiore, o più profonda, per acquisire un miglior governo della vita e una conoscenza più vera della condizione umana, occorre spogliarsi di ogni arredo e sovrastruttura interiore, liberarsi da vizi e abitudini del pensiero, abbandonare per sempre *la pagliacciata delle associazioni mentali*.

Ecco allora altre domande: che può significare tutto questo per l'esperienza individuale? In che modo viene trasformato il soggetto, e viene riempito o privato di realtà il vuoto che lo abita, e vengono combattute, eventualmente anche vinte le ansie e frenesie che abitualmente lo attraversano, e animano?

Per rispondere lasciamo ancora la parola a Sloterdijk, quando in *Stato di morte apparente* commenta la prospettiva fenomenologica di Husserl. Riferimento specifico, ma che diventa occasione per delle riflessioni che utilizziamo qui come compendio di ciò che potremmo dire sull'argomento. Con la solita chiarezza scrive, a proposito dell'io-spettatore, o io contemplante (e con queste righe rinviamo a quanto si è detto a proposito della concezione fenomenologica del rapporto "puro" con le cose: il *posto-io*): *per questo curioso Io-spettatore vale quanto segue: esso non va in teatro per uscirne depurato, ma in teatro ci arriva già depurato (anche se non sappiamo in che modo) per trasmettere qualcosa della sua purezza a tutto quanto vi vede rappresentato. Quando è possibile ottenere uno sguardo del genere attraverso un paziente esercizio, la propria esistenza finisce per sembrare un apparato illustrativo in un libro specialistico sui possibili stili di vita. In effetti, il pensiero "puro" non è altro che l'indagine di queste illustrazioni, così come le ritroviamo quando si osserva una pagina aperta nel libro della coscienza e si agisce come se scordassimo che l'unica coscienza alla quale abbiamo accesso diretto è la nostra. Ora, però, questa peculiarità non deve più avere peso: anche la mia esistenza andrebbe concepita come semplice caso singolo di un'essenzialità generale. La mia vita costituisce ormai una fonte casuale di informazioni, un punto su una curva della quale dovrebbe interessarmi solamente l'equazione che esprime la funzione* (Sloterdijk 2011:50, il grassetto è nostro).

Sintesi mirabile e acuta: vinta la schiavitù della vita che più non ci bastava, apprendiamo l'arte di ritirarci dai traffici del mondo nel bel mezzo della vita stessa, e consideriamo la nostra presenza come parte di una totalità che la comprende. Psicologicamente, esistenzialmente una

rivoluzione; o semplicemente la logica evoluzione dell'umano. Sul piano del vissuto, si avvia a soluzione il continuo tormento interiore, si riducono e perdono mordente i conflitti, si apre la mente a una conoscenza priva di morbosi doppi fini, si rompe l'incantesimo dell'io disperato e solo, separato dal mondo. Ci osserviamo, così come osserviamo tutto ciò che è mondo, scoprendoci casi singolari *di un'essenzialità generale*: constatarlo, *sentirci* tali con tutto il nostro essere, è operazione salvifica come poche, regala un sollievo inedito, un annuncio di libertà e pace che possiamo ben chiamare gioia, restituisce vigore e bellezza all'esperienza spontanea della vita, aiuta a stare al mondo alla maniera dei bambini, con curiosità e disponibilità libera da esacerbate voglie di rivalsa; e ci rende non più propensi a considerare come limite tragico il punto di vista a cui siamo consegnati, ma semmai pronti *per sfruttare sino in fondo l'opportunità cognitiva offerta dalla prospettiva irrepresentabile di un'esistenza singolare* (Sloterdijk 2011:141).

Non tentiamo neppure un confronto con i risultati che le varie tradizioni generatrici di specifiche antropotecniche affermano di poter acquisire: ci limitiamo a considerare il mutamento della percezione di sé che la prospettiva qui richiamata potrebbe consegnare al soggetto attuale o futuro. Da questa visuale limitata il punto massimo di approfondimento della qualità esperibile dello stare al mondo pare trovarsi lì: nel vedere la nostra vita come vediamo le altre, nel risolvere la sproporzione tra uomo e mondo in una confluenza non alienata del primo nel secondo, nel percepirsi puro di chi si sente qualcosa di meno, ma al tempo stesso qualcosa di più, dell'umano fin qui noto.

VI. Finale, in assenza di conclusioni

Mai, fuorché nel piacere, ci diamo totalmente a ciò che facciamo
(Raoul Vaneigem, *Trattato di saper vivere*)

Ionata scrive: per la maggior parte del tempo della nostra vita noi siamo in labile contatto con le nostre esperienze, *essendo solo a metà svegli di fronte alla realtà*. Andiamo per il mondo come dormienti. Ma possiamo divenire consapevoli di questo; forse anzi, in qualche sottile maniera, ne siamo *sempre* consapevoli. Sloterdijk scrive: le persone finiscono presto o tardi per avvertire la necessità di un mutamento radicale della propria vita.

Avviandoci alla conclusione proviamo a introdurre anche noi un'idea generale sulla buona vita, e scriviamo: presto o tardi, nella vita, le persone arrivano a dirsi e stabilire che gli affetti e la conoscenza sono il fondamento di ogni avventura umana nel mondo; sono gli elementi essenziali su cui basare l'esistenza. Gli affetti: la condivisione delle sorti, l'amore cercato e possibilmente trovato, l'amicizia, la gentilezza e la tenerezza (il sentimento che conosce, rispetta e cura la fragilità umana). La conoscenza: la meraviglia, la curiosità per le forme del nostro esistere, per la natura che ci accoglie, per le vicende naturali e umane; il desiderio di andare sempre oltre il già noto, di sapere, di capire, di essere sempre altro da quel che già siamo; la ricerca della verità. L'uomo è l'esistente che fa esperienza di qualcosa, sempre. Cerca di capire quel che sperimenta, e nel capire cambia. Gli affetti, la conoscenza: la vita è un'avventura morale; è un cammino di conoscenza.

Ecco ora una breve divagazione, più apparente che reale forse: se vogliamo trovare un canovaccio unificante nello sterminato repertorio di storie dell'immaginario collettivo attuale (ma anche, in parte, in quello di altri tempi e altre civiltà e culture), eccolo: è quello. Persino la straordinaria copia tragedie e morti ammazzati che ci viene elargita da televisione, letteratura e cinema, videogiochi e avventure virtuali, riviste e giornali vari (non abbiamo mai avuto tanto a che fare, tutti i giorni, con la morte, quanto in questa epoca di negazione e rigetto della stessa, e dei limiti della vita umana), ha come motivo conduttore la riconquista di amore, pace e di una conoscenza, una comprensione superiore del senso dell'esistenza dopo lotte e conflitti, disastri e mutamenti catastrofici, di cui esiste un campionario sempre più esteso, con assoluta e notevole creatività (sebbene si tratti per lo più di variazioni su temi già noti: in fondo i modi di far soffrire e ammazzare le persone non sono infiniti...). Alla fine, i personaggi sopravvissuti agli accidenti e alle lotte più o meno terribili dell'esistenza si uniscono in cerca di salvezza: si ritrovano e amano ancora, o prendono a farlo per la prima volta. Dietro la ricomposizione finale sta tutto un percorso di sofferenze e conflitti, lutti e battaglie combattute spesso al solo fine di sopravvivere, affermando l'elementare diritto di esistere: che a quanto pare esiste a sua volta al modo di una conquista, più che come il dato di partenza della vita umana. Il vizio ideologico di fondo dell'immaginario della società dello spettacolo è palese; eppure non cessa di catturare

l'attenzione, nonché forgiare le emozioni, degli spettatori-consumatori.

Dunque: gli affetti (in buona sostanza: dare e ricevere amore) e conoscenza (desiderio di sapere, di cogliere la verità, di migliorarsi esplorando le possibilità umane) occupano un posto centrale dentro il movimento infinito della vita umana. Quale che sia la visione della vita che abbiamo fatto nostra, bisogna passare lì, per queste due grandi costanti dell'esistenza, da interpretare possibilmente in (mutevole, flessibile, sempre provvisorio) equilibrio. Nella nostra vita potremo essere molte cose: potremo dichiararci convinti di essere stati creati da un'entità superiore, di essere scimmie evolute all'interno di un processo che avviene per caso e senza finalità alcuna, oppure anime imprigionate o solo ospiti di un corpo e destinate a trasmigrare, spiriti e corpi astrali destinati a muoversi attraverso diversi livelli di realtà, oppure solo corpi il cui destino è la distruzione; potremo concordare con Hillman e parlare di spirito del mondo, o come Schopenhauer dire che siamo agenti più o meno ignari, mossi da forze cieche, potenti quanto brutali; potremo desiderare di vivere in un mondo solo virtuale, oppure di unirci alle macchine in una nuova forma ibrida di vita... potremo dire, essere, provare, diventare di tutto, quasi. Ma tutto questo potremo farlo solo passando per la condizione umana terrena, che a sua volta passa e si ferma lì: nella vita degli affetti, e nella ricerca della conoscenza.

Riassumiamo e rubrichiamo sotto queste due voci molte delle idee di cui abbiamo parlato. Ecco due parole ancora: sono tre le passioni umane fondamentali, scrive Vaneigem nel *Trattato di saper vivere*: passione della creazione (in essa si esprime la spinta alla realizzazione di sé); passione dell'amore (l'impresa dei sentimenti, della comunicazione, e della comunione di umanità); passione del gioco (partecipazione, e creazione). Le tre passioni stanno alla vita come i bisogni di nutrirsi e proteggersi stanno alla sopravvivenza. Di nuovo riassumiamo: passione per la conoscenza, e passione per la vita, che assume le forme degli affetti. E a loro volta, le due vie confluiscono in una sola: che è la cura della vita, in tutte le sue forme. Essa è sempre esistita, come fondamento del vivere sociale: ma limitata, condizionata e contaminata dai troppi confini posti all'interno dell'umano (la distinzione Noi/Loro, amico/nemico...). Si curava la vita entro quei confini, difendendola dalle minacce provenienti dall'esterno. Si risolveva il dilemma della somiglianza disturbante degli altri stabilendo che solo quella conosciuta entro il confine era vera vita; il resto era altro, qualcosa di meno dell'umano. Per questo, diversi popoli attribuivano a se stessi nomi che significavano semplicemente "gli uomini"; "gli esseri umani". Oggi, come suggerisce Sloterdijk, possiamo forse intravedere il superamento di ogni confine, la fine dei molti mondi umani, che potranno diventare uno solo (che potrà chiamarsi "civiltà"). È solo un'ipotesi al momento, un auspicio o poco più. Ma resta universale il principio che orienta il movimento dell'umanità: la cura della vita. Essa è anche meta oltre che principio, appartiene alla condizione umana nella sua più vasta generalità, e costituisce anche la base su cui possono fondarsi le vite individuali: *nelle parti più profonde di noi stessi, scrive Ionata, tutti vogliamo fare ciò che sentiamo giusto, vorremmo andare oltre noi stessi, investire la nostra energia, tempo, emozioni, creatività, per una causa più grande* (Ionata 2006, p.100). Questa causa più grande è la cura dell'umano, della nostra come delle altrui vite; e della vita in generale.

Dunque, in una sintesi virtuale della forma del buon vivere diciamo che presto o tardi nella vita le persone, se non vengono schiacciate da condizioni di esistenza troppo dure, considerano che tutto ciò che davvero importa è la vicinanza e il benessere dei propri cari, la pace intorno a sé, la

possibilità di conoscere e valutare la realtà tutta, e il senso delle cose. Attraversando i conflitti vedono quanto questi sono inutili, stupidi, dannosi per la vita: non inevitabili, certo non necessari. Amano la libertà e il gioco, la serietà e assieme la leggerezza della presenza nel mondo; apprezzano l'esperienza della bellezza. Amano vivere e prendersi cura della vita, in tutte le sue forme. Amerebbero sempre tutto questo: fallimento e riuscita nella ricerca della buona vita sono strettamente connessi al modo in cui le persone curano e integrano le due polarità complementari degli affetti e della conoscenza.

La domanda a cui abbiamo cercato risposte lungo tutto questo studio è se la società contemporanea può consentire, facilitare, promuovere il movimento spontaneo delle persone verso la buona vita, e la felicità. Sloterdijk indica una direzione: la "civiltà", e col suo aiuto abbiamo provato a ipotizzare come, considerando il problema dalla prospettiva individuale, potrebbe configurarsi un livello alto di realizzazione delle possibilità umane. Si tratta di una parte del discorso possibile, che va dislocato all'interno di un contesto più ampio, globale. Torniamo quindi al punto fondamentale: la società contemporanea produce alienazione e infelicità ben più che possibilità di emancipazione e buona vita. Il capitalismo nella sua versione ultima e attuale riduce gli esseri umani a una condizione di alienazione e dipendenza solo parzialmente mascherata dalle lusinghe e gli inganni dell'ideologia dominante; consegna le persone a una condizione di minorità, di incapacità e impossibilità ad esistere in piena libertà e autonomia; le riduce a elementi di un apparato che divora ogni vita per un movimento senza fine, e senza scopo; trasforma gli esseri umani in cose, e le cose in occasioni di profitto, in un processo ininterrotto di reificazione e mercificazione totale; distrugge senza alcun riguardo per una vita futura l'ambiente umano e naturale. La logica del sistema tecnico economico dominante è: tutto manipolare, tutto trasformare, tutto ridurre a merce, per accumulare profitti.

Certamente, parlare di un sistema sociale-economico come fosse un agente consapevole è sempre operazione concettuale da compiere con attenzione. Per chiarezza, occorre dire che esistono differenze di posizione e diverse possibilità di scelta, dunque diverse responsabilità per le persone coinvolte: a ogni livello, fino a quelli ultimi e superiori, sono sempre esseri umani quelli che decidono se agire in un modo oppure in un altro, se confermare le logiche del sistema oppure no, se sfruttare le condizioni vantaggiose che il sistema offre loro per soverchiare gli altri e confermare violenza e alienazione del mondo. Sono sempre persone. Abbiamo detto che negli ultimi decenni la vita di tutti è peggiorata: anche quella di coloro che dall'incattivirsi del mondo hanno tratto particolari vantaggi. L'emancipazione può esistere come processo collettivo, che riguarda tutti. È persino difficile rappresentare in che misura l'alienazione e la mortificazione delle possibilità della vita si sono insediate, in forma di idee, pratiche, elementi dell'immaginario, complessi emotivi e generali forme del sentire, nell'animo individuale; nella psiche di tutti gli esseri umani del presente. Le patologie psichiche e sociali di cui ci parlano alcuni autori qui citati aiutano a comporre un quadro in continua evoluzione.

La considerazione finale che si può trarre da tutto questo è che occorre modificare drasticamente il modo in cui viviamo: occorre cambiarlo per poter, finalmente, occuparci in termini adeguati di buona vita, e parlare di felicità con sufficiente coerenza tra idee, discorsi e fatti. Perché, come già si è detto, sta qui il problema: in un sistema che dispone di risorse e capacità tecnologiche bastanti per garantire a tutti una vita degna, la compiuta emancipazione

umana non viene neppure tentata. Il dato è talmente vistoso che non è neppure necessario definire nei dettagli cosa possa intendersi per “vita degna”: per uno sguardo sul dibattito relativo, può valere come esempio di formulazione recente la teoria delle capacità, proposta da M. Nussbaum in *Diventare persone* (20001) e in saggi successivi (potremmo aggiungere qui che lo stesso faticoso incedere di una infinita discussione su come debba intendersi, fin nei dettagli, l’insieme dei bisogni e delle capacità umane da salvaguardare, costituisce prova delle difficoltà determinate dall’operare, praticamente e concettualmente, ideologicamente, entro il sistema-mondo attuale).

Come già scritto altrove, nella nostra società e in molti altri luoghi del mondo (se non, ormai, dappertutto) *uomini e donne si trovano ridotti al ruolo di agenti, consapevoli o meno, di un apparato tecnico ed economico che devasta il mondo, e obbliga tutti quanti a competere, gli uni contro gli altri, per spartirsi le risorse, per assicurarsi ciò che serve; denaro, beni di consumo, potere decisionale, salute e tutto il resto. E questo regime di scarsità artificiale esiste perché non si producono beni e oggetti per soddisfare i bisogni delle persone, ma per produrre ricchezza, profitti che vengono accumulati per il vantaggio di pochi e il danno di moltissimi, che contano poco o niente* (Il libro di A., p.434).

Solo quando la forma logica dominante del vivere sociale sarà mutata, potremo riprendere il filo interrotto dell’emancipazione umana. Fino a quel momento, e certamente ora, dati eventualmente originari (se vogliamo: ipoteticamente costitutivi) della condizione umana, e dati storicamente generati dalle attuali forme di sfruttamento e dominio non sono scindibili, risultano “impastati” tra loro in misura tale da rendere irricevibile ogni conclusione o verdetto sul presente, e sul possibile futuro dell’umano.

Come abbiamo provato a dire, i discorsi sulla condizione vissuta da uomini e donne del presente sono segnati fin nel profondo dalla potenza e pervasività delle forme di alienazione. Un dato caratteristico (e tipico del pensiero occidentale) della critica sociale è sempre stato il tentativo di fondare scientificamente la necessità del mutamento: individuando di volta in volta leggi di sviluppo, evidenze storiche e soggetti destinati a rendersi protagonisti del rovesciamento delle condizioni sociali date. Non è qui il caso e il luogo di fare altrettanto, neppure ne abbiamo l’intento: la sola evidenza che sappiamo indicare è il profondo disamore per l’uomo che l’attuale sistema economico-sociale, la forma di civiltà dominante, mostra in troppi passaggi decisivi dell’epoca che abitiamo.

In definitiva, il passo decisivo da compiere consiste nel creare le condizioni che consentano di riversare ogni attenzione e capacità, l’intera intelligenza, creatività e passione umana nella cura della vita: la nostra, e quella intera del mondo. Solo questo è obiettivo sano, umanamente degno. Il resto è alienazione, e follia; è mostruoso spreco di risorse e distruzione di umanità, e del mondo con essa. Se la cura della vita prevarrà, potremo uscire dall’inferno in terra (o, nel più mite dei casi: dal purgatorio) che il sistema-mondo attuale riserva in sorte a troppi esseri umani, all’umanità dunque: quell’umanità che potrà allora guardarsi intorno con occhi nuovi, e agire in modi mai sperimentati prima. Potranno così rendersi disponibili enormi quantità di tempo ed energie, utilizzabili in mille maniere: e quelle maniere potranno essere finalmente rispettose della vita, umana e non solo. Liberata dalla necessità, l’umanità potrà mutare, in modi che funzionari e propagandisti dell’attuale mondo, scienziati e visionari, umanisti e post-umanisti di ogni sorta neppure immaginano.

E la libertà, l'autentica e compiuta libertà di cui abbiamo oggi tanta nostalgia e paura, potrà rivelarsi esperienza così preziosa e felice da costituire già, di per se stessa, il fondamento e cuore di ogni umana, perfettibile e amabile buona vita.

Bibliografia

- Adorno T.W. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* - Einaudi, Torino 1994
 “ *Dialettica negativa* - Einaudi, Torino 2004.
- Adorno - Horkheimer M. *Dialettica dell'illuminismo* - Einaudi, Torino 1997
- Aime, M. *Il primo libro di antropologia* - Einaudi 2008
 “ *Eccessi di culture* - Einaudi 2004
- Anders, G. *L'uomo è antiquato* - Il Saggiatore, Milano 1963
- Angioni G. *Fare, dire, sentire* - Il maestrale 2011
- André, C. *Vivere felici* - Corbaccio 2004
 “ *Quattro lezioni sulla pace interiore* - Tea 2010
- Argentieri, S. *Natura umana e psicoanalisi*, in *Micromega* 4/2005
- Archer, M., *La conversazione interiore*, Erickson 2006
- Augé, M. *Perché viviamo* - Meltemi 2004
- Augé, M., Colley J.P. *L'antropologia del mondo contemporaneo* - Elèuthera 2006
- Bales, K., *I nuovi schiavi. La merce umana nell'economia globale*, Feltrinelli 2000;
- Barilli, R., *Corso di Estetica*, Il Mulino, 1989
- Bartolini S. *Manifesto per la felicità*, Donzelli 2010
- Bauman Z. *La solitudine del cittadino globale* - Feltrinelli 2000 SCG
 “ *Vite di scarto* - Laterza 2008 VS
 “ *Paura liquida* - Laterza 2009 PL
 “ *Modus vivendi* - Laterza 2007 MV
 “ *La società dell'incertezza* - Il Mulino 1999
 “ *Dentro la globalizzazione* - Laterza 2001 DG
 “ *Modernità liquida* - Laterza 2002 ML
 “ *Amore liquido* - Laterza 2006 AL
 “ *La società sotto assedio* Laterza 2003 SSA
 “ *La società individualizzata* Il Mulino 2002 SI
 “ *L'arte della vita* Laterza 2008 AV
 “ *Consumo, dunque sono* Laterza 2011 CDS
 “ *L'etica in un mondo di consumatori* Laterza 2010 EMC
- Becchetti L. *Felicità sostenibile. Economia della responsabilità sociale* - Donzelli 2005
- Beck, U. *I rischi della libertà* - Il Mulino 2000
 “ *Costruire la propria vita* - il Mulino 2008
 “ *La società del rischio. Verso una seconda modernità.* -Carocci 2000
- Benasayag, M. *Il mito dell'individuo* - MC editrice 2002
 “ *Contro il niente. ABC dell'impegno*, Feltrinelli 2005
- Benasayag, M.-Schmit G. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli 2005
- Bencivenga E. *La filosofia come strumento di liberazione* - Cortina 2006
- Berman, M. *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria. L'esperienza della modernità*, il Mulino 2012
- Bernardini P. *Uomo naturale o uomo politico? Il fondamento dei diritti in M.C. Nussbaum* - Rubbettino 2009
- Bevilacqua, P., *Miseria dello sviluppo*, Laterza 2009
- Borgna, E., *Introduzione* (2010) a Ehrenberg, a., *La fatica di essere se stessi*, 2010
- Bourdieu, P. *Raisons pratiques* - Editions du seuil 1994
- Bruni L. - Porta P.L. *Felicità ed economia* Guerini e associati 2004
- Carotenuto, A. *Le lacrime del male* - Bompiani 1996/2004
 “ *Integrazione della personalità* - Bompiani 1992/2007
 “ *Vivere la distanza* - Bompiani 1998/2003
- Carroll, J. *Ego and Soul* - Harper&Collins 1998
- Castel R., *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?* Einaudi 2004
- Cavarero, A.- Butler, J., *Condizione umana contro 'natura'*, in *Micromega* 4/2005
- Codeluppi, V., *I consumatori*, Franco Angeli 1992
- Consigliere, S., *Sul piacere e sul dolore*, DeriveApprodi 2004
- Crespi, F. *Teoria dell'agire sociale* - il Mulino 1999

- Crespi, F., *Manuale di sociologia della cultura* - Laterza 1998
 “ *Imparare ad esistere* - Donzelli 1994
- Damasio, A. *Emozione e coscienza* - Adelphi, Milano 2000
 “ *Alla ricerca di Spinoza* - Adelphi 2003
 “ *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente* - Adelphi 2012
- Debord, G. *La società dello spettacolo* - BCDE 2008
- De Carolis, M., *Il paradosso antropologico*, Quodlibet 2008
 “ *Natura umana e costruzione del mondo nel rituale*, in *Micromega* I, 2006
- De Monticelli, R., *Che cos'è la felicità*, in *Reset*, 2001
 “ *La conoscenza personale*, Guerini e associati 1998
- De Luise, F. - Farinetti, G., *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni* - Einaudi 2001
- De Luise, F. - Farinetti, G., *Lezioni di storia della filosofia*, tomo C, 2010, Zanichelli
- De Simone, G., *Le famiglie di Edipo*, Borla 2002
- De Wal, F., *Perché non possiamo non dirci Bonobo*, in *Micromega* 4/2005
- Donaggio, E. - Kammerer, P. *introduzione a Marx, Antologia (capitalismo, istruzioni per l'uso)* Feltrinelli 2007
- Easterbrook, G. *The progress paradox: how life gets better while people feel worse*, Random house trade 2004
- Elias, N. *La società degli individui* - Il Mulino 1990
- Ehrenberg, A. *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*- Einaudi 2010
- Ehrenreich B. *Una paga da fame* Feltrinelli 2002
- Erikson, E., *Infanzia e società (1972)*, Armando editore 2008
- Fabietti U., Malighetti R., Matera V. *Dal tribale al globale* - Bruno Mondadori 2000
- Ferguson, H., *The science of pleasure*, Routledge, London, 1990
- Fonnesu, L.,- Vegetti, M., *Le ragioni della filosofia*, vol.3, Mondadori 2012
- Freud S. *L'interpretazione dei sogni (1900)*, Newton Compton
 “ *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci (1920)*, in *Opere di SF, Boringhieri*, vol. VI
 “ *Psicologia delle masse e analisi dell'io (1921)*, Bollati Boringhieri 1975
 “ *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi (1925)*, in *Opere di SF, Boringhieri*, vol. X
 “ *Il disagio della civiltà (1930)*, Einaudi 2010
- Fromm E. *Fuga dalla libertà* - Mondadori 1987
 “ *La rivoluzione della speranza* - Bompiani 1969
 “ *Anatomia della distruttività umana* - Mondadori 1975
 “ *Psicoanalisi della società contemporanea* - Ed. di comunità 1972
 “ *Marx e Freud* - Newton Compton 2007
 “ *L'arte di amare* - Mondadori 1968
- Fusaro D. *Bentornato Marx!* Bompiani 2009
- Galimberti U. *L'ospite inquietante* - Feltrinelli 2007
 “ *I miti del nostro tempo* - Feltrinelli 2009
 “ *Dizionario di psicologia*, Garzanti 2005
- Gallino, L., *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza 2000
 “ *Dizionario di sociologia*, Utet 2004
- Giddens, A. *La trasformazione dell'intimità* - Il Mulino 1995
 “ *Il mondo che cambia* Il Mulino 2000
 “ *Le conseguenze della modernità* - Il Mulino 1994
 “ *Modernity and self - identity*, Polity press 1991
- Goodman P. *La gioventù assurda* Einaudi 1964
- Graeber, D. *Frammenti di antropologia anarchica* - Eleuthera 2011
- Gruppo Marcuse *Miseria umana della pubblicità. Il nostro stile di vita sta uccidendo il mondo* - Eleuthera 2006
- Hannerz, U. *La complessità culturale* - Il Mulino 1998
 “ *La diversità culturale* - Il Mulino 2001
- Harvey D. *La crisi della modernità* - EST 1997
- Hauser M. *Moral minds. How nature designed our universal sense of right and wrong* - Ecco, New York 2006
- Heritier, F. *Il sale della vita* - Rizzoli 2012
- Hillman, J., *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Adelphi 2002

- Hirschmann, A. O. *Felicità privata e felicità pubblica* - Il Mulino 1983
- Ionata, P. *Nati per amare* - Città Nuova 2006
- " *Il cielo nella mente* - Città Nuova 2004
- " *Armonia cercasi* - Città Nuova 2001
- Jervis, G., *Marcuse, mezzo secolo dopo*, in *Micromega* 4/2005
- Judt T. *Guasto è il mondo* - Laterza 2011
- Laing, R.D., *L'io diviso*, Einaudi 1969
- Layard R. *Felicità. la nuova scienza del benessere comune* Rizzoli 2005
- Langer, S.K., *Sentimento e forma*, Feltrinelli 1975
- " *Problemi dell'arte*, Il Saggiatore 1962
- Lash, S. *La cultura del narcisismo*, 2001
- Lichtenberg J. *Psicoanalisi e sistemi motivazionali* - Cortina 1995
- Lidell, L., *Il libro delle tecniche del corpo*, Lyra libri 1988
- Lodoli, M., *I jeans a vita bassa delle quindicenni*, La Repubblica, 18/10/2004
- " *E la lotta di classe si sposta tra i banchi*, La Repubblica, 1/12/2011
- Lolli, F., *L'epoca dell'incoshow*, Mimesis 2012
- Malabou, C. *Cosa fare del nostro cervello* - Armando 2007
- Magatti, M., *Libertà immaginaria*, Feltrinelli 2009
- " *La grande contrazione*, Feltrinelli 2012
- Magatti M., Giaccardi C., *Generativi di tutto il mondo, unitevi!*, Feltrinelli 2014
- Magni, S.F. *Etica e capacità* - Il Mulino 2006
- Marcuse H., *L'uomo a una dimensione* - Einaudi 1999
- " *Eros e civiltà* (1959), Einaudi 2001
- " *La dimensione estetica*, Guerini e associati 2002
- Marina J.A. *Il fallimento dell'intelligenza* Longanesi 2006
- " *Imparare a vivere* Tropea 2009
- Marx K. *Antologia* - Feltrinelli 2007
- " *Opere filosofiche giovanili* - Editori Riuniti 1969
- " *Miseria della filosofia* - Editori Riuniti 1971
- Marzano, M. *La fine del desiderio* - Mondadori 2012
- " *Estensione del dominio della manipolazione* - Mondadori 2009
- Mertens, W., *La psicoanalisi*, Einaudi 2000
- Melucci, A. *Il gioco dell'io* - Feltrinelli 1991
- Micromega -*Almanacco di filosofia*- 4, 2005
- " " 3, 2007
- Miller, D., *A theory of shopping*, Polity press, 1998
- Moravia S. *L'enigma dell'esistenza* - Feltrinelli 1996
- Muscas, S., *Il libro di A.*, Aipsa 2013
- Musil, R., *L'uomo senza qualità* (1957), Einaudi 2014
- Nussbaum M. *Diventare persone* Il mulino 2001
- " *Giustizia sociale e dignità umana* Il Mulino 2002
- " *Giustizia e aiuto materiale* Il Mulino 2008
- " *Creare capacità* - il mulino 2012
- Palma R. *I sì che aiutano a crescere* - edizioni ETS 2009
- Pianta, M. *Nove su dieci. Perché stiamo (quasi) tutti peggio di 10 anni fa* - Laterza 2012
- Pasquinelli, C. - Mellino, M. *Cultura. Introduzione all'antropologia* - Carocci 2010
- Piasere, L., *L'etnografo imperfetto*, Laterza 2002
- Pietropolli Charmet, G. *Fragile e spavaldo. Ritratto dell'adolescente di oggi* - Laterza 2008
- Rank, O., *La volontà di essere felici*, Sugar, 1992
- Ramachandran, V. *L'uomo che credeva di essere morto* - Mondadori 2012
- " *Che cosa sappiamo della mente* - Mondadori 2010
- Recalcati, M., *L'uomo senza inconscio*, Cortina 2010
- " (cura) *Forme Contemporanee del totalitarismo*, Bollati Boringhieri 2007

- “ *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli 2013
- Remotti, F. *Prima lezione di antropologia* – Laterza 2000
- “ *Contro l'identità* – Laterza 1996
- “ (cura) *Forme di umanità* – Mondadori 2002
- Ricoeur, P., *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris 1990
- Sapelli G. *Antropologia della globalizzazione* - Bruno Mondadori 2002
- Sartre J.P. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore 1965
- “ *Critica della ragione dialettica (I)*, Il saggiatore 1963
- Savater, F. *Le domande della vita* – Laterza
- “ *La vita eterna* – Laterza 2007
- Sen, A. *Globalizzazione e libertà* - Mondadori 2002
- Severino, E. *Il declino del capitalismo* - Rizzoli 2007
- Salecl R. *La tirannia della scelta* Laterza 2011
- “ *(Per)versions of love and hate* - Verso, London 1998
- Sassen, S., *Le città nell'economia globale*, Il Mulino 2010
- “ *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi 2008
- “ *Globalizzati e scontenti*, Il Saggiatore 2002
- “ *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal medioevo all'età globale*, Bruno Mondadori 2007
- Savater, F., *Dizionario filosofico*, Laterza 2000
- Schor J. *Nati per comprare* - Apogeo 2005
- Simmel, G. *La metropoli e la vita dello spirito* - Armando 2007
- “ *Intuizione della vita. quattro capitoli metafisici*, ESI 1997
- “ *Sociologia*, Ed. Comunità, 1989
- “ *La moda*, Mondadori 2001
- Sini, C. *Del viver bene* – Jaca book 2011
- Siri, G. *La psiche del consumo* – Franco Angeli 2001
- “ *Sogni e bisogni*, Lupetti & Co, 1995
- Schultz, E.A., Lavenda R.H. *Antropologia culturale* - Zanichelli 1999
- Sloterdijk, P. *Devi cambiare la tua vita* - Cortina ed. 2010
- “ *Stato di morte apparente* – Cortina ed. 2011
- Taylor, C. *La topografia morale del sé* - ETS 2004
- “ *Sources of the self* – Cambridge university press 1989/2002
- Valeri, V., *Rito*, voce Enciclopedia Einaudi, 1981
- Vaneigem, R. *Trattato di saper vivere* – Massari editore 2004
- “ *Avviso agli studenti. Terrorismo o rivoluzione* – Piano b edizioni 2010
- Ziegler, J., *La privatizzazione del mondo*, Net 2003
- “ *La fame nel mondo spiegata a mio figlio*, Il Saggiatore 2010
- Wilkinson R. - Pickett K. *La misura dell'anima* - Feltrinelli 2009
- Winnicott D. *Sulla natura umana* – Cortina 1988

Film:

- Wenders, W., *Il cielo sopra Berlino*
- Malick, T., *La sottile linea rossa*

Indice

I Buona vita, felicità e condizione umana 3

- 1.1. Questo studio ha per oggetto la buona vita 3
- 1.2. Dedichiamo ancora la nostra attenzione al saggio 29
- 1.3. Abbiamo dunque visto che la lettura dell'esperienza umana 38
- 1.4. Parliamo ora della relazione: sulla cui importanza 45
- 1.5. Come avviene più o meno sempre, studiare le patologie 53

II Depressioni 63

III Intermezzo: appunti sulla teoria della persona 94

IV Società e buona vita 105

- 4.1. La buona o cattiva vita è comunque una vita in società 105
- 4.2. Nel saggio *Estensione del dominio della manipolazione* 115
- 4.3. Introducendo l'antologia *Karl Marx. Capitalismo* 119
- 4.4. Si ripropone dunque la domanda 125
- 4.5. Per seguire brevemente l'analisi di Hirschman 136

V L'umano, oggi 145

VI Finale, in assenza di conclusioni 177

