

# Quaderni Leif

---

Semestrale del  
Centro Interdipartimentale  
di Studi su Pascal e il Seicento  
(CESPES)

*Etica e politica*



26/2025

CESPES  
Università degli Studi di Catania

---

**Direttore**

MARIA VITA ROMEO

---

**Redattore capo**

FRANCESCO PIO LEONARDI

---

**Redazione**

CRISTIANO CALÌ, MARIA ELENA A. LOMBARDO,  
SIMONA LORENZANO, IVANA RANDAZZO,  
SALVATORE O. TOMASELLI, FRANCESCO TRAVAGLIANTE

---

**Comitato Scientifico**

PAOLO AMODIO (Università «Federico II», Napoli)  
MASSIMO BORGHESI (Università di Perugia)  
HÉLÈNE BOUCHILLOUX (Université de Lorraine, Nancy)  
RICCARDO CAPORALI (Università di Bologna)  
VINCENT CARRAUD (Université Paris-Sorbonne)  
MARGHERITA GUGLIELMINA CASSIA (Università di Catania)  
DOMINIQUE DESCOTES (Université de Clermont Ferrand)  
GÉRARD FERREYROLLES (Université Paris Sorbonne-Paris IV)  
GIULIANO GASPARRI (Università di Urbino)  
DENIS KAMBOUCHNER (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)  
DENIS MOREAU (Université de Nantes)  
MICHAEL MORIARTY (University of Cambridge)  
ALESSANDRA PAPA (Università Cattolica di Milano)  
ADRIANO PESSINA (Università Cattolica di Milano)  
GIUSEPPE PEZZINO (Università di Catania)  
LAURENCE PLAZENET (Université Clermont Auvergne)

---

**Direttore responsabile**

GIOVANNI GIAMMONA

---

**Direzione, redazione e amministrazione**

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania.  
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.  
Tel. 095 7102343 - Email: quadernileifunct@gmail.com

---

La rivista si avvale della procedura di valutazione e accettazione degli articoli *double blind peer review*

---

ISSN 1970-7401

---

Registrazione presso il Tribunale di Catania, n. 25/06, del 29 settembre 2006. Rivista scientifica per l'Area II (ANVUR).

*Impaginazione:*  
emmnne, grafica editoriale  
di Pietro Marletta,  
via Delle Gardenie 3, Belsito,  
95045 Misterbianco (CT),  
tel. 095 71 41 891,  
e-mail: emmgrafed@tiscali.it

---

La Redazione	Editoriale	5
--------------	------------	---

---

**AGORÀ**

---

Massimo Borghesi	Dalla globalizzazione alla polarizzazione. Fede e storia dopo il 1989	7
Cristiano Calì	Il lavoro nell'era della tecnica. Per una rivalorizzazione etica della dinamica lavorativa a partire da Gehlen, Olivetti e Bausola	22
Francesco Pio Leonardi	La lettera uccide, lo spirito pure. L'etica cristiana di Paolo di Tarso tra norme e appartenenza sociale	46
Maria Vita Romeo	Una roussoiana rivoluzionaria: Sophie de Condorcet	60
Massimo Vittorio	La democrazia sottile: l'etica dell'impegno contro il disimpegno nella politica in una lettura orteghiana	76

---

**COFFEE BREAK**

---

Juri Zanchi	<i>Videor ergo sum</i> . Una fenomenologia dello sguardo nella <i>società delle vetrine</i>	101
-------------	---	-----

---

**SPIGOLATURE**

---

Francesco Paolo Ciglia	Alla riscoperta di Franz Rosenzweig	123
Gaia Maria Romeo	Ildegarda di Bingen: un pensiero attuale	128



G. W. F. Hegel ritratto da J. L. Sebbes e L. Sichling

## Editoriale

**I**L PRESENTE VOLUME DELLA RIVISTA «Quaderni leif» (26/2025), intitolato *Etica e Politica*, si colloca all'incrocio tra riflessione normativa e analisi storico-sociale, interrogando il rapporto – mai pacificato – tra l'agire morale e le forme della convivenza politica. In un contesto globale segnato da profonde trasformazioni economiche, tecnologiche e culturali, la questione etico-politica si impone nuovamente come nodo teorico e pratico decisivo: non solo per comprendere le dinamiche del potere e dell'appartenenza, ma anche per ripensare i criteri di giustizia, responsabilità e riconoscimento che orientano l'azione individuale e collettiva.

I contributi qui raccolti affrontano tale problematica da prospettive differenti, ma convergenti nel mostrare come l'etica non possa essere ridotta a sfera privata, né la politica possa prescindere da fondamenti normativi e simbolici condivisi.

Il volume, nella sezione «Agorà», si apre con l'interessante contributo di Massimo Borghesi, *Dalla globalizzazione alla polarizzazione. Fede e storia dopo il 1989*, che si confronta con le trasformazioni dell'ordine mondiale successivo alla caduta del Muro di Berlino. Analizzando il passaggio dalla promessa universalistica della globalizzazione alle attuali dinamiche di frammentazione e conflitto, Borghesi mette in luce il ruolo della fede e delle visioni del mondo nella comprensione storica del presente, interrogando le responsabilità etico-politiche delle classi dirigenti, in un'epoca segnata da nuove contrapposizioni identitarie.

Con l'articolo di Cristiano Calì, il focus si sposta sul tema del lavoro nell'epoca della tecnica. Il saggio propone una rivalorizzazione etica della dinamica lavorativa a partire dal confronto con autori quali Arnold Gehlen, Adriano Olivetti e Adriano Bausola, offrendo una stimolante riflessione che intreccia antropologia filosofica, critica della tecnica e impegno sociale. Il lavoro emerge così come luogo privilegiato di mediazione tra dimensione etica e struttura politica della società contemporanea.

Il contributo di Francesco Pio Leonardi, affronta il rapporto tra norme morali e appartenenza comunitaria nell'etica cristiana di Paolo di Tarso. Attraverso una lettura problematica del celebre contrasto tra lettera e spirito, il saggio analizza in modo approfondito il rapporto tra legge e libertà nell'etica paolina, mostrando come la formazione farisaica dell'Apostolo e la sua esperienza cristiana offrano spunti utili per ripensare il valore della norma oggi, insieme alla necessità di far dialogare l'etica, la filosofia politica e la religiosità.

Il saggio di Maria Vita Romeo, dedicato alla figura di Sophie de Condorcet, un'importante pensatrice francese spesso marginalizzata nella storiografia filosofica. Così, attraverso un'attenta lettura, il contributo evidenzia l'influenza roussoiana sulla critica della Condorcet alle istituzioni sociali, che corrompono la natura umana e generano bisogni fittizi. In tale prospettiva, risulta centrale il tema della felicità, vista come introspezione e dialogo con se stessi, ma anche come apertura verso l'altro, tramite simpatia, umanità e amicizia.

Massimo Vittorio analizza il progressivo svuotamento sostantivo delle democrazie contemporanee. A partire da Ortega y Gasset, egli interpreta l'apatia politica come esito della razionalità strumentale e della pervasività tecnica, mostrando come la democrazia rischia di ridursi a mera procedura. Ne emerge l'esigenza di ripensare la politica come spazio pubblico di responsabilità e partecipazione condivisa.

Nella sezione «Coffee Break», attraverso un confronto serrato tra le visioni opposte di Jean-Paul Sartre ed Emmanuel Mounier, l'articolo di Juri Zanchi indaga le trasformazioni dell'atto di guardare in un contesto dove anche l'invisibile della persona deve essere esposto allo sguardo panottico del digitale.

Infine, la recensione di Francesco Paolo Ciglia, nella sezione «Spigolature», su un volume recentissimo di caratura internazionale che parla di Franz Rosenzweig, offre un apporto prezioso agli studi sul pensiero del pensatore giudeo-tedesco. Gaia Romeo, invece, con la sua recensione, dona un prezioso spunto a chi vuole cimentarsi nel pensiero di Ildegarda di Bingen.

A tutti auguriamo una piacevole e arricchente lettura.

La Redazione

MASSIMO BORGHESI\*

## Dalla globalizzazione alla polarizzazione. Fede e storia dopo il 1989

### *Abstract*

Over the past 35 years, two major events shaped history: the fall of the Berlin Wall in 1989 and the attack on the Twin Towers in 2001. The first event launched the era of globalization, bringing optimism and illusions of unity. The second exposed the limits of this model, leading to polarization, crisis, and new ethical and political challenges. Both Church and society have focused their vision on hopes and conflicts.

Keywords: Globalization; Polarization; Crisis; Faith.

**G**LI ULTIMI 35 ANNI sono segnati da due “crolli”. Il primo è il crollo del muro di Berlino, nel 1989, che prelude alla caduta del comunismo sovietico. Il secondo è dato dalla caduta delle *Twin Towers* a New York, l'11 settembre 2001, che segna la crisi del mondo della globalizzazione. Il primo crollo rappresenta il trionfo del modello della globalizzazione, il secondo il suo declino.

### *1. La fede nell'era della globalizzazione*

La caduta del muro di Berlino, il 9 novembre 1989, costituisce, indubbiamente, un evento senza precedenti. Un impero, responsabile della repressione di milioni di uomini, cadeva senza una goccia di sangue attraverso una rivoluzione pacifica e festosa che trovava pochi precedenti nella storia. A distanza di due anni, quando alla fine del 1991 veniva ammainata la bandiera rossa al Cremlino di Mosca, il mondo usciva da un secolo di manicheismo politico-ideologico che aveva provocato milioni di morti. La grande speranza era che l'abbattimento del muro preludesse ad una nuova era di pace in cui l'umanità, deposti i titanismi e le illusioni che l'avevano trascinato in due guerre mondiali e negli infiniti conflitti che

---

\* Università di Perugia.

avevano segnato il secondo dopoguerra, entrasse finalmente in un'era nuova. Gli indirizzi "postmoderni" in filosofia traducevano questa esigenza prendendo congedo da una modernità accusata di aver propagato un'immagine antropocentrica, prometeica, dell'uomo occidentale. Hegel e Marx scomparivano dagli scaffali delle librerie e venivano prontamente sostituiti da Nietzsche e da Heidegger. Si trattava di una scelta singolare perché i due filosofi erano legati, a titolo diverso, alla storia del nazionalsocialismo. Nondimeno essi tornavano attuali dopo il crollo del comunismo, "deputati" dai loro aspetti più compromettenti dai loro interpreti francesi: Deleuze, Foucault, Derrida. I filosofi della destra europea, e questo era paradossale, erano chiamati a giustificare il mondo della post-verità, ecumenico, tollerante, estetico, virtuale. Sul piano geopolitico Francis Fukuyama nella sua opera del 1992 *The End of History and the last Man* richiamandosi ad Hegel, e dietro di lui ad Alexandre Kojeve, parlava di «fine della storia»<sup>1</sup>. Il tramonto del bipolarismo indicava la fine della dialettica di amico-nemico, teorizzata da Carl Schmitt, e l'avvio di un mondo riconciliato. Era il manifesto dell'era della globalizzazione, quella che, iniziata negli anni '80, avrebbe celebrato i suoi trionfi negli anni '90. Là dove la politica e le ideologie avevano fallito lì il nuovo capitalismo finanziario, sorretto dalla rivoluzione digitale, avrebbe integrato popoli e Stati in un quadro di relazioni e di interessi commerciali. Indirizzando la mente verso gli affari il tempo orientava la vita verso la ricerca del benessere e della ricchezza lasciando sullo sfondo le politiche di potenza che avevano insanguinato la storia. Era questa, in fondo, la tesi del volume di Fukuyama. Tanto ottimismo veniva accompagnato dalla filosofia *New Age* che, mescolando musica ed esoterismo, celebrava, nell'ottica di un nuovo panteismo, ecu-



Francis Fukuyama

lazioni e di interessi commerciali. Indirizzando la mente verso gli affari il tempo orientava la vita verso la ricerca del benessere e della ricchezza lasciando sullo sfondo le politiche di potenza che avevano insanguinato la storia. Era questa, in fondo, la tesi del volume di Fukuyama. Tanto ottimismo veniva accompagnato dalla filosofia *New Age* che, mescolando musica ed esoterismo, celebrava, nell'ottica di un nuovo panteismo, ecu-

<sup>1</sup> F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York 1992, tr. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2003.

menico ed universale, la «nuova Era», quella dell'Acquario che doveva seguire quella dei Pesci dominata dal cristianesimo. «La *New Age* annunciava la Buona Novella della riconciliazione universale fra l'anima e il corpo, il femminile e il maschile, lo spirito e la materia, l'umano e il divino, la Terra e il cosmo, il trascendente e l'immanente, la religione e la coscienza, fra tutte le religioni»<sup>2</sup>.

Questo Eden è stata la grande illusione degli anni '90. Un'illusione che ha contagiato, in parte, anche la Chiesa. E questo in un triplice modo.

Abbiamo, in primo luogo, uno degli effetti provocati dalla caduta del comunismo: quello *della smobilitazione del cattolicesimo sociale*. Il 1989 ha segnato la fine dell'avversario storico del cristianesimo, quello che per più di 60 anni aveva rappresentato la fede atea per milioni di uomini nel mondo. Nel suo tramonto la questione sociale che era al centro dell'impegno dei cattolici è venuta meno. Fino a quando il comunismo era vivo i cattolici non potevano disinteressarsi della storia. Questo interesse aveva portato, negli anni '70, ad una vera e propria subordinazione del cristianesimo al metodo marxista fondato sul primato della prassi. Ora, con la fine del comunismo, cadevano anche le motivazioni che stavano dietro la dottrina sociale della Chiesa e la coscienza cattolica si ritirava in uno spiritualismo protetto, tentato di derive psicologiche e misticheggianti. L'illusione risiedeva nel credere che il mondo andasse effettivamente verso l'unità, in modo armonioso e pacifico, e che la coscienza credente dovesse assecondare questo processo abbandonando ogni forma di pessimismo critico.

La seconda forma di illusione è profondamente collegata alla prima. L'adesione ottimistica al nuovo corso del mondo si esprimeva, per una parte importante della *leadership* cattolica, nella piena adesione al modello capitalista. È il caso della corrente dei teoconservatori americani rappresentati da Michael Novak, Richard Neuhaus, George Weigel che tanta influenza hanno avuto negli Usa durante la presidenza di George Bush jr.<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> M. LACROIX, *L'ideologie du New Age*, Flammarion, Paris 1996, tr. it. *L'ideologia della New Age*, il Saggiatore, Milano 1998, p. 98.

<sup>3</sup> Sui teocon cattolici americani e la loro influenza nel panorama cattolico italiano si cfr. M. BORGHESI, *Francesco. La Chiesa tra ideologia teocon e ospedale da campo*, Jaca Book, Milano 2021, pp. 43-134.

Sono gli stessi che tenteranno prima di farsi interpreti della *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II per poi opporsi duramente a lui in occasione della guerra contro l'Iraq nel 2003. Gli stessi che hanno criticato il pontificato di Francesco accusato di essere un papa "populista", marxista, latino-americano. Caratteristica dei neocon cattolici, che tanta influenza hanno avuto nell'Europa dell'Est post-comunista, è una netta divisione tra i valori della vita e quelli sociali. La (giusta) opposizione contro l'aborto viene accompagnata, in modo contraddittorio, dalla giustificazione di un sistema sociale che crea disuguaglianze ed emarginazione, fonte di conflitti interni ed internazionali.

La terza illusione provocata dalla fine del comunismo era anch'essa dipendente da un clima ottimistico che celebrava in termini "religiosi" la caduta del muro di Berlino. A partire dal crollo del comunismo essa prevedeva, infatti, una prossima rinascita della fede, all'Est come all'Ovest. Con il tramonto dell'ateismo marxista le due parti separate dell'Europa sarebbero tornate alla fede. Il modello della Chiesa in Polonia, durante gli anni in cui il sindacato cattolico Solidarność guidato da Lech Wałęsa sembrava rappresentare tutto il popolo, costituiva l'esempio cui molti guardavano per progettare una nuova Europa cristiana. Il modello polacco, fondato sulla famiglia e sui valori cristiani, si poneva come limite al processo di secolarizzazione. Si tratta di un'illusione che avrà breve durata. La globalizzazione, sorta sulla decomposizione del marxismo, non era infatti disposta ad accettare limiti né era favorevole ad attenuare il processo di secolarizzazione ma, al contrario, lo radicalizzava. E questo non nella forma dell'ateismo dogmatico, ormai superato, ma in quella, indolore, di un positivismo che, dissolvendo il senso religioso, dava luogo ad un agnosticismo integrale.

Tutte e tre le direzioni della coscienza cristiana pativano, in tal modo, una sorta di subordinazione al mondo, ora fuggendo da esso in un'ottica spiritualistica, ora conformandosi ad esso. In ambedue i casi la coscienza credente dimostrava di arrendersi al neocapitalismo vincitore, alla sua mentalità tecnocratica, al modello della globalizzazione governato da una economia, dura, competitiva, non certamente compassionevole. Il nuovo capitalismo, non più fondato sul lavoro ma sul mercato finanziario, è fortemente selettivo, divide società e Stati tra vincenti e perdenti. Nel mon-

do patinato di fine secolo il mito dell'eterna giovinezza, della vita *evergreen*, non rappresenta solamente l'oblio sistematico del dolore e della morte, ma cela anche una dimensione sacrificale: quella dei perdenti, degli anziani, dei deboli. La *New Age* rappresentava, da questo punto di vista, una formidabile formula consolatoria in un mondo manicheo rigidamente diviso, secondo una rigida selezione darwinista, tra vincitori e vinti. Se questi ultimi non hanno cittadinanza ai primi, i superuomini che si collocano al di là della morale comune, tutto viene concesso. Le vie della potenza, della seduzione, dell'*eros* senza confini, rappresentano una sfida per le anime superiori, per chi non si acquieta nel vivere comune, anonimo, passivo ed incolore. Dalla pubblicità, al cinema, alla letteratura, un filone consistente dell'universo culturale muove in questa direzione: la trasgressione è un momento "vitale", il segno dell'eccezione, del diritto a sperimentare percorsi inusuali, lontani da quelli banali dell'uomo della strada. Di quest'idea è intessuta la cultura *underground*, quella *dark* e *goth* che trova espressione nella musica, nel culto delle droghe, dell'*eros*, nella fascinazione della morte. Un culto che si ripete nei piani alti, dei *businessmen*, dove però, diversamente dal mondo del sottosuolo, non è la morte e l'abbandono a trionfare ma il vitalismo, l'affermazione di sé, il successo con ogni mezzo. Una realtà bene descritta dal film *Wall Street* diretto da Oliver Stone nel 1987. Il paradiso è "prometeico", riservato ai migliori, cioè ai "vincenti".

L'ideologia della globalizzazione presumeva, in tal modo, di unire due poli contraddittori: la sfera virtuale ed estetica della *New Age*, in cui i molti si fondono nell'Uno-Tutto panteistico, e la competizione sfrenata degli egoismi individuali motivata da un modello tecnocratico che ricordava Hobbes e Nietzsche. Era inevitabile che l'anima nietzscheana della globalizzazione ne minasse la pretesa ecumenica. Il relativismo vitalistico si opponeva al sogno del Nuovo Ordine Universale fondato sulle leggi di mercato. *La polarizzazione, come sapeva Fukuyama, non era esterna alla globa-*



Carl Schmitt

*lizzazione*. Non a caso il pensatore nippo-americano integrava Hegel con Nietzsche, si preoccupava di sublimare il desiderio conflittuale di riconoscimento, che sorge dagli spiriti animali del capitalismo, in una forma egualitaria compatibile con l'ideale occidentale della democrazia. La polarizzazione è interna alla globalizzazione, ne segna la contraddizione tra universale e particolare, tra il sogno egemonico dell'Occidente signore del mondo e la foresta degli interessi scatenati proprio dal modello che doveva portare ordine. *L'Ordine come fonte del disordine era, al di là delle previsioni ottimistiche di Fukuyama, l'esito dell'era della globalizzazione*. Non si trattava di un risultato imprevisto ma di una conseguenza immanente al modello. Lo chiarisce bene Michael Sandel, uno dei pensatori americani più fortemente critici del paradigma tecnocratico che ha trionfato in Occidente dopo l'89. Nel suo volume *The Tyranny of Merit* Sandel scrive:

Sono, questi, tempi pericolosi per la democrazia. Possiamo scorgerne i segnali nella crescente xenofobia e nell'aumento del sostegno a figure autocratiche, che mettono a dura prova le norme democratiche. Queste tendenze sono preoccupanti di per sé. Altrettanto allarmante è la scarsa comprensione che i politici e i partiti *mainstream* mostrano di avere nei confronti del malcontento che sta scuotendo la politica in tutto il mondo. Alcuni denunciano l'insorgere del nazionalismo populista come poco più di una reazione razzista e xenofoba agli immigrati e al multiculturalismo. Altri lo considerano soprattutto in termini economici, come una protesta contro la perdita di posti di lavoro provocata dal commercio globale e dalle nuove tecnologie. Tuttavia, è un errore vedere nella protesta populista soltanto una forma di intolleranza oppure considerarla semplicemente una rimostranza di natura economica. Come il trionfo della Brexit nel Regno Unito, così l'elezione di Donald Trump nel 2016 è stata un verdetto dettato dalla rabbia nei confronti di decenni di crescente disuguaglianza e di una globalizzazione che avvantaggia chi sta ai vertici, mentre lascia ai cittadini comuni la sensazione di aver perso potere. L'elezione di Trump è stata anche una forma di rimprovero nei confronti di un approccio tecnocratico alla politica, sordo al risentimento di quanti si sentono lasciati indietro dall'economia e dalla cultura<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> M. J. J. SANDEL, *The Tyranny of Merit. What's become of the common Good?*, Penguin Ltd 2021, tr. it., *La tirannia del merito. perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2023. Edizione parziale, *Da dove nasce il risentimento populista*, in «Nuova Atlantide», 2 maggio 2021, p. 62.

L'*élite* politica che ha guidato il mondo negli ultimi decenni non è in grado di «riconoscere il ruolo avuto nel provocare quel risentimento che guida la reazione populista. Non riescono a vedere che i tumulti cui stiamo assistendo sono una risposta politica a un fallimento politico di dimensioni storiche»<sup>5</sup>. Secondo l'autore:

Il modo in cui i partiti *mainstream* hanno concepito e portato avanti il progetto della globalizzazione negli ultimi quattro decenni sta al cuore di questo fallimento. Due aspetti di tale progetto hanno dato origine alle condizioni che alimentano la protesta populista: uno è il suo modo tecnocratico di concepire il bene pubblico; l'altro è il suo modo meritocratico di definire vincitori e perdenti<sup>6</sup>.

La concezione tecnocratica della politica è legata alla fede nei mercati, non necessariamente il capitalismo *laissez-faire* senza freni, bensì una convinzione più generale che i meccanismi di mercato siano i principali strumenti per realizzare il bene pubblico. Questo modo di concepire la politica è tecnocratico nel senso che prosciuga il dibattito pubblico da argomentazioni morali sostanziali, trattando le questioni controverse dal punto di vista ideologico come se fossero materia di efficienza economica e, quindi, ambito degli esperti. Non è difficile vedere come la fede tecnocratica nei mercati abbia preparato il terreno per il malcontento populista. Questa versione di globalizzazione guidata dal mercato ha portato a una disuguaglianza crescente, oltre a svalutare le identità e le fedeltà nazionali<sup>7</sup>.

A partire dal modello della globalizzazione si crea una dialettica, *una polarizzazione tra tecnocrazia e populismo* che pregiudica la stabilità dei sistemi democratici. La cosa grave, secondo Sandel, è che questa posizione positivistic-tecnocratica è stata promossa non solo dalla destra liberal ma anche dalla nuova sinistra post-marxista.

Queste trasformazioni risalgono agli anni Ottanta. Ronald Reagan e Margaret Thatcher sostennero che il governo fosse il problema e i mercati la soluzione. Quando abbandonarono la scena politica, i politici di centro-sinistra che succedettero loro – Bill Clinton negli Stati Uniti, Tony Blair in Gran Bretagna e Gerard Schröder in Germania – confermarono,

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 63.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ivi, p. 64.

seppur con toni più moderati, la fede nel mercato. Smorzarono gli aspetti più accentuati dei mercati senza restrizioni, ma senza sfidare la premessa centrale dell'era reaganiana e thatcheriana, ovvero che i meccanismi del mercato sono i principali strumenti per realizzare il bene pubblico. Coerenti con questa fede, fecero propria una versione della globalizzazione amica del mercato e accolsero con favore la crescente finanziarizzazione dell'economia. Negli anni Novanta, l'amministrazione Clinton condivise con i Repubblicani la promozione di accordi commerciali sul mercato globale e la deregolamentazione del settore finanziario. I benefici di queste politiche andarono soprattutto a quanti stavano ai vertici, ma i Democratici fecero ben poco per affrontare le profonde disuguaglianze e il potere crescente dei soldi in politica. Deviando dalla propria missione tradizionale di mettere un freno al capitalismo e di mantenere il potere economico in mani democratiche, il pensiero liberal ha perso il proprio ruolo di guida<sup>8</sup>.

## 2. Dopo l'11 settembre 2001. Il nuovo manicheismo teologico-politico

La politica ha rinunciato al proprio ruolo delegando all'economia, interpretata con i parametri della Scuola di Chicago, la chiave per dare soluzione al bene comune. In tal modo, però, si è imposto un modello tecnocratico regolato dai criteri dell'efficienza e del rendimento che non ha risolto il problema dell'eguaglianza ma lo ha drammaticamente accentuato. Lo ha reso più grave non solo in termini economici ma anche in termini morali.

È in questo contesto che si situa il magistero sociale di Papa Francesco affidato a *Evangelii gaudium*, *Laudato si'*, *Fratelli tutti*. Un magistero che ha sollevato contro il Papa una reazione mondiale forte e, in taluni casi, violenta. E questo non solo tra i non cattolici ma anche in seno a quella parte del pensiero cattolico occidentale che ha mostrato, in questi anni, di condividere profondamente la visione del mondo del neocapitalismo internazionale. Il fastidio provocato dalla critica del Papa riguardava la demitizzazione che Francesco operava dell'era della globalizzazione.

---

<sup>8</sup> Ivi, pp. 64-65.

Il Pontefice non accettava il dogma per cui il neocapitalismo avrebbe unito il mondo sotto il segno dell'economia. Come afferma in una intervista ad Austen Ivereigh:

Il modello *laissez faire*, incentrato sul mercato, confonde i fini con i mezzi. Anziché essere visto come una fonte di dignità, il lavoro diventa un mero mezzo di produzione; il profitto diviene un obiettivo, piuttosto che un mezzo per raggiungere beni più grandi. E su questa via possiamo finire per sottoscrivere la convinzione tragicamente sbagliata che tutto ciò che è buono per il mercato è buono per la società. Non critico il mercato per sé. Deploro lo scenario, fin troppo ricorrente, in cui l'etica e l'economia si scindono. E critico l'idea, notoriamente fittizia, che se si permette alla ricchezza di muoversi senza controlli ne seguirà la creazione di prosperità per tutti. La confutazione di quell'idea è tutta intorno a noi: lasciati a se stessi, i mercati hanno generato clamorose disuguaglianze ed enormi danni ecologici. Una volta che il capitale diventa un idolo e domina un sistema socioeconomico, esso ci rende schiavi, ci mette gli uni contro gli altri, esclude i poveri e pone in pericolo il pianeta che tutti condividiamo<sup>9</sup>.



Lech Wałęsa

L'affermazione del Papa, del 2020, difficilmente può oggi essere confutata. Il fallimento del modello neocapitalista è sotto gli occhi di tutti. La stessa Europa rischia di essere travolta da un modello economico che si oppone alle dinamiche di solidarietà necessarie per mantenere l'integrazione comune. In realtà l'utopia della globalizzazione viene meno già a partire dall'11 settembre 2001. Il crollo delle torri gemelle a New York, provocato dai piloti suicidi di Osama Bin Laden interrompe violentemente il disegno del mondo unipolare e inaugura un nuovo manicheismo, tra Occidente e Islam, che sostituisce quello tra Est e Ovest. Un manicheismo che tenta di coinvolgere anche il cristianesimo in una specie di eterna guerra contro il mondo musulmano. Posizione, questa, a cui si sono fortemente opposti tutti gli ultimi papi, da Giovanni Paolo II, a

<sup>9</sup> PAPA FRANCESCO, *Ritorniamo a sognare. La strada verso un futuro migliore*, Gedi-Piemme, Roma 2020, p. 125.

Benedetto XVI, a Francesco. È stato il rifiuto papale ad impedire che la contrapposizione assumesse il volto di un conflitto politico-religioso. *L'11 settembre segna il ritorno alla teologia politica*, ai conflitti politici che cercano di legittimarsi in chiave religiosa<sup>10</sup>. È quanto è accaduto durante la guerra in Iraq nel 2003, e poi durante il periodo in cui dilagava il movimento islamista dell'Isis. È quando accade oggi con due nazioni, l'Ucraina e la Russia, che si combattono a partire dal comune cristianesimo ortodosso. *La teologizzazione del politico è la risposta alla secolarizzazione dell'Occidente, alla globalizzazione occidentale*. Una risposta errata che non esce dal modello della secolarizzazione. La teologizzazione del politico si converte, infatti, nella politicizzazione del religioso, nella sua mondanizzazione. La reazione conservatrice all'ideologia progressista è meramente reattiva, si affida al potere, ai governi populistici e nazionalistici, per sconfiggere l'avversario. Abbandona il linguaggio della testimonianza, del dialogo, della missione, e preferisce la contrapposizione, il conflitto, la forza ottenuta con le alleanze. Le teologie politiche, che hanno preso il posto del cristianesimo irenico e spiritualista degli anni '90, sono una componente fondamentale del mondo manicheo che si è aperto con la caduta delle torri gemelle. Sono parte del problema, non la soluzione. In tal modo il mondo contemporaneo vive in pieno la crisi della globalizzazione. Potremmo dire, usando il linguaggio di Romano Guardini caro a papa Francesco, che si è passati dalla *polarità* alla *contraddizione*. Bergoglio, che ha studiato a fondo Guardini per la sua tesi di dottorato a Frankfurt in Germania nel 1986, così ricordava la lezione appresa dal pensatore italo-tedesco:

Guardini mi ha dato una nuova percezione dei conflitti, per affrontarli analizzandone la complessità senza accettare alcun riduzionismo semplificatore. Le differenze di tensione esistono, ciascuna va nella propria direzione, ma coesistono all'interno di un'unità più ampia. Capire come le contraddizioni apparenti possano essere risolte metafisicamente attraverso il discernimento era l'argomento della mia tesi su Guardini, su cui intendevo impostare le ricerche quando andai in Germania. Ci ho lavorato per alcuni anni, tuttavia non ho mai finito di scriverla. Ma quella tesi mi ha aiutato molto, soprattutto a gestire tensioni

---

<sup>10</sup> Cfr. M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Milano-Genova 2013.

e conflitti [...]. Uno degli effetti del conflitto è vedere come contraddizioni quelle che in effetti sono contrapposizioni, come mi piace chiamarle. Una contrapposizione coinvolge due poli in tensione, che divergono l'uno dall'altro: orizzonte/limite, locale/globale, tutto/parte e così via. Sono contrapposizioni perché sono opposti che tuttavia interagiscono in una tensione feconda e creativa. Come mi ha insegnato Guardini, la creazione è piena di queste polarità viventi o *Gegensätze*; sono esse a renderci vivi e dinamici. Invece le contraddizioni (*Widersprüche*) ci richiedono di scegliere tra giusto e sbagliato. (Il bene e il male non possono mai essere in contrapposizione, perché il male non è la controparte del bene, ma la sua negazione). Quello che vede le contrapposizioni come contraddizioni è un pensiero mediocre che ci allontana dalla realtà. Lo spirito cattivo – lo spirito di conflitto, che compromette il dialogo e la fraternità – cerca sempre di trasformare le contrapposizioni in contraddizioni, pretendendo che scegliamo e riducendo la realtà a semplici coppie di alternative. È questo che fanno le ideologie e i politici senza scrupoli<sup>11</sup>.

L'11 settembre 2001 segna la crisi del modello unificante della globalizzazione. Il suo sogno egemonico, provoca la reazione antioccidentalista, segna il passaggio dalla polarità alla contraddizione che non ammette riconciliazione. È la premessa della guerra in Iraq, nel 2003, e di tutte le guerre seguenti, fino a quelle odierne tra l'Ucraina e la Russia e di Israele a Gaza e in Libano. Guerre che non ammettono possibilità di soluzione ma solo la resa definitiva dell'avversario. Il mondo odierno ha abbandonato l'utopia disegnata da Francis Fukuyama nel suo *The End of History* e, di contro alla fuga nel virtuale delle correnti post-moderne, torna drammaticamente alla storia. Non Fukuyama ma Samuel Huntington con il suo *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, del 1996, è l'autore di riferimento<sup>12</sup>. Per Huntington la globalizzazione, incrementando la ricchezza mondiale, non era destinata a produrre unità ma, al contrario, era la fonte di nuove polarizzazioni. Paesi esclusi dalle fonti della ricchezza entravano nel grande teatro del mondo con un nuovo senso di autostima che portava alla riscoperta di civiltà storiche irriducibili al modello occidentale. Cina ed India divenivano protagonisti e gli Usa do-

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 89-91. Su Bergoglio-Guardini si cfr. M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Jaca Book, Milano 2017, pp. 117-153.

<sup>12</sup> Sull'argomento si cfr. LUISA BORGHESI, *Dalla "fine della storia" allo "scontro delle civiltà". Il dibattito americano tra Francis Fukuyama e Samuel Huntington*, Studium, Roma 2025.

vevano misurarsi con un mondo multipolare non più governato dal dollaro e da Washington. Questa previsione, nella visione di Huntington, non doveva favorire il conflitto ma, al contrario, indurre l'America alla moderazione nei rapporti internazionali. L'Occidente non doveva imporre il suo modello al resto del mondo ma favorire la coesistenza tra le civiltà riconoscendo la realtà di un mondo multipolare. Al contrario l'occidentalismo avrebbe inevitabilmente favorito lo scontro tra le grandi potenze. Che è poi quello che è accaduto confermando, negativamente, la previsione di Huntington.

È in questo quadro che esce, il 3 ottobre 2020, *Fratelli tutti*, la *Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale* di papa Francesco. Il testo costituisce la prosecuzione ideale del *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* siglato ad Abu Dhabi, il 4 febbraio 2019 insieme con il Grande Imam Ahmad Al-Tayyeb I. Se *Evangelii gaudium* è il manifesto del pontificato di Bergoglio e *Laudato si'* il testo sull'ecologia e sulla tecnocrazia, *Fratelli tutti* è la nuova *Pacem in terris*, l'Enciclica che, come quella di Giovanni XXIII, invita un mondo diviso e dilacerato a ritrovare lo spirito di fraternità e di concordia<sup>13</sup>. Come scrive Luigi Accattoli:

Fratelli tutti arriva a 57 anni dalla *Pacem in Terris* di Papa Roncalli che era diretta anche "a tutti gli uomini di buona volontà" – arriva dopo un sessantennio e svolge la stessa chiamata all'unità della famiglia umana – Giovanni XXIII davanti al mondo bloccato nell'inimicizia della guerra fredda, Francesco davanti al mondo dilaniato dai nazionalismi e dai sovranismi: davanti alla terza guerra mondiale a pezzi<sup>14</sup>.

Il quadro del mondo che viene descritto nell'Enciclica è altamente drammatico:

Per decenni è sembrato che il mondo avesse imparato da tante guerre e fallimenti e si dirigesse lentamente verso varie forme di integrazione. Per esempio, si è sviluppato il sogno di un'Europa unita, capace di riconoscere radici comuni

---

<sup>13</sup> Su *Fratelli tutti*, cfr. M. BORGHESI, *Francesco. La Chiesa tra ideologia teocon e ospedale da campo*, cit., pp. 178-196.

<sup>14</sup> L. ACCATTOLI, *Presentazione dell'Enciclica "Fratelli tutti" all'Azione Cattolica di Frosinone* (14-10-2020), <[www.luigiaccattoli.it](http://www.luigiaccattoli.it)>. Per una prospettiva affine cfr. M. BORGHESI, *Una nuova "Pacem in terris"*, «L'Osservatore Romano», 13-10-2020.

e di gioire per la diversità che la abita. Ricordiamo «la ferma convinzione dei Padri fondatori dell'Unione europea, i quali desideravano un futuro basato sulla capacità di lavorare insieme per superare le divisioni e per favorire la pace e la comunione fra tutti i popoli del continente». [...] Ma la storia sta dando segni di un ritorno all'indietro. Si accendono conflitti anacronistici che si ritenevano superati, risorgono nazionalismi chiusi, esasperati, risentiti e aggressivi. In vari Paesi un'idea dell'unità del popolo e della nazione, impregnata di diverse ideologie, crea nuove forme di egoismo e di perdita del senso sociale mascherate da una presunta difesa degli interessi nazionali<sup>15</sup>.

Il documento di papa Francesco esce nel 2020. Nel frattempo, lo scenario mondiale si è fatto più cupo: la guerra tra Russia e Ucraina, di Israele a Gaza. Il globalismo che è seguito alla caduta del comunismo ha drammaticamente fallito. Ha fallito perché le premesse etiche che governavano la visione del mondo globalista erano destinate al fallimento. In *Fratelli tutti* Francesco scrive:



Romano Guardini

“Aprirsi al mondo” è un’espressione che oggi è stata fatta propria dall’economia e dalla finanza. Si riferisce esclusivamente all’apertura agli interessi stranieri o alla libertà dei poteri economici di investire senza vincoli né complicazioni in tutti i Paesi. I conflitti locali e il disinteresse per il bene comune vengono strumentalizzati dall’economia globale per imporre un modello culturale unico. Tale cultura unifica il mondo ma divide le persone e le nazioni, perché «la società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli». Siamo più soli che mai in questo mondo massificato che privilegia gli interessi individuali e indebolisce la dimensione comunitaria dell’esistenza. Aumentano piuttosto i mercati, dove le persone svolgono il ruolo di consumatori o di spettatori. L’avanzare di questo globalismo favorisce normalmente l’identità dei più forti che proteggono sé stessi, ma cerca di dissolvere le identità delle regioni più deboli e povere, rendendole più vulnerabili e dipendenti. In tal modo la politica diventa sempre più fragile di fronte ai poteri economici transnazionali che applicano il “divide et impera”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, §§ 10-11.

<sup>16</sup> Ivi, § 12.

La globalizzazione, sostenuta dal modello tecnocratico, favorisce una concezione individualistica-nichilistica e, come reazione, la sua controparte populistica-nazionalistica che rivendica il ritorno alla religione in antitesi all'edonismo occidentale. Così due modelli si combattono per l'egemonia mondiale. In questo contesto l'Europa non è più in grado di svolgere quel ruolo di mediazione che, in qualche modo, era stata in grado di esercitare dopo la seconda guerra mondiale. Nel suo discorso del 28 aprile 1962, in occasione del *Praemium Erasmianum* ricevuto a Bruxelles, dal titolo *Europa. Wirklichkeit und Aufgabe*, Romano Guardini assegnava ancora all'Europa il compito di mediare tra i continenti e le potenze del mondo. L'Europa veniva indicata come il *katechon*, il potere che poteva frenare i deliri di onnipotenza che la tecnica moderna rendeva possibili. L'America, l'Asia, l'Africa, non apparivano in grado, per motivi diversi, di rivestire tale ruolo. All'Europa spettava il compito di promuovere la pace. «Essa ha avuto tempo per perdere le illusioni»<sup>17</sup>. La sua storia è lunga, nel seno della sua cultura è germinato il sapere tecnico-scientifico, possibilità e rischi del medesimo sono stati da lei verificati in un modo tale che «all'Europa autentica è estraneo l'ottimismo assoluto, la fede nel progresso universale e necessario»<sup>18</sup>. Inoltre, i valori del passato sono ancora in essa così viventi che le permettono di capire cosa sta in gioco. Essa ha già visto rovinare tanto di irrecuperabile; è stata colpevole di tante lunghe guerre omicide, da essere capace di sentire le possibilità creatrici, ma anche il rischio, anzi la tragedia dell'umana esistenza. Nella sua coscienza c'è certamente la forma mitica di Prometeo, che porta via il fuoco dall'Olimpo, ma anche quella di Icaro, le cui ali non resistono alla vicinanza del sole e che precipita giù. Conosce le irruzioni della conoscenza e della conquista, ma in fondo non crede né a garanzie per il cammino della storia né a utopie sull'universale felicità del mondo. Essa ne sa troppo<sup>19</sup>.

Per Guardini l'Europa del 1962, «colpevole di tante guerre», era consapevole della «tragedia dell'umana esistenza». Questa coscienza del tragi-

---

<sup>17</sup> R. GUARDINI, *Europa. Wirklichkeit und Aufgabe*, Werkbund Verlag, Würzburg 1962, tr. it. *Europa. Realtà e compito*, in Id., *Ansia per l'uomo*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1969, vol. I, p. 287.

<sup>18</sup> Ivi, p. 288.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

co ha segnato la generazione dei *leaders* che hanno costruito l'Europa del dopoguerra. Politici di estrazione cristiana, legati al popolarismo europeo, e politici di tradizione socialista: ambedue legati all'idea dell'Europa come terra di pace. Una coscienza che, nelle nuove generazioni, si è persa in un ottimismo vacuo incapace di prevedere e di misurarsi con i drammi della storia. Perdendo il senso del tragico è venuto progressivamente meno il senso del limite, il pessimismo costruttivo, il desiderio della concordia come obiettivo della politica internazionale<sup>20</sup>. In mezzo a questo vuoto di *leadership* è risuonata, solitaria, la voce di papa Francesco. Ad un mondo in guerra, in cui le opposizioni assumono un volto religioso, il Papa da un lato offriva un pensiero della riconciliazione che si richiamava ad un mondo multipolare e, dall'altro, appariva come il più deciso critico delle teologie politiche che scavano fossati tra cristiani, ebrei, musulmani. Critico dell'Occidente, così come dell'Oriente, il Pontefice poneva la Chiesa in mezzo ai due fuochi, chiedeva ai cristiani di non conformarsi. Occidentalismo e nazionalismo sono i due estremi di una polarizzazione che i cristiani non possono accettare. Essi, piantati come segno di contraddizione, si occupano dei perdenti scartati dal mondo opulento e libertario, e, al contempo, rifiutano i nazionalismi religiosi che chiudono le frontiere e bloccano la vocazione universale della fede libera da ogni potere. Il cristianesimo porta, ieri come oggi, la pace e l'unità di Cristo nel mondo. È questa l'eredità che il successore di Francesco, papa Leone XIV, pone al centro del suo pontificato.

---

<sup>20</sup> Cfr. R. KAPLAN, *The tragic Mind: Fear, Fate and the Burden of Power*, Yale University Press, New Haven-London 2023.

CRISTIANO CALÌ\*

## Il lavoro nell'era della tecnica

### Per una rivalorizzazione etica della dinamica lavorativa a partire da Gehlen, Olivetti e Bausola

#### *Abstract*

Moving beyond socio-economic impact analyses, the study adopts an anthropological framework inspired by Arnold Gehlen's philosophy of technology. It then reinterprets Adriano Olivetti's reflections on work as a spiritually and socially formative activity, capable of grounding human dignity. Finally, drawing on Adriano Bausola's ethical theory, the article argues for a reevaluation of work as a constitutive dimension of human agency, even under conditions of advanced technological automation.

Keywords: Gehlen; Olivetti; Bausola; Technology; Philosophy of Work.

**I**L 24 DICEMBRE 1955, rivolgendosi agli operai della sua azienda, Adriano Olivetti adoperava parole energiche per trattare della questione del lavoro: «*Il lavoro solo ha trasformato il mondo e siamo alla vigilia di una trasformazione definitiva*»<sup>1</sup>. In queste parole si scorgono due elementi fondamentali: da un lato, l'assegnazione di un ruolo cruciale alla dimensione lavorativa; dall'altro, il riconoscimento di una trasformazione epocale che stava coinvolgendo l'Italia insieme al cosiddetto vecchio Occidente. Partiamo da questo secondo punto della frase olivettiana.

Olivetti parlava del dopoguerra italiano, un contesto che egli categorizzava come «sconsolato, mondo moderno»<sup>2</sup>, in quanto all'orizzonte si intravedeva un mondo «insidiato dal disordinato contrasto di massicci e spesso accecati interessi, corrotto dalla disumana volontà e vanità del potere, dal dominio dell'uomo sull'uomo, minacciato di perdere il senso e la luce dei valori dello spirito»<sup>3</sup>. Proprio in quel contesto, e a partire da

---

\* Università di Torino; Institute for Ethics and Emerging Technologies - Boston.

<sup>1</sup> A. OLIVETTI, *Discorso di Natale ai lavoratori di Ivrea*, in ID., *Discorsi per il Natale*, Edizioni di comunità, Città di Castello 2017, p. 46 [corsivo mio].

<sup>2</sup> Ivi, p. 47.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 47-48.

quella crisi del mondo occidentale, egli attribuiva al primo elemento – il lavoro – una capacità trasformante, giacché, nella sua visione, «le classi lavoratrici, più che ogni altro cetto sociale sono i rappresentanti autentici di un insopprimibile valore, la giustizia, e incarnano questo sentimento con slancio talora drammatico e sempre generoso»<sup>4</sup>.

Le parole di Olivetti possono sembrare altisonanti e a tratti pleonastiche, ma per un pioniere dell'industria quale egli fu, non lo erano affatto. Un certo sentimento di disagio, dinanzi a queste parole, invece, nasce oggi, in un'epoca – sebbene gravata da criticità e difficoltà ben diverse da quelle del secondo dopoguerra – in cui il lavoro inizia a svuotarsi di alcune sue tipiche componenti che lo hanno sempre caratterizzato, almeno a partire dall'era moderna<sup>5</sup>. L'avvento dell'intelligenza artificiale generativa nello specifico sembra ci stia portando davvero verso una – per recuperare l'espressione olivettiana – “trasformazione definitiva”, una trasformazione dei rapporti di lavoro che potrebbe far pensare anche ad un'epoca della *fine del lavoro*.

Il presente contributo prende le mosse dalla questione del lavoro nell'era della cosiddetta *rivoluzione informatica*<sup>6</sup>, segnata dall'avvento dell'intelligenza artificiale generativa, e vuole analizzare cosa resti di quei valori sopra enunciati – insiti nella dinamica lavorativa – in un contesto in cui sembrerebbe più opportuno decretare la fine del lavoro o incentivarne la fine, piuttosto che osannarne i valori. Nel compiere quest'analisi, tuttavia, non ci si vuole collocare in quella vastissima e recentissima letteratura che analizza l'impatto sociale dell'AI sul mondo del lavoro, sui rapporti di potere o sulle trasformazioni che ne seguiranno<sup>7</sup>. Questo saggio vuole

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 48.

<sup>5</sup> Per una riflessione sul lavoro a partire dall'età moderna, cfr. U. BECK, *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Einaudi, Torino 2000; F. ANDOLFI, *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004. Si veda anche l'opera antologica A. NEGRI, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, Marzorati, Milano 1980, soprattutto i volumi dal III al VII.

<sup>6</sup> Per un'analisi precorritrice della società dell'informazione, estesa anche alle dinamiche lavorative, cfr. L. GALLINO, *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, Einaudi, Torino 2007.

<sup>7</sup> Per un saggio che rende bene il quadro della situazione, cfr. J. KAPLAN, *Le persone non servono. Lavoro e ricchezza nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Luiss University Press, Roma 2021.

rispondere a una domanda più radicale: nel momento in cui si comprendesse che il lavoro non nobilita affatto l'uomo e che la sussistenza da esso derivante potrebbe essere conseguita con altri mezzi, che senso antropologico manterrebbe l'atto del lavorare?



Adriano Olivetti

La domanda di certo non è nuova, ma l'elemento di novità della presente analisi scaturirà dalle voci che verranno fatte dialogare. Partendo dall'analisi antropologica di Arnold Gehlen sull'uomo nell'età della tecnica e, quindi, del contributo dell'era tecnologica in cui viviamo e dei ripensamenti che essa ha imposto al mondo del lavoro (§ 1) si cercheranno di recuperare alcune straordinarie riflessioni di Adriano Olivetti sulla questione lavorativa (§ 2), per comprendere se quei testi, tipici della rivoluzione industriale del secondo dopoguerra, possono avere ancora un senso nei contesti lavorativi odierni, e si possa continuare a parlare di forza trasformante del lavoro. In conclusione (§ 3), a partire dalle correlazioni individuate tra la prospettiva di Gehlen e quella di Olivetti, si tenteranno di delineare alcuni riferimenti etici per tutelare la questione lavorativa nella sua dimensione valoriale e morale, grazie all'apporto della riflessione di Adriano Bausola, nella quale è possibile intercettare un *trait d'union* che sintetizzi un corretto approccio etico per non squalificare il lavoro nell'era della tecnologia ma per ricomprenderlo, anche in essa, come una dimensione essenziale dell'umano.

### 1. Lavoro e tecnica: l'interpretazione di Arnold Gehlen

La questione lavorativa è stata sempre oggetto della riflessione filosofica. Nell'età classica essa si svolse soprattutto tramite una dialettica tra lavoro e ozio. Sono a tutti note le splendide pagine del *De otio* di Seneca.

Nella civiltà greco-romana veniva privilegiato il lavoro di tipo speculativo rispetto alla ricerca di mere applicazioni strumentali, tant'è che il lavoro manuale era riservato agli schiavi o agli uomini liberi ma di bassa

condizione sociale. Il lavoro in età classica, difatti, era prettamente della condizione servile, tant'è che era soprattutto demandato agli schiavi, sebbene non mancassero già nell'antichità lavori individuali compiuti da soggetti liberi anche riuniti collettivamente. Anche nella classicità, tuttavia, sappiamo che le visioni sul lavoro non erano unitarie. Nelle riflessioni di filosofi come Platone o, ancor prima, nella strutturazione sociale di città come Sparta, il lavoro era il *discrimen* per l'attribuzione dei cittadini all'una o all'altra classe. A Sparta, all'opposto, i perieci e gli iloti, sebbene svolgessero le medesime funzioni di agricoltori, godevano di *status* politici molto differenti fra loro.

Il binomio lavoro-servitù si acuì poi nella società romana, nella quale la molteplicità di campagne militari e le conseguenti vittorie portarono all'accrescimento continuo del numero degli schiavi, ai quali vennero assegnati, sempre di più, tutti i lavori servili. Ciò condusse inevitabilmente alla condanna per la plebe, pur dotata di diritti civili, l'essere destinata a un'irriducibile disoccupazione. Nello stesso tempo, però, non va dimenticato che si deve al diritto romano la prima fisionomia giuridica del lavoro libero anche in campo agricolo (basti pensare all'istituto delle colonie).

Il modo di comprendere il lavoro cambierà nel Medioevo. In quel contesto, a fronte della riduzione dello schiavismo ma soprattutto dell'affermarsi della regola benedettina, il lavoro manuale assurse (quasi) alla medesima dignità dell'attività mentale<sup>8</sup>. In quel medesimo periodo, di conseguenza, crebbe l'interesse per le applicazioni tecnologiche e per la produzione di mezzi e strumenti volti ad agevolare il lavoro umano. Da quel momento in poi la questione-tecnologia si lega inscindibilmente alla questione-lavoro, dal momento che i progressi nel primo settore porteranno significative e sostanziali modificazioni nel secondo<sup>9</sup>.

Facendo un salto azzardato, possiamo quindi dire che la rivoluzione informatica, ai giorni nostri, ha dato il "colpo di grazia" non già per l'introduzione di tecnologie mirabolanti ma per la vera e propria modifica-

---

<sup>8</sup> Per le profonde modificazioni tecnologiche che nel Medioevo investirono il mondo del lavoro sino a portare a profonde modificazioni sociali, come l'eclissi della schiavitù antica, si veda M. BLOCH, *Lavoro e tecnica nel medioevo*, Laterza, Bari 1992 (in particolare i capp. 5-6).

<sup>9</sup> A tal proposito si veda l'opera C. SINGER *et al.* (curr.), *Storia della tecnologia. 2: Le civiltà mediterranee e il Medioevo. Circa 700 a.C.-1500 d.C.*, Bollati Boringhieri, Torino 1967.

zione sociale che ha imposto. L'era dell'informazione, se così vogliamo chiamarla, in quanto caratterizzata dalla flessibilità della produzione del lavoro, ha portato di fatto alla conseguente obsolescenza del mestiere a vita e al definitivo decentramento della produzione materiale. La rivoluzione informatica ha quindi innescato una vera e propria rivoluzione antropologica anche per quanto concerne il lavoro.

Dal momento che il rapporto tecnica e lavoro è genesiaco, e sarebbe del tutto impossibile anche solo accennarvi in questo spazio, per azzardare un tentativo di sintesi mi rifaccio ad Arnold Gehlen, il quale ha fornito una possibile periodizzazione di questo rapporto, in cui il criterio periodizzante è dato dalla combinazione di due fattori: la progressiva oggettivazione del lavoro umano da un lato e il crescente disimpegno dell'uomo dall'altro. Per Gehlen, che in questa riflessione recupera la pionieristica antropologia della tecnica di Hermann Schmidt<sup>10</sup>, l'oggettivazione del lavoro umano ha come suo fine quello di disimpegnare letteralmente l'essere umano dalla sua attività, e dalla fatica a essa connessa<sup>11</sup>. Oggettivazione del lavoro e disimpegno dell'uomo, sono due valori inversamente proporzionali, a partire dai quali è possibile tripartire il cammino evolutivo compiuto dalla tecnica e dal lavoro insieme. In questa periodizzazione, ogni fase è valutabile ponendo in correlazione il livello di oggettivazione del lavoro umano e il livello di disimpegno dell'uomo.

Nella prima fase, la cosiddetta *fase dell'utensile*, è ancora centrale sia la forza fisica necessaria al compimento del lavoro sia l'energia spirituale che il lavoro medesimo impone, dal momento che entrambe vengono fornite dal soggetto. Nella seconda fase, quella della *macchina motrice e da lavoro*, invece, è la forza fisica ad essere oggettivata nella tecnica, mentre quella spirituale rimane appannaggio del soggetto lavoratore. Nella terza fase, quella dell'*apparecchio automatico*, gli artefatti tecnologici rendono del tutto superfluo anche il dispendio di energie spirituali da parte del soggetto. Così sintetizza l'autore: «In ciascuna di queste tre fasi, l'oggettivazione del

---

<sup>10</sup> Il testo di Schmidt a cui si rifà Gehlen, è H. SCHMIDT, *Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen, in Verein deutscher ingenieure*, 96 (1954) 5, pp. 118-122.

<sup>11</sup> Cfr. A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Verlag GmbH, Hamburg 1957. Ed. it. *L'uomo nell'era della tecnica*, a cura di A. Negri, Sugarco, Milano 1957, p. 28.

conseguimento dello scopo con mezzi tecnici fa un passo avanti, finché l'obiettivo che ci siamo proposti viene raggiunto dal congegno automatico da solo, senza bisogno del nostro contributo né corporeo né spirituale»<sup>12</sup>.

Propongo qui una reinterpretazione grafica del modello di Gehlen attraverso un piano cartesiano in cui poniamo nell'asse delle ascisse il livello di oggettivazione e nell'asse delle ordinate il livello di disimpegno dell'uomo, sulle quali – in una scala da 1 a 5 – è possibile esprimere, rispettivamente, il livello di oggettivazione nell'artefatto di volta in volta utilizzato e il progressivo disimpegno dal parte del soggetto lavoratore.

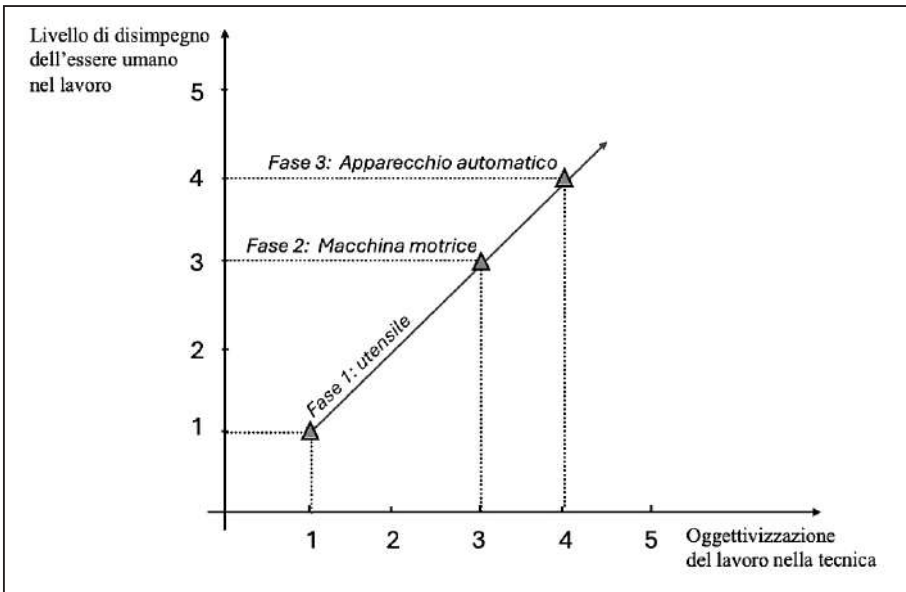


Fig. 1 - Resa grafica del modello Schmidt-Gehlen

Dal grafico risulta un andamento lineare, il quale, tuttavia, non è detto che rimanga tale (dal momento che un ulteriore raggiungimento del livello di oggettivazione della tecnica potrebbe implicare un impegno da parte del soggetto inversamente proporzionale). Dal grafico così com'è configurato, tuttavia, è possibile evincere come, passando attraverso le tre

<sup>12</sup> H. SCHMIDT, *Die Entwicklung*, citato in *ivi*, p. 29.

fasi, il riferimento antropologico della tecnica si sposti dall'esterno all'interno dell'essere umano. Nella prima fase, quella dell'utensile, sono gli organi e i muscoli a essere intensificati e migliorati; nella seconda fase è la forza fisica in sé, invece, che viene sostituita; nella terza fase viene oggettivato lo stesso circuito dell'azione, comprese le fasi coscienti come quella del controllo e della manovra. Non è tutto:

Nel corso di tale evoluzione che ha accompagnato e anche determinato la storia dell'umanità, la tecnica è penetrata con singolare ritardo in quella sfera che per parecchie centinaia di migliaia di anni, allorché si conosceva soltanto il primitivo meccanismo dell'utensile, era dominata [...] dalla "tecnica soprannaturale". Ma già quest'ultima [...] cercava inconsciamente di potenziare l'efficacia e moltiplicare la portata dell'azione umana, già intravedeva qualcosa di simile al "grande automatismo" di apparecchi che si regolarizzano in base all'autosegnalazione degli eventuali disturbi<sup>13</sup>.

Il raggiungimento del "grande automatismo", in cui oltre all'oggettivazione del processo vitale fisiologico, si è consumata anche l'oggettivazione dell'apporto spirituale umano, la tecnica – che esiste sin dalla preistoria – pone fine alla sua corsa. Essa, proseguiva Schmidt, «tocca l'apice del suo sviluppo metodico; e «questo concludersi del processo evolutivo – iniziatosi nella preistoria – dell'oggettivazione tecnica del lavoro è una caratteristica decisiva della nostra epoca»<sup>14</sup>.

La fase della completa automazione segna quindi la fine di un cammino evolutivo che, in una prospettiva genealogica, può essere categorizzato grazie ai due elementi di tecnica e lavoro. In quest'ottica la "caratteristica decisiva della nostra epoca", l'epoca della totale oggettivazione del lavoro nella tecnica, potrebbe essere proprio la fine del lavoro, così come compreso almeno dagli albori delle prime civiltà.

Ora, Gehlen si limitava ad annunciare l'era in cui si sarebbe raggiunta una tecnica che avrebbe conseguito lo scopo di quello che un tempo era il sogno della "tecnica soprannaturale" (altrimenti detta magia). Né Schmidt, sebbene fosse uno degli antesignani della cibernetica, né Gehlen, potevano conoscere l'intelligenza artificiale e l'intelligenza artificiale generativa.

<sup>13</sup> A. GEHLEN, cit., p. 30.

<sup>14</sup> H. SCHMIDT, cit., pp. 29-30

Pertanto, assumendo come incontrovertibile questa interpretazione, la domanda che si presenta è al tempo stesso sconcertantemente semplice ma anche banalmente devastante: se l'essere umano ha sviluppato una tecnologia così avanzata da poter sostituire ad un tempo la fatica muscolare, lo sforzo materiale e lo sforzo spirituale, che senso ha il lavoro?

Si badi bene che – come già accennato – sto consapevolmente evitando la risposta fin troppo ovvia che farebbe ricorso alla giustificazione in ottica di conseguimento dei mezzi per la sussistenza materiale. Su questo aspetto fiumi di letteratura si stanno approfondendo per cercare una soluzione e una rimodulazione delle nostre società, proprio a seguito dell'avvento dell'intelligenza artificiale generativa<sup>15</sup>.

Tornando alla domanda: perché lavorare se qualcos'altro può farlo al posto nostro? Perché essere vincolati da incombenze, orari, vincoli contrattuali, quando si può essere liberi di dedicarsi all'*otium* (tanto nel senso positivo di Seneca quanto in quello deleterio della vulgata odierna)? La domanda ha ragion d'essere – almeno a mio modo di vedere – soprattutto a fronte di una constatazione del tutto personale che non temo possa essere facilmente smentita, ovvero che la stragrande maggioranza delle persone non ha né la fortuna di fare il lavoro che ama né di fare un lavoro appagante<sup>16</sup>, e quando nel migliore dei casi si realizza la prima condizione (un'attività lavorativa amata), di rado si realizza la seconda (l'appagamento che ne consegue), spesso per fattori esterni al soggetto lavoratore.

Per cercare di fornire una risposta o quantomeno avviare una riflessione a partire da questa domanda, sarà necessario previamente comprende-

---

<sup>15</sup> Cfr. C. BREWSTER - P. J. HOLLAND, *Contemporary work and the future of employment in developed countries*, Routledge, New York 2020; L. FORTUNATI - A. EDWARDS, *The De Gruyter handbook of robots in society and culture*, De Gruyter, Berlin 2024.

<sup>16</sup> A mero titolo d'esempio mi permetto di segnalare quanto accaduto nel contesto universitario in particolare, e in quello formativo in generale – ambito in cui si trova ad operare chi scrive questo saggio. Il report del 2020, condotto dalla Fidelity investment, dal titolo *On the Verge of Burnout: COVID-19's impact on faculty wellbeing and career plans*, ha fatto emergere come il 55% dei docenti delle istituzioni di formazione superiore avesse seriamente considerato di cambiare lavoro o di collocarsi in pensione anticipata. Cfr. FIDELITY INSTITUTIONS, *On the Verge of Burnout: COVID-19's impact on faculty wellbeing and career plans*, 2020, <[https://connect.chronicle.com/rs/931EKA-218/images/Covid%26FacultyCareerPaths\\_Fidelity\\_ResearchBrief\\_v3%20%281%29.pdf](https://connect.chronicle.com/rs/931EKA-218/images/Covid%26FacultyCareerPaths_Fidelity_ResearchBrief_v3%20%281%29.pdf)> (cons. 8 dicembre 2025).

re, da un lato, cosa intendiamo per “lavoro”, dall’altro, definire cosa verrebbe meno o cosa verrebbe guadagnato dall’eliminazione di questa dinamica dalle nostre società.

## 2. *Il valore-lavoro nella riflessione di Adriano Olivetti*

Adriano Olivetti è stato sicuramente uno dei più grandi e, senza ombra di dubbio, lungimiranti imprenditori che ha segnato la storia industriale italiana del secondo dopoguerra. La sua figura poliedrica ha catalizzato l’attenzione di tanti<sup>17</sup>, anche in ragione dei molteplici interessi personali e delle sfaccettature che le sue fabbriche assunsero. Il mio intento in questa sede è far emergere quale idea Olivetti avesse del lavoro umano, ma soprattutto quale correlazione egli instaurasse tra lavoro umano e persona umana.

Olivetti si interrogò anzitutto sulla natura dell’attività lavorativa. Il lavoro, nella sua riflessione, era equivalente a *una* tecnica e pertanto considerava il lavoro come consustanziale alla natura umana, giacché «l’uomo primitivo era nudo sulla terra, tra i sassi, le foreste e gli acquitrini, senza utensili, senza macchine. Il lavoro solo ha trasformato il mondo»<sup>18</sup>. Nel corso delle sue riflessioni sulla natura del lavoro non mancò di notare il ruolo fondamentale che il cristianesimo ha avuto nel riconoscere che il lavoro non era una condanna divina – come insegnava la lezione di Gen 3, 17c-19a.23<sup>19</sup> – ma dimensione costitutiva dell’essere umano redento<sup>20</sup>. Olivetti registrava, infatti, un dato costitutivo della civiltà giudaico-cristiana, di cui l’Occidente è erede: «Il Cristianesimo, *riscattando* la schiavi-

<sup>17</sup> Per una visione dell’approccio di Olivetti all’impresa, cfr. G. CAMPANINI, *Adriano Olivetti. Il sogno di un capitalismo dal volto umano*, Studium, Roma 2020.

<sup>18</sup> A. OLIVETTI, *Discorso di Natale ai lavoratori di Ivrea*, cit., pp. 45-46 [corsivo mio].

<sup>19</sup> «[Allora il Signore Dio] *All’uomo disse: [...] “Maledetto il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l’erba dei campi. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!” Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto*».

<sup>20</sup> Fra i molti studi di natura filosofica e sociologica circa l’impatto del cristianesimo e delle varie confessioni cristiane sui modelli economici, segnalo soltanto A. FANFANI, *Catholicism, protestantism and capitalism*, Sheed Ward, London 1939.

tù dell'uomo ed elevando la *dignità* della persona umana, fu principio di una autentica *rivoluzione*»<sup>21</sup>.

In questo breve passaggio del discorso che rivolse agli operai che avevano raggiunto i venticinque anni di carriera, le cosiddette “Spille d'Oro”, egli riconosceva alle dinamiche avviate dal cristianesimo un ruolo cruciale per la trasformazione del mondo occidentale. E fra le varie dinamiche vi era proprio una rivalutazione del lavoro. In quella frase del 1954 si rintracciano tre parole fondamentali, che compongono una sorta di manifesto programmatico e che possono guidare la presente riflessione: *riscatto, dignità, rivoluzione*.

### 2.1. *Redenzione del lavoro*

L'attività lavorativa, anzitutto, era per Olivetti non schiavitù ma riscatto dalla schiavitù o, ancora meglio, vera e propria redenzione. Tale redenzione, eppure, non era né fatalistica né tantomeno una redenzione *dal* lavoro. Essa era piuttosto una redenzione *del* lavoro, ove questo *del* intercetta tutta la ricchezza del genitivo soggettivo e del genitivo oggettivo, in quanto è possibile guardare al lavoro sia come realtà che redime sia come realtà redenta. Circa quest'ultimo aspetto si è già detto il ruolo giocato dal cristianesimo; più interessante in questa sede è la comprensione di redenzione *del* lavoro come genitivo soggettivo, ovvero nei termini di una redenzione *grazie al lavoro*. In un breve messaggio di auguri per le festività del 1949, così Olivetti si rivolgeva ai suoi operai:

Formuliamo perciò l'augurio che dopo tanti anni di tristi e dolorose vicende [...], quella gran parte della popolazione che ancora soffre della miseria e della disoccupazione sia *sollevata* in breve tempo verso *una vita più civile*, più degna, più umana, perché la nostra situazione di relativa tranquillità non sarebbe motivo di letizia se ancora tanta parte della popolazione non raggiungesse quel livello di vita cui umanamente potrebbe aspirare, e se addirittura una parte di essa continuasse a stentare, come stenta, a procurarsi il pane attraverso il lavoro<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> A. OLIVETTI, *Alle “Spille d'Oro” di Ivrea*, in ID., *Ai lavoratori*, Edizioni di comunità, Città di Castello 2012, p. 47 [corsivo mio].

<sup>22</sup> ID., *Breve messaggio di auguri*, in ID., *Discorsi per il Natale*, cit., p. 20-21

La medesima missione di riscatto/redenzione insita nella dinamica lavorativa veniva ricordata, anni dopo, nel 1954, parlando allo stabilimento di Pozzuoli:

La fabbrica [...] ha rivolto i suoi fini e le sue maggiori preoccupazioni all'elevazione materiale, culturale, sociale del luogo ove fu chiamata ad operare, avviando quella regione verso un tipo di comunità nuova, ove non sia più differenza sostanziale di fini tra i protagonisti delle sue umane vicende, della storia che si fa giorno per giorno per garantire ai fili di quella terra un avvenire, una vita più degna di essere vissuta<sup>23</sup>.

Le parole di Olivetti sono tutto fuorché un augurio retorico. In questi brevi passaggi egli condensa la natura, lo scopo, e la forza consustanziale alla dinamica lavorativa. Il lavoro affonda le sue radici nella vita stessa delle persone e nelle loro aspirazioni; esso ha come fine quello di conseguire una vita più civile, più degna, e quindi più umana; esso ha la forza di emancipare, di *sollevare*.

In quest'ambito Olivetti anticipava quello che sarebbe stata un'acquisizione recente legata all'etica del progresso. La giustizia globale richiede infatti che coloro che detengono i grandi capitali e, per estensione, le nazioni ricche, cerchino un livello di benessere sostenibile non solo per sé ma anche per le nazioni del mondo in via di sviluppo. I benestanti – per citare due teorici della democrazia liberal-democratica – «devono trovare un livello di consumo che sia sostenibile [...]. Tale livello non è il livello di consumo che sarebbe sostenibile se i cittadini delle democrazie ricche lo mantenessero nell'immediato futuro, assumendo che i cittadini di tutte le altre nazioni continuino a *consumare quanto consumano ora*»<sup>24</sup>. Se le cose rimanessero così, invece, le nazioni in progressivo miglioramento raggiungerebbero sempre un livello di gran lunga inferiore a quello di cui godono i cittadini benestanti delle democrazie liberali. Olivetti era talmente consapevole di tutto ciò, al punto tale da dire – nel 1955 – che la «prima libertà [...] consiste nel poter spendere qualcosa di più del mi-

---

<sup>23</sup> ID., *Ai lavoratori di Pozzuoli*, in ID., *Ai lavoratori*, cit., p. 29.

<sup>24</sup> I. PERSSON - J. SAVULESCU, *Inadatti al futuro. L'esigenza di un potenziamento morale*, a cura di A. Lavazza e M. Reichlin, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, p. 97.

nimo di sussistenza vitale»<sup>25</sup>. Olivetti non poteva essere stata una delle letture di Isaiah Berlin, ma l'associazione con le parole di quest'ultimo nel 1958, non credo sia meno significativa: «Se un uomo è troppo povero per permettersi una cosa – una pagnotta, un viaggio intorno al mondo, un ricorso in tribunale – non è più libero di averla che se gli fosse vietata»<sup>26</sup>. Ed è in forza di questa consapevolezza che è possibile giungere alla seconda parola che guidava la riflessione dell'imprenditore eporediese: *dignità*.

## 2.2. *Dignità e disoccupazione*

Per poter cogliere questo aspetto è imprescindibile notare come la concezione del lavoro – così come intesa da Olivetti – originasse da un'idea di persona molto ben distinta. Questa idea era talmente radicata da influenzare la struttura architettonica stessa della fabbrica, che doveva essere ambiente per lo sviluppo unitario della persona che ivi lavorava. Le parole di Olivetti su questo punto sono di una modernità sconcertante: «La fabbrica fu quindi concepita alla misura dell'uomo perché questi trovasse nel suo ordinato posto di lavoro, uno strumento di riscatto e non un congegno di sofferenza»<sup>27</sup>. Al concorso della piena realizzazione della persona umana, tuttavia, non contribuiva soltanto il singolo ma anche la struttura produttiva nella sua interezza. Per questo motivo Olivetti poteva dire che «un giorno questa fabbrica, se le premesse materiali e morali intorno ai fini del nostro lavoro saranno mantenute, farà parte di una nuova autentica civiltà indirizzata ad una più libera, felice e consapevole esplicazione della persona umana»<sup>28</sup>. In quest'ottica di vera e propria realizzazione a 360 gradi della persona umana si devono leggere gli sforzi e gli investimenti pecuniari rivolti all'instaurazione di un *welfare* e a servizi per i dipendenti, fra i quali tenevano il primo posto le attività cul-

<sup>25</sup> A. OLIVETTI, *Discorso di Natale ai lavoratori di Ivrea*, cit., 41

<sup>26</sup> I. BERLIN, *Five Essays on Liberty*, in ID., *Liberty*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002; ed. it. *Cinque saggi sulla libertà*, in ID., *Libertà*, a cura di H. Hardy, Feltrinelli, Milano 2005, p. 173.

<sup>27</sup> A. OLIVETTI, *Ai lavoratori di Pozzuoli*, cit., pp. 30-31.

<sup>28</sup> Ivi, p. 34.

turali, giacché cultura e lavoro manuale sono le armi per «costruire degli uomini»<sup>29</sup>.

La persona umana era quindi intesa come un'entità olistica (nel senso aristotelico del termine) in cui convergono dimensioni spirituali, materiali e sociali. La cosa notevole è che Olivetti poteva collegare il lavoro e la dignità umana, perché la dimensione lavorativa non afferiva alla dimensione materiale dell'essere umano ma a quella spirituale anzi, diceva rivolgendosi agli operai di Pozzuoli, «il lavoro diventa poco a poco parte della nostra anima, diventa quindi un'immensa forza spirituale»<sup>30</sup>.

Anche in questo caso, quelle espressioni non erano affatto parentetiche e questo si comprende dalle parole che rivolgeva alle "Spille d'Oro". A loro poteva dire che solo chi ha lavorato così tanto sa «che il lavoro che egli ha dato per anni alla fabbrica è qualcosa di intimamente e profondamente suo, onde a poco a poco questo lavoro è divenuto parte della sua natura»<sup>31</sup>. Ritengo particolarmente significativo questo passaggio dal momento che Olivetti non parlava ad artigiani ma ad operai che avevano pienamente assimilato quel metodo di lavoro, tanto criticato da Marx, in cui si consumava l'alienazione tra lavoratore e prodotto lavorato. Eppure, nonostante ciò, le parole di Olivetti non perdevano di vigore, al punto che poteva aggiungere: «Perciò in essa [nell'anima dell'operaio] splende una luce interiore, perché essa appartiene allo spirito. Il lavoro è perciò spirituale e il lavoratore si sente anch'egli nel lavoro e sul lavoro vicino a Dio, come suo collaboratore e servitore»<sup>32</sup>.

Aldilà dei toni un po' parentetici – giustificati dalla circostanza in cui il discorso veniva proferito – è doveroso evidenziare la collocazione del lavoro manuale all'interno della dimensione spirituale dell'essere umano. Anche in questo caso egli richiamava il ruolo del cristianesimo, il quale – come già detto – non aveva solo contribuito alla redenzione del lavoro (ora nel senso del genitivo oggettivo) ma aveva innescato una vera e propria rivoluzione.

---

<sup>29</sup> A. OLIVETTI, *Discorso di Natale ai lavoratori di Ivrea*, cit., p. 40.

<sup>30</sup> ID., *Ai lavoratori di Pozzuoli*, cit., p. 33.

<sup>31</sup> ID., *Alle "Spille d'Oro" di Ivrea*, cit., p. 46.

<sup>32</sup> Ivi, p. 47.

Sempre nel discorso alle “Spille d’Oro”, Olivetti si avventurava in una breve – e a mio dire anche curiosa – analisi, in cui registrava come «il mondo moderno rassomiglia stranamente al tempo in cui ebbero vita nelle Chiese primitive d’Oriente e di Roma gli albori del Cristianesimo. I primi cristiani con la loro opera, la loro giustizia, dileguarono a poco a poco l’etica materialistica del loro tempo, e animarono i popoli e i re di uno spirito nuovo»<sup>33</sup>.

Senza poter entrare nella correttezza di questa analisi, la citazione mi serve per sottolineare ulteriormente come Olivetti avesse perfettamente chiaro il valore spirituale dell’attività lavorativa insieme a quello materiale. Le due dimensioni valoriali non erano affatto collocate come subalterne ma, all’opposto, mantenevano pari dignità senza che una dovesse prevalere sull’altra. Rivolgendosi l’anno dopo agli operai di Pozzuoli, si poneva la seguente domanda: «Può l’industria darsi dei fini? Si trovano questi semplicemente nell’indice dei profitti?»<sup>34</sup>

Nel rispondere a questa domanda, egli chiamava in causa proprio la dimensione spirituale del lavoro umano: «Non vi è al di là del ritmo apparente, qualcosa di più affascinante, una destinazione, una vocazione anche nella vita di una fabbrica?»<sup>35</sup> E si rispondeva come segue: «C’è un fine nella nostra azione di tutti i giorni. [...] E senza la prima consapevolezza di questo fine è vano sperare il successo dell’opera che abbiamo ben intrapresa»<sup>36</sup>.

Solo a fronte di questa riflessione sulla dimensione spirituale del lavoro umano, che funge da *trait d’union* tra la dimensione di riscatto e quella di dignità, si può comprendere la posizione che l’imprenditore di Ivrea aveva circa la disoccupazione.

Sempre nel discorso del 1954 Adriano Olivetti riferiva le parole stentoree dettegli dal padre, l’ingegnere Camillo, intorno agli anni Trenta, nell’atto di affidargli la riorganizzazione delle officine: «Tu puoi fare qualunque cosa tranne licenziare qualcuno per motivo dell’introduzione di

<sup>33</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>34</sup> Id., *Ai lavoratori di Pozzuoli*, cit., 28

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*. La medesima domanda circa il fine del lavoro della fabbrica e dei singoli se la riproponeva rivolgendosi agli operai di Ivrea in occasione del Natale dello stesso anno. Cfr. Id., *Discorso di Natale ai lavoratori di Ivrea*, cit., p. 29.

nuovi metodi perché la disoccupazione involontaria è il male terribile che affligge la classe operaia»<sup>37</sup>. Camillo Olivetti, un uomo nato nel 1868, coglieva con lucidità il nesso tra nuove tecnologie e metodi di lavoro e lo considerava non soltanto in ottica di profitto/rendimento, ma anche in ottica umana e sociale. In queste parole, peraltro, non solo si rileva una tremenda lucidità nell'analisi dei problemi, nella loro correlazione con le modificazioni esterne del mondo e con i loro effetti sociali, ma anche un monito forte che non sarà mai disatteso dal figlio Adriano<sup>38</sup>. Nel 1957, era questi a rammentare altre parole del padre sulla stessa questione: «La disoccupazione è la malattia mortale della società moderna; perciò ti affido una consegna: devi lottare con ogni mezzo affinché gli operai di questa fabbrica non abbiano a subire il tragico peso dell'ozio forzato, della miseria avvilente che si accompagna alla perdita del lavoro»<sup>39</sup>.

Già nel '49, però, la disoccupazione era per Adriano Olivetti una vera e propria preoccupazione, che occupava i suoi pensieri giorno e notte. Quell'anno, rivolgendosi brevemente per indirizzare gli auguri in vista del Natale, non nascondeva il «sentimento di sofferenza e di angustia»<sup>40</sup> che provava poiché «intorno a noi nella città vi è ancora tanta disoccupazione»<sup>41</sup>. I medesimi sentimenti si presentarono invariati cinque anni dopo, quando ritornava sul medesimo punto, definendo la disoccupazione come «il problema numero uno per chi, nella vita sociale, abbia sensi di viva ed umana responsabilità»<sup>42</sup>; e l'anno successivo, nel 1955, quando definiva la disoccupazione, una «dolorosa malattia»<sup>43</sup>.

Questo sentimento di preoccupazione originava proprio dalla categorizzazione come “spirituale” del lavoro umano. In quest'ottica la disoccupazione o l'ozio forzato non erano compresi meramente come cause dell'assenza dei mezzi di sussistenza, ma come una vera e propria *deminutio*

<sup>37</sup> C. OLIVETTI, citato in A. OLIVETTI, *Alle "Spille d'Oro" di Ivrea*, cit., p. 41.

<sup>38</sup> Si vedano a tal proposito le politiche circa l'assunzione adottate tra il '52 e il '54, raccontate dallo stesso Olivetti. Cfr. A. OLIVETTI, *Ai lavoratori di Pozzuoli*, cit., p. 25.

<sup>39</sup> Ivi, p. 45

<sup>40</sup> A. OLIVETTI, *Breve messaggio di auguri*, cit., p. 17

<sup>41</sup> Ivi, pp. 17-18.

<sup>42</sup> ID., *Alle "Spille d'Oro" di Ivrea*, cit., pp. 42-43.

<sup>43</sup> ID., *Ai lavoratori di Pozzuoli*, cit., p. 24.

*hominis*. Sempre nel discorso del '49 Olivetti, infatti, si era soffermato a parlare della decadenza che può affliggere gli esseri umani, una decadenza che per l'operaio si traduce in disoccupazione e miseria<sup>44</sup>. Queste parole – in cui è lampante l'implicita dimensione di riscatto del lavoro, un riscatto che non è meramente economico o sociale ma eminentemente spirituale – consentono di inserire in un circolo virtuoso, senza soluzione di continuità, la terza delle tre parole che stanno guidando questa riflessione sul lavoro: *rivoluzione*.

### 2.3. *Rivoluzione*

Il termine *rivoluzione* non può essere compreso all'interno del pensiero di Olivetti, senza metterlo in correlazione con riscatto e dignità dell'uomo. La rivoluzione insita nella dinamica lavorativa ha anzitutto a che fare con un aspetto strutturale.

Quando si tratta del lavoro, infatti, è doveroso ricordarsi che l'attività lavorativa non è ambito esclusivo del lavoro operaio, ma esso coinvolge – seppur in modo differente – anche coloro che realizzano le condizioni per il lavoro degli operai. Nelle riflessioni sul lavoro, invece, l'attenzione è sovente spostata sul “lato debole”, senza considerare che una riflessione che tratti del mondo del lavoro non può esimersi dal volgersi anche all'altro lato. Anche in questo Olivetti ebbe una profonda lucidità, al punto tale da assumere una visione rivoluzionaria.

Luciano Gallino, che conobbe in giovane età Olivetti e che ne rimarrà ammaliato sino a diventarne collaboratore prima e curatore editoriale dopo<sup>45</sup>, riassume l'idea di lavoro di Olivetti attorno alla nozione di *risarcimento*:

Stando a questo concetto, i lavoratori traggono indubbiamente un vantaggio dall'impresa che fornisce loro i mezzi di produzione. Da questi derivano i salari che poi si trasformano in “pane, vino e casa” [...]. In questo senso essi sono in debito con l'impresa. Per un altro verso, l'impresa contrae un debito reciproco

<sup>44</sup> Id., *Breve messaggio di auguri*, cit., p. 13. Cfr. ivi, pp. 17-18

<sup>45</sup> Per il rapporto tra le due personalità, cfr. L. GALLINO - P. CERI, *L'impresa responsabile. Un'intervista su Adriano Olivetti*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

con i lavoratori a causa della fatica che richiede loro, delle capacità professionali che sfrutta, degli oneri che a causa dei suoi tempi e modi di produrre scarica sulla famiglia. Pertanto, essi maturano il diritto ad essere risarciti in diverse forme, non solo economiche. [...] In simile idea di corrispondenza tra due forme di debito, di un lavoratore che riceve i mezzi per lavorare ma con la sua forza lavoro pone l'impresa in condizioni di produrre e guadagnare, e per questo matura il diritto risarcimento al tempo stesso economico, culturale e morale, è insita un'idea di persona, di imprese, di società in cui si vorrebbe vivere, la cui scomparsa nelle prassi delle imprese come delle politiche sul lavoro avvenuta dopo di allora non è l'ultima causa dei problemi che nella nostra epoca assile nel mondo del lavoro. al tempo stesso essa costituisce una proposta tuttora attuale per provare a superarli<sup>46</sup>.

Anche in questo caso, come ci riporta Gallino, queste parole non rimanevano lettera morta. Intorno al 1954 la Olivetti vendeva centinaia di migliaia di macchine per ufficio in più di 100 paesi e lo faceva riuscendo a venderle a un prezzo molto più alto rispetto ai costi di produzione. Da quei ricavi, avvisa Gallino,

derivavano per la Società di Ivrea utili rilevanti. I quali però non si trasformavano, come invece avviene ai giorni nostri nella maggior parte delle imprese, in larghi dividendi per gli azionisti, né in compensi per i massimi dirigenti pari a tre o 400 volte il salario di un operaio, né in spericolate operazioni finanziarie. Diventavano [...] alti salari, magnifiche architetture, una buona qualità del lavoro, una crescente occupazione, nonché servizi sociali senza paragoni<sup>47</sup>.

Un secondo aspetto rivoluzionario, anch'esso procurato dalla dinamica lavorativa, è dato dalla relazione con la tecnica. Lo stesso Olivetti ebbe a fare i conti col progresso tecnico e con le frizioni da esso causate nel momento in cui l'organismo industriale non riusciva ad allinearsi con quello commerciale. Quel disallineamento prettamente interno, e prettamente funzionale, egli lo spostava sul piano antropologico, categorizzandolo come «squilibrio»<sup>48</sup>. E di quello squilibrio l'Adriano l'imprenditore doveva farsi carico perché nella relazione rivoluzionaria fra tecnica ed essere umano, il secondo non soccombesse sotto la prima.

---

<sup>46</sup> L. GALLINO, *Presentazione*, in A. OLIVETTI, *Ai lavoratori*, cit., pp. 16-17.

<sup>47</sup> Ivi, p. 15

<sup>48</sup> A. OLIVETTI, *Alle "Spille d'Oro" di Ivrea*, cit., p. 41.

Nel discorso allo stabilimento di Pozzuoli, non mancava di mettere a tema il rapporto tra uomo e tecnica, «una tecnica che noi vogliamo al servizio dell'uomo onde questi, lungi dall'esserne schiavo, ne sia accompagnato verso mete più alte, mete che nessuno oserà prefissare»<sup>49</sup>. Ma anche l'anno prima era già presente questa attenzione alle dinamiche antropologiche portate dai rivolgimenti tecnici. Nel 1954, a fronte di alcune modificazioni che avevano coinvolto lo stabilimento di Ivrea, egli analizzava la situazione industriale non limitandosi a un piano d'azione industriale e/o commerciale ma analizzandone i nessi antropologici: «La fabbrica grande ha posto numerosi problemi umani, ha fatto nascere degli inconvenienti nei rapporti tra le persone, non tutti risolvibili e non tutti eliminati»<sup>50</sup>. Anche in questo caso, tuttavia, egli non poneva una dialettica tra lavoro materiale e lavoro spirituale ma categorizzando il primo, il lavoro materiale, come eminentemente spirituale poteva ammonire:

Il mondo moderno deve accettare il primato dei lavori spirituali se vuole che le gigantesche forze materiali alle quali esso sta rapidamente dando vita, non solo non lo travolgano, ma siano rese al servizio dell'uomo, del suo progresso, del suo operoso benessere<sup>51</sup>.

A partire da queste espressioni, che reputo condensino tutto la riflessione di Adriano Olivetti sul lavoro inteso come valore, è allora doveroso porsi alcune domande che emergono nel confronto tra la prospettiva di Olivetti e quella che precedentemente è stata analizzata grazie a Gehlen.

### 3. *La dimensione umanizzante del lavoro in Adriano Bausola*

Si è visto come per Gehlen, mutuando l'interpretazione di Schimdt, il raggiungimento dello sviluppo tecnico coincidesse con l'annullamento dello sforzo spirituale che l'uomo mette nell'atto lavorativo. Per Olivetti, all'opposto, il lavoro, anche quello manuale, deve essere categorizzato come *spirituale*, pena il soccombere sotto una tecnica che non sarà più servitrice dell'essere umano ma sua padrona. Assumendo allora per un mo-

---

<sup>49</sup> Id., *Ai lavoratori di Pozzuoli*, cit., p. 30.

<sup>50</sup> Id., *Alle "Spille d'Oro" di Ivrea*, cit., p. 43.

<sup>51</sup> Ivi, p. 47.

mento che l'espressione di Olivetti rivolta alle "Spille d'oro" non abbia più significato – ovvero che il lavoro non sia più indispensabile per fare un servizio all'uomo, al progresso e al benessere – e assumendo che al raggiungimento di un determinato livello di autonomia tecnologica, ci si possa permettere di astenersi dal lavoro, una domanda – almeno a mio modo di vedere – rimane cruciale: con quale valore possiamo sostituire il valore-lavoro nel momento in cui questo viene meno?

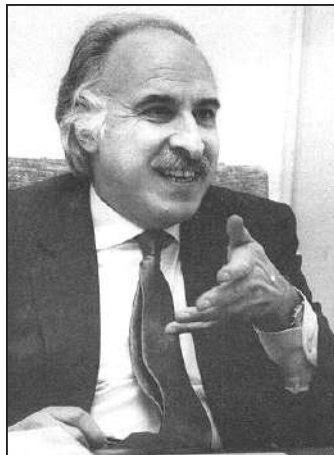
Indubbiamente qualcuno potrà contro-argomentare, sostenendo che non vi è alcun bisogno di sostituire al valore-lavoro un altro valore; ma nondimeno credo che la domanda mantenga la sua validità nel momento in cui, con Olivetti, si riconosca nel lavoro non una mera attività funzionale ma una vera e propria norma morale. In altre parole, sempre rivolgendosi agli operai che avevano raggiunto i 25 anni di anzianità, Olivetti poteva dire: «La Spilla d'Oro sa che niente si improvvisa e che non si creano miracoli. [...] Sa riconoscere il giusto dall'ingiusto, l'improvvisato dal meditato, il facile dal difficile, in una parola il bene dal male»<sup>52</sup>. Con queste parole l'imprenditore di Ivrea sussumeva nella dinamica lavorativa una scuola di vita per l'uomo e per la donna, una scuola sociale per i cittadini, una scuola morale per i soggetti agenti. Se il lavoro è tutto ciò, ovvero mantiene in sé una pregnanza valoriale, penso che la domanda circa la sostituibilità del valore-lavoro imponga almeno un tentativo di risposta.

Quanti oggi propongono di eliminare il lavoro, demandandolo a tecnologie sempre più avanzate, ricorrono all'introduzione di un cosiddetto reddito sociale universale (diversamente il lavoro rimarrebbe in piedi solamente come mezzo di sussistenza). Come già accennato in apertura non è intento del presente saggio affrontare questo tipo di questione che, a mio modo di vedere, è tutto fuorché scevra da difficoltà pratiche oltre che teoriche. In quest'ultima parte voglio comprendere, invece, non già se il lavoro porti con sé oltre il valore-sussistenza anche altre dimensioni (speco di averlo ampiamente argomentato rifacendomi ai testi di Olivetti), ma se tutta quella ricchezza che è stata analizzata resista all'oggettivizzazione della tecnica e, di conseguenza, se richieda di essere ri-valorizzata e non sostituita – nel momento in cui volessimo (quando ci riusciremo)

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 46.

cassare l'attività del lavoro umano. Penso che quest'operazione sia legittimata dal fatto che davanti alle modificazioni sociali non ci si deve limitare né a un'analisi descrittiva né ad una modifica delle prassi; le modificazioni devono essere occasione, invece, per un ripensamento teorico delle prassi consolidate. Ad auspicare una tale mossa nei confronti del lavoro era, nel 1983, Adriano Bausola, per il quale «un più esplicito riferimento a questi mutamenti avrebbe aiutato a capire meglio le ragioni delle nuove teorie sul lavoro»<sup>53</sup>. A questo pensatore mi rifarò per tentare di rispondere alle domande poc'anzi avanzate.



Adriano Bausola

Per salvaguardare il valore-lavoro, nonostante le modificazioni storiche, Bausola suggeriva di distinguere tra «ciò che è costante nel lavoro da ciò che è particolare, storico»<sup>54</sup>. Per comprendere l'universale del lavoro – dove per *universale* s'intende ciò che è sempre valido, nonostante le modificazioni storiche – distingueva tra *poiein* e *prattein*. L'eccessiva attenzione in età classica, ellenistica e romana, alla prima dimensione, quella del *poiein*, fece sì (lo si è accennato) che il lavoro, il quale non avesse un fine in sé ma fosse orientato ad altro (ad oggetti esterni), fosse del tutto sottovalutato. Nella lettura che Bausola fa dell'interpretazione classica del lavoro, emerge una critica significativa:

Anche il filosofo greco avrebbe potuto vedere, e non vi vide [...] un'altra verità: quella secondo la quale lo specifico dell'uomo sta sì nella ragione, ma non solo nella ragione che contempla per puro amore della contemplazione. L'attività strumentale lavorativa non è certo – almeno: quella ripetitiva, eterodiretta – attività che sia fine a se stessa [...]. Ma essa, in quanto attività guidata dall'intelligenza, volta a uno scopo, utilizzante strumenti anch'essi frutto dell'iniziativa dell'uomo, è già pur sempre specificamente opera propria dell'uomo, e in que-

<sup>53</sup> A. BAUSOLA, *Il valore del lavoro. Prattein. Poiein. Politeuein*, in G. LAZZATI (cur.), *Lavoro e Chiesa, oggi. Per una lettura della «Laborem exercens»*, Vita e Pensiero, Milano 1983; ora in A. BAUSOLA, *Le ragioni della libertà. Le ragioni della solidarietà*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 290.

<sup>54</sup> Ivi, p. 281.

sta sua finalizzazione ragionata, commisurante mezzi e fini, non comune con altri animali<sup>55</sup>.

Bausola identificava l'attività lavorativa, anzi, qualsiasi attività lavorativa, come dimensione specifica dell'essere umano e incardinava questa dimensione specifica dell'essere umano nella nozione di valore:

Se valore umano in senso specifico e ciò che differenzia l'uomo dagli altri animali, il lavoro strumentale e razionale umano è valore specificamente umano, anche se, forse, tutte le volte che non sia anche creativo e cognitivo, esso non rientra tra i valori più elevati<sup>56</sup>.

L'analisi di Bausola è singolare perché non parte dall'attività lavorativa per poi riconoscerla in essa un valore, ma prende le mosse dalla nozione di valore – come ciò che contraddistingue l'essere umano – e, tra i valori, vi colloca l'attività lavorativa in quanto attività teleologica. Dal momento poi che l'essere umano è un essere teologico, il lavoro s'innesta nella natura umana e ne costituisce uno dei valori fondamentali. Al tempo stesso, però, il filosofo è ben consapevole che non tutti i lavori richiedono la stessa dimensione di razionalità e per questo può dire che a volte talune attività lavorative, sebbene non rientrino tra i valori più alti, rimangono pur sempre un valore.

A tal proposito mi sembra doveroso richiamare un'espressione di Olivetti, pronunciata nel discorso di Natale del 1955. Da quel discorso, infatti, è possibile desumere un'altra domanda che si avvicina a quella posta nell'introduzione di questo saggio e ora richiamata dalla citazione di Bausola. Diceva Olivetti: «Il lavoro dovrebbe essere una grande gioia ed è ancora per molti tormento, tormento di non averlo, tormento di fare un lavoro che non serva, non giovi a un nobile scopo»<sup>57</sup>. In queste lucide parole si coglie ancora una volta la preoccupazione antropologica dell'imprenditore eporediese, al quale non bastava “dare lavoro” (e quindi i mezzi di sopravvivenza) ma auspicava che ogni operaio facesse un lavoro in cui si riconoscesse, che lo gratificasse, che lo nobilitasse. Richiamo qui queste

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 283.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> A. OLIVETTI, *Alle "Spille d'Oro" di Ivrea*, cit., p. 45

parole perché, nel momento in cui si vuole difendere il valore-lavoro, questo potrebbe essere riconosciuto come lecito solo nel caso in cui si compia un'attività lavorativa in cui – per utilizzare le espressioni di Olivetti – vi si trova gioia.

La medesima riflessione potrebbe perdere di pregnanza nel momento in cui si svolgesse un lavoro non gratificante (situazione molto comune, che ho descritto nel primo paragrafo). Ora se è vero che Bausola ritiene un valore anche un'attività lavorativa che logora e non gratifica, questa situazione richiede di essere ulteriormente giustificata.

L'attività lavorativa, anche quando non è gratificante è indubbiamente *occupante*. Spesso molta retorica sul lavoro si è concentrata sul fatto che il lavoro solleverebbe dal pericolo dell'ozio e dell'accidia ma la stessa retorica cadrebbe nel momento in cui al posto del lavoro, salvaguardando il mantenimento dei mezzi di sussistenza, il proprio tempo non sarebbe più dedicato ad un lavoro logorante e non soddisfacente ma sarebbe rivolto anche attività razionalmente appaganti.

Eppure, per Bausola, anche nelle attività ripetute, e non pienamente appaganti, si cela la dimensione realizzatrice del lavoro. Dice ancora Bausola:

Io mi realizzo come uomo quando lavoro, anche se il lavoro non è innovativo: non è quindi giusto che mi si tratti come non uomo, o semi uomo, solo perché di fatto non risulti filosofante, o matematico (o politico), solo perché il mio lavoro lo volgo al soddisfacimento di esigenze biologiche. [...] Il modo del soddisfacimento è pur sempre specificamente umano, perché pur richiede – anche se non produce – conoscenza, ragione, libertà (in qualche misura)<sup>58</sup>.

Il lavoro, quindi, è pur sempre un atto di ragione, sia che la ragione si rivolga a sé medesima durante l'attività lavorativa, sia che la ragione venga eterodiretta. Il lavoro, ancor di più, ha pari dignità e hanno pari dignità i lavoratori, pur nella diversità di attività in cui sono impiegati. Questa dimensione valoriale è talmente essenziale per l'essere umano che non viene meno neppure nella tecnicizzazione del lavoro o, per recuperare le parole di Gehlen, nella fase della totale oggettivazione del lavoro nella

---

<sup>58</sup> A. BAUSOLA, *Il valore del lavoro*, cit., p. 283.

tecnica. Il legame che l'attività lavorativa, ogni attività lavorativa, intrattiene – almeno a partire dall'età moderna – con la tecnologia e con la scienza che da essa deriva (e viceversa), non esautora l'attività lavorativa, anzi, all'opposto, la esalta, dal momento che «il progresso nell'oggetto produsse il progresso correlativo nell'approfondimento del concetto dell'oggetto»<sup>59</sup>.



Arnold Gehlen

La riflessione di Bausola, infine, recupera anche la dimensione etica – che era stata appena accennata da Olivetti – dal momento che una delle condizioni specifiche del lavoro e quella di rappresentarsi scopi e mezzi<sup>60</sup>. Da questo punto di vista sono ben conscio che si potrebbe obiettare che oggigiorno, dinanzi all'avanzare in ambiti lavorativi variegati degli agenti artificiali basati sul modello, la capacità

di rappresentarsi scopi e mezzi non è peculiarità dell'*Homo Sapiens*. Questo implicherebbe addentrarsi nel dibattito sui nuovi soggetti morali artificiali, che non è possibile condurre in questa sede<sup>61</sup>.

In conclusione, è possibile riconoscere che il lavoro, colto nella sua dimensione intrinseca di valore da un lato e di norma morale dall'altro, rimane uno dei momenti centrali dell'essere uomo<sup>62</sup>, perché – se volessi qui appropriarmi di una famosa espressione attribuita ai martiri di Abitene, possiamo dire che “l'uomo fa il lavoro e il lavoro fa l'uomo”<sup>63</sup>. Il lavo-

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, p. 287

<sup>61</sup> Per la questione della cosiddetta *business ethics* e della responsabilità sociale d'impresa (RSI), cfr. E. D'ORAZIO, *Responsabilità sociale ed etica d'impresa*, in *Politeia*, 72 (2003) 19, pp. 3-27; L. GALLINO, *L'impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino 2007; M. FRIEDMAN, *Fare profitti. Etica dell'impresa*, Marsilio, Venezia 2021; W. DUBBINK - W. VAN DER DEIJL, *Business ethics. A philosophical introduction*, Springer, Cham 2023; C. BECKER, *Business ethics. Methods, theories, and application*, Routledge, London 2024.

<sup>62</sup> Cfr. A. BAUSOLA, *Il valore del lavoro*, cit., 289.

<sup>63</sup> Si noti peraltro che già Engels aveva detto che il lavoro crea l'uomo. cfr. F. ENGELS, *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen* (1876), tr. it., *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*, in K. MARX - F. ENGELS, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1977, vol. XXV, pp. 458-470.

ro, infatti, per seguire ancora la lezione di Bausola, è meta di umanizzazione perché, anche quando non pienamente appagante, consente al lavoratore di realizzare fini e realizzarsi come scopo<sup>64</sup>.

È ovvio, d'altro canto, che questo tipo di riflessione è valevole solo nel caso in cui il lavoro viene compreso nelle sue molteplici sfaccettature e – lo ribadisco – nel suo ruolo valoriale e morale. La medesima riflessione decadrebbe qualora l'attività lavorativa venisse ricondotta a mera merce<sup>65</sup>. Qui si innesta, da un lato, lo sforzo teorico di comprensione delle modificazioni tecnologiche che ineriscono il lavoro, ma anche la progressiva attività di riflessione e consapevolezza del soggetto lavoratore nel riconoscere ciò che fa; dall'altro lato, l'impegno di coloro che pongono i mezzi per il lavoro (gli imprenditori) e coloro che (dovrebbero) tutelare il lavoro (attività sindacali e organi di governo) a far risplendere l'attività lavorativa per ciò che è: meta di umanizzazione.

---

<sup>64</sup> A. BAUSOLA, *Il valore del lavoro*, cit., p. 290.

<sup>65</sup> Su questo si veda l'acuta analisi di L. GALLINO, *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma 2011.

FRANCESCO PIO LEONARDI\*

## La lettera uccide, lo spirito pure.

### L'etica cristiana di Paolo di Tarso tra norme e appartenenza sociale

#### *Abstract*

This paper examines the relationship between law and spirit in the Christian ethics of Paul of Tarsus, showing how his Pharisaic background and Christian experience provide insights for rethinking the value of norms today. Paul sees the law not only as a regulatory tool but also as a constructive element for the community, emphasizing the role of grace and personal responsibility in ethics.

Keywords: Paul from Tarsus; Ethics; Rule; Membership.

**IL CONTINENTE EUROPEO OGGI** sente suonare gli allarmi del conflitto mondiale, non solo alle frontiere, ma anche al proprio interno. La distinzione puramente geografica tra la frontiera e il centro si è svuotata progressivamente del valore tramandato per millenni e, in effetti, tale mancanza sembra essere alla base del logoramento delle relazioni all'interno dei popoli, avendo come conseguenza lo scontro. Anche la crisi mondiale che stiamo attraversando non sembra essere scaturita principalmente dallo scontro di ideali o di ideologie, ma è il prodotto di interessi autonomi. Lo si può dedurre anche dal fatto evidente che nessuna potenza impegnata nelle attuali guerre possiede un'unità interna tale da investire risorse per supportare un'offensiva volta a sbaragliare il nemico «una volta per tutte».

Naturalmente, la posta in gioco è altissima e i fattori che bisogna considerare sono molti, ma le costatazioni, che si possono ricavare dall'instabilità sociale e di politica interna della maggior parte dei paesi occidentali, aiutano a entrare *in medias res* nel tema di questo contributo.

A ben vedere, il fenomeno del conflitto – di qualsiasi genere esso sia – spesso è il frutto della rivendicazione di una certa autonomia decisionale immediata. Lo stesso Hegel, nella sezione della *Fenomenologia dello Spiri-*

---

\* Università di Catania; Buber-Rosenzweig Institut, Goethe Universität - Frankfurt am Main.

to dedicata all'autocoscienza, afferma che la definizione dell'identità come *conscientia sui* non è generica, ma appartiene alla possibilità di formare direttamente il proprio oggetto<sup>1</sup>.

Oggi, questo principio di autodeterminazione diretta è universalmente riconosciuto come valore assoluto e interessa i diversi ambiti della vita umana. Tuttavia, in modo diverso da come poteva presentarsi nel XIX secolo, questa volontà di autodeterminazione sovente assume le caratteristiche dell'affezione ed è soggetta a impeti e modificazioni improvvise. Pertanto, la crescente instabilità che si registra, sia nelle relazioni personali sia nelle istituzioni, sembra essere causata anche da questi continui cambiamenti.

Nel quadro attuale, discutere circa il valore della «legge» in rapporto alla «buona novella», nell'esperienza di San Paolo di Tarso, potrebbe sembrare obsoleto. In realtà, la visione paolina offre diversi concetti utili a comprendere le questioni etiche attuali e, più in generale, sembra avere una portata filosofico-politica tutt'altro che indifferente.

Pertanto, lo scopo di questo contributo sarà quello di chiarire meglio come l'utilizzo delle norme sia stato utile a San Paolo per definire la "struttura" filosofico-teologica dell'appartenenza al cristianesimo. Questa struttura, in effetti, sembra trascendere il limite proprio della confessione religiosa, offrendo anche preziosi spunti nella comprensione del valore normativo dell'etica, intesa come disciplina al crocevia dei saperi filosofici.

## 1. *La vicenda narrata*

Il primo passo da compiere è quello della contestualizzazione degli eventi che hanno caratterizzato la di vita Paolo. All'inizio del capitolo 23 degli *Atti degli Apostoli*, il narratore riporta la sua difesa dinanzi al tribunale locale, nel processo che lo avrebbe portato ad appellarsi direttamente

---

<sup>1</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani Testi a Fronte, Milano 2017, p. 289. In questa sezione, Hegel, dopo avere illustrato la dialettica servo-padrone, mette in evidenza il fatto che l'essere autonomo del servo, affrancatosi dal timore del padrone, si consolida mediante l'attività formatrice. Poi, questa produzione diretta pone l'oggetto come una «negatività da rimuovere», affinché l'autocoscienza diventi «*essere-in-sé-per-sé*» («*das Fürsichsein an ihm selbst*»).

all'imperatore: «Fratelli, io sono fariseo, figlio di farisei; sono chiamato in giudizio a motivo della speranza nella risurrezione dei morti»<sup>2</sup>. Precisamente, gli interlocutori di questa affermazione erano i membri del Sinedrio di Gerusalemme, dai quali Paolo avrebbe dovuto essere giudicato. Il testo dice che egli sapeva che questo tribunale era composto da farisei e da sadducei. Perciò, avrebbe pronunciato quella frase per gettare nello scompiglio l'uditorio, identificandosi con una delle due parti e traendo dai farisei una sorta di benevolenza. Questa fazione – quella dei farisei, che vantava nel popolo ebraico di allora una diffusione maggiore – si sarebbe distinta dall'altra soprattutto per la credenza nella risurrezione dei morti e che, in fondo, è anche il centro della fede cristiana<sup>3</sup>. Com'è noto, essi erano contrapposti ai sadducei; questi ultimi, invece, non credevano in alcuna possibilità di vita dopo la morte.

La narrazione del processo ci consegna due cose: la prima è che all'interno del popolo ebraico c'erano delle scuole di pensiero di carattere religioso-dottrinale, che avevano un certo peso manifesto sul piano politico e che non era solamente supposto o "sotterraneo". La seconda è che Paolo si identificava con una parte specifica o, meglio, con una interpretazione specifica della religiosità e della politica del popolo.

Molto spesso, la lettura che si dà dei fenomeni religiosi – in special modo quelli dell'antichità – è abbastanza legata alla percezione tipicamente contemporanea. Soprattutto nei paesi in cui la Chiesa Cattolica mantiene ancora una presenza forte, è difficile immaginare un'appartenenza religiosa diversa dai tratti istituzionalmente centralizzati. Però, questa impostazione è il frutto di una lunga sedimentazione di trame sociali, venute alla luce, grosso modo, nel periodo della Controriforma Cattolica<sup>4</sup>. In effetti, l'idea di istituzione religiosa come sistema articolato e

<sup>2</sup> At 23, 6b.

<sup>3</sup> 1Cor 15, 17.

<sup>4</sup> A tal proposito, i documenti del Concilio di Trento sulla predicazione e sulla gerarchia ecclesiastica sono emblematici. Essi hanno dato vita ad una prassi di centralizzazione della vita ecclesiale, a vantaggio del clero. In Italia, visti i numeri ancora rilevanti della presenza cattolica, soprattutto al sud, questo modo di intendere l'esercizio della fede è ancora molto radicato. Cfr. Concilio di Trento, *Sessione XXIII, 15 luglio 1563: Dottrina e canoni sul sacramento dell'ordine, cap. IV*, in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, pp. 732-733.

regolamentato difficilmente si adatta a quel tipo di realtà. Pertanto, in quel periodo, l'appartenenza al popolo ebraico non era generica, ma era il frutto di un percorso educativo abbastanza preciso.

Nel caso specifico di Paolo, si può vedere in modo ancora più evidente che la sua appartenenza era profondamente legata ad una scuola farisaica, quella di Rav' Gamali'el. In *Atti degli Apostoli* 22, 3 il narratore gli fa dire: «Io sono un Giudeo, nato a Tarso in Cilicia, ma educato in questa città, formato alla scuola di Gamaliele nell'osservanza scrupolosa della Legge dei padri, pieno di zelo per Dio, come oggi siete tutti voi»<sup>5</sup>.

Stando alle tradizioni pervenuteci attraverso la letteratura rabbinica del III secolo d.C., l'educazione dei giovani in una scuola avveniva non solo attraverso lezioni specifiche, bensì mediante una certa condivisione di vita tra il discepolo e il maestro. Di questo tipo sarebbe stata anche l'esperienza dei discepoli di Gesù Cristo.

Infatti, nel *Talmud*, in *Mishnah Avot* 1:4 si legge: «la tua casa sia un luogo di ritrovo per i saggi e diventi sporca con la polvere dei loro piedi; dissetati avidamente con le loro parole»<sup>6</sup>. Questo passo è caratterizzato anche da una certa consonanza con quello del Nuovo Testamento citato, infatti il testo originale dice: «ἀνατεθραμμένος δὲ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ» (*anatetramménos dé en te pôlei taute parà tous pôdas Gamaliél*). Il rimando al cammino, espresso figurativamente dallo «stare ai piedi» e dalla polvere indicherebbe una vera e propria condivisione del vissuto e di una certa attenzione reciproca, sebbene questo rapporto tra il discepolo e il maestro fosse chiaramente asimmetrico.

In questo contesto, il giovane Saulo di Tarso avrebbe avuto modo di essere introdotto alle questioni *halachiche*, alle prescrizioni che regolano la vita della comunità religiosa ebraica. Rav' Gamali'el, a sua volta, sarebbe stato il nipote di Hillel il Vecchio, l'iniziatore di una delle due scuole contrapposte, all'interno della corrente farisaica. L'altra scuola faceva riferimento a Rav' Shammai. È bene notare che le due scuole differivano cir-

<sup>5</sup> At 22, 3.

<sup>6</sup> L'opera talmudica in questione è *Pirkei Avot*, una raccolta di massime dei Padri dell'ebraismo di epoca mishnaica, chiamata anche col nome di *Etica dei Padri*, in <[https://www.sefaria.org/Pirkei\\_Avot.1.4?lang=bi](https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.1.4?lang=bi)>.

ca l'apertura dell'interpretazione delle norme. La scuola di Hillel, quindi quella di Gamaliele, avrebbe fornito delle interpretazioni più larghe dei comandi; invece, la casata di Shammai sarebbe stata più stringente. Ciò sembra essere vero, ma bisogna fare attenzione a cosa s'intende per "interpretazione larga" e "interpretazione stringente".

In realtà, non sembra possibile fornire una risposta generica secondo le categorie odierne, nei modi in cui comunemente si classificano questo tipo di cose, per il semplice fatto che nelle raccolte talmudiche la disputa viene trattata su casi o norme specifiche (queste sarebbero ben più di trecento). Pertanto, il lassismo o il rigorismo non sarebbero attribuibili in senso generale, ma in senso circostanziato e tale attribuzione dipenderebbe dal modo in cui si presenta la norma stessa.

Il caso più famoso, ad esempio, è quello della possibilità di ripudio della moglie in rapporto alla casistica: nel *Talmud Babilonese*, nel *Trattato Gittin*, si dice che secondo Shammai il divorzio sarebbe stato possibile solo in seguito a fatti gravi, mentre la casata di Hillel avrebbe sostenuto che i casi avrebbero dovuto essere estesi anche a fatti banali, come il bruciare un pasto<sup>7</sup>. Si può notare qui che l'interpretazione di Hillel è più larga, ma solo nel conto dei casi e solo per una delle parti in causa. Infatti, sembra evidente che, da un punto di vista pratico, per la parte femminile, l'interpretazione vada in un senso tutt'altro che lassista. Questo fatto, naturalmente, è in gran parte relativo all'interlocutore della norma, identificato con l'uomo adulto dell'epoca.

L'esempio ci permette di cogliere – seppure come una fotografia dai contorni definiti – il contesto in cui il giovane Saulo sarebbe stato educato. Ci troviamo, infatti, all'interno del fariseismo zelante nell'osservanza, e di un fariseismo – per così dire – di nobile lignaggio<sup>8</sup>. Si racconta, negli Atti degli Apostoli, che Gamaliele era tenuto in alta considerazione nel popolo e nel Talmud gli viene attribuito il titolo di *Rabban*, cioè di Alto Maestro. Addirittura, nel *Trattato Megillah* si dice: «Quando è morto il

<sup>7</sup> Talmud babilonese, *Trattato Gittin*, 90a, in <<https://www.sefaria.org/Gittin.90a?lang=bi>>.

<sup>8</sup> La letteratura rabbinica – e non solo – su Gamaliele è molto ampia. Abbiamo a disposizione molte fonti anche circa il suo rapporto con l'apostolo Paolo. Per avere un quadro generale, potrebbe essere utile consultare alcune pagine web autorevoli: <<https://www.myjewishlearning.com/article/rabban-gamaliel/>>.

Rabban Gamaliel la debolezza è scesa nel mondo». E più avanti: «Col nome del Rabban Gamaliel è cessato l'onore della Torah»<sup>9</sup>.

Pertanto, si può presumere ragionevolmente che lo zelo di Paolo di Tarso per la legge, evidenziato nella narrazione della chiamata in giudizio, sia il frutto di una formazione solida e mai rinnegata, perché totalizzante.

Nonostante il dibattito di critica testuale sia abbastanza aperto circa la credibilità storica della narrazione di Atti degli Apostoli in rapporto all'epistolario, tra gli esperti sembra comunemente accettata l'idea che, con la debita cautela, si possa usare il testo degli Atti per integrare le notizie autobiografiche delle Lettere<sup>10</sup>. Naturalmente, le questioni irrisolte dal punto di vista storico-critico sono molte, ma in questa sede non giovano molto. Infatti, questa delimitazione del contesto formativo dell'Apostolo serve ad avere un'idea della visione paolina del concetto di *legge*.

Detto ciò, bisogna aggiungere che il giudaismo di Paolo ha dovuto misurarsi con la cultura greca e, per certi versi, incorporarla. Questo dato emerge non solo dal fatto che le Lettere sono state scritte in greco, ma anche dal fatto che l'esistenza della comunità ebraica in Cilicia era il frutto del giudaismo della diaspora. Egli, dunque, avrebbe conosciuto bene il mondo greco-romano, essendone addirittura cittadino per eredità familiare.

## 2. *Etica normativa*

Per comprendere ancora meglio l'idea di *norma* che emerge dal Nuovo Testamento, a cui la predicazione paolina ha dato una forma del tutto particolare, bisogna chiarire che la *Torah*, la legge divina in senso proprio, non si identifica totalmente con i comandamenti. Invece, nella tra-

<sup>9</sup> תגו רבנו: מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא מעומד. משמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם ויהיו למדין תורה מיושב. והיינו דתגו: משמת רבן גמליאל בטל כבוד תורה  
Diciamo, Rabban: dai giorni di Mosè fino a Rabban Gamaliel, la Torah non fu stabilita nella terra di Madian se non al tempo di Rabban Gamaliel. Dal tempo di Rabban Gamaliel, i malati sono scesi per sempre e sono diventati una Torah stabile nella terra di Madian. E ci viene detto: dal tempo di Rabban Gamaliel, l'onore della Torah è stato annullato. Talmud Babilonese, *Trattato Megillah*, 21a:16, in <<https://www.sefaria.org/Megillah.21a.16?lang=bi&with=all&lang2=en>>.

<sup>10</sup> J. KNOX, *Chapters in a life of Paul*, Abingdon Press, New York, Nashville 1950, p. 32.

duzione dei *Settanta*, il termine *legge* viene reso col termine *νόμος* (*nomos*), che ha una concordanza più diretta con i comandi che *YHWH* dà al popolo. La Torah, in effetti, designa l'insieme dei libri che oggi vengono identificati con la denominazione di *Pentateuco*; non si tratta solamente dei comandamenti, ma della narrazione fondativa e costitutiva del popolo eletto. Pertanto, la parte che viene codificata – e simbolicamente incisa sulle tavole di pietra – costituisce la sintesi essenziale del *mainstream* dell'alleanza, che è l'orizzonte di significato entro cui le norme diventano comprensibili.

Sembra ragionevole e abbastanza evidente che Paolo conoscesse questa impostazione e che, in generale, lo stesso zelo farisaico si comprendesse in questa prospettiva. Da ciò, si comprende anche la requisitoria molto dura che Gesù fa nei confronti di farisei, smascherando l'ipocrisia del loro aderire alla legge, richiamando l'uditorio proprio al “cuore” del comando.

Nella prospettiva cristiana, questo sarebbe ciò che renderebbe valida la norma. Gli stessi elementi di discontinuità, nella narrazione del vangelo di Matteo, narrati nel *Discorso della montagna*, mediante la formula «Avete inteso che fu detto, ma io vi dico»<sup>11</sup>, sembrano essere più chiari alla luce di questa interpretazione. In quel caso, infatti, l'interpretazione della norma è più stringente rispetto al dettame veterotestamentario, ma questa rigidità acquisisce senso solo nell'ottica del “cuore” della sequela.

A questo, bisognerebbe aggiungere che i 613 precetti ricavati dai farisei dal dettato divino<sup>12</sup> non riguardavano solo aspetti morali o strettamente religiosi, bensì comprendevano anche aspetti sociali, oppure strettamente tecnici, come i modi di pulire le stoviglie. Naturalmente, la lettura che si può dare con gli “occhi” dell'uomo contemporaneo è molto parziale, ma se si relazionano queste norme con quelle degli altri popoli del vicino oriente antico<sup>13</sup> – e non solo – si possono notare due aspetti: il primo è che Israele aveva un *ethos* che limitava una certa arbitrarietà poco equilibrata nei diversi rapporti. Il secondo è che la stessa presenza del-

<sup>11</sup> Mt 5-6.

<sup>12</sup> Per un'idea sul tipo di precetti, potrebbe essere utile consultare <<https://havurahshirha.dash.org/wp-content/uploads/2013/12/mitzvoti.pdf>>.

<sup>13</sup> Cfr. F. GARCIA LOPEZ, *Il Pentateuco*, Paideia, Brescia 2004, pp. 157-164.

l'*ethos* come tale, e non come un mero insieme di forme giuridiche, faceva riferimento a Dio. Poi, un'ulteriore specificazione teologica era che le leggi – in gran parte codificate dal pensiero deuteronomista, che sta alla base della redazione dei testi sacri più rilevanti in tal senso – contemplavano anche un certo esercizio della misericordia<sup>14</sup>.

Il modo di intendere la legge nell'Antico Testamento e, più precisamente, il mondo dello zelo farisaico ci conduce ora alla visione che Paolo di Tarso espone nei testi neotestamentari che ci sono pervenuti, la cui interpretazione ha determinato la storia dei luoghi che abitiamo.

Per ovvie ragioni, non potendo esaminare ogni aspetto di questa visione, vedremo solamente la questione della permanenza del significato della *legge* nella rottura – a tratti solo apparente – che la sua conversione al cristianesimo ha im-

plicato. Questa, infine, risulta rilevante sul piano filosofico perché restituisce, seppure nei termini della Cristologia, il modo in cui un'etica può diventare condivisa e assumere un carattere vincolante in senso universale.

Nell'epistolario e nelle narrazioni che riguardano l'Apostolo, i riferimenti alla legge sono molti. Nel corso della storia, l'interpretazione di questi riferimenti è stata spesso la causa di grandi rivolgimenti. Il caso più conosciuto, naturalmente, è la Riforma luterana, ma si potrebbe citare anche tutto il dibattito sulla natura della Rivelazione biblica sollevato dalla teologia dialettica, in reazione allo storicismo liberale. Tutta la narrazione, per alcuni aspetti poco fondata, secondo cui Paolo sarebbe l'inven-



La conversione di san Paolo (Caravaggio)

<sup>14</sup> *Ibidem.*

tore di una dottrina strutturalmente sovrapponibile al dato storico della predicazione di Gesù di Nazaret, nasce proprio da qui. Per il protestante-liberale, infatti, la Grazia come evento di giustificazione sarebbe stata una creazione di Paolo<sup>15</sup>; e a questa idea ha fatto seguito la reazione della teologia dialettica di Karl Barth che, nel noto testo *L'epistola ai Romani*, rilevava la frizione generata dall'assoluta trascendenza della Grazia divina in rapporto alla legge umana<sup>16</sup>. Il complicato rapporto tra la legge e la Grazia, in San Paolo e oltre San Paolo, è una questione – dicevamo – antica.

Com'è noto, la critica di Agostino d'Ipbona a Pelagio, nello scritto polemico *La grazia di Cristo e il peccato originale*<sup>17</sup>, al quale hanno fatto seguito diversi autori “di discendenza diretta”, è una pietra miliare del dibattito. Uno di questi autori più noti e rilevanti è senz'altro Blaise Pascal con gli *Scritti sulla Grazia* e, più precisamente, con il *Discorso sulla possibilità dei comandamenti*. Egli mette in risalto il primato della Rivelazione divina nella possibilità di aderire alla legge, ma sembra altrettanto vero

---

<sup>15</sup> Vedi A. HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di G. Bonola, Queriniana, Brescia 2003.

<sup>16</sup> Vedi K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>17</sup> Che dire poi della rivelazione della sapienza? Nessuno potrà facilmente sperare di poter giungere in questa vita alla grandezza delle rivelazioni dell'apostolo Paolo, e in esse appunto che altro c'è da credere che gli fosse solitamente rivelato se non ciò che concerneva la sapienza? Eppure egli dice: Perché non montassi in superbia per la grandezza delle mie rivelazioni, mi è stata messa una spina nella carne, un messo di satana incaricato di schiaffeggiarmi. A causa di questo per ben tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. Ed egli mi ha detto: Ti basta la mia grazia: la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza. Al riparo da ogni dubbio, se già fin da quel momento la carità fosse stata nell'Apostolo somma e tale che nulla le fosse da aggiungere, se fosse stata una carità che non potesse gonfiarsi in nessun modo, sarebbe forse stato necessario un messo di satana che con i suoi schiaffi reprimesse il levarsi di Paolo in superbia, che gli poteva capitare nella grandezza delle rivelazioni? Che cos'è poi “levarsi in superbia” se non gonfiarsi? E della carità appunto è stato detto con tutta verità: La carità non è invidiosa, non si gonfia. Questa carità pertanto, anche in un Apostolo così grande, andava certamente aumentando di giorno in giorno, mentre si rinnovava in lui di giorno in giorno l'uomo l'interiore, ed era destinata la sua carità a diventare perfetta senza dubbio là dove non avrebbe più potuto gonfiarsi. Per il momento invece la mente dell'Apostolo era ancora in questa vita dove poteva gonfiarsi per la grandezza delle rivelazioni, fino a quando non si fosse riempita della solida struttura della carità: la sua corsa non era ancora arrivata a conquistare il premio, al quale si andava avvicinando sempre di più. AGOSTINO DI IPPONA, *La grazia di Cristo e il peccato originale* (11.12), in <[https://www.augustinus.it/italiano/grazia\\_cristo/index2.htm](https://www.augustinus.it/italiano/grazia_cristo/index2.htm)>.

che, come è stato sia per l'apostolo sia per l'autore del Vangelo di Matteo<sup>18</sup>, il carattere vincolante della legge non viene messo in discussione. Infatti, Pascal, esplicitando le tesi agostiniane, afferma: «Non si può dubitare che, se è vero che i pelagiani accusavano continuamente i cattolici di negare il libero arbitrio e di affermare l'assoluta impossibilità dei precetti [...], queste sole contestazioni sarebbero state un motivo per costringere i santi dottori a confutare questi errori»<sup>19</sup>. In questo passo, Pascal prende chiaramente le distanze dall'accusa pelagiana, cioè quella che vedrebbe i cattolici eccessivamente sbilanciati sull'impossibilità di aderire ai precetti, per vore di una grazia coprente. Com'è noto, nella visione pascaliana, la responsabilità personale nelle azioni ha un peso non indifferente.

Naturalmente, anche altri autori hanno offerto il proprio contributo sulla questione e molti di essi – tra cui Guardini<sup>20</sup> e Kierkegaard<sup>21</sup> – hanno messo in risalto, seppur diversamente, il carattere fondativo-primario dell'obbedienza come responsabilità.

Nonostante questa comunanza di approcci nel dibattito filosofico sia molto rilevante per la nostra analisi, lo sono ancora di più il contesto di



Sandro Botticelli, *Sant'Agostino nello studio*, 1480 circa

<sup>18</sup> Cfr. Mt 5, 17.

<sup>19</sup> B. PASCAL, *Discorso sulla possibilità dei comandamenti*, in ID. *Opere Complete. Prima traduzione italiana*, a cura di M. V. Romeo, Bompiani, Milano 2020, pp. 1797-1799.

<sup>20</sup> Vedi R. GUARDINI, *Etica. Lezioni all'Università di Monaco*, a cura di G. Colombi - I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2021<sup>3</sup>.

<sup>21</sup> Vedi S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, a cura di R. Cantoni, Mondadori, Milano 2018.

formazione dell'apostolo Paolo, a cui abbiamo accennato, e i suoi stessi testi in cui viene particolarmente evidenziato il primato della Grazia. Per esempio, nella Lettera ai Romani, tradizionalmente rilevante sul tema insieme alla Lettera ai Galati, a cavallo tra il capitolo 11 e 12 – che sono quelli che fanno da spartiacque tra la dottrina sulla Grazia e la parte parentetica – si afferma: «Io domando dunque: Dio ha forse ripudiato il suo popolo? Impossibile! Anch'io infatti sono Israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino. *Dio non ha ripudiato il suo popolo*, che egli ha scelto fin da principio»<sup>22</sup>. Poi, ancora, scrive: «lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto»<sup>23</sup>. Se, come sarebbe utile, si potessero scorrere tutti i testi, si noterebbe già nelle prime lettere anche la dura requisitoria che egli rivolge ai Corinzi, a causa della loro condotta morale non conforme al carattere unico dell'appartenenza cristiana<sup>24</sup>.

### 3. *Utilità filosofico-morale e politica*

La questione che sorge da tutto questo discorso è: perché questa fondazione etica del cristianesimo dovrebbe essere rilevante per la filosofia morale oggi e, più in generale, per la società occidentale?

Sebbene sia indubbio che il cristianesimo abbia avuto un ruolo centrale nella formazione culturale dell'occidente euro-americano, come hanno rilevato filosofi liberali della caratura di Benedetto Croce<sup>25</sup>, sembra altrettanto fuor di dubbio che la vera questione non sia la presa d'atto di questa presenza nel passato, ma il modo in cui essa può diventare generativa oggi.

Ripensare il valore della norma mediante l'elaborazione paolina può essere utile per trovare una via equilibrata che permetta alla filosofia mo-

<sup>22</sup> Rm II, 1-2.

<sup>23</sup> Rm 12, 2.

<sup>24</sup> Si veda, a tal proposito, tutta la prima parte della Seconda Lettera ai Corinzi (2Cor), in cui la requisitoria di Paolo è rivolta alla condotta immorale della comunità, sia in ambito sessuale sia in ambito amministrativo.

<sup>25</sup> B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 40, 1942, p. 289.

rale di avere un'identità propria. È chiaro che la legge morale con caratteristiche formali sembra non offrire più gli strumenti che, forse, in passato forniva. Il processo di riempimento delle caselle universali con i contenuti particolari sembra alquanto debole, proprio perché carente nella fondazione.

L'impressione che si ha è quella di un processo di costruzione arrestato, perché non si è più in grado di fare una scelta definitiva sull'ermeneutica delle cose. A ragione, infatti, il legarsi definitivamente a una visione del mondo sembra cozzare col *questioning* proprio della filosofia. Nonostante questo sia dato per assodato, in fin dei conti una definizione di appartenenza sembra altrettanto inevitabile. Si tratta di una specie di convergenza simile a ciò che la teologia morale cristiana ha definito *opzione fondamentale*. Tale opzione sembra realizzarsi in positivo oppure in negativo: *in positivo*, quando la scelta di un paradigma interpretativo è chiara e si tende a declinare tutto tramite questo; *in negativo*, quando – di fatto – si tenta di non scegliere, accantonando la questione e puntando l'attenzione su temi specifici. In quest'ultimo caso, il metodo di ricerca sembra adagiarsi sui principi del diritto positivo e questi sembrano coincidere<sup>26</sup>. È il caso, ad esempio, di alcuni approcci alla bioetica, i cui assunti sono determinanti per la prassi giuridica e non si capisce bene il perché sia necessario proprio uno studioso di filosofia per evidenziarli.

Pertanto, l'esperienza di Paolo di Tarso sembra offrire una chiave filosofico-ermeneutica utile per tentare una sintesi tra la forte spinta all'autonomia e il bisogno di una regolazione generale equilibrata e valida delle relazioni.

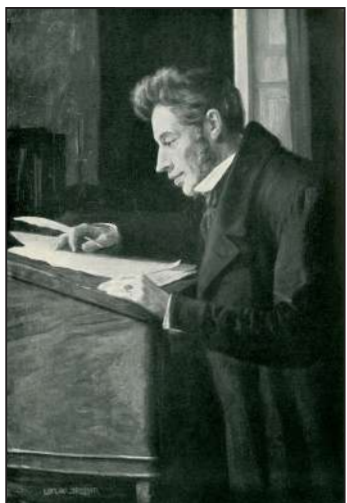
Nella Prima Lettera ai Corinzi, egli afferma: «Il pungiglione della morte è il peccato e la forza del peccato è la Legge»<sup>27</sup>. Sembra plausibile leggere tale espressione nel contesto e nello scopo per cui è stata prodotta, cioè un contesto – dal punto di vista cristiano – moralmente instabile, e

---

<sup>26</sup> Il fatto che i due ambiti debbano ritenersi distinti è fondamentale perché essi siano equilibrati. Hegel, ad esempio, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, riteneva che tale distinzione sia utile a definire la responsabilità personale che, in caso contrario, correrebbe il rischio di essere travolta ed eliminata dalla confusione generale. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari 2021, pp. 101-103.

<sup>27</sup> 1Cor 15, 56.

in vista di una perseveranza nelle opere rette. Il fatto, poi, che dica che la norma sia la forza del peccato potrebbe essere coerente con l'idea che il trovarsi in difetto rispetto alla sua osservanza corrobora il trovarsi nello stato di oscurità. Questo, infine, spiegherebbe anche il perché, dal punto



Søren Kierkegaard

di vista storico-critico, Paolo non si preoccupasse troppo del fatto che i suoi interlocutori non appartenessero all'antica tradizione legale del giudaismo, ma utilizzasse comunque il concetto per esortare alla perseveranza. Naturalmente, a questa sua visione sarebbe sottesa la presenza della comunità cristiana, per la quale il modo di appartenervi è anche la misura dell'accoglimento della Rivelazione divina. Questa appartenenza, in fondo, non differisce di molto dal concetto di popolo dell'alleanza, in cui l'apparato etico-normativo e poi giuridico costruiscono – più che tutelare – le relazioni.

A ben vedere, l'idea di *norma garante* delle associazioni di persone, dalle più piccole agli Stati, sarebbe successiva al concetto più originario di *norma che costruisce* e che, invece, assumerebbe le fattezze di uno strumento per creare il mondo che abitiamo.

Infine, questo modo di interpretare la questione sarebbe utile a costruire un argine all'enorme flusso giuridico, solitamente inteso come strumento onnicomprensivo, che porta a legiferare anche in ambiti inappropriati e che contribuisce ad aumentare il bisogno di celerità nella codifica legislativa; quest'ultima, a sua volta, esautora gli organismi di confronto, a favore di poteri esecutivi sempre più preponderanti. A ciò, si aggiunga il fatto che la norma che garantisce solamente è volta alla tutela del principio di autodeterminazione e restituisce un'idea di società astratta, che è il frutto della mera somma delle parti e non il frutto di una "volontà generale"<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. G. PEZZINO, *L'indignazione della virtù. Saggio su Rousseau*, CUECM, Catania 2000, p. 79.

Perciò, l'espressione di Carlo Ginzburg «la lettera uccide chi la ignora»<sup>29</sup>, alla quale si è ispirato il titolo questo contributo, sembra ridefinire – nei termini che abbiamo specificato e nelle questioni che inevitabilmente sorgono – la carica vitale, e non solo coercitiva, della norma.

---

<sup>29</sup> C. GINZBURG, *La lettera uccide*, Adelphi, Milano 2021, p. 11.

MARIA VITA ROMEO\*

## Una roussoiana rivoluzionaria: Sophie de Condorcet

### *Abstract*

The paper analyses the thought of Sophie de Condorcet, highlighting the influence of Rousseau on her critique of social institutions, which corrupt human nature and generate artificial needs. Central is the theme of happiness, interpreted as introspection and dialogue with oneself, but also as openness towards others through sympathy, humanity, and friendship. True love, according to Condorcet, is based on reciprocity and mutual esteem.

Keywords: Happiness; Social Institutions; Introspection; Reciprocity.

**SOPHIE DE CONDORCET**<sup>1</sup> NELLA CHIUSA delle sue *Lettres sur la sympathie*, così scrive a Cabanis<sup>2</sup>:

Quindi, in tutte le relazioni sociali, una massa di istituzioni corrotte – da un canto per l’abuso di potere, dall’altro per la privazione dei diritti naturali – isolavano l’uomo dai suoi simili, gli rendevano inutili ed estranee la rettitudine morale e la giustizia, e annientavano quasi tutti i loro vantaggi e le loro motivazioni.

Così quelle istituzioni, che dovevano portare a compimento la felicità dell’uomo, lo hanno a lungo degradato e corrotto, certamente perché finora egli aveva

---

\* Università di Catania.

<sup>1</sup> Sophie Marie Louise de Grouchy, marchesa di Condorcet (1764-1823). Nel 1786, Sophie sposò il filosofo e scienziato Nicolas de Condorcet. Tra i due coniugi s’instaurò un’eccezionale e feconda comunanza di pensiero e di azione, che li proietterà come protagonisti nelle tragiche vicende della Rivoluzione francese. Nel loro salotto di Quai Conti, e poi di rue de Bourbon, confluì il meglio della cultura illuminista europea: tra gli altri, André Morellet, André Chénier, Pierre-Augustin Beaumarchais, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, Adam Smith, Vittorio Alfieri, Cesare Beccaria. Come tantissimi altri, i due coniugi saranno vittime dello stesso moto rivoluzionario che avevano contribuito a far nascere.

<sup>2</sup> Pierre-Jean Georges Cabanis (1757-1808), titolare della cattedra di Storia della medicina all’Università di Parigi, era uno dei maggiori esponenti della scuola degli *Idéologues*. Tra l’altro, Cabanis era cognato di Sophie de Condorcet, perché aveva sposato la sorella di lei, Charlotte.

solamente tentato di perfezionare la natura per mezzo di quelle istituzioni, trascurando la felicità<sup>3</sup>.

In una prospettiva di matrice chiaramente roussoiana, che si fonda sulla dicotomia natura/società, Sophie de Condorcet pone sotto accusa la degenerazione delle istituzioni sociali (*les institutions sociales*) che, deviando dal loro fine positivo, hanno creato dei bisogni fittizi (*besoins factices*) che non solo allontanano dall'originaria bontà naturale, ma addirittura esercitano un'influenza negativa sull'amor proprio, eccitandolo e vivendolo come passione dominante. Così facendo, la vanità corrompe e ottenebra l'*amour-propre* al punto tale che si assiste al capovolgimento della realtà e dei valori. Perciò all'esistenza effettiva e reale degli individui si sovrappone un'esistenza immaginaria e soggettiva:



Sophie de Grouchy,  
Marquise de Condorcet (miniature)

A questo punto, con ricompense esagerate, con onorificenze immeritate e inebrianti, queste istituzioni eccitavano l'amor proprio fino a farne una passione dominante, e a renderlo capace di soffocare sia i sentimenti più intensi sia quelli più delicati; e così lo traviavano, lo corrompevano, lo accecavano, attribuendo alle cariche prestigiose, ai casi della nascita e della fortuna, il valore delle grandi azioni e delle grandi virtù.

In tutti i ceti e in tutte le passioni, queste istituzioni sovrapponevano all'esistenza originaria e reale di ogni individuo un'esistenza immaginaria e soggettiva, i cui bisogni erano più moltiplicati, più insaziabili, più incostanti, e i cui piaceri erano seguiti da un inevitabile disgusto<sup>4</sup>.

A tal proposito, bisogna sottolineare che l'influenza roussoiana si avverte chiaramente sin dall'esordio della *Première lettre* di Sophie. Qui si sancisce la centralità assoluta dell'uomo come oggetto e come *conditio si-*

<sup>3</sup> S. DE CONDORCET, *Lettres sur la sympathie*, préface de J.-C. Bonnet, Payot & Rivages, Paris 2016, *Huitième lettre*, pp. 153-154. [Traduzione mia. D'ora in poi tutti i brani citati di quest'opera sono da me tradotti].

<sup>4</sup> Ivi, pp. 154-155.

ne qua non di ogni riflessione filosofica. Qui, addirittura, si rinnova e si esalta l'antica esortazione del "conosci te stesso", del  $\gamma\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ , nella prospettiva settecentesca di scandagliare la coscienza e l'anima umana. E riecheggia così quello che Rousseau aveva scritto nella Prefazione al suo *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*:

La più utile e meno progredita fra tutte le conoscenze umane mi sembra sia quella dell'uomo, e oso affermare che la sola iscrizione del tempio di Delfi conteneva un precetto più importante e più difficile di tutti i grossi volumi dei moralisti. Perciò considero il tema di questo discorso come uno dei più spinosi che i filosofi debbano risolvere. Come fare infatti a conoscere la causa dell'ineguaglianza tra gli uomini, se non si comincia col conoscere prima gli uomini stessi?<sup>5</sup>

E ancora nell'*Emilio*:

Nell'ordine naturale, essendo gli uomini tutti eguali, la loro vocazione comune è lo stato di uomo; e chiunque sia bene educato per tale stato non può adempiere male quelli che vi si riferiscono. Che il mio allievo sia destinato alle armi, alla Chiesa, o alla toga, poco importa. Prima della vocazione dei genitori la natura lo chiama alla vita umana. Vivere è il mestiere che gli voglio insegnare. Uscendo dalle mie mani, egli non sarà, ne convengo, né magistrato, né soldato, né prete; sarà prima di tutto uomo: tutto quello che un uomo dev'essere, egli saprà esserlo, all'occorrenza, al pari di chiunque; e per quanto la fortuna possa fargli cambiar condizione, egli si troverà sempre nella sua. [...] Il nostro vero studio è quello della condizione umana<sup>6</sup>.

D'altronde, per Sophie Condorcet non esiste un'occupazione più soddisfacente e più dolce di conoscere l'uomo e di «tourner les regards de notre âme sur elle-même», di volgere gli occhi della nostra anima su se stessa:

Mi sembra, mio caro Cabanis, che l'uomo non abbia un oggetto di meditazione più interessante dell'uomo stesso. Esiste, infatti, un'attività più soddisfacente e più dolce di quella di volgere gli occhi della nostra anima su se stessa, di studiarne le operazioni, di tracciarne i moti, di usare le nostre facoltà a osservarsi e

---

<sup>5</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, UTET, Torino 1970, p. 279.

<sup>6</sup> Id., *Emilio o dell'educazione*, in *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972, pp. 354-355.

a intuirsi reciprocamente, di cercare di riconoscere e di cogliere le leggi fuggivevoli e nascoste, alle quali si attengono la nostra intelligenza e la nostra sensibilità?<sup>7</sup>

Ecco, dunque, lo scopo del “conosci te stesso” per la nostra Sophie: «vivre souvent avec soi», vivere spesso con se stessi. E in questo modo di vivere si cela il primo elemento della felicità, del *bonheur*. Beninteso, qui non si tratta di riflettere su come assicurare all'uomo la felicità in seno alla società, bensì di indicare uno stile di vita che riporti l'uomo a se stesso, mediante un colloquio dell'anima con se stessa.

Vivere spesso con se stessi mi sembra la vita più piacevole e più saggia; essa può mescolare le gioie procurate dai sentimenti vivi e profondi, con le gioie della saggezza e della filosofia. Essa pone l'anima in una condizione di benessere che è il primo elemento della felicità, e la più favorevole predisposizione alle virtù. Molti uomini non pervengono mai al merito e alla felicità che potrebbero raggiungere, perché ignorano, disprezzano o temono questa vita che, perfezionando contemporaneamente la ragione e la sensibilità, rende migliori per se stessi e per gli altri<sup>8</sup>.



Pierre-Jean-Georges Cabanis

Abbiamo visto come la Condorcet miri a riflettere non già sul «bonheur de l'homme en société», sulla felicità dell'uomo in società, bensì sulla felicità dell'uomo che dialoga con se stesso, per conoscersi meglio e per esplorare i sentieri misteriosi della propria anima. Ma, beninteso, questo dialogo interiore con la propria anima non implica e non deve implicare una chiusura egoistica da monade senza finestre. Piuttosto, per la Condorcet, il “conosci te stesso” è la giusta e necessaria premessa per scoprire le vere dinamiche che portano all'apertura verso l'altro, al riconoscimento dell'altro.

Già Rousseau aveva evidenziato la necessità di una tale indagine, pur consapevole delle difficoltà insite in tale operazione, dal momento che

<sup>7</sup> S. DE CONDORCET, *Lettres sur la sympathie*, cit., *Première lettre*, p. 17.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 17-18.

l'anima umana è stata sfigurata e devastata dai falsi valori e dai miti mendaci della società:

Simile alla statua di Glauco, che il tempo, il mare e le tempeste avevano talmente sfigurato da farlo rassomigliare più a una bestia feroce che a un dio, l'anima umana, alterata nel seno della società da mille cause continuamente rinnovate, dall'acquisizione di una quantità di conoscenze e di errori, dai cambiamenti sovrappiunti alla struttura fisica e dal continuo urto delle passioni, ha, per così dire, mutato aspetto al punto d'essere quasi irriconoscibile; e al posto di un essere guidato sempre da principi fissi e immutabili, al posto di quella celeste e maestosa semplicità che il suo creatore vi aveva impressa, non ritroviamo che il contrasto informe tra la passione che crede di ragionare e il raziocinio in delirio<sup>9</sup>.

Ebbene, su questa linea roussoiana del «continuo urto delle passioni», anche Sophie Condorcet fa riferimento allo scontro delle passioni, per poi vedere emergere il sentimento della *humanité*, ovverosia il sentimento dell'umana solidarietà, della compassione, della comprensione e dell'indulgenza verso gli altri uomini. Ed è bene tener presente che, per Sophie, il concetto di *humanité* rientra nell'ambito dei sentimenti naturali:

Nel bel mezzo dell'urto di tante passioni che opprimono il debole o respingono l'infelice, il sentimento di umanità verso gli altri parla in segreto a favore del debole in fondo al cuore, e lo vendica dell'ingiustizia della sorte, suscitando il sentimento dell'uguaglianza naturale<sup>10</sup>.

Bisogna dire, inoltre, che il sentimento di *humanité* rientra, per la Condorcet, nel concetto più generale di "simpatia", che la nostra scrittrice elabora sulla spinta delle riflessioni di Smith su questo argomento<sup>11</sup>. Prendendo le mosse dalla definizione della simpatia come «la predisposizione che noi abbiamo a sentire in modo simile a quello degli altri»<sup>12</sup>, Sophie sostiene che esiste una simpatia per i mali fisici e una simpatia per i mali morali. Nel caso della simpatia per i mali fisici, la solidarietà si rin-

---

<sup>9</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, in *Scritti politici*, cit., pp. 279-280.

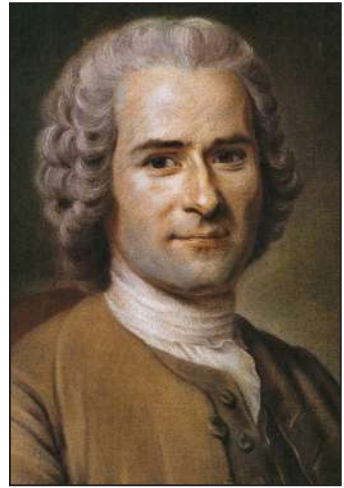
<sup>10</sup> S. DE CONDORCET, *Lettres sur la sympathie*, cit., *Première lettre*, p. 30.

<sup>11</sup> Sophie traduce e annota la *Theory of Moral Sentiments* (1759) di ADAM SMITH, aggiungendovi, quasi a commento, le sue *Lettres sur la sympathie*.

<sup>12</sup> S. DE CONDORCET, *Lettres sur la sympathie*, cit., *Première lettre*, p. 19.

nova ogni qual volta assistiamo alle sofferenze altrui. Sicché, per Sophie, è importantissima la «scuola del dolore e dell'avversità», non solo per sentire solidarietà verso le altrui sofferenze, ma anche per prendere coscienza delle ingiustizie e delle mostruose diseguaglianze in campo politico, economico e sociale:

Si comprende agevolmente come l'impressione generale prodotta dalla vista del dolore fisico si rinnovi più facilmente quando vediamo patire i mali da noi stessi sofferti, poiché essa viene allora suscitata in noi, sia dai nostri ricordi, sia dalla vista del loro oggetto. Per questo motivo la scuola del dolore e dell'avversità è così efficace per rendere gli uomini più compassionevoli e più umani. Quanto sarebbe necessaria questa scuola a voi, ricchi e potenti, che siete separati dall'idea stessa della miseria e della sventura dalla barriera quasi insormontabile della ricchezza, dell'egoismo e della consuetudine del potere!<sup>13</sup>



Jean-Jacques Rousseau

Ma la simpatia verso il prossimo sarebbe destinata a una fugace e sterile esistenza, se non ci fosse il concorso della riflessione: «giacché la riflessione prolunga le idee portate dai nostri sensi, essa estende e conserva in noi l'effetto della vista del dolore, e si può dire che è la riflessione a renderci veramente umani»<sup>14</sup>. In breve, «il sentimento dell'umana solidarietà è dunque, in qualche modo, un germe deposto dalla natura in fondo al cuore dell'uomo, e che la facoltà della riflessione feconderà e svilupperà»<sup>15</sup>.

A ben considerare, i termini di “umana solidarietà” (*humanité*), di “compassione” (*compassion*) e di “simpatia” (*sympathie*), che usa la Condorcet, hanno una comune radice nel concetto roussoiano di “pietà” (*pitié*). Il Ginevrino, infatti, nel distinguere l'amor di sé, come sentimento naturale positivo, dall'amor proprio, come sentimento negativo, artificioso-

<sup>13</sup> Ivi, p. 23.

<sup>14</sup> Ivi, *Deuxième lettre*, p. 31.

<sup>15</sup> Ivi, p. 32.

so e nato nella società, postulava due sentimenti naturali e quindi innati: l'amor di sé (*amour de soi*) e la pietà (*pitié*). Addirittura, per Rousseau, «l'amor di sé è un sentimento naturale, che spinge ogni animale a curare la propria conservazione, e che, diretto nell'uomo dalla ragione e modificato dalla pietà, produce l'umanità e la virtù»<sup>16</sup>.

In effetti, il Ginevrino dedica molto spazio alla definizione del sentimento naturale della *pitié*. Infatti, già riferendosi a Mandeville, egli osserva acutamente:

Mandeville ha bene intuito che, con tutta la loro morale, gli uomini non sarebbero mai stati altro che mostri, se la natura non avesse dato loro la pietà a sostegno della ragione; ma egli non ha visto che da quest'unica qualità discendono tutte le virtù sociali che egli contesta agli uomini<sup>17</sup>.

Da qui un'importante riflessione roussoiana sul valore della pietà:

In effetti, che cosa sono la generosità, la clemenza, l'umanità, se non la pietà rivolta ai deboli, ai colpevoli, o alla specie umana in generale? Perfino la benevolenza e l'amicizia, a ben considerare, sono gli effetti di una pietà costante, fissata su un oggetto particolare: perché, desiderare che qualcuno non soffra, che altro è se non desiderare che sia felice? Ammesso pure che la commiserazione sia un sentimento che ci mette al posto di chi soffre, sentimento oscuro e vivo nell'uomo selvaggio, sviluppato ma debole nell'uomo civile, che rapporto avrebbe questa idea con la verità di ciò che dico, se non quello di darle più forza? La commiserazione, in effetti, sarà tanto più energica quanto più intimamente l'animale che osserva s'identificherà con l'animale che soffre. Ora, è evidente che questa identificazione doveva essere infinitamente più assoluta nello stato di natura che nello stato di ragione<sup>18</sup>.

Addirittura, per Rousseau, nello stato di natura è proprio la pietà a tenere il posto della legge e della virtù. E, anticipando la legge morale della ragione, la pietà detta la sua massima di bontà naturale:

È dunque certissimo che la pietà è un sentimento naturale, il quale, moderando in ogni individuo gli impulsi dell'amor di sé, concorre alla mutua conservazione di tutta la specie. È essa che ci fa correre, senza bisogno di riflettere, in aiuto di

---

<sup>16</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, in *Scritti politici*, cit., *Appendice*, nota VII, pp. 366-367.

<sup>17</sup> Ivi, p. 312.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 312-313.

coloro che vediamo soffrire. È essa che, nello stato di natura, tiene il posto della legge, dei costumi e della virtù; con questo vantaggio, che nessuno è tentato di disobbedire alla sua dolce voce. [...] È essa che, al posto di questa sublime massima di giustizia razionale: *Fa agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te stesso*, ispira a tutti gli uomini l'altra massima di bontà naturale, assai meno perfetta, ma forse più utile della precedente: *Fa il tuo bene con il minor male possibile per gli altri*<sup>19</sup>.

Tornando ora al concetto di simpatia elaborato da Sophie Condorcet, occorre sottolineare che questo sentimento non si limita soltanto alle persone che contribuiscono alla nostra felicità. La simpatia, per la Condorcet, si estende pure a due classi di individui: a) a coloro che possono esserci d'aiuto in caso di necessità; b) a coloro che hanno abitudini e gusti simili ai nostri. Ma, posto che la simpatia riguarda i dolori e i piaceri dei nostri simili, Sophie si chiede perché mai, malgrado l'impressione penosa che ci assale alla vista o all'idea del dolore altrui, "proviamo piacere" nel rievocare le pene patite da noi o dai nostri simili.

Perché – si chiede la Condorcet – tutte le anime vivaci e affettuose, su cui l'impressione del dolore è più infallibile e più forte, si compiacciono nel rinnovarla, cercando gli esseri infelici, soffermandosi sui minimi dettagli delle loro disgrazie, dedicandosi alla lettura di romanzi, di tragedie; perché sembrano aver bisogno ogni giorno di consumare tutte le forze della loro sensibilità per goderne?<sup>20</sup>

In altri termini, qual è il motivo di questo *besoin*, di questa necessità, di rievocare le pene sofferte o di accostarsi alle miserie dei nostri simili? Ecco, allora, la risposta di Sophie:

In primo luogo, noi siamo evidentemente inclini ad occuparci delle disgrazie altrui per alleviarle; questo desiderio agisce in noi senza alcuna riflessione sulla possibilità di contribuirvi, e prima che abbiamo avuto il tempo di discernere se questa possibilità esisterà mai. È proprio questo desiderio che, quando si vede un uomo dibattersi tra i flutti, che rischia di esserne inghiottito, spinge gli spettatori situati sulla riva a tendere sconvolti le braccia verso di lui: sublime slancio di natura, che svela in un attimo tutta l'incidenza dell'umana solidarietà sui nostri cuori [...] Vi è dunque in noi un segreto impulso che ci induce a conoscere le sventure altrui dal momento in cui ne sospettiamo l'esistenza<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 313-314.

<sup>20</sup> S. DE CONDORCET, *Lettres sur la sympathie*, cit., *Deuxième lettre*, pp. 38-39.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 39-40.

A tal proposito, nella *Première lettre*, Sophie ha parlato con toni appassionati della «scuola del dolore e dell'avversità». E a questa scuola è doveroso associare il nome della madre di Sophie, Henriette Fréteau de Grouchy, donna in possesso di doti umane e intellettuali non comuni, pronta ad alleviare le sofferenze degli sventurati:

Voi me lo avete insegnato, rispettabile madre, i cui passi tante volte ho seguito nei tuguri scalcinati degli infelici, per combattere la povertà e il dolore! Accogliete per tutta la mia vita l'omaggio che io vi dovrò, ogni volta che farò del bene, ogni volta che ne avrò la felice ispirazione e la dolce gioia. Sì, è nel vedere le vostre mani alleviare la miseria e la malattia, nel vedere gli sguardi sofferenti del povero rivolgersi verso di voi e commuoversi benedicendovi, che ho sentito tutta la forza del mio cuore, e che il vero bene della vita sociale, chiarito ai miei occhi, mi è sembrato consistere nella felicità di amare e di servire gli uomini<sup>22</sup>.

Ma, anche quando gli uomini cercano di soddisfare i bisogni fisici, inesorabili si scatenano i mali morali; e anche quando si crede di avere soddisfatto le istanze morali, ci avvolge il nulla dell'*ennui*, della noia:

Soddisfatti i bisogni fisici, ci tormentano i bisogni morali, e diventiamo passibili di noia. Alcune persone (specialmente quelle dall'anima incline ai piaceri, ai calcoli, alle false gioie della vanità) provano unicamente la noia, perché il desiderio di una situazione più vantaggiosa di quella in cui si trovano, la sola idea della possibilità di questa situazione, le fanno provare disgusto per tutto ciò che possiedono, e ad essere attratte solamente da ciò che non hanno; infatti il cuore umano, per quanto difficile da accontentare con gli oggetti stessi dei suoi veri godimenti, è ancora molto più avido e insaziabile di quei piaceri che non possono che ingannare momentaneamente i suoi bisogni<sup>23</sup>.

In breve, ecco la diagnosi della Condorcet sulla noia come una delle malattie del cuore umano:

La noia è dunque una delle malattie più dolorose del cuore umano: è una condizione così insopportabile che, pur di evitarla, non abbiamo timore di abbandonarci a sensazioni penose, e che il desiderio di sottrarvisi costituisce una delle cause che ci inducono ad avvicinarci all'idea del dolore<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Ivi, *Première lettre*, pp. 27-28.

<sup>23</sup> Ivi, *Deuxième lettre*, pp. 40-41.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 41-42.

In verità, la “malattia della noia” aveva già attirato l’acuta riflessione di Pascal, secondo il quale l’ombra mortale della noia si nasconde nei nostri cuori, pronta a immergerci e soffocarci nel nulla e nel vuoto di una vita inutile:

Così scorre tutta la vita: si cerca la quiete, lottando contro alcuni ostacoli e, se si superano, la quiete diventa insopportabile a causa della noia che genera. Bisogna uscirne e andare a cercare il tumulto. Infatti, o si pensa alle miserie presenti o a quelle che ci minacciano. E quand’anche ci si vedesse abbastanza al riparo da ogni parte, la noia, di sua propria autorità, non mancherebbe di uscire dal fondo del cuore, dove ha radici naturali, e di riempire l’animo del suo veleno<sup>25</sup>.

E ancora Pascal torna sulla malattia della *ennui*:

Noia. Nulla risulta insopportabile all’uomo quanto l’essere in pieno riposo, senza passioni, senza da fare, senza distrazione, senza applicazione. Allora egli sente il suo nulla, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo vuoto. Immediatamente dal fondo della sua anima rampolleranno la noia, l’umor nero, la tristezza, il dispiacere, la stizza, la disperazione<sup>26</sup>.

Con il romanzo roussoiano *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, questo tema viene sviluppato sul tronco dicotomico di felicità/noia, *bonheur/ennui*, attraverso il vissuto di due amanti. E proprio in questa dicotomia s’incunea l’importantissimo ruolo del desiderio: infatti, quando sembra trionfare la felicità, perché si ha tutto quello che si desiderava, quando non si ha più nulla da desiderare perché si ha tutto, ecco allungarsi minacciosa l’ombra fatale della noia.

E per descrivere la dinamica che porta dalla felicità alla noia, Giulia, la protagonista del romanzo roussoiano, descrive al suo ex amante Saint-Preux i suoi dolci e semplici momenti di felicità, in un piccolo paradiso familiare dove tutto e tutti sembrano riuniti per la felicità di lei:

Non dimenticherò mai un giorno di quest’inverno; dopo la lettura in comune dei vostri viaggi e delle avventure del vostro amico, facemmo cena nella saletta d’Apollo: pensando alla felicità che Iddio mi concedeva in questo mondo, vidi intorno a me mio padre, mio marito, i miei figli, mia cugina, milord Edoardo e

---

<sup>25</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, in *Opere Complete*, a cura di M. V. Romeo, Bompiani, Milano 2022, fr. 168, pp. 2351-2353.

<sup>26</sup> Ivi, fr. 515, p. 2551.

voi; senza contare la Fanchon, che non sciupava per niente la scena: e tutto riunito per la felicità di Giulia. Mi dicevo: questa stanzetta contiene tutto ciò che è caro al mio cuore, e forse tutto ciò che di meglio c'è sulla terra; sono circondata da tutto quanto mi sta a cuore, l'universo intero è qui per me; godo insieme dell'affetto che provo per i miei amici, di quello che mi restituiscono e di quello che sentono tra loro; la loro reciproca benevolenza o nasce da me o si riferisce a me; [...] la mia immaginazione non ha più nulla da fare, non ho più nulla da desiderare; sentire e godere sono per me la stessa cosa; vivo insieme in tutto quanto amo, mi sazio di felicità e di vita; o morte, vieni quando vorrai! Non ti temo più, ho vissuto, ti ho preceduta, non c'è sentimento ignoto che io debba conoscere, tu non hai più nulla da involarmi<sup>27</sup>.

*Je n'ai rien à désirer*, Non ho più nulla da desiderare – diceva Giulia a se stessa in quei momenti meravigliosi in cui era sazia di felicità. Ma, sparito ogni desiderio, perché si ha tutto quello che era stato desiderato, ci si accorge che la condizione migliore non sta tanto nel possesso dell'oggetto desiderato, quanto piuttosto nel costante stato desiderante:

Fin che si desidera si può fare a meno di essere felici; si aspetta di esserlo; se la felicità non viene, la speranza si prolunga, l'incanto dell'illusione dura quanto la passione che lo provoca. Così questo stato è sufficiente a sé, l'inquietudine che procura è una specie di godimento che supplisce alla realtà.

E forse è migliore. Guai a chi non desidera più niente! perde per così dire tutto quanto possiede. Si gode meno di ciò che si ottiene che di ciò che si spera, non si è felici che prima di essere felici. [...] Ma tutto questo gioco prestigioso svanisce davanti all'oggetto desiderato; nulla più lo abbellisce agli occhi di colui che lo possiede, l'illusione cessa dove comincia il piacere. Il paese delle chimere è il solo degno di essere abitato quaggiù, e il nulla delle cose umane è tale che, salvo l'Essere che esiste di per sé, non esiste nulla di bello se non ciò che non esiste. [...] Colui che potesse tutto senza essere Dio sarebbe una misera creatura; gli mancherebbe il piacere di desiderare<sup>28</sup>.

È proprio vero quel che dice Giulia: «Malheur à qui n'a plus rien à désirer! Guai a chi non desidera più niente!». Nel momento in cui ogni desiderio sembra appagato, quando non c'è più motivo di desiderare, ec-

---

<sup>27</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa, Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, introd. di E. Pulcini, trad. di P. Bianconi, Rizzoli, Milano 1996, *Parte sesta, Lettera VIII*, pp. 713-714.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 718-719.

co affiorare prepotente la nostalgia del desiderio. Giulia vede attorno a sé tutti i motivi della sua felicità, e tuttavia le manca il *plaisir de désirer*, e perciò sente nel cuore un senso di vuoto: sente serpeggiare la noia che si prepara ad annullare la felicità. Sicché Giulia confesserà a Saint-Preux: «Mon ami, je suis trop heureuse; le bonheur m'ennuye». Amico mio, sono troppo felice; la felicità mi annoia.

Ecco ciò che in parte provo da quando son sposata, e da quando siete tornato. Per ogni dove non vedo che argomenti di contentezza, e non sono contenta. Un segreto languore mi si insinua in fondo al cuore; lo sento vuoto e gonfio, come una volta dicevate del vostro; l'affetto che provo per tutto quanto mi è caro non basta per occuparlo, gli rimane una forza inutile di cui non sa che fare. È una ben strana pena, lo ammetto; ma non perciò è meno reale. Amico mio, sono troppo felice; la felicità mi annoia<sup>29</sup>.

Ma si può evitare il vicolo cieco della dicotomia *bonheur/ennui*, felicità/noia? Si può, se ricerchiamo la felicità nell'amicizia. Ma come si sviluppa, secondo la Condorcet, il fenomeno dell'amicizia? Per comprendere la genesi dell'amicizia, bisogna osservare che alcune simpatie individuali nascono solamente sul terreno delle affinità. Ragion per cui tali simpatie individuali sorgono fra persone con un senso morale sviluppato, fra persone sensibili:

Queste simpatie si moltiplicano di più tra gli uomini il cui senso morale è molto sviluppato; [...] Esse sono più durature tra coloro la cui sensibilità è più profonda che viva, più dolce e più delicata che appassionata; tra coloro che amano con quella verità e quella purezza di cuore necessarie al fascino e alla durata degli affetti<sup>30</sup>.

Beninteso, queste simpatie individuali, per nascere e svilupparsi, hanno assolutamente bisogno di quella linfa vitale che è la stima, la stima reciproca. Solamente con la stima reciproca, infatti, si possono nutrire dolci e profonde simpatie come l'amicizia e l'amore. Solo chi ha stima dell'altro riesce a dare fiducia e libertà alla persona stimata. In altri termini, con la stima reciproca si realizza una sorta di fratellanza che crea una certa libertà e una certa uguaglianza nell'amicizia e nell'amore.

<sup>29</sup> Ivi, p. 719.

<sup>30</sup> S. DE CONDORCET, *Lettres sur la sympathie*, cit., *Troisième lettre*, p. 51.

La stima è, in qualche modo, l'elemento unico in cui si sviluppano i nostri affetti, dove il cuore si abbandona, e perciò si sviluppa per intero. Nelle anime virtuose, la stima accompagna sempre tacitamente le simpatie individuali [...] L'uomo degno di stima è felice di stimare; il suo cuore, facilmente commosso alla sola idea di una buona azione, si sente legato e affezionato a colui che crede capace di compierla. Sta volentieri con lui, e questa fratellanza della virtù istituisce tra di loro una libertà, un'uguaglianza, il cui sentimento è forse tanto dolce quanto quello dei più stretti legami di sangue e di natura<sup>31</sup>.

Per questo motivo la Condorcet può ben parlare di una particolare simpatia che è *le charme de l'amitié*, il fascino dell'amicizia-amore:

Appena possiamo concepire l'idea di un essere che sia in grado di amarci, che sia capace solamente di affetti profondi e delicati, proviamo un sentimento delizioso, perché racchiudiamo nella nostra anima l'idea di tutta la dolcezza che l'amicizia può farci gustare. Questo sentimento è già un godimento, ed ecco perché, pur considerandoci esseri sensibili al dolore e al piacere fisico, il solo piacere di amare e di essere amati è per noi una felicità<sup>32</sup>.

Da questo punto di vista, Sophie può a buon diritto affermare che il piacere di amare, *le plaisir d'aimer*, è provato, nell'ambito dell'amicizia, solo da persone generose e di nobili sentimenti, persone capaci di commuoversi alla vista dell'altrui felicità, di godere della felicità altrui:

È vero (almeno nel campo dell'amicizia) che il piacere di amare nasce, in gran parte, dal piacere che proviamo nel generare felicità mediante i nostri affetti, è che solo le anime generose sono capaci di amare; tutte quelle prive di sentimenti elevati o nobili, o quelle corrotte dall'egoismo, possono pur desiderare di essere amate, e ricercarne al tempo stesso la dolcezza e l'utilità; ma soltanto i cuori generosi e capaci di intenerirsi alla vista della felicità altrui sanno amare<sup>33</sup>.

Ora, dall'amore-amicizia la riflessione filosofica di Sophie Condorcet si dirige sulla dinamica dell'amore come innamoramento. Perciò risalta l'importanza della bellezza come una delle componenti soggettive dell'emozione estetica:

La bellezza (qualunque sia la vera origine del bello, intendiamo qui, con questa parola, ciò che si prova piacere a vedere), la bellezza, dunque, ispira, al solo ve-

---

<sup>31</sup> Ivi, pp. 52-53.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 53-54.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 54-55.

derla, un sentimento gradevole. Una bella persona è, agli occhi di tutti, un essere dotato del potere di contribuire alla felicità di tutti coloro che sono in qualche rapporto con lei<sup>34</sup>.

E questo «sentimento gradevole» della bellezza, unito al sentimento di stima che si prova per le parole, le azioni, i sentimenti di una persona bella, produce un terzo e più importante sentimento: *l'amour*, l'amore vero e proprio. Esso ci comunica

una sensazione piacevole, sempre rinnovantesi alla vista o alla sola idea dell'essere che ce la ispira. Questo potere di renderci felici ad ogni istante, di trascinare, interessare, avvicinare, soddisfare tutta quanta la nostra sensibilità, semplicemente suscitandola, esercita su tutti gli uomini un dominio più forte delle dolcezze dell'amicizia, e del fascino della frequentazione di uomini virtuosi. Non si può affatto dubitare che la bellezza, o almeno qualche grazia o qualche interesse nella figura della persona non sia necessaria all'amore<sup>35</sup>.

A questo punto, anticipando in modo geniale un tema che sarà caro a Stendhal, Sophie delinea i caratteri dell'*amour-passion*, dell'amore passione: un sentimento coinvolgente e sconvolgente, che domina il cuore e la mente degli innamorati.

Allora – scrive Sophie – l'amore diventa una vera passione, anche nelle anime più pure, anche negli esseri che sono meno schiavi delle impressioni e dei bisogni dei sensi; allora, delle innocenti carezze possono bastargli a lungo, e non perdono nulla del loro fascino e del loro pregio quando sono passate; allora, la felicità di essere amati è il godimento più necessario, più desiderato; allora, tutte le idee di felicità e di voluttà nascono da un unico oggetto, e ne dipendono sempre, e sono annullate rispetto a qualunque altro<sup>36</sup>.

Ma, si badi bene, Sophie non si ferma alla descrizione dell'*amour-passion*, men che meno alla sua celebrazione come se esso fosse il vertice dell'amore. Per lei, non è questo il vero amore. Per questa donna moderna, il vero amore si fonda sulla *réciprocité*. E la “reciprocità” non dev'essere malamente intesa come una “parità” dei sessi e delle anime, che appiattisce e annulla le differenze e le originalità di ciascuno dei due amanti, o

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 55.

<sup>35</sup> Ivi, p. 56.

<sup>36</sup> Ivi, p. 57.

peggio ancora come mortificante alienazione nelle voglie e nei capricci dell'altro. La *réciprocité* – lungi dall'appiattare le qualità e i caratteri peculiari di ciascuno, lungi dal travasare nell'altro ciò che non è e non dev'essere travasabile – è fiducia reciproca, è dedizione reciproca (*dévouement réciproque*), è cancellazione del proprio "io odioso", del proprio *moi haïssable*, come diceva Pascal<sup>37</sup>, per immedesimarsi nell'altro, per fare di due anime una sola anima, per trasferirsi idealmente nella situazione psicologica ed emotiva dell'altro. In breve, amare significa amarsi.

Ma perché l'amore sia tale, occorre che una corrispondenza reciproca e perfetta delle anime permetta loro di unirsi senza riserva, di amare con una fiducia senza limiti, di stimare tutto ciò che esse amano. Occorre che l'amico della nostra persona sia quello di tutta la nostra esistenza, delle sue imperfezioni, come delle sue qualità, e delle sue attrattive; che nelle nostre sventure, come nei nostri successi, nell'età in cui si ha bisogno di essere consolati della pratica e della conoscenza degli uomini, come in quella in cui ci si accontenta appena di gustare la vita, noi troviamo, nell'oggetto che l'ha affascinato, il consolatore e la guida della nostra felicità<sup>38</sup>.

Intendiamoci, l'amore non è una passione che vive nei cieli dell'astrazione. La Condorcet, infatti, sa bene che l'amore è un sentimento che si sviluppa in un concreto contesto sociale e che trae dalla società mille condizionamenti e mille sollecitazioni. Perciò Sophie, da buona roussoiana, sottolinea il fatto che la società deturpa e avvelena quel che di positivo ci ha offerto la natura. «Tout est bien – aveva detto Rousseau – sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme»<sup>39</sup>.

Fra i mali delle istituzioni sociali, Sophie annovera tre prodotti negativi: la negazione del merito personale, la vanità e l'orgoglio. Nello specifico, in riferimento al sentimento dell'amore, occorre dire che le ingiustizie sociali e i privilegi ad esse collegati, generano, secondo la Condorcet, una massa di parassiti ben mantenuti, «une classe oisive»<sup>40</sup>, una classe

<sup>37</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, cit., fr. 494, p. 2538.

<sup>38</sup> S. DE CONDORCET, *Lettres sur la sympathie*, cit., *Troisième lettre*, pp. 57-58.

<sup>39</sup> «Tutto è bene uscendo dalle mani dell'autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell'uomo» (J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, in *Opere*, cit., p. 350).

<sup>40</sup> S. DE CONDORCET, *Lettres sur la sympathie*, cit., *Septième lettre*, p. 137.

oziosa, per la quale la relazione con le donne si riduce ad una cerimoniosa e vuota galanteria, ad una occupazione, ad un gioco, ad un divertimento.

In breve, è la degradazione dell'amore. Infatti, sulla base di una certa struttura socio-economica, lo stesso istituto del matrimonio trascura o calpesta il vero sentimento dell'amore, per scendere al livello di uno squalido contratto di compravendita dei corpi e dei beni degli sposi. Sicché Sophie può scagliare, con parole tanto lucide quanto appassionate, i suoi strali contro la società:

È quindi la società che pone troppo a lungo degli ostacoli alle unioni che un sentimento reciproco avrebbe potuto formare; che stabilisce fra i due sessi (con il pretesto di salvaguardare la virtù) delle barriere che rendevano quasi impraticabile questa conoscenza reciproca delle menti e dei cuori, necessaria tuttavia per formare delle unioni virtuose e durature; che eccita e interessa la vanità degli uomini sulla base della corruzione delle donne; che rende più difficili i piaceri associati a qualche sentimento; [...] sono tutti questi abusi della società che hanno dato origine alle passioni pericolose e corrotte che non si identificano affatto con l'amore, e che lo hanno reso così raro<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Ivi, pp. 138-139.

MASSIMO VITTORIO\*

## La democrazia sottile: l'etica dell'impegno contro il disimpegno nella politica in una lettura orteghiana

### *Abstract*

This paper examines the phenomenon of thin democracy through an Ortegian interpretation of the relationship between ethics, politics, and civic disengagement. Drawing on thinkers such as Ortega y Gasset, Dewey, Weber, Flusser, and Han, the analysis explores the causes of the substantive thinning of democracy in contemporary technoeconomic societies. The paper argues for a renewed understanding of politics as a public space of shared responsibility, grounded in the structural tension between ethical ideals and historically situated political action.

Keywords: Thin Democracy; Political Disengagement; Technology; Public Ethics.

**I**N UNO DEI SUOI SAGGI pubblicati nel suo decennio d'oro, gli anni Venti del secolo scorso, Ortega y Gasset precisava che la politica non è magia<sup>1</sup>. Mentre il fisico indaga le forze che muovono e strutturano la realtà, il mago crede che le cose esistano indipendentemente da quelle forze, *gratuitamente*.

### 1. *L'epoca del signorino soddisfatto*

E se ciò non è un problema fintantoché resta confinato tra tarocchi e sfere di cristallo, diventa una faccenda seria nel momento in cui diventa metodologia estesa ad ogni aspetto della realtà, inclusa la politica: «Così la maggior parte della gente crede che lo Stato o l'insieme delle istituzioni si possa mantenere in piedi e possa funzionare. [...] Sembra loro naturale che per sé stesso, magicamente, continui a stare in piedi»<sup>2</sup>. Ed invece, «le

---

\* Università di Catania.

<sup>1</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Politica y magia*, in Id., *Maura o la politica*, in *Obras Completas*, t. III, Taurus, Madrid 2017. D'ora in poi, tutte le citazioni delle opere di Ortega y Gasset, tratte dalle *Obras Completas*, Taurus, Madrid 2010-2017, saranno riportate indicando solo il tomo e il numero di pagina, e liberamente tradotte in italiano.

<sup>2</sup> Ivi, p 825.

istituzioni esistono nella misura in cui si ha dinamismo nella vita pubblica al di sotto di esse. Anche se fossero le più perfette immaginabili, si paralizzerebbero e morirebbero se nel Paese non esistessero energie sociali di carattere pubblico»<sup>3</sup>. Perfino il Parlamento, se scollegato dalle istanze del Paese e incapace di mantenersi fedele al mandato degli elettori, finirebbe per diventare un luogo segreto, dal potere occulto, magico, in cui le decisioni vengono prese misteriosamente. Questa tendenza alla *magia* rende l'attività politica avulsa e determina un vasto *disimpegno* – non a caso l'*apatia* è posta al livello zero nella scala della partecipazione politica<sup>4</sup>, per due ragioni distinte, ma interconnesse. La prima è l'*economia*. La seconda è la *tecnologia*. Vediamo la prima.

Per economia qui non intendo le questioni macroeconomiche, la grande Economia con la “E” maiuscola, bensì il procedere verso una produttività sempre più efficiente, cioè – appunto – economica e veloce. Una supercar che mi permettesse di viaggiare velocemente, con grande consumo di carburante e con alti costi di spesa e mantenimento, non sarebbe efficiente; un treno che rotolasse lentamente sui binari, con biglietti economici, ma con durata del viaggio incalcolabile, non sarebbe efficiente. L'efficienza è il giusto rapporto tra costi e velocità. E lo vediamo all'opera in molti settori della società contemporanea, non solo quella strettamente produttiva, come potrebbe essere quella delle industrie automobilistica, alimentare o tessile. Lo vediamo anche in ambiti che non associamo in prima istanza a dinamiche innanzitutto economiche, come la medicina e la sanità pubblica. Ma come precisava sapientemente Flusser, «l'economia non è infatti tanto il metodo per nutrire il corpo umano e per farlo crescere, bensì il metodo per placare il dolore del corpo umano (quello che nel buddismo si chiama “sete”) e per ritardare la morte del corpo. L'economia e la medicina sono fundamentalmente sinonimi»<sup>5</sup>. E la ragione per cui diventano sinonimi è esattamente tecno-economica: la produttività

---

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> S. VERBA *et al.*, *Participation and Political Equality*, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 179 e sgg.

<sup>5</sup> V. FLUSSER, *Immagini*, Fazi, Roma 2009, p. 200. Qui e nelle pagine seguenti del proprio lavoro, Flusser si sofferma sulla funzione specifica della medicina, l'eliminazione del dolore, che permette alla produttività di mantenersi efficiente.

richiede sempre maggiore efficienza; significa minore sforzo, maggiore velocità, minori costi; un lavoratore malato non è un lavoratore efficiente e diventa un problema per l'economia. O, per dirla ancora con Flusser, «diventa sempre più evidente il fatto che l'economia rappresenta un problema medico e la medicina un problema economico»<sup>6</sup>.

Un attento lettore di Ortega y Gasset riconoscerrebbe in queste citazioni – già *in nuce* – il tema forte che sarebbe stato sviluppato in modo più esteso nella sua famosa opera, *La ribellione delle masse*: la denuncia di una democrazia svuotata di senso che apre alla demagogia – temi trattati in origine da de Tocqueville, da Mill, e successivamente da Dewey. Ma in Ortega y Gasset è all'opera un avvertimento più fine: non è solo una questione di massificazione, di omologazione della massa e dei suoi ideali e dei suoi standard di vita – appunto, la “tirannia della maggioranza” descritta da de Tocqueville; oltre ad essere una questione di appiattimento di bisogni e desideri, *à la* Marcuse, la preoccupazione orteghiana vive intorno alla sempre più evidente manifestazione del *disimpegno* civile, etico, politico. Il capitolo XI de *La ribellione delle masse* è intitolato, non a caso, *L'epoca del «signorino soddisfatto»*: non si tratta naturalmente di un giovane dall'età anagrafica ancora tutta da farsi, ma del profilo psicologico dell'uomo-massa, la categoria antropologica che Ortega y Gasset presenta in questa sua opera.

Ma chi è il “signorino soddisfatto”? Analizzandolo, si evidenziano tre suoi tratti distintivi:

1º, un'impressione innata e radicale che la vita sia facile, abbondante, senza tragiche limitazioni; pertanto, ogni individuo medio trova dentro di sé un senso di padronanza e trionfo che, 2º, lo invita ad affermarsi così com'è, a considerare il suo patrimonio morale e intellettuale completo e buono. Questo appagamento di sé lo porta a chiudersi a tutte le influenze esterne, a non ascoltare, a non mettere in discussione le sue opinioni e a non tenere conto degli altri. Il suo senso interiore di dominio lo spinge costantemente a esercitare un predominio. Agirà, quindi, come se al mondo esistessero solo lui e i suoi simili; quindi, 3º, interverrà in ogni cosa, imponendo la sua volgare opinione, senza riguardo, contemplazione, formalità o riserve, cioè secondo un regime di “azione diretta”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ivi, p. 201.

<sup>7</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, t. IV, p. 434.

Un'analisi che fotografa molta contemporaneità. Che vi sia un rapporto stretto tra populismo e democrazia, che quel rapporto viva su una sottile linea che si muove tra alienazione e insoddisfazione delle masse, da un lato, e apatia e disimpegno etico-politico, dall'altro, era già evidente nell'analisi offerta da Dewey<sup>8</sup>. Ma anche in Italia si affermò l'idea che le masse non potessero essere protagoniste della vicenda politica, sebbene per ragioni e per analisi diverse, che portarono, per esempio, al *qualunquismo* di Guglielmo Giannini. Fu egli a scrivere «non esiste e non può esistere una politica di massa»<sup>9</sup>. Ma se il qualunquismo in Italia, come il poujadismo in Francia, emergevano come reazione al distacco dalla politica, sentita sempre più distante e sempre meno rappresentativa delle istanze della società civile, l'allarme orteghiano coglieva gli effetti di quella reazione, come la colse Tullio-Altan: «Prevalente rimase, e rimane tuttora in gran parte della società italiana, sia al nord che al sud, il punto di vista della morale individualistico-familistica albertiana, con le sue disastrose conseguenze sociali: la vera e profonda matrice del qualunquismo nazionale»<sup>10</sup>.

E infatti, il “signorino soddisfatto” non è semplicemente *disimpegnato* in quanto qualunquista, cioè sfiduciato nella capacità degli attori politici di attuare una seria agenda politica: se fosse così, egli sarebbe ancora desideroso, se non di partecipare alla vita politica, quantomeno di sentirsi parte di una collettività, di un fare comune, di riconoscersi in una società civile disillusa dalle *élites* politiche. Invece, il suo disimpegno ha un'altra radice, più profonda e più seria: è il *disimpegno* dell'*incuria*, il non curarsi di ciò che non sia strettamente individuale e personale, o, al più, familiare o vicino alla cerchia di amici e conoscenti più o meno prossimi o intimi. È il distacco dalla vita sociale e collettiva in quanto non vi è alcuna idea di trascendenza dell'individualità: si tratta dell'elevazione dell'individuo a totem, della chiusura degli orizzonti di senso intorno alle esigenze individualissime del soggetto. È l'assunzione del dogma del “bastare a sé

---

<sup>8</sup> M. VITTORIO, *Can Populism Be an Ally of Democracy?*, in «Metabasis», 24, XII (2017), pp. 124-141.

<sup>9</sup> G. GIANNINI, *Queste povere masse*, in «L'uomo qualunque», 30 maggio 1945.

<sup>10</sup> C. TULLIO ALTAN, *La nostra Italia*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 83.

stessi”, salvo pretendere dalla collettività risposte e interventi in relazione alle proprie private necessità. Dunque, non è il *disimpegno* da *disillusione*, ma è il *disimpegno* da *disinteresse*. Certamente, qualcuno potrebbe far notare



José Ortega y Gasset

come i due fenomeni siano collegati, perché è senz'altro vero che la disillusione può volgere in disinteresse, però è altrettanto vero che la disillusione può produrre moti di reazione, partecipativi, talvolta perfino sovversivi. Qui è in gioco la *noncuranza*, e non perché non si creda più nella classe politica, ma perché non si crede più a nient'altro che a sé stessi. E ciò prescinde dall'effettiva capacità della classe politica: il noncurante non si pone il problema e non perché non lo veda, ma in quanto non gli pare necessario porsi. La politica distante, semmai, sguazza in questa noncuranza civile.

In ciò, il “signorino soddisfatto” in qualche modo rievoca l'individuo metropolitano di Simmel, ma con i dovuti distinguo: per Simmel, la caratteristica saliente del soggetto metropolitano è il suo essere *blasé*. E

l'essenza dell'essere *blasé* consiste nell'attutimento della sensibilità rispetto alle differenze fra le cose, non nel senso che queste non siano percepite – come sarebbe il caso per un idiota – ma nel senso che il significato e il valore delle differenze, e con ciò il significato e il valore delle cose stesse, sono avvertiti come irrilevanti. Al *blasé* tutto appare di un colore uniforme, grigio, opaco, incapace di suscitare preferenze<sup>11</sup>.

E la ragione principale di questa *indifferenza* è legata all'economia monetaria, al dominio del flusso di denaro, che impone il passaggio da un criterio qualitativo a uno quantitativo:

Questo stato d'animo è il fedele riflesso soggettivo dell'economia monetaria, quando questa sia riuscita a penetrare fino in fondo. Nella misura in cui il denaro pesa tutta la varietà delle cose in modo uniforme ed esprime tutte le diffe-

<sup>11</sup> G. SIMMEL, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 2011, p. 43.

renze qualitative in termini quantitativi, nella misura in cui il denaro con la sua assenza di colori e la sua indifferenza si erge a equivalente universale di tutti i valori, esso diventa il più terribile livellatore, svuota senza scampo il nocciolo delle cose, la loro particolarità, il loro valore individuale, la loro imparagonabilità. Le cose galleggiano con lo stesso peso specifico nell'inarrestabile corrente del denaro, si situano tutte sullo stesso piano, differenziandosi unicamente per la superficie che ne ricoprono<sup>12</sup>.

## 2. *Il soggetto di prestazione*

Ma vi è un'altra grande e potente ragione, dicevo, che determina il progressivo *disimpegno*, l'inarrestabile fuga dalla partecipazione civile, come si nota ad ogni tornata elettorale, nella quale il partito sempre vincente e con numeri sempre più plebiscitari è quello – come si dice – dell'astensionismo. Ed è il progresso tecnico. Dunque, se, da un lato, l'economia sancisce la necessità dell'efficienza, dall'altro, la tecnica ne fornisce il supporto. Abbiamo appena scoperto perché tecnologia ed economia si leghino così amorevolmente: maggiore efficienza, maggiore economia, richiedono maggiore sviluppo tecnologico, specialmente se nel frullato finale dobbiamo inserire ingredienti poco graditi alla produttività: sostenibilità ambientale, diritti dei lavoratori, utilizzo delle risorse, smaltimento dei rifiuti e così via. Ma perché la tecnologia favorisce l'apatia? Rispondere a questa domanda richiederebbe molte più pagine e molto più tempo, perché sono in gioco diversi fattori: l'efficienza, dicevamo, dunque il progressivo arrendersi al dominio del *funzionamento*, e delle associate velocità, economicità, facilità; la tecnica impone fluidità, garantita da procedure standardizzate (da qui l'alleata della tecnica, la burocrazia, che certamente non aiuta a combattere l'apatia); il ricorso ad una progressiva economizzazione del fare, cioè una sottomissione dell'agire umano alle leggi della convenienza pratica (ancora, velocità, efficienza, utilità).

Potremmo certamente parlare di tecno-capitalismo. Il *blasé* dell'uniformità del colore verdastro dei dollari, in banconote tutte uguali pur se in tagli diversi, rimandano alla *monotonia culturale*, di cui Ortega y Gasset parla a proposito dell'economia capitalista: «Il capitalismo è caratteriz-

---

<sup>12</sup> *Ibidem.*

zato dall'uniformità e dalla monotonia del suo sistema. È l'impero del denaro, che è aritmetica, aritmetica ieratica, identica a Siviglia e a Londra. Il livellamento culturale dell'Europa durerà quanto la forma capitalistica dell'economia»<sup>13</sup>. L'indifferenza dell'atteggiamento *blasé* e la noncuranza del "signorino soddisfatto" sono due manifestazioni dello stesso fenomeno: il fluire economico, che trasforma ogni valutazione qualitativa in calcolo quantitativo, conduce al dominio di ciò che Taylor chiama "ragione strumentale"<sup>14</sup>. La supremazia del numero, del dato, genera una proliferazione senza fine di parametri, griglie, tabelle, indici e di ogni fantasioso strumento possibile di misurazione di qualcosa, perché c'è sempre qualcosa da misurare e, se non c'è, è presto creato. E calcolo richiede velocità, efficienza, precisione: tutte cose che si ottengono e si consolidano mediante procedure e standard. Se il criterio di valutazione è il numero, allora ogni agire è finalizzato al raggiungimento del numero migliore, del numero più alto o più basso, del dato che vale di più. La corsa alla valutazione diventa una nevrosi esistenziale, uno stato psichico retto su quello che Han chiama "eccesso di positività": «Al nuovo tipo umano, che è inerme in balia dell'eccesso di positività, manca ogni sovranità. L'uomo depresso è quell'*animal laborans* che sfrutta se stesso del tutto volontariamente, senza costrizioni esterne. Egli è al tempo stesso vittima e carnefice»<sup>15</sup>.

Il "soggetto di prestazione" basta a sé stesso, perciò non può coltivare alcuna partecipazione, alcun impegno che richieda una qualche forma di trascendenza della propria soggettività. Il passaggio dal *disimpegno* all'*impegno* richiede il passaggio dalla soggettività non all'oggettività, bensì a ciò che media quei due termini contrapposti: la *cittadinanza*, in qualunque declinazione la si voglia cogliere, dal cittadino-abitante del proprio condominio, al cittadino globale. In una declinazione più specifica, potremmo usare una parola che spesso è usata solo in senso fiscale e finanziario: il *contribuente*. Ma il riferimento al contributo non è casuale: *contribuire* è termine ancestrale e centrale nella cittadinanza. *Contribuire* è da *contribuere*, cioè "dare insieme", in riferimento alla radice *tribù*: ogni tri-

<sup>13</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Problemas culturales*, t. I, p. 469.

<sup>14</sup> CH. TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1991, p. 5.

<sup>15</sup> B.-C. HAN, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2013, p. 26.

bù dà qualcosa (e, per converso, ogni tribù riceve qualcosa nell'atto del *distribuire*, e ad ogni tribù è assegnato qualcosa nell'atto di *attribuire*). Nell'antica Roma, a capo di ogni tribù era il *tribunus* e nella tassazione antica romana – specialmente quella imperiale – comparve il *tributum* e in quella statale moderna ogni cittadino è chiamato *contribuente*: pagando i *tributi* egli *contribuisce* alla vita collettiva. È un principio arcaico, su cui molte società antiche si reggevano: si pensi ai sacrifici in onore di Giove Laziale che i vari popoli della Lega Latina offrivano, accorrendo sul Monte Albano durante le *feriae latinae*; o al caso del versamento di contributi in cambio di terre da coltivare, come presso i Penesti<sup>16</sup>.

E qui interviene il socialismo, secondo Ortega y Gasset: pur adoperando gli stessi mezzi del capitalismo – la distruzione dei piccoli capitali in vista di una concentrazione di grandi capitali – se ne distacca nei fini, in quanto, a differenza del capitalismo, il socialismo mira ad una concentrazione di forze che oppongano resistenza al capitalismo: «Le nazioni sono gli ultimi e più forti bastioni che impediscono l'unificazione del capitale. Pertanto, la tattica socialista è l'internazionalismo: un movimento di nazioni verso un'unica nazione, verso la nazione tra le nazioni»<sup>17</sup>. In questa istanza internazionalista, che fa di Ortega y Gasset un convinto europeista *ante litteram*, troviamo l'impulso ad una *partecipazione*. Non vi è cittadinanza senza partecipazione e la partecipazione è un elemento intermedio che, da un lato, richiede informazione e consapevolezza, dall'altro, permette attivismo e proselitismo, cioè la partecipazione di altri. Per partecipare alla comunità è necessario sia essere informati dalla comunità, sia informarsi sulla comunità: un percorso duplice, dal basso e dall'alto, o, se si preferisce, passivo e attivo, che si rafforza mutualmente. Tuttavia, la partecipazione richiede un prerequisito ineludibile: perché si consideri la partecipazione è necessario ritenersi parte di un tutto trascendente; per partecipare bisogna voler partecipare<sup>18</sup>. Il passaggio dal cittadino etico alla cittadinanza etica implica un'intenzionalità collettiva, la quale richiede

---

<sup>16</sup> Cfr. J. DUCAT, *Les Pénestes de Thessalie*, Les Belles Lettres, Paris 1994.

<sup>17</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Miscelánea socialista*, t. I, p. 566.

<sup>18</sup> R. BELLAMY, *Citizenship: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 13.

*cooperazione*. Pertanto, la cittadinanza etica ha bisogno di cittadini etici che non siano semplici contribuenti – che facciano ognuno la propria parte, ciascuno per conto proprio, come per la raccolta differenziata – ma che siano anche *partecipanti*. “Partecipante” è da *particeps*, composto di “parte” e “capere” (da cui il perfetto “cepi”), cioè “prendere”: il partecipante letteralmente prende parte. Il passaggio dalla *contribuzione* alla *cooperazione* sta esattamente in questa *partecipazione*, nel riconoscimento di un progetto, di un’azione, alla quale si prende parte insieme ad altri, perché quest’azione non può essere portata a termine senza la collaborazione di altri, cioè senza la partecipazione.

### 3. *La tecnomanzia degli elettronismi*

Ma la tecnica allontana il soggetto dalla partecipazione, si diceva. E non solo nella misura in cui lo allontana dal mondo: essendo *actio in distans*<sup>19</sup> (si pensi al cannocchiale o al cannone, che permettono di guardare, mirare, puntare più lontano), la tecnica consente al soggetto di raggiungere posti sempre più lontani: da Cartagine l’orizzonte si sposta oltre le Colonne d’Ercole, dalla Via della Seta alle Indie Occidentali, dalla Luna si guarda a Marte. Di più: la tecnica allontana il soggetto anche da sé: i dispositivi di cui si circonda progressivamente gli sottraggono il controllo delle proprie azioni; egli non sguaina e non brandisce più la spada, ma dà fuoco alle polveri; egli non raggiunge più le persone, invia piccioni viaggiatori, invia messaggi, SMS, vocali; egli non si reca più al lavoro, ma accende un computer e la webcam.

La società tecnica allontana in quanto isola e lo fa in due modi, uno *materiale* e uno *strutturale*, vale a dire, tramite ciò di cui si costituisce oggi la società e per come questa materia è organizzata. La materia è costituita da *immagini*, mentre la struttura è retta da *dispositivi* tecnici, con i quali le immagini si producono e si consumano. Si aggiunga a ciò un terzo fattore: come tutto ciò avvenga resta spesso un mistero per la maggior parte delle persone. Iniziamo da quest’ultimo aspetto: la tecnologia si ammantava di un’aura di mistero, di magia, perché implica ciò che Flusser

<sup>19</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, t. V, p. 590.

chiamava *black box*<sup>20</sup>. L'idea della *black box* caratterizza ormai molta della nostra quotidianità. La tecnologia amplifica la presenza di *scatole nere*: molti dei dispositivi con cui interagiamo ogni giorno funzionano in modi a noi sconosciuti; certamente usiamo mouse e tastiera o lo schermo di uno smartphone, ma i meccanismi, anzi dovremmo dire gli *elettronismi*, cioè quel mondo fatto di circuiti, microchip, memorie virtuali, e andando più indietro nel tempo, relè, valvole e transistor, resta perlopiù occulto, operando in modo invisibile, *magico*. Usiamo i dispositivi per quel tanto che l'interazione richiede, tant'è che la cosiddetta UI (*user interface*) deve essere il più possibile *user friendly*: già un aggiornamento del sistema operativo quasi ci trasforma in tecnici informatici, poco amichevoli e ancor meno tolleranti. E ciò che resta allo *user* è un'interfaccia, una superficie su cui cliccare o fare *tap*, o magari una croce con una matita copiativa. Poco altro.

Il grosso del funzionamento avviene altrove, ed è celato; e anche se fosse esposto, non potrebbe essere direttamente relazionabile, oggetto di interazione: non possiamo cliccare sui microchip e non sapremmo nemmeno su quale microchip premere le nostre dita. Infine, la nostra esperienza tecnologica deve essere la più fluida possibile: processori sempre più potenti per sostenere calcoli sempre più complessi; connessioni internet sempre più veloci per supportare trasmissioni di dati sempre maggiori; dispositivi in grado di semplificare la routine quotidiana, con automazioni sempre più sofisticate, a partire dai cosiddetti assistenti virtuali – Siri, Alexa e simili – per finire ai sistemi di IA che ci forniscono risposte rapide ed economiche. Il tutto avviene rapidamente e con pochissima interazione e ancor meno sforzo da parte dell'individuo, che ignora come le cose accadano. La tecnica diventa magica, una *tecnomanzia*, come avveniva per gli uomini primitivi, che riempivano i fenomeni naturali di narrazioni mitologiche e fantasiose, sconoscendone i reali meccanismi all'opera<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> V. FLUSSER, *Immagini. Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo*, Fazi, Roma 2009, p. 33.

<sup>21</sup> Su questo si veda l'analisi di J. Ortega y Gasset sull'evoluzione della tecnica e su quanto l'ultimo stadio della tecnica sia vicino alla tecnica primitiva, in *Meditación de la técnica*, cit., p. 589 e sgg.

#### 4. Il particolare *immaginifico*

Ma torniamo alle ragioni di questo potere tecnico: le immagini e i dispositivi. Procediamo con ordine. Questa tecnica che si autoimpone in spazi progressivamente più ampi, grazie alle sue affascinanti promesse di agio e vita facile, finisce per creare quella che Taylor – mutuandola da Weber – chiamava “gabbia di ferro”<sup>22</sup>: ed è certamente vero, secondo il filosofo canadese, che la società moderna tende a spingerci verso l’atomismo e la frammentazione, ma è altrettanto vero che sono in gioco fenomeni con energie contrapposte. Se la fase dello *Sturm und Drang* o del Romanticismo segnano resistenze storiche contro l’avanzare strumentale e aritmetico, oggi i grandi temi rappresentano le opportunità di forti solidarietà: le battaglie contro le disegualianze, la fame nel mondo, le guerre o la lotta al cambiamento climatico sono le energie che permettono partecipazioni collettive. Tuttavia, la società tecnica, che isola gli individui incollandoli ai loro schermi e alle immagini proiettate da questi, anestetizza ogni ampio proselitismo sul nascere e lascia che emergano frammenti di pubblico, isolati tra loro, intenti a combattere ciascuno la loro piccola battaglia locale. Ma in questo modo, ogni battaglia «è politicamente una causa persa [...]. I mulini della politica democratica finiscono fatalmente col ridurre in polvere queste piccole isole di resistenza»<sup>23</sup>.

Mancano i grandi temi, i grandi ideali in grado di mobilitare gli individui intorno ad una trascendenza dell’interesse soggettivo: ma bisogna prestare attenzione quando alcuni “grandi temi” vengono proclamati come cardini dell’agenda politica, per esempio “Dio, Patria, Famiglia”, perché è spesso dietro questi slogan che si annida, e tesse la trama dei propri interessi, il *particolare*. Lo ricordava bene De Sanctis, commentando il massimo teorico del *particolare*, Guicciardini:

Il dio del Guicciardini è il suo *particolare*. Ed è un dio non meno assorbente che il dio degli ascetici, o lo stato del Machiavelli. Tutti gli ideali scompaiono. Ogni vincolo religioso, morale, politico, che tiene insieme un popolo, è spezzato. Non rimane sulla scena del mondo che l’individuo. Ciascuno per sé, verso e

<sup>22</sup> CH. TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, cit., p. 93.

<sup>23</sup> Ivi, p. 100.

contro tutti. Questo non è più corruzione, contro la quale si gridi: è saviezza, è dottrina predicata e inculcata, è l'arte della vita<sup>24</sup>.

E Guicciardini, di poco più giovane di Machiavelli, ha le stesse sue aspirazioni – ricorda De Sanctis: ama la patria, odia gli stranieri<sup>25</sup>; ma ne è l'evoluzione:

In letteratura, l'effetto immediato del machiavellismo è la storia e la politica emancipate da elementi fantastici, etici, sentimentali, e condotte in forma razionale; [...] Francesco Guicciardini, ancorché di pochi anni più giovane di Machiavelli e di Michelangiolo, già non sembra della stessa generazione. Senti in lui il precursore di una generazione più fiacca e più corrotta, della quale egli ha scritto il vangelo ne' suoi *Ricordi*<sup>26</sup>.

Il particolarismo è una teoria della filosofia politica: esso può pur indicare alcuni grandi ideali e denotarli come fini della programmazione politica, purché essi non entrino in alcun modo in conflitto con l'interesse particolare del singolo o del gruppo al quale il singolo appartiene. L'azione politica concretissima segue una regola: «La regola della vita è l'*interesse proprio, il tuo particolare*»<sup>27</sup>. Dunque, la proclamazione di “grandi ideali” non necessariamente invita a grandi battaglie; spesso tutt'altro: «Il Guicciardini ammette anche lui questi fini, come cose belle e buone e desiderabili, ma li ammette *sub conditione*, a patto che sieno conciliabili col tuo particolare, come dice, cioè col tuo interesse personale»<sup>28</sup>.

Ora, questo *particolare* trova nuovi potentissimi sviluppi grazie alla tecnomanzia, cioè al potere tecnico che si regge sulle immagini e sui dispositivi, e che spinge gli individui contro gli angoli della società isolandoli (perciò Flusser spiega che le immagini tecniche sono fasciste, perché producono *fascies* che, proiettati, raggiungono gli individui a domicilio<sup>29</sup>). La società è scomposta nei suoi elementi atomistici, frammentata in villette di periferia o in appartamenti di grandi condomini, in ampie e tec-

---

<sup>24</sup> F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, vol. II, Morano, Napoli 1870, p. 155.

<sup>25</sup> Ivi, p. 153.

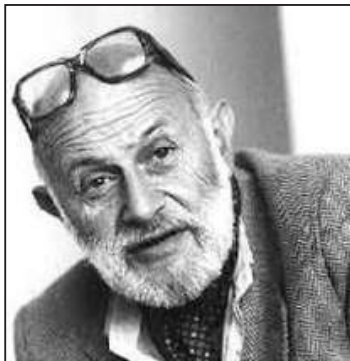
<sup>26</sup> Ivi, pp. 152-153.

<sup>27</sup> Ivi, p. 153.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 154-155.

<sup>29</sup> V. FLUSSER, *Immagini*, cit., pp. 83-84.

nologiche automobili che viaggiano col solo conducente, consegnando a domicilio (o al più in un *locker*) cibo, film, musica, articoli di ogni genere, opinioni e ideali. La società tecnica, la cui *materia* è fatta di immagini,



Vilém Flusser

si converte perciò in *società dello spettacolo* e – si presti attenzione – «lo spettacolo non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale fra persone, mediato da immagini»<sup>30</sup>. In questa società, le nuove merci sono le immagini, i nuovi proletari sono gli spettatori, e il capitale è lo spettacolo<sup>31</sup>. Il passaggio dalla cosa alla sua rappresentazione, alla sua parvenza, che si fa cosa e si sostituisce alla cosa, come aveva già segnalato Feuerbach<sup>32</sup>, è il senso heideggeriano espresso in *Die Zeit des Weltbildes*: «Immagine del mondo, in senso essenziale, significa quindi non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine»<sup>33</sup>.

Nell'epoca dell'immagine, l'immagine tecnica, quella analogica della dagherrotipia e del tubo catodico prima, quella digitale del web e dei social media poi, vale più che mai lo slogan *picture or it didn't happen*. La realtà è la sua rappresentazione e, come tale, deve superare continuamente sé stessa, deve incessantemente essere riprodotta, deve giungere a essere *iperreale*<sup>34</sup>. Così, la politica, l'etica, la religione, la scienza diventano più che parvenza, diventano simulazioni (da *simul*, che è da *similis*), in cui il credibile è mescolato al bizzarro, il grottesco s'infiltra nel verosimile, lo sdegno si serve della risata, la violenza della parola, il vero e il falso stanno insieme (*simul*) e la realtà si accompagna alla fantasia, superandola. Quando tutto diventa immagine, simulazione, spettacolo, divertimen-

<sup>30</sup> G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, p. 54.

<sup>31</sup> Ivi, p. 64 e sgg.

<sup>32</sup> Feuerbach, nella *Prefazione alla Seconda Edizione* della sua opera principale, scriveva: «Parvenza è l'essenza del tempo – parvenza la nostra politica, parvenza la nostra moralità, parvenza la nostra religione, parvenza la nostra scienza» (L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. II).

<sup>33</sup> M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 87-88.

<sup>34</sup> J. BAUDRILLARD, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 87.

to, allora niente è più serio e niente più richiede serietà, attenzione, impegno, fatica;

quando una popolazione è distratta da cose superficiali, quando la vita culturale è diventata un eterno circo di divertimenti, quando ogni serio discorso pubblico si trasforma in balbettio infantile, quando, in breve, un intero popolo si trasforma in spettatore e ogni affare pubblico in vaudeville, allora la nazione è in pericolo, la morte della cultura è chiaramente una possibilità<sup>35</sup>.

Nella società tecnica spettacolare, la politica è vaudeville, in cui tutto vale qualsiasi altra cosa e i cittadini, spinti contro le pareti dai loro schermi, capaci di ordinare solo ciò di cui hanno delle immagini, ridono, urlano e sbuffano secondo quanto le immagini forniscono e richiedono loro.

Sul piano delle tecniche, quando l'immagine costruita e scelta da qualcun altro è diventata il rapporto principale dell'individuo col mondo, che egli prima guardava da sé da ogni luogo in cui poteva andare, evidentemente non s'ignora che l'immagine reggerà tutto; perché all'interno di una stessa immagine si può giustapporre senza contraddizioni qualunque cosa. [...] E analogamente è qualcun altro a dirigere a suo piacimento questa sintesi semplificata del mondo sensibile<sup>36</sup>.

Così, la politica, come tutta la realtà, diventa un riassunto semplificato del mondo, in cui idee, posizioni e contrapposizioni dipendono dal fluire immaginifico e tecnico, che impone velocità, superficialità, efficienza, finendo con l'alimentare una massificazione omologante e stereotipata delle categorie politiche: lo straniero, l'immigrato, la patria, la famiglia, lo sciopero, il contratto di lavoro, la sanità pubblica, l'istruzione pubblica, la ricerca e ogni altro aspetto complesso e complessivo perdono le loro sfumature caratterizzanti: oltre la liquefazione, i concetti vengono adesso perfino liofilizzati. Le immagini veicolano già contenuto e presa di posizione e i dispositivi tecnici consentono un'interazione solo nei limiti di ciò che i dispositivi consentono tecnicamente di fare. Perciò Pasolini affermava che «quella acculturazione, quella omologazione che il fascismo

---

<sup>35</sup> N. POSTMAN, *Divertirsi da morire. Il discorso pubblico nell'Era dello spettacolo*, Longanesi, Milano 1985, p. 153.

<sup>36</sup> G. DEBORD, *Commentari alla società dello spettacolo*, Massari, Bolsena 2018, pp. 52-53.

non è riuscito assolutamente a ottenere, il potere di oggi, cioè il potere della civiltà dei consumi invece riesce a ottenere perfettamente»<sup>37</sup>.

Dove il *particolare* diventa universale la politica si svilisce a mero commercio: uno sterminato mercato di venditori che urlano e propagandano le loro merci e sabotano quelle altrui. E come ricordava Ortega y Gasset, «vorrei gridare il meno possibile. Leonardo da Vinci diceva che *dove si grida non è vera scienza*»<sup>38</sup>. La rincorsa al *particolare* rende la politica miope e la svuota di ogni possibile compito: torna l'analisi di De Sanctis su Guicciardini: «La corruttela italiana era appunto in questo, che la coscienza era vuota, e mancava ogni degno scopo alla vita»<sup>39</sup>.

### 5. *Il razio-strumentalismo*

Naturalmente, nella fine del grande impegno politico non entrano in gioco solo le immagini e i dispositivi tecnici: c'è in ballo molto di più, perché la società tecnica affonda le proprie radici più lontano nel tempo. E non è solo perché, come Bell aveva profetizzato negli anni Sessanta del secolo scorso, l'ideologia è finita: Bell precisava che il razio-strumentalismo degli utilitaristi dava vita ad un'interpretazione precisa del tempo, inteso come ritmo, come funzione dello spazio; il tempo ciclico della produzione, basato sull'alternanza delle stagioni, diventava il tempo dell'alternanza delle fasi produttive e dei turni di lavoro. Il tempo aritmetico ha forme geometriche e moti precisi: l'orbita della Terra intorno al sole e il relativo moto di rivoluzione (365 giorni) o quello di rotazione (24 ore); disegna frecce temporali che scorrono cronologicamente in avanti e indietro; traccia meridiane e costruisce cronografi. Ma accanto al tempo come funzione dello spazio, Bell ricorda che i filosofi hanno sempre anche inteso il tempo come *durée*:

Esistono modalità psicologiche che comprendono le diverse percezioni: i momenti noiosi e quelli rapidi, i momenti cupi e i momenti di beatitudine, l'ago-

---

<sup>37</sup> P. P. PASOLINI, *Pasolini e la forma della città*, Documentario RAI, 1974. Accesso da: <<https://www.teche.rai.it/2015/01/pasolini-e-la-forma-della-citta-1974>>.

<sup>38</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva politica*, t. I, p. 710.

<sup>39</sup> F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, cit., p. 154.

nia del tempo prolungato e del tempo eclissato, del tempo ricordato e del tempo anticipato: in breve, il tempo non come funzione cronologica dello spazio, ma il tempo percepito come funzione dell'esperienza<sup>40</sup>.

Benasayag, per esempio, è uno di quegli intellettuali che più ha colto l'emergere pressante di queste preoccupazioni: «Viviamo oggi un presente defraudato in nome di un progetto che non è l'assetto di una struttura di promessa o di utopia, ma l'instaurazione di un mondo dal funzionamento senza intoppi. Dobbiamo funzionare. Ecco la perversione della civiltà attuale»<sup>41</sup>. L'individualismo è la vera eredità che le epoche del progresso secolare consegnano all'uomo contemporaneo: ma senza che questi sappia dove e come individuare l'individuo, cioè se stesso e gli altri. Bell ha ragione: la tecnomanzia non è una nuova ideologia, perché come aveva ben spiegato Ortega y Gasset, «le idee si hanno; nelle credenze si sta»<sup>42</sup>. Le idee si costruiscono, mentre le credenze si vivono, segnano lo sfondo esistenziale del soggetto, la sua terra ferma:

Delle idee [...] possiamo dire che le produciamo, le sosteniamo, le discutiamo, le propaghiamo, combattiamo a loro favore e siamo perfino capaci di morire per esse. Quello che non possiamo è... vivere *di* esse. Sono opera nostra e suppongono già la nostra vita, la quale si colloca in idee-credenze che non produciamo noi stessi, che, in generale, neppure ci formuliamo e che, chiaramente, non discutiamo né propaghiamo né sosteniamo<sup>43</sup>.

La tecnomanzia è diventata la nostra credenza, la nostra aria. Ed ecco che siamo giunti alle ragioni della *politica magica*, l'*econo-tecnica*, e dei suoi effetti, l'*apatia*. In Ortega y Gasset, le ragioni del disimpegno politico risiedono nel connubio di progresso tecnico ed economico, che hanno reso la vita più confortevole, meno problematica e poco incline alla fatica e alla lotta. La vita come agio è la morte della vita stessa, in quanto la vita è dramma, combattimento morale innanzitutto nei confronti di sé stessi. Già nel 1914, Ortega analizzava il fatto che le giovani generazioni non entrassero in politica: «Le giovani generazioni si rendono conto di essere

---

<sup>40</sup> D. BELL, *The End of Ideology*, The Free Press, New York 1962, p. 229.

<sup>41</sup> M. BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano 2018, pp. 36-37.

<sup>42</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, t. V, p. 661.

<sup>43</sup> Ivi, p. 662.

completamente estranee ai principi, ai costumi, alle idee e persino al vocabolario di coloro che attualmente governano le istituzioni ufficiali»<sup>44</sup>. E allora è necessario che ci sia una nuova visione della politica, che forse è una visione vecchia: «Questa nuova politica deve essere consapevole di sé e comprendere che non può essere ridotta a pochi momenti di frivola retorica o a poche questioni legali; piuttosto, deve essere una posizione storica completa»<sup>45</sup>.

### 6. *La democrazia sottile*

“Frivola retorica” o “questioni legali”, dunque. È ciò che chiamo *democrazia sottile*. Il rischio oggi particolarmente insidioso per le democrazie occidentali non è la loro dissoluzione formale, né una torsione apertamente autoritaria, bensì il loro assottigliamento sostantivo. Ciò che qui si intende per *democrazia sottile* designa una configurazione politica in cui la dimensione procedurale e tecnico-istituzionale della democrazia resta in piedi, mentre si indebolisce progressivamente la sua capacità di produrre partecipazione, senso condiviso e deliberazione pubblica. In questa prospettiva, la democrazia continua a funzionare come apparato regolativo – elezioni, regole, procedure, governance – ma perde il proprio spessore etico e culturale. Essa diviene una democrazia prevalentemente formale o procedurale, nella quale l’elemento democratico si concentra sulla superficie tecno-burocratica del sistema, mentre nella sostanza quella stessa tecno-burocrazia contribuisce a una riduzione dello spazio pubblico come luogo di costruzione collettiva del senso.

Il riferimento alla *gabbia di ferro* di Weber, ripresa e rielaborata da Charles Taylor, appare qui particolarmente illuminante. La razionalizzazione moderna, quando non è accompagnata da un adeguato orizzonte morale e simbolico, tende a produrre soggetti funzionali, adattivi, ma progressivamente disancorati da forme robuste di appartenenza e responsabilità collettive. In questo quadro, lo scivolamento verso il soggettivismo – inteso non come valorizzazione dell’autonomia, ma come ripiega-

<sup>44</sup> Id., *Vieja y nueva politica*, t. I, p. 714.

<sup>45</sup> Ivi, p. 717.

mento dell'esperienza sul piano dell'immediatezza individuale – finisce per erodere le condizioni stesse della vita democratica. E questo meccanismo di *assottigliamento* è all'opera ovunque: nella politica, nella cultura, nell'istruzione scolastica, nell'istituzione universitaria, nell'informazione.

Infatti, un ruolo decisivo in questo processo è svolto dalla trasformazione dei regimi di conoscenza e informazione. Il trasferimento massiccio dell'accesso all'informazione sul piano individuale, mediato da web e social media, produce una frammentazione radicale dello spazio cognitivo. L'informazione diventa così simultaneamente onnipresente e muta: disponibile, ma priva di profondità interpretativa. Nel mostrare scene di violenza senza alcun contesto, i siti e i gruppi sui social media che operano il cosiddetto *citizen journalism*, in linea teorica strumento di grande valore, si riducono a vaudeville (nel senso del già citato Postman), alimentando esperienze ludiche superficiali, che surrogano, da un lato, la partecipazione collettiva col voyeurismo (essenza della società dello spettacolo), dall'altro, la comprensione con la reazione violenta e con la paura. Il risultato non è un aumento del pluralismo deliberativo, bensì la neutralizzazione del grande dibattito pubblico, che costituisce storicamente il seme di ogni consesso democratico robusto. La collettività si presenta allora come una somma di individui informati ma isolati, reattivi ma non partecipi, costantemente distratti da conflitti minori, polemiche effimere e micro-narrazioni identitarie. È su questa collettività frammentata, dispersa e de-politicizzata che la *democrazia sottile* trova il proprio terreno di insediamento. In tal senso, la democrazia sottile non si impone contro la volontà dei cittadini, ma si adatta alle loro nuove forme di presenza assente nello spazio pubblico. Essa non reprime la partecipazione: la rende superflua. Non silenzia il dissenso: lo disperde. Non elimina la pluralità: la atomizza. Il rischio più profondo non è dunque la fine della democrazia, ma la sua trasformazione in un dispositivo di gestione senza progetto, in una forma politica corretta ma priva di vocazione. Riconoscere questo rischio significa riaprire una questione eminentemente filosofica e politica: quella del senso della democrazia e della sua dimensione etica, simbolica e narrativa. In questa prospettiva, il rapporto tra etica e politica non può essere ricondotto né a un fondamento giusnaturalistico, né a una concezione contrattualistica della legge come semplice prodotto della Ra-

gione o dell'accordo. Come ha osservato Giuseppe Pezzino nel suo confronto con Lévinas<sup>46</sup>, quando vengono meno le basi della speculazione giusnaturalistica e del contratto sociale, la misura della legge deve essere ripensata là dove l'io acquista senso e responsabilità, oltre il confine di una legge astratta, in favore di una legge umana che nasce nella sfera etica. È da questo livello originario che la crisi della democrazia rivela la propria natura più profonda, non anzitutto istituzionale ma etica, e che la politica può essere intesa come forma storica di una responsabilità condivisa. Come spiegava bene Dewey, la democrazia, prima di essere un ordinamento politico, è una mentalità, e non un semplice fatto tecnico:

Dal momento che così sembra che tutte le questioni politiche e umane siano decise mediante il mero conteggio dei numeri, è facile rappresentare la democrazia come interessata soprattutto ad un problema di aritmetica. L'astrazione analitica, che ha già privato gli uomini di tutte le loro qualità legate alle loro relazioni sociali, ora procede oltre riducendoli in individui meramente numerici, in unità di voto<sup>47</sup>.

Senza una rinnovata attenzione allo spazio pubblico come luogo di comprensione condivisa, senza una riflessione critica sui dispositivi tecnoburocratici che strutturano la vita collettiva, la democrazia è destinata a restare formalmente intatta e sostanzialmente impoverita. Sottile, appunto: visibile, funzionante, ma sempre più incapace di generare appartenenza, responsabilità e futuro.

Letta in una prospettiva orteghiana, la *democrazia sottile* appare allora come il sintomo politico di una più ampia crisi della vita come progetto. Come Ortega y Gasset aveva chiaramente intuito, la tecnica – quando da mezzo diventa orizzonte – tende a sollevare l'individuo dallo sforzo di comprensione del mondo, producendo un soggetto che *vive*, ma non *si orienta*. La democrazia, in questo quadro, rischia di ridursi a un ambiente funzionale, a un insieme di condizioni date, piuttosto che a una forma di vita consapevolmente assunta e condivisa. La scomparsa dello spazio pub-

---

<sup>46</sup> G. PEZZINO, *Sulla socialità in Lévinas*, in G. Bentivegna et al. (a cura di), *Filosofia Scienza Cultura*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 735 e sgg.

<sup>47</sup> J. DEWEY, *The Ethics of Democracy*, in Id., *The Early Works*, vol. 1, SIUP, Carbondale 2008, p. 233.

blico come luogo di elaborazione del senso richiama direttamente la diagnosi orteghiana della ribellione delle masse: non come dominio numerico, ma come rinuncia collettiva alla responsabilità interpretativa. In una società in cui l'informazione circola senza mediazione e la conoscenza si frammenta in esperienze individuali non comunicanti, viene meno il ruolo delle *minoranze qualificate* – intellettuali, giornalisti, mediatori culturali – chiamate non a governare, ma a rendere intelligibile il mondo comune. Senza questo lavoro di chiarificazione, la politica si appiattisce sull'immediatezza, e la democrazia perde profondità storica e morale. La *democrazia sottile* si configura così come una democrazia senza spazio morale, incapace di articolare quella *geometria sentimentale* che, per Ortega y Gasset, rende abitabile il mondo umano. In questo senso, il rischio che emerge non è solo politico, ma antropologico: una democrazia che non educa più alla responsabilità del vivere insieme finisce per riflettere una società che ha smesso di interrogarsi sul proprio destino.

La “posizione storica completa” della politica è l'antidoto contro ogni politica che voglia spacciarsi per etica. Lo abbiamo visto: spesso dietro i grandi ideali s'imbosca il *particolare*. Per Ortega y Gasset, il rapporto tra ideale etico e ideale politico non è di identità, ma di tensione strutturale. L'etica esprime l'orizzonte ideale della perfezione dell'individuo: riguarda il progetto personale dell'uomo con sé stesso. La politica, invece, ha a che fare con la convivenza storica e con la gestione del possibile. Per questo motivo l'etica tende al *massimo comune multiplo*, mentre la politica deve necessariamente orientarsi verso il *minimo comune divisore*, ciò che è possibilmente condivisibile. Se la politica si confonde con una proiezione diretta dell'etica, diventa dogmatica e rischia il fanatismo; se l'etica abdica completamente, la politica diventa mera tecnica e opportunismo. È in questo senso che il nesso etico-politico può essere pensato solo evitando le due opposte degenerazioni che lo svuotano: l'utilitarismo, che nega la morale riducendo l'azione politica a calcolo di interessi, e il moralismo, che pretende di tradurre direttamente l'ideale etico in forma politica – una tensione su cui Giuseppe Pezzino si è soffermato nel suo dialogo<sup>48</sup> con Benedetto Croce.

---

<sup>48</sup> G. PEZZINO, *La fondazione dell'etica in Benedetto Croce*, CUECM, Catania 2008, p. 337.

Ora, Ortega individua nella tensione tra queste due sfere non un difetto, ma la condizione stessa della vita storica.

*Le aspirazioni escatologiche, i progetti per un futuro umano ideale, sono le norme che devono guidare le nostre pronunce politiche; ma non possono mai essere confuse con esse. Un ideale etico non è un ideale politico.* Finché questo non sarà chiaro e la sua verità evidente non sarà riconosciuta, la politica sarà una vergognosa ipocrisia e un perpetuo inganno del nostro prossimo e di noi stessi. Dobbiamo distinguere tra questi due ambiti<sup>49</sup>.

Detto diversamente, «in nessun luogo al mondo le istituzioni realizzano appieno il profilo della loro definizione. Questa definizione rimane sempre – e questo è il suo unico scopo – come ideale guida e standard di miglioramento»<sup>50</sup>.

La politica, dunque, non deve realizzare immediatamente l'ideale etico, ma deve essere guidata da esso come indicazione orientativa senza coinciderci. È arte storica del compromesso e della mediazione, non epifania pura dell'ideale morale.

L'etica offre un indirizzo, una direzione teleologica; la politica traduce quella direzione nel campo del realizzabile. In Ortega, la distinzione è interna alla sua antropologia storica: l'uomo è sempre progetto, ma progetto immerso nella contingenza. L'errore moderno è stato credere che la politica potesse incarnare direttamente il dover essere morale, fosse Dio, patria o famiglia. Al contrario, per Ortega, una politica sana è quella che resta fedele alla vita reale e ai suoi limiti, senza perdere totalmente la forza orientativa dell'etica. Per procedere concretamente in questo suo compito, alla politica non servono figure competenti, bensì eticamente competenti:

Questo principio di competenza è, lo so bene, di grande sottigliezza. Capisco che per stabilire chi è competente sia necessario ricorrere a meccanismi di tale raffinatezza, soprattutto di tale squisita raffinatezza morale, che sono molto difficili da realizzare oggi [...]. Le università conferiscono lauree. Se scegliamo un uomo che possiede una moltitudine di lauree, che porta un fardello di lauree sulle spalle, allora abbiamo una persona competente. No, signore; è essenziale

<sup>49</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política*, cit., p. 734.

<sup>50</sup> J. DEWEY, *The Ethics of Democracy*, cit., p. 233.

che respingiamo, una volta per tutte, tutte queste competenze, fondate su organismi che non avrebbero potuto conferirle, perché non le possedevano<sup>51</sup>.

## 7. Il pubblico

Qual è il *trait d'union* di etica e politica dunque? La dimensione pubblica, sociale, istituzionale; vale a dire, la capacità della politica e delle istituzioni di farsi garanti del tessuto sociale e del *quid commune*. È il pubblico – non l'individuo isolato, non l'amico o il parente – il destinatario della politica. La politica deve quindi essere valutata non su ciò che sarebbe moralmente perfetto per il singolo, ma su ciò che risulta possibile, sostenibile e condivisibile per il pubblico concreto che abita una determinata epoca storica. Il pubblico introduce la dimensione della *realtà storica*, che pone in relazione l'etica con la politica. Il pubblico è lo spazio intermedio in cui l'etica orienta e la politica realizza: non tutto può essere realizzato politicamente, ma nulla della politica può essere legittimo senza riferimento ad un *ethos* pubblico. Nelle parole di Ortega, «l'uomo della strada sospetta che non si possa governare nel vuoto. Governare significa affidarsi alle forze sociali. Persino l'uccello, per cantare, appoggia il suo corpicino lirico su un ramo benevolo. Allo stesso modo, il ministro, per governare, fa affidamento sulle energie del sostegno pubblico»<sup>52</sup>.

Nel commento del 3 marzo 1918 sulle elezioni politiche, Ortega y Gasset menziona la diffusa pratica della simonia elettorale, la compravendita di voti<sup>53</sup>. Quando nessun ideale etico dirige l'azione politica, allora nessuna idea seria ne occupa l'agenda. Se il pubblico è disperso in mille rivoli riderecci e la sua attenzione è allenata a focalizzarsi sul *particolare*, allora niente varrà di più che ciò che lo riguarda nel suo piccolo. «Come mi disse il mio amico operaio: "Quest'uomo pensa che la sua elezione possa essere una questione seria per me quanto il destino di mia figlia. Quest'uomo dev'essere molto vanitoso; ma, naturalmente, è un ciarlatano"»<sup>54</sup>. La separazione di pubblico e privato che il *particolarismo politico* opera risul-

---

<sup>51</sup> ID., *Vieja y nueva política*, cit., p. 731.

<sup>52</sup> ID., *Hacia una mejor política*, t. III, p. 24.

<sup>53</sup> ID., *Idea de estas elecciones*, t. III, p. 71.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 71-72.

ta nell'impossibilità da parte di quell'operaio di comprendere che l'elezione di un politico è cosa tanto seria quanto il destino di sua figlia, che potrebbe anche dipendere in qualche misura da quel politico. Ed invece l'operaio si accontenta di vendere il proprio voto per pochi denari che gli consentano di sfamare sua figlia per qualche giorno.

La dimensione pubblica della politica è ciò che le conferisce potere, in termini di autorità e autorevolezza, di credibilità: «Il potere pubblico è una funzione organica senza la quale una società nazionale non può esistere. Non consiste in una concentrazione di forza, ma piuttosto in una concentrazione di autorità»<sup>55</sup>. La società tecnica è il moto perpetuo del *particolare*: le istituzioni se ne servono per disseminare il discorso pubblico di inezie, di menzogne, di urla, di semplificazioni grossolane. Niente di serio, o che richieda una seria riflessione, è più in gioco nel discorso pubblico e quando le istituzioni diventano poco serie non possono pretendere che vengano ancora prese sul serio. Quando le istituzioni rompono il legame col pubblico inizia la loro delegittimazione e l'esercizio del potere diviene l'esercizio di un interesse privato *contro e a discapito* del bene comune. Questo è il rischio più evidente di una rottura del rapporto tra etica e politica. E l'unità dei popoli «è osteggiata da interessi particolari, capricci, bassezze, passioni e, soprattutto, pregiudizi collettivi installati sulla superficie dell'anima popolare, che apparirà soggiogata»<sup>56</sup>. La dimensione pubblica della politica è il suo legame con l'etica, cioè la sua capacità di trascendere gli interessi particolari verso un *quid commune*:

«Il processo che guida e alimenta è sempre un dogma nazionale, un *progetto suggestivo di vita in comune*. [...] Le persone non vivono insieme senza motivo; questa coesione *a priori* esiste solo nella famiglia. I gruppi che compongono uno Stato vivono insieme per uno scopo; sono una comunità di obiettivi, aspirazioni e grandi benefici. Non vivono insieme solo *per stare* insieme, ma *per fare* qualcosa insieme. Quando i popoli che circondavano Roma furono soggiogati, si sentirono innestati sull'albero latino da un'illusione, più che dalle legioni. Roma suonava loro come il nome di una grande impresa vitale in cui tutti potevano collaborare; Roma era un progetto di organizzazione universale; era una tradizione giuridica superiore, un'amministrazione ammirevole, un tesoro di

<sup>55</sup> ID., *Ideas políticas. Ejercicio normal del parlamento*, cit., p. 389.

<sup>56</sup> ID., *España invertebrada*, t. III, pp. 442-443.

idee ricevute dalla Grecia che conferiva un superiore splendore alla vita, un repertorio di nuove feste e piaceri migliori. Il giorno in cui Roma cessò di essere questo progetto di cose da fare domani, l'Impero si disintegrò<sup>57</sup>.

Ecco che la dimensione pubblica che lega la politica all'etica acquisisce finalmente connotati più chiari: la dimensione pubblica della politica è il passaggio dalla prima persona singolare, l'*io*, alla prima persona plurale, il *noi*. La *nostridad*, come la chiama Ortega, è questa capacità di incontrarsi da qualche parte, di aprirsi a progetti condivisi, di pensarsi in un'azione comune. Ma, adesso, evitando l'estremo opposto del particolarismo, cioè senza che l'etica pretenda di farsi politica. Del resto,

è davvero molto facile tracciare un'organizzazione sociale schematica che presenti un aspetto attraente. Ci basta immaginare i nostri desideri realizzati o, abbandonando l'intelletto al suo puro movimento dialettico, costruire, *more geometrico*, un corpo sociale libero da tutto ciò che ci sembra un vizio e dotato di perfezioni formali analoghe a quelle di un poligono o di un dodecaedro. Ma questa sostituzione del reale a ciò che astrattamente desiderabile è sintomo di puerilità<sup>58</sup>.

Allora, il passaggio dall'etica alla politica è il passaggio dal *dover essere* al *poter essere* e questo passaggio non può che compiersi in linea con il *prospettivismo* orteghiano, col suo razio-vitalismo. L'etica trova consistenza politica nella prassi storica, fuori dalla pretesa che la verità sia definita e uguale a sé stessa una volta per tutte, aprendo ad un'interpretazione della vita come storia: «La *vita* è peculiarità, cambiamento, sviluppo; in una parola: *storia*»<sup>59</sup>. La politica che voglia trascendere il particolare per essere storica dovrà considerare quest'aspetto vitale, acquisire una dimensione vitale. Tra il fanatismo di un'etica politica e il particolarismo di una politica senza etica, si inserisce il prospettivismo politico, che rende concreta l'etica in un'azione politica vitale.

Finora, la filosofia è sempre stata utopica. Per questo motivo, ogni sistema ha preteso di essere valido per tutti i tempi e per tutti gli uomini. Privo della *di-*

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 442.

<sup>58</sup> Ivi, p. 486.

<sup>59</sup> Id., *El tema de nuestro tiempo*, t. III, p. 612.

*menzione vitale, storica e prospettica*, ha ripetutamente compiuto invano il suo gesto definitivo. La dottrina del punto di vista, d'altra parte, esige che la prospettiva vitale da cui emana si articoli all'interno del sistema, consentendone così l'articolazione con altri sistemi futuri o esotici. *La ragion pura deve essere sostituita da una ragione vitale, dove la prima si colloca e acquisisce mobilità e potere trasformativo*<sup>60</sup>.

E ciò richiede sforzo adattivo, impegno, lavoro. Solo così, forse, la politica potrà tentare di sottrarsi alla *magia* e, dunque, al particolarismo o al fanatismo, per divenire guida pratica per il bene comune, per dar forma ad una collettività che non sia solo una massa indefinita di signorini soddisfatti che pretendono senza agire, ma sia comunità, società, in cui ciascuno possa dare il proprio contributo, impegnarsi in un progetto politico. Perché, «che una società sia immorale, che abbia o contenga immoralità, è grave; ma che una società non sia affatto una società è molto più grave»<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Ivi, pp. 614-615.

<sup>61</sup> ID., *España invertebrada*, cit., p. 480.

JURI ZANCHI\*

*Videor ergo sum.*  
**Una fenomenologia dello sguardo  
nella società delle vetrine**

*Abstract*

Being “on display” is no longer merely a concept: it has become an existential imperative, transforming the digital sphere into a showcase where the self conforms to the virtual need to exhibit, to be seen, and – above all – to be approved. Through a focused comparison of the contrasting philosophies of Jean-Paul Sartre and Emmanuel Mounier, this article investigates the transformation of the act of gazing in a context where even the invisible aspects of a person must be exposed to the digital panoptic gaze. This phenomenon, which turns the human being into a character in pursuit of validation, triggers a profound relational crisis which reduces the act of gazing to a mere tool of reification.

Keywords: Gaze; Being “on Display”; Visibility; Mounier; Sartre.

**N**EL CONTESTO CULTURALE ATTUALE, caratterizzato da una pervasiva mediatizzazione digitale e, quindi, da una crescente valorizzazione della visibilità e della comunicazione immediata, si è diffusa una concezione della trasparenza come principio guida delle relazioni sociali e della costruzione dell'identità. Nella cosiddetta “società della trasparenza”<sup>1</sup>, infatti, si assiste a una profonda riconfigurazione dell'esperienza soggettiva e relazionale, mediata in modo pervasivo dalle tecnologie digitali e dalle piattaforme sociali. Tali strumenti di comunicazione non si limitano, di fatto, alla loro strumentalità, ma si configurano come veri e propri ambienti che veicolano un nuovo modello esistenziale e relazionale. Essi si impongono come dispositivi ontologici e normativi, capaci di modellare le forme della soggettività e di prescrivere nuovi codici di comportamento.

1. *La società delle vetrine*

In questo contesto, il valore sociale della visibilità si fonda su un imperativo etico, implicito, ma stringente: *l'obbligo di mostrarsi*. Il soggetto

---

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

<sup>1</sup> Cfr. B.-C. HAN, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014.

della rete è così chiamato a rendersi trasparente e a tradurre la propria esistenza in contenuto digitale da esporre di fronte a una comunità di “seguaci” virtuali.

Tutto viene trasposto nel registro della rappresentazione virtuale, cosicché l'identità individuale assume dei nuovi marcatori: sempre più costruita in funzione di una performatività digitale, essa si configura attraverso pratiche di auto-esposizione che trovano la loro legittimazione nell'approvazione altrui. Il riconoscimento sociale, in tale paradigma, è, allora, subordinato alla visibilità, ma soprattutto all'apprezzamento da parte degli osservatori virtuali. Ne viene che la percezione di sé resta imbrigliata nella logica quantitativa delle interazioni digitali ricevute.

In questa sorta di obbligata esposizione generalizzata tutte le dimensioni dell'umano restano progressivamente inglobate nel regime della trasparenza. Sebbene i contenuti pubblicati online possano anche essere condivisi per informare, esprimere creatività o interessi comuni, in ogni caso la logica sottesa rimane quella per cui tutto deve essere esposto, dalla politica, all'intimità, finanche alla morte.

L'orizzonte etico che ne deriva è quello di una normatività dell'apparire, dove il pudore, il silenzio, l'intimità e il nascondimento assumono i tratti di una devianza e dove l'assenza dalla scena digitale è interpretata come una forma di anomalia o di resistenza fallimentare.

Tale obbligo morale non scritto diventa oggi così pervasivo da generare quello che Aubert e Haroche definiscono *la tirannia della visibilità*: «Oggi non sembra esserci più nulla che sia capace di sottrarsi allo sguardo altrui: viviamo nell'impero del visibile, dove l'individuo è costretto senza sosta ad offrire immagini di sé. [...] Una vera e inquietante tirannia»<sup>2</sup>.

In questa *società della trasparenza*, dominata dalla *tirannia della visibilità*, lo sguardo assume una dimensione pervasiva e foucaultianamente panottica, in cui lo stretto rapporto fra *vedere* e *potere* apre anche a problemi di natura biopolitica<sup>3</sup>. Ciò che è, nell'era del primato dell'immagi-

---

<sup>2</sup> N. AUBERT, C. HAROCHE (a cura), *Farsi vedere. La tirannia della visibilità nella società di oggi*, Giunti, Firenze-Milano 2013, p. 5.

<sup>3</sup> Il tema non verrà qui approfondito, ma trova sviluppo in U. CURI, *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, in particolare pp. 209-244.

ne, è solo se appare, e se appare in modo seduttivo, tale da suscitare consenso e apprezzamento. L'ontologia della presenza sembra cedere il passo a un'estetica dell'apparenza.

In questa cornice, la libertà di non apparire svanisce e l'invisibilità, un tempo possibile rifugio dell'interiorità, è ora interpretata come segnale di inesistenza o, peggio, di irrilevanza. Si riduce, così, il *non visibile* della persona, si erodono la sua intimità e la soggettività della corporeità, in una ingiunzione alla visibilità che va di pari passo con il divieto all'invisibilità, ormai declassata a sinonimo di inutilità e insignificanza.

Tornano ad occupare una posizione dominante il senso della vista e il fenomeno dello sguardo. La conoscenza di sé e degli altri, come anche la narrazione della propria identità, si realizzano oggi prevalentemente attraverso immagini, più che con parole, comunque mediate dal dispositivo digitale.

In proposito, Emmanuel Mounier nel *Trattato del carattere*<sup>4</sup>, mentre analizza alcune modalità comportamentali disfunzionali, coglie un tratto dell'esperienza umana che l'odierna *società della trasparenza* avrebbe fatto esplodere: «Il bisogno di essere visto o di comparire, l'«essere in vetrina» come dicono i tedeschi, si annuncia già nel regno animale (il pavone che, guardato, fa la ruota)»<sup>5</sup>.

Sebbene, com'è ovvio, le riflessioni di Mounier non siano nate in seno al mondo virtuale, il paradigma dell'*essere in vetrina* o dell'«être en public»<sup>6</sup> ben descrive il meccanismo della *società della trasparenza* in cui ciascuno continuamente si espone allo sguardo altrui, pub-



Emmanuel Mounier

<sup>4</sup> E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1940, in particolare pp. 597-664.

<sup>5</sup> Ivi, p. 621.

<sup>6</sup> *Cœuvres de Mounier*, tome II, *Traité du caractère*, Édition du Seuil, Paris 1947, p. 487.

blicando e pubblicizzando sé stesso nelle moderne *vetrine digitali* che sono i social e, di rimando, gli schermi dei nostri dispositivi multimediali.

Rettangolari e vitrei proprio come le vetrine, gli schermi che comunemente maneggiamo sono diventati le superfici sulle quali vengono esposte le vite, i volti, le conversazioni nostre e degli altri per soddisfare l'imperante bisogno di essere visti. La trasparenza della *vetrina* diventa così oggi la cifra della vita social.

Negli incontri e nelle relazioni *vis-à-vis* solitamente ci si espone e ci si fa vedere – sia dal punto di vista del proprio corpo che della propria intimità – in misura proporzionale alla qualità e all'intimità del rapporto che si è costruito con chi ci sta davanti, al fine di soddisfare quel desiderio di ciascuno di essere visto e riconosciuto nella propria unicità. Nelle vetrine digitali, viceversa, si è sollecitati a una sovraesposizione di ogni aspetto del proprio sé di fronte a *voyeurs* con cui spesso non si ha alcun rapporto di confidenza tale da giustificare una così spiccata pubblicizzazione della propria vita privata. Del resto, sebbene la performance sociale e la ricerca di approvazione non siano fenomeni nati con i social media, qui diventano la regola.

Alla pressione crescente che attribuisce alla visibilità un ruolo centrale nella definizione dell'identità, si affianca – sulla scia delle riflessioni di Mounier e delle sue suggestioni concettuali – quella che potremmo definire una *sindrome del pavone*<sup>7</sup>: una dinamica sociale segnata dal bisogno di esibizione e dalla ricerca di attrattività. Il valore della persona digitale si vincola così alla sua capacità di affascinare, relegando nell'indifferenza tutto ciò che nella sua routine quotidiana non incanta e ammalia lo sguardo.

In tale contesto, l'utente della rete è indotto a generare costantemente nuove rappresentazioni di sé, conformandosi al ritmo accelerato della fruizione digitale e alla rapida obsolescenza dei contenuti. Le "storie" offerte dalle piattaforme social, destinate a scomparire nel giro di poche ore, impongono una narrazione frammentaria e intermittente, ma anche rapsodica, in cui l'identità si costruisce nel tentativo di resistere alla perdita di visibilità che comporterebbe l'obsolescenza dell'utente stesso.

---

<sup>7</sup> Si sviluppa qui la suggestione concettuale di Mounier sebbene egli non ne tratti in questi stessi termini.

Il motto cartesiano che attesta la certezza dell'esistenza dell'io può essere qui ridefinito in un *videor ergo sum*: per il soggetto digitale la sua esistenza ontologica e assiologica è assicurata dalla sua percettibilità estetica.

È interessante notare, allora, che Vanni Codeluppi, per interpretare l'odierna ingiunzione alla visibilità imposta dal web, parli, pur senza riferirsi esplicitamente a Mounier, del processo di *vetrinizzazione* che ha avuto origine all'inizio del Settecento quando la comparsa delle vetrine «ha posto per la prima volta gli esseri umani in una condizione di solitudine di fronte alle merci»<sup>8</sup>.

Allo stesso modo, oggi, i social simulano relazioni quando invece gli utenti si trovano a fruire in solitudine dei contenuti multimediali degli altri utenti, cosiddetti amici; contenuti che devono sottostare agli stessi criteri che regolano l'esposizione delle merci in vetrina.

Analogamente, le moderne vetrine digitali ricoprono la stessa funzione: permettere l'esibizione di vite, corpi, pensieri e sentimenti *pubblicati* e *pubblicizzati* sul web e così ridotti a merci, che per imporsi devono essere in grado di colpire la vista ed emozionare, così da invitare i «clienti ignoti e frettolosi»<sup>9</sup> del web ad entrare nel proprio profilo social, per fruire e godere dei contenuti esposti. La vetrina, in questo senso, ha insegnato l'«arte dello sguardo» che è all'origine dell'odierna «civiltà delle immagini»<sup>10</sup>.

## 2. Guardare (per) profili

Quale tipo di esperienza del guardare e dell'essere guardati permette, allora, quella che, con Mounier, potremmo chiamare la moderna *società delle vetrine*?

È bene chiarire, anzitutto, in cosa consista il *guardare*, che non è il *vedere*. Mentre il *vedere* indica più propriamente l'atto della percezione sensoriale dell'occhio inteso come organo; il *guardare*, viceversa, implica un atto già di per sé morale – non nel senso di moralmente buono – che si configura come risposta etica all'esserci dell'altro. *Le regard*, infatti, è un

---

<sup>8</sup> V. CODELUPPI, *Vetrinizzazione. Individui e società in scena*, Bollati Boringhieri, Torino 2021, p. 9.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 14-15.

<sup>10</sup> Ivi, p. 10.

atto intenzionale che inaugura una postura etica, pur nella sua ambivalenza, che il guardante instaura nella relazione che apre con il guardato. Indagare, perciò, l'esperienza del guardare all'interno delle vetrine digitali significa chiedersi a che tipo di relazioni possa aprire il guardare l'altro all'interno dei social e come si possa configurare questo rispondere ad *autrui*<sup>11</sup>. Significa, in altre parole, chiedersi se i social ottengano ciò che promettono, ossia una diversa e più estesa modalità umana di costruire rapporti interpersonali.

Quando si osserva online il profilo o l'account dell'altro, non lo si incontra nella sua complessa soggettività, ma solo mediante le immagini che l'utente pubblica di sé. Ciò che si vede, però, non è l'altro, ma piuttosto come l'altro costruisce sé stesso e come si offre a diventare oggetto della conoscenza altrui, prevalentemente visiva.

Senza voler ignorare che le piattaforme social sono anche luoghi di attivismo, supporto, divulgazione e creazione, quando si guarda l'utente digitale che esibisce e mostra sé stesso, pur pensando di vedere l'altro nella sua quotidiana autenticità, si vede, in realtà, una maschera che egli costruisce appositamente per essere visto.

Anche laddove l'utente si mostri in una varietà innumerevole di immagini di sé, l'esperienza del guardare digitalizzata sembra non poter in alcun modo restituire, e men che meno esaurire, la ricchezza esistenziale dell'altra persona.

In questo orizzonte, l'esperienza del guardare nella società delle vetrine pare si possa ricondurre alle analisi fenomenologiche su *le regard* portate avanti da Jean-Paul Sartre – da cui anche la riflessione mounieriana prende spunto in modo critico<sup>12</sup> – secondo il quale, com'è noto, l'essere umano ha un unico modo con cui è in grado di guardare l'altro: quello dell'oggettivazione.

Altri non è solamente ciò che io vedo, ma anche quello *che mi vede*. [...] Altri [...] si presenta, in un certo senso, come la negazione radicale della mia esperienza, perché è quello per cui io sono non soggetto ma oggetto. Io mi sforzo,

---

<sup>11</sup> Per un approfondimento sul tema dello sguardo come risposta morale si veda S. PETROSINO, *Piccola metafisica della luce*, Vita e Pensiero, Milano 2021, pp. 75 ss.

<sup>12</sup> Cfr. E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, Ecumenica Editrice, Bari 1981, pp. 101-122.

quindi, come soggetto di conoscenza, di determinare come oggetto il soggetto che nega il mio carattere di soggetto e mi determina anch'esso come oggetto"<sup>13</sup>.

L'incontro con lo sguardo dell'altro, nella filosofia sartriana, coincide con lo scontrarsi con un'esperienza totalmente estranea a quella dell'io e quindi radicalmente inaccessibile. L'unica possibilità di guardarsi, dunque, è quella di negarsi reciprocamente: l'altro mi guarda e guardandomi mi fissa come oggetto, non potendo in alcun modo penetrare nella mia esperienza di soggetto e io faccio lo stesso con lui.

Nelle *vetrine digitali* sembra che non sia possibile una risposta all'altro che non sia di natura cosificante. Ciò accade perché lo sguardo si rivolge unicamente a immagini che, per loro stessa natura, non possono restituire la densa soggettività altrui. In tal senso, rileggendo Sartre, nel guardare digitale si viene colti non dal punto di vista della propria soggettività, ma dal punto di vista dell'altro, il quale ci vede e conosce in un modo che espropria di sé e del proprio mondo<sup>14</sup>.

Qualsiasi immagine condivisa online sfugge, di fatto, al controllo di colui l'ha prodotta: l'occhio dell'altro, infatti, ne assume una sorta di possesso simbolico. Paradossalmente, proprio la nozione di privacy su cui la modernità giustamente insiste quale diritto inviolabile del sé, viene a indebolirsi progressivamente, fino a dissolversi, mentre l'utente, spinto dal desiderio di visibilità, finisce per abdicare volontariamente alla tutela del proprio spazio privato.

È tuttavia necessario osservare che questa dinamica dello sguardo – che Mounier definirebbe «agghiacciante»<sup>15</sup> per la sua capacità di ridurre l'altro ad oggetto – non è esclusiva dell'ambiente digitale. Vero è, infatti, che anche al di là delle vetrine virtuali, lo sguardo rivolto all'altro con un movente conoscitivo tende a perimetrarlo e a possederlo, riducendone la complessità e annullandone l'alterità.

Nel guardare l'altro anche nel *vis-à-vis* lo si conosce in prima battuta ingabbiandolo inevitabilmente in un recinto concettuale già noto, in una rappresentazione che risulterà pur sempre inadeguata, sebbene necessaria

<sup>13</sup> J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014, p. 279.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, pp. 314-318.

<sup>15</sup> E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, *cit.*, p. 113.

quale punto di partenza di qualsiasi relazione. Del resto, il fenomeno dello sguardo non perde la sua ambivalenza neanche per Mounier, per il quale la persona e lo sguardo sono intimamente connessi, in quanto il passaggio dallo sguardo altrui risulta essere, come vedremo, una deviazione necessaria per compiere l'antico compito socratico del conoscere sé stessi.

In ogni caso, la persona eccede strutturalmente la comprensione che se ne può avere e si rifiuta di essere imprigionata, che sia in un'idea, in una funzione o in un'immagine. Scrive, infatti, Mounier in merito alla possibilità di definire il suo vicino:

I mille modi diversi in cui lo posso definire come *un* esemplare di una classe mi aiutano a comprenderlo e soprattutto ad utilizzarlo, a sapere come comportarmi praticamente con lui. Ma tutte queste non sono che sagome ritagliate, di volta in volta, su di un aspetto della sua esistenza. Mille fotografie ben accasellate non possono fare un uomo che cammina, pensa e vuole<sup>16</sup>.

Guardare l'altro unicamente per definirlo, che sia in un incontro di persona o attraverso i suoi pur mille *selfie*, permette solo di comprenderlo – non ancora conoscerlo – e di utilizzarlo. Del resto, mentre fuori dalle vetrine, sarà possibile trascendere questa tipologia di sguardo; i social, al contrario, sembrano non poter andare oltre la maschera che l'altro indossa.

In effetti, l'esperienza del guardare, con il digitale, ha subito un radicale stravolgimento ed è diventata la possibilità di esercitare uno *sguardo di sorvolo*, che scruta qualunque contenuto del profilo social. Viceversa, nell'esperienza "in persona" lo sguardo è determinato sempre da un punto di vista, da una prospettiva, tanto che, se nell'online tutto si può guardare degli altrui *profili*, nella realtà non digitale si può guardare solo *per profili*. L'altro in carne ed ossa, infatti, non si dà mai – se non in uno sguardo senza riserbo o violento – nell'interrezza della sua fisionomia, ma sempre per scorci e angolazioni.

I social, invece, strutturalmente, permettono uno sguardo di sorvolo che dà il potere di spiare l'altro da tutti i punti di vista, perlomeno rispetto ai contenuti che l'altro ha deciso di rendere visibili. Si noti che nel-

---

<sup>16</sup> ID., *Il Personalismo*, A.V.E., Roma 2004, p. 29.

l'esperienza del fissare l'altro "in presenza" – fosse anche appena in quelle parti del corpo che l'altro sceglie di rendere visibili di sé – si potrebbe violare il pudore, manifestando un'intromissione invadente e indebita che accende il rossore della vergogna.

Viceversa, nelle vetrine digitali io posso guardare e riguardare il profilo dell'altro quanto e come voglio, fissarlo a mio piacimento in ogni angolo del suo corpo, per utilizzarlo secondo il mio gusto, senza che l'altro possa in alcun modo sottrarsi alla mia invadenza, che egli stesso permette. La disincarnazione del corpo nel digitale, ridotto a un'immagine, è ciò che rende impossibile l'incontro autentico. Non sono queste se non varianti moderne dello sguardo sartriano oggettivante e possessivo.

### 3. *Essere visti senza vedere; vedere senza essere visti*

Per Sartre, tuttavia, nonostante questo scacco dello sguardo, c'è almeno una possibilità di cogliere l'altro come soggetto: quella di *essere visto, senza vedere*<sup>17</sup>.

L'io, nel tracciato sartriano, approccia autenticamente l'altro-soggetto solo nella misura in cui è visto come io-oggetto. L'unica condizione per poter affermare la soggettività dell'altro è l'esperienza reificante dell'essere visti, poiché a ridurmi ad oggetto non può essere altro che lo sguardo di un soggetto. «*Videor ergo es*»<sup>18</sup> si potrebbe affermare richiamandosi alle analisi mounieriane: *sono visto, dunque tu sei*.

Tuttavia, questo *essere visto* non è di per sé sufficiente, poiché la soggettività dell'altro rimane certa solo fintantoché io non ricambio lo sguardo, pena il decadere essa stessa ad oggettività. L'altro sartrianamente, allora, «prima di tutto, è l'essere verso il quale io non volgo la mia attenzione. È quello che mi guarda e che io non guardo ancora»<sup>19</sup>.

Qualora, infatti, io ponessi attenzione all'altro guardandolo, non potrei fare altro che reagire oggettivandolo io stesso, cosicché cadrebbe la certezza nella presenza soggettiva di colui che mi sta di fronte. La sconfes-

<sup>17</sup> Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 309-310.

<sup>18</sup> E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, cit., p. III.

<sup>19</sup> J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 323.

sione del solipsismo e, viceversa, l'affermazione della presenza dell'altro, per Sartre, risiedono, appunto, nella possibilità di un *essere visto senza*, tuttavia, *vedere*.

Nondimeno, questa possibilità, che potrebbe aprire sartrianamente alla relazione con la soggettività altrui, nella sfera digitale risulta essere preclusa, in quanto violerebbe la logica stessa dell'imperialismo della visibilità che regge le piattaforme social. Con l'accesso a queste ultime, infatti, il soggetto si apre alla possibilità di essere visto e contemporaneamente acquisisce, in un certo qual modo, il diritto, volontariamente concesso da *les autres*, di spiare la vita degli altri. Del resto, come rileva Mounier, «il bisogno di mettersi in mostra è generalmente solidale con il bisogno di vedere»<sup>20</sup>, per cui anche sui social il bisogno di mostrarsi va di pari passo con il desiderio impudico di sapere, di violare il segreto che in certa misura, nella vita reale, avvolge le vite di coloro con cui ci relazioniamo.



Jean-Paul Sartre nel 1924

Viceversa, i social permettono la dinamica contraria, ovvero un *vedere senza essere visti* che si dà nella possibilità di essere presenti sul social pur non condividendo nessun proprio contenuto, ma limitandosi a spiare i profili altrui, impedendo che essi possano fare lo stesso con noi. Non si tratta, a ben vedere, di una forma virtuosa di *pudore* che prevedrebbe una discrezione autentica tanto nell'essere visti, quanto nel vedere, derivante dal riconoscimento del valore di una intimità, propria e altrui, da preservare nella sua inviolabilità.

Si tratta piuttosto, di fronte all'inevitabile riduzione cosificante operata dall'altro nel suo atto di guardarmi, di reagire sartrianamente con la stessa violenza sull'altro, evitando di esporsi per salvaguardare sé stessi, ma, allo stesso tempo, mantenendosi nella condizione di tenere in scacco l'altro. Un *vedere senza essere visti* che, in ogni caso, oltre a richiamare il *Panopticon* benthamiano e foucaultiano, non permette alcun incontro

<sup>20</sup> E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, cit., p. 621.

con l'altro, perché l'io che si mantiene così nella sua inviolabile soggettività rimane allo stesso tempo intrappolato nel suo isolamento.

Tornando, viceversa, alla possibilità di *essere visti senza vedere*, tale posizione merita qualche ulteriore precisazione: come già rilevava Sartre l'essere visti, di per sé, è una condizione mai certa, eppure sempre probabile, persino quando non c'è alcun tu determinato che mi stia fissando. Anche nella sfera del digitale, l'utente spesso – a meno di alcune comunicazioni di contenuti *in diretta* – non sa effettivamente di “*essere visto*”: la presenza spettatrice dell'altro è tuttalpiù presunta, ma difficilmente del tutto confermata, proprio come, secondo l'analisi fenomenologica sartriana, l'uomo di cui sento i passi dietro di me, magari ha lo sguardo rivolto altrove<sup>21</sup>.

Ciò nonostante, tale alone che vela la visibilità non mette in crisi l'esperienza fondamentale dell'essere continuamente esposto alla vista dell'altro. Come nota lo stesso Sartre, infatti

L'essere-guardato non può dunque dipendere dall'oggetto che manifesta lo sguardo. [...] Insomma, è certo che *io sono guardato*, è invece solamente probabile che lo sguardo sia legato a questa o quell'altra presenza intramondana<sup>22</sup>.

Analogamente, nell'interazione digitale, in effetti, l'utente non sa se qualcuno lo stia guardando perlomeno finché l'altro non interagisce con il contenuto pubblicato. Tuttavia, anche quando si ignora se un altro, nella forma di un tu particolare, ci stia veramente guardando, non viene comunque meno l'intuizione di essere esposti allo sguardo panottico degli utenti della rete, che, però, non avendo un volto determinato, sono un *quasi nessuno*, un quasi nessuno che tuttavia ci guarda.

Questo guardare, che ricorda tristemente lo sguardo pervasivo ma ignoto del Fratello Maggiore del totalitarismo orwelliano di *1984*, consiste, dunque, in uno sguardo che è degradato alla forma dell'impersonale: «io so che mi *si guarda*; ciò cui mi riferisco è l'*on* (il *man*, il *si*), al di qua

---

<sup>21</sup> Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 330. D'altra parte, “si segue” qualcuno su *Instagram*: sappiamo di “essere seguiti”, sappiamo di “seguire”, ma non è quasi mai una consapevolezza che riflette l'immediatezza della relazione social – che è strutturata per essere differita, fingendo di essere simultanea.

<sup>22</sup> Ivi, p. 331.

di ogni individuazione»<sup>23</sup> commenta, in proposito, Adriano Bausola rileggendo *L'Essere e il Nulla* di Sartre. Tantopiù nella rete, dunque, al di là delle interazioni dirette, si è esposti non a un tu denominato, ma più che altro ad un'utenza impersonale immersa nell'anonimato che, perciò, è difficile incontrare per generare quelle relazioni che i social fittiziamente promettono.

Ci si chiede, a questo punto, se sia effettivamente possibile un guardare e un essere guardati quali esperienze morali di incontro con l'altro laddove non c'è propriamente alcun tu con il quale guardarsi.

Secondo l'analisi di Adriano Pessina, al riguardo: «Nei social non c'è mai propriamente *qualcuno* che mi stia guardando, ci sono molti, puramente ipotetici, altri che stanno vedendo o che possono o potranno vedere ciò che io ho voluto far vedere e conoscere come espressione di me»<sup>24</sup>. Ecco perché, allora, nelle vetrine digitali, che pure sono il regno della visibilità, è preclusa qualunque forma di autentico *être avec les autres* che l'esperienza dello sguardo potrebbe inaugurare. Proprio perché non c'è alcun tu né da poter guardare né da cui poter essere guardati, l'unica dinamica possibile nelle vetrine digitali è quella di un *vedere* che è un mero percepire, una semplice reazione degli occhi agli stimoli visivi che si presentano; reagire che, in ogni caso, non può mai essere un rispondere all'altro nelle forme della moralità. Nessuno sguardo che apra alla relazione e quindi nessuna possibilità di costruire autentici rapporti interpersonali.

#### 4. *Placeo ergo sum*

Nondimeno, una reale certezza di *essere visti* – che nell'analisi sartriana permette l'inferenza della soggettività altrui – la si può raggiungere, nel digitale, nel momento in cui *les autres* interagiscono con l'utente replicando al suo atto comunicativo con un testo o con un segno di approvazione.

---

<sup>23</sup> A. BAUSOLA, M. LENOCI (a cura), *Desiderio, amore e valori. Lo sguardo di Sartre sulle relazioni umane*, Mimes, Milano-Udine 2023, p. 94.

<sup>24</sup> A. PESSINA, *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. III.

In questo senso, è singolare che i social non riportino possibilità di espressione, attraverso un simbolo, di un giudizio di disapprovazione immediato, come un *dislike*: l'altro digitale è invitato a manifestare soprattutto consenso, perché l'utente che riceve il giudizio si sente così confermato nel suo essere, che purtuttavia è solo pura apparenza in un'immagine, che deve volutamente essere costruita per impattare l'emotività altrui<sup>25</sup>.

L'incontro con l'altro digitale, allora, è testimoniato, nella forma più immediata sollecitata dai social, dal motto di approvazione che l'altro è invitato ad esprimere: *autrui*, insomma, dovrebbe ricoprire anzitutto colui il cui incontro mi gratifica e così mi conferma nell'essere – sebbene poi i social permettano anche gravi e diffuse quanto incontrollate espressioni di violenza verbale.

Non solo, dunque, *videor ergo sum*, ma *placeo ergo sum*.

In questo senso, con le parole di Sartre, «possiamo considerarci come “schiavi”, in quanto appariamo agli altri»<sup>26</sup>, schiavi perché siamo indotti a credere che l'affermazione del nostro esistere e del fatto che esso sia dotato di valore dipenda, in ultima analisi, dall'essere visti, ma soprattutto approvati da estranei che ci scrutano e dai quali dipendiamo. Il farsi vedere implica, dunque, nelle vetrine digitali, un sollecitare l'attenzione altrui poiché da essa dipende la conferma che la vita di chi si mostra vale, proprio perché è degna di interesse<sup>27</sup>.

A questo punto si può recuperare l'analisi di Mounier quando scrive:

Mozart domandava continuamente a tutti: «Mi amate proprio?» e una risposta incerta lo immergeva in una grande tristezza. Il bisogno di essere amato o il bisogno di piacere è, come quello di essere visto, un segno di debolezza psichica, quando si presenta sotto una forma ossessiva fortemente egocentrica<sup>28</sup>.

La ricerca spasmodica dell'ostentazione di sé – che Mounier rintraccia tipicamente nei comportamenti da depressione<sup>29</sup> – e l'ossessione mozar-

<sup>25</sup> Cfr. B.-C. HAN, *La società della trasparenza*, cit., p. 20.

<sup>26</sup> J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 321.

<sup>27</sup> Cfr. E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, cit., p. 622.

<sup>28</sup> Ivi, p. 624.

<sup>29</sup> Occorre precisare che Mounier formula queste riflessioni sul tema dello sguardo nel *Trattato del carattere* all'interno dell'analisi dei meccanismi psicologico-comportamentali di tipo narcisistico, egocentrico, in ogni caso di personalità fragili, persino mitomaniache o isteriche [cfr.

tiana per la ricerca di approvazione, segnano oggi le relazioni social, in cui l'invisibilità dell'essere ignorati e del non essere apprezzati causano tristezza perché portano a dubitare di esistere, laddove l'esistenza è ridotta alla sua mera dimensione affettiva. La ricerca ossessiva del *like* è la prova di un vuoto esistenziale che solo un riconoscimento autentico può colmare. Di qui il bisogno, che Mounier rintraccia in alcune forme patologiche, «di apparire più di quel che si è»<sup>30</sup> così che la propria *coda di pavone* ci garantisca il riconoscimento digitale. *Placeo ergo sum*.

Ne segue, in questo contesto, che l'altro viene ad essere utilizzato, secondo Mounier, come «specchio e riflettore di un io incerto di sé stesso»<sup>31</sup> e, contemporaneamente, l'io si assottiglia fino a dipendere *in toto* dall'essere attenzionato e affascinante per l'altro.

Del resto, se l'altro è pensato come *specchio* dell'io, egli non può che restituirmi in fondo me stesso e confermare, senza possibilità di incrinature, ciò che io pongo in esibizione. Non a caso, quando guardo lo schermo, persino quando guardo l'altro attraverso lo schermo, posso sempre cogliere il riflesso di me stesso che si specchia tanto nello schermo, quanto nell'altro. L'altro, così, perde la sua ontologica dimensione di alterità e diventa al limite uno spettatore che assiste allo spettacolo che l'io mette in scena. Spettacolo per il quale, nota sempre Mounier, «lo spettatore più vicino e più dolce che trova l'io non è altro che sé stesso»<sup>32</sup>. In fondo, allora, se l'altro si riduce ad assecondare ciò che l'io esibisce, egli perde di consistenza e l'io si ritrova solo con sé stesso, spettatore unico del suo spettacolo.

A ben vedere, tuttavia, l'analogia mounieriana dello spettacolo e dello spettatore non regge quando viene applicata alle moderne vetrine digitali: gli attuali schermi, differentemente da quelli del cinema o della televisione, si muovono insieme con i fruitori e chiamano in causa il corpo e le

---

ivi, pp. 615-640]. Tali riflessioni, prescindendo dal contesto di riferimento, risultano utili, tuttavia, per rileggere alcune dinamiche tipiche della moderna *società delle vetrine*, a partire dal fatto che già tale legame fra alcuni disturbi del comportamento e la cultura social dovrebbe dare da pensare.

<sup>30</sup> Ivi, p. 623.

<sup>31</sup> Ivi, p. 619.

<sup>32</sup> Ivi, p. 620.

dita per permettere l'interazione sul display *touchscreen*. Lo strumento digitale permette un'estensione della sensibilità ed esso stesso diventa un prolungamento e un ampliamento delle facoltà conoscitive e relazionali, fino a cessare di essere uno strumento per diventare *mediatore* tra l'uomo e la realtà. In questo senso, la funzione dello schermo è particolare poiché la sua è una mediazione che più che separare l'uomo dalla realtà vorrebbe fonderli, nell'illusione di superare la barriera tra spettacolo e osservatore. Per questo l'analogia non regge fino in fondo: lo spettacolo non è più di fronte allo spettatore, ma si fonde con il corpo dello spettatore, nell'illusione di annullare, insieme alla distanza, anche la stretta differenza fra spettacolo e spettatore<sup>33</sup>. Il corpo, tuttavia, nella sua densità non virtuale, rimane sempre fuori dallo spettacolo.

Al di là dell'analogia, l'utente delle vetrine digitali si potrebbe definire, prendendo in prestito il linguaggio mounieriano, come un *personaggio*, termine che nel lessico del filosofo assume una connotazione specifica, ben distinta dalla nozione di *persona* su cui si fonda l'impianto filosofico dell'autore. Egli, infatti, scrive:

Il desiderio di essere visti sviluppa alla periferia di noi stessi una società ingannatrice di personaggi imprecisi: l'uno riflette una velleità, l'altro una puerilità, quello una pretesa o un rammarico; nessuno è ciò che siamo, ma ciascuno ha la missione di rappresentarsi, presso un gruppo sociale particolare, quali vorremmo essere da esso considerati<sup>34</sup>.

Il desiderio di essere visti, esasperato nell'ambiente digitale, come nelle sfere dell'egocentrismo indagate da Mounier, corrompe la *persona* e genera una società di *personaggi*. Mounier utilizza questo termine per indicare l'avvilimento della *persona*: se quest'ultima, nel personalismo comunitario, è caratterizzata dall'esporsi per amore e si trova solo quando, superando se stessa, incontra l'altro; al contrario il *personaggio* è un mascheramento della persona, caratterizzato dal godimento avido di sé, incapace di vera relazione<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. V. CODELUPPI, *Il tramonto della realtà*, Carocci, Roma 2018, pp. 51-54.

<sup>34</sup> E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, cit., p. 622.

<sup>35</sup> Cfr. ID., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1949, pp. 79-80 e ID., *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica, Bari 1982, p. 120-124.

Al contrario, nel paradigma mounieriano, la persona è strettamente legata ad un'esperienza autentica del guardare: in particolare, è colei che guarda *avanti*. A differenza del *personnage*, la *personne* «si espone, si esprime [...] quella che indirizza avanti lo sguardo, che affronta»<sup>36</sup>. La persona è colei che *guarda avanti*, laddove con ciò si intende che la persona non è chiusa in sé stessa, determinata dal suo geloso possedersi, ma anzi vive nell'*affrontement*, incarnata nelle vicende storiche e politiche del suo tempo, laddove lotta, si impegna, si dona, aderisce e al contempo protesta, disposta anche, se necessario, in questa apertura, a perdere se stessa<sup>37</sup>.

Il digitale, allora, è affollato di *personaggi*, più che di *persone*, poiché si colloca dentro un orizzonte strettamente individualistico, che ben poco ha di *social*. In questo senso, il *prósopon* del personaggio, ossia la sua maschera, dissolve il *prósopon* che è la persona, portando a un'idolatrice riproposizione della propria identità. E in un mondo popolato di *personaggi*, la *persona* non trova più sé stessa.

### 5. La moglie di Lot e il guardare indietro

Se la persona si riduce a personaggio, il processo di oggettivazione che Sartre attribuiva allo sguardo dell'altro, può cominciare già da come l'io *guarda sé stesso* e da come, quindi, intende *farsi vedere*. Lo stesso Mounier, difatti, volendo correggere Sartre, puntualizza che ciò che da cui occorre difendersi non è immediatamente e solamente lo sguardo altrui, ma lo sguardo anzitutto dell'io che si pensa come *padrone di sé* e concepisce il proprio *essere* sulla scorta dell'*avere*, tale per cui la perdita dell'*avere* è, per lui, la perdita dell'*essere*.

Egli, così, non solo vive i propri rapporti avvinto dalla paura che l'altro sia sempre un possibile nemico pronto in ogni momento a derubarlo dei suoi possedimenti e così oggettivarlo – un altro dal quale, dunque, *ri-guardarsi* – ma, si guarda egli stesso come un proprio possedimento e, così facendo, si oggettivizza in un processo di cui egli è il primo responsabile.

<sup>36</sup> E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 85.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, pp. 85-92.

Lo sguardo altrui non è il solo che possa paralizzarmi come oggetto. Se richiude su di me la curvatura egocentrica, se mi faccio padrone di me stesso, sviluppo in me un'opacità che è alla fonte dell'opacità che sviluppo in seguito sugli altri. Ricordiamo: davanti a Sodoma, non è l'essere guardato ma il guardare in un certo modo i suoi propri desideri che ha pietrificato Lot<sup>38</sup>.

Il riferimento è al brano genesiaco della distruzione di Sodoma e Gomorra da cui, però, viene preservata la famiglia di Lot, nipote di Abramo, che è invitata dagli angeli di Dio a fuggire via da Sodoma prima che essa venga distrutta, e a «non guardare indietro»<sup>39</sup>. Nella fuga, tuttavia, mentre la città veniva ricoperta di zolfo e fuoco, «la moglie di Lot guardò indietro e divenne una statua di sale»<sup>40</sup>.

Poiché, secondo la tradizione, la moglie di Lot era sodomita, possiamo azzardare sulla scia mounieriana un'esegesi che non vuole essere di natura teologica ma puramente simbolica<sup>41</sup>. La moglie di Lot viene pietrificata – in questo Mounier sbaglia perché fa riferimento a Lot stesso – in quanto nel suo *guardare indietro* rivela un *guardarsi* più che altro interessato, in modo avaro ed egoistico, a sé e ai propri beni che in quel momento stava perdendo.

Allora, se la persona è colei che *guarda avanti*, viceversa il *guardare indietro* della moglie di Lot, in fondo, è lo stesso sguardo con cui l'utente dei social guarda sé stesso ed è causa della propria pietrificazione in immagini oggettuali, esposte, come propri *averi digitali*, alla mercé altrui prima ancora che siano gli altri utenti a vedere e possedere. L'oggettivazione, rispetto alla dinamica sartriana, nel paradigma della moglie di Lot è anticipata e si pone all'origine del modo in cui il soggetto guarda sé stesso. Egli, infatti, si riduce autonomamente a statua di sale da offrire sul mercato dei social nel momento in cui, ancor prima di esporsi allo sguardo dell'altro, accetta di oggettivarsi postando sui social la propria immagine.

<sup>38</sup> E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, cit., p. 114.

<sup>39</sup> Gen 19, 17.

<sup>40</sup> Gen 19, 26.

<sup>41</sup> Per un'analisi più approfondita delle simbologie e dei significati inerenti la vicenda in oggetto si veda G. COCCHIARA, *La moglie di Lot*, pp. 337-350, «Lares», vol. 9, n. 5, ottobre 1938.

## 6. La deviazione dello sguardo altrui

Di fronte a queste derive, del vedere altri, come del sentirsi visti e pure del guardarsi, Mounier ritiene tuttavia possibile, a differenza di Sartre, una maniera autentica del guardare che possa fuggire le secche dell'oggettivazione ed essere, al contrario, alla sorgente del processo di personalizzazione del soggetto. Sartre dimentica, oltre a quello inquisitore, altri tipi di sguardo come quello di aiuto, quello di incoraggiamento, quello d'amore<sup>42</sup>.

Quello di essere guardati, del resto, non è un bisogno di per sé patologico, anzi è proprio sotto il *regard* dell'altro che la persona trova la possibilità di scoprire meglio sé stessa, purché l'altro ci sia e non sia semplicemente un'immagine sullo smartphone: questo è il punto di svolta della riflessione mounieriana. Non è la visibilità, allora, ad essere un male in sé, quanto il confondere l'essere visibili con l'essere riconosciuti. Il farsi vedere è condizione necessaria sebbene non sufficiente per essere riconosciuti. Si comprende, così, perché l'equazione per cui quanto più sono visibile tanto meglio l'altro potrà riconoscermi non corrisponda a verità e, quindi, la sovraesposizione non sia di per sé assicurazione di riconoscimento<sup>43</sup>.

Fuori dal digitale, viceversa, quando l'altro, che è presente di fronte a me, mi guarda, si rende possibile quell'esperienza, impossibile senza la presenza dei nostri corpi, del guardarsi negli occhi che, mondato dei rischi di oggettivazione, genera l'occasione di un più autentico accesso all'identità delle persone coinvolte nel gioco di sguardi.

Nella dinamica autentica suggerita da Mounier, lo sguardo dell'altro è e rimane *sconvolgente e disturbante* e non solo apprezzante, come vorrebbero i social, e in questo mostra la sua capacità di *spogliarmi*.

Ora, lo sguardo più profondo è, al contrario, uno sguardo *sconvolgente*. A condizione che io accolga la presenza altrui come qualcosa di cui non dispongo, lo sguardo che egli pone su di me non mi immobilizza, ma tutto al contrario mi disturba, mi inquieta, mi rimette in questione. Mi spoglia, infatti, ma del mio

---

<sup>42</sup> Una attenta analisi del fenomeno dello sguardo in Mounier si trova in A. DANESE, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 92-100.

<sup>43</sup> Cfr. J. SPURK, *Dal riconoscimento all'insignificanza*, pp. 219-230, in N. AUBERT, C. HARO-CHE (a cura), *Farsi vedere*, cit., pp. 219 sgg.

io in quanto nemico di me stesso, della mia opacità egocentrica, di questo ingombro e di questo schermo che sono per me nella solitudine<sup>44</sup>.

Diversamente dallo sguardo-specchio sollecitato nelle vetrine digitali, lo sguardo autentico e generativo che l'altro può fornire è, viceversa, uno sguardo che potrebbe sconvolgermi perché restituisce un'immagine di me che non necessariamente coincide con quella che io vedo e voglio far vedere. In questo senso, esso mi spoglia, ma questo spogliarmi non è più oggettivante, come voleva Sartre, se sollecita l'io nello sforzo di mettersi in questione e rivalutare il suo stesso punto di vista, vagliandone le ragioni e così approfondendo sé stesso e la propria identità.

Esso mi spoglia, secondo Mounier, nel senso che mi forza a non fare da *schermo* a me stesso, laddove lo schermare implica un difendere e un riparare dalla possibilità scomodante dell'incontro con l'altro. Questo lascia pensare nella misura in cui, nella società delle vetrine, sono proprio degli *schermi* a fare da mediatori per le nostre relazioni, *schermando* al contempo sia noi che gli altri.

Se, allora, lo sguardo non ha l'intenzione di fotografare l'altro, ma di rendere possibile il suo manifestarsi, il fenomeno del guardare può assumere, come nell'impianto mounieriano, un ruolo generativo:

Soli, noi ci conosciamo male e ci giudichiamo male. [...] Dunque non è soltanto lo sguardo generoso dell'altro che ci anima, ma anche lo sguardo ostile o geloso o indifferente, se io che lo ricevo sono in stato di disponibilità. [...] Sembra ugualmente che il cammino più sicuro da me a me stesso, nella conoscenza e la padronanza di me, passi per la deviazione dello sguardo altrui<sup>45</sup>.

L'esperienza dell'essere guardati, pur nella sua ambivalenza, risulta essere, per il soggetto guardato, l'occasione, comunque mai garantita, di affinare lo sguardo dell'io stesso su di sé, grazie a un riscontro, magari anche disturbante, ma che può permettere un approfondimento della propria identità.

Il cammino verso sé stessi, insomma, non può avvenire in un semplice guardarsi allo specchio, ma deve necessariamente passare per una de-

<sup>44</sup> E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, cit., p. 116.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 116-117.

viazione, quella dello sguardo altrui, che può essere l'occasione di essere restituiti a sé stessi, o comunque sollecitati a una propria rilettura di sé.

Chiaramente, tale sguardo *personogonico*, non è lo sguardo panottico dei social, quanto piuttosto lo sguardo *vis-à-vis* di una persona che posso incontrare nello spazio di una relazione interpersonale, che apre a «quella zona di verità che nasce dall'incontro dello sguardo altrui con lo sguardo interiore»<sup>46</sup>.

Nessuna retorica, dunque, nella teorizzazione del valore della deviazione per lo sguardo altrui: non si tratta di un asservimento all'altro e, di rimando, una perdita di autonomia del soggetto guardato. Lo sguardo altrui, infatti, può aprire a una zona di verità solo nella misura in cui incontra la disponibilità di uno *sguardo interiore* del soggetto stesso che in maniera introspettiva scava per conoscere se stesso e prendersi cura di sé.

Nessun imperialismo del tu sull'io, dunque: rispetto allo sguardo interiore dell'io, che può penetrare nel profondo della propria intimità, lo sguardo altrui rimane insuperabilmente in una prospettiva esterna e, in certa misura, distante. Malgrado e al contempo grazie alla distanza, può tuttavia accadere che lo sguardo dell'altro, pur non cogliendo nel segno nel conoscere l'io, possa comunque sollecitare, con il suo punto di vista altro, a una rilettura di sé e a un approfondimento del proprio sguardo interiore.

Nondimeno, può anche accadere che il punto di vista *alienus* dell'altro, pur nella sua ambivalenza, veda profili dell'io che potrebbero rimanere altrimenti impossibili all'io stesso. Cosicché, paradossalmente, alcuni aspetti dell'io e della sua identità potrebbero anche essere colti con più chiarezza dal *regard d'autrui* piuttosto che dall'io stesso, sebbene comunque in dialogo con lo sguardo interiore dell'io. Di qui il valore, per la conoscenza di sé, del confronto con lo sguardo altrui.

In ogni caso, bisogna rifuggire la tentazione, veicolata dai social, per la quale il valore dell'esistenza di qualcuno – che si dà invece *a priori* – dipenda esclusivamente dall'essere visti e approvati da altri.

Per preservare, allora, *le regard* dalle derive del panottico, non solo digitalizzato, è bene rivalutare, su suggerimento di un altro personalista, Je-

---

<sup>46</sup> E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 58.

an Lacroix<sup>47</sup>, la valenza etica del *non guardare* o, meglio, di un guardare che non vuole squadrare e inquadrare, ma è capace di guardare lasciando essere, facendo emergere, permettendo all'altro di venire incontro. Se è vero che il soggetto può trovare nello sguardo dell'altro la possibilità di un più autentico accesso a sé stesso, occorre allo stesso tempo un *riparo dallo sguardo*, perlomeno da quello che voglia vedere troppo, che voglia spingersi fino a ciò che nella persona rappresenta l'invisibile, le sfere più intime della sua intimità, o che, viceversa, ritenga che la persona, ormai trasparente, sia esauribile in ciò che rende visibile<sup>48</sup>.

È il motivo per cui Mounier sostiene che la persona, in un certo senso, non si possa affatto guardare:

Ci si aspetterebbe che il personalismo cominciasse con una definizione della persona. Ma si possono definire solo gli oggetti posti al di fuori dell'uomo, e che l'uomo può porsi sotto gli occhi. Invece la persona non è un oggetto. Essa anzi è proprio ciò che in ogni uomo non può essere trattato come un oggetto<sup>49</sup>.

Insomma, la persona è un chi, che non può essere guardata fino in fondo, se con ciò si intende conoscerla e definirla, violando il fatto che essa non si dà mai volgarmente nella totalità dei suoi aspetti, ma si manifesta nell'esperienza progressiva di una vita.

L'itinerario verso la propria identità, in breve, se vuole compiersi, deve necessariamente passare per la *deviazione dello sguardo altrui*, in una tensione fra guardare e non guardare, fra verità e abbaglio, fra sguardo altrui e sguardo interiore, nel cui dialogo la persona cammina verso se stessa.

Ci sono, in conclusione, specchi e specchi in cui l'uomo può conoscersi: «Per lo meno l'occhio non si vede che in uno specchio, e il miglior specchio per lo sguardo dell'uomo è lo sguardo d'un altro uomo»<sup>50</sup>. L'uomo non si conosce guardandosi allo specchio, perché l'immagine riflessa – come quella dello schermo dello smartphone – è quella, nuovamente, di un io oggettivato, poiché merleaupontianamente l'occhio guardante

<sup>47</sup> Cfr. J. LACROIX, *Il personalismo come anti-ideologia*, Vita e Pensiero, Milano 1974, pp. 110.

<sup>48</sup> Sul concetto di invisibilità Cfr. C. HAROCHE, *L'invisibilità proibita*, pp. 70-82, in N. AUBERT, C. HAROCHE (a cura), *Farsi vedere*, cit., in particolare pp. 51 ss.

<sup>49</sup> E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 29.

<sup>50</sup> Id., *Trattato del carattere*, cit., p. 638.

non è l'occhio guardato, l'io guardante non è l'io guardato. Così come l'uomo non si conosce nemmeno mirandosi nello sguardo di chi, in realtà, rispecchia solo sé stesso. L'unico specchio adeguato, dunque, in questo gioco di sguardi, è uno sguardo interiore che si confronta lo sguardo autentico di un altro.

Di fronte alla tirannia della visibilità e all'oggettivazione imposta dalle *vetrine digitali*, l'analisi di Mounier offre l'occasione per riscoprire il valore etico dello sguardo. Ma, contrariamente alla filosofia di Sartre, che concepisce lo sguardo come un atto che oggettiva l'altro, il personalismo mounieriano suggerisce che la persona non si trova nella ricerca dell'approvazione digitale, ma nell'incontro *vis-à-vis*.

Questo incontro autentico, che recupera il volto dell'altro come irriducibile a ogni immagine, salva il soggetto dalla sua stessa auto-oggettivazione. La vera conoscenza di sé, allora, parte da uno *sguardo interiore* che passa per la *deviazione dello sguardo altrui*. La persona, in conclusione, nonostante la promessa di socialità offerta dal digitale, trova ancora l'unica occasione per cercare sé stessa tanto in un guardarsi introspettivo che non passa attraverso i *selfie*, quanto in un incontro con l'altro fuori dalle vetrine, negli sguardi degli esseri umani con cui condivide la strada.

Francesco Paolo Ciglia

## Alla riscoperta di Franz Rosenzweig

Il volume qui presentato, come si evince anche dal suo sottotitolo, si compone essenzialmente di una *raccolta di contributi* – tredici in tutto, uno dei quali finora inedito – dedicati a una questione assolutamente centrale all'interno della proposta speculativa di Franz Rosenzweig (1886-1929). Esso si inserisce, in maniera originale ed efficace, nella complessa vicenda della *Wirkungsgeschichte* del pensiero dell'autore, la quale si presenta, com'è ampiamente noto agli specialisti, particolarmente tormentata, e a cui conviene dedicare subito qualche brevissimo accenno.

Ben conosciuto, già in vita, in Germania e in Europa, come specialista rigoroso e raffinato di aspetti qualificanti del pensiero romantico e idealistico classico tedesco, e soprattutto del pensiero politico di Hegel (F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* [*Hegel e lo Stato*], München-Berlin 1920; trad. it., Bologna 1976), l'autore restò invece a lungo del tutto ignorato – in vita e anche successivamente – nel suo profilo di pensatore originale, il quale era noto – e fin da subito – solo a una ristretta cerchia di interlocutori e estimatori appassionati. Il lungo «purgatorio» al quale fu condannata la ricerca

più propriamente speculativa del pensatore – dovuta a motivazioni diverse, come la breve vita dell'autore, le persecuzioni naziste nei confronti di un filosofo che faceva professione esplicita di ebraismo, lo speciale clima culturale del secondo dopoguerra – comincia tuttavia a declinare fra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso. La svolta decisiva

nella recezione internazionale del pensiero rosenzweighiano si colloca, tuttavia, circa un decennio più tardi. Essa viene annunciata, sottolineata in maniera altamente simbolica, e poi anche potentemente promossa, dalla pubblicazione, in lingua originale, della (finora) più ampia e importante raccolta di scritti del-

l'autore, suddivisa in quattro ponderose sezioni, articolate in sei tomi complessivi (F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* [F.R., *L'uomo e la sua opera. Raccolta di scritti*], Haag-Dordrecht-Boston-Lancaster 1976-1984). La marea montante di una vera e propria, imponente *Rosenzweig-Renaissance*, iniziata nell'epoca appena indicata, e ancora in atto fino ai giorni nostri, troverà infine uno dei suoi culmini più significativi, e come una sorta di consacrazione ultima, nella fondazione, a Kas-



sel, la città natale del pensatore, nel 2004, di una Società filosofica dedicata, vale a dire, l'*Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, dal respiro intercontinentale, tuttora in piena e fiorente attività.

L'autore del volume qui presentato, Hans Martin Dober, si inserisce, già molto precocemente, all'interno del vasto movimento di riscoperta – o, in molti casi, di prima scoperta – del pensiero di Rosenzweig, con un ponderoso volume, di quasi trecento pagine, di grande spessore scientifico, intitolato: *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs «Der Stern der Erlösung»* (Würzburg 1990). Fra i numerosi meriti del denso e impegnato lavoro, si segnala l'offerta al lettore di un'accurata e analitica ricostruzione esegetica, ermeneutica e critica delle prime due delle tre ampie *Parti* che compongono il capolavoro filosofico di Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt am Main 1921; trad. it.: *La Stella della Redenzione*, Casale Monferrato 1985). La terza *Parte* del capolavoro in questione viene lasciata, nel volume di Dober del 1990, deliberatamente e consapevolmente da parte, per ragioni di equilibrio tematico e espositivo.

L'opera di Rosenzweig si ergeva, all'epoca – e, in parte consistente, si erge ancora oggi – come una severa e formidabile fortezza speculativa, almeno a prima vista, del tutto inaccessibile e inespugnabile al lettore comune, non specialista. In quest'ottica si comprende bene la rilevanza del volume di Dober del 1990, che offriva ai lettori dell'epoca – e continua a offrire anche ai lettori di oggi – una chiave ermeneutica estremamente

efficace per introdursi e orientarsi negli oscuri e labirintici cunicoli della fortezza speculativa rosenzweighiana, per poter perlustrarla a fondo, cogliendone il formidabile messaggio speculativo che essa era – ed è ancora, fino ai nostri giorni – in grado di veicolare. Nel volume del 1990, la dinamica teoretica globale che animava il pensiero rosenzweighiano veniva ricondotta a tre gesti speculativi fondamentali, di carattere, rispettivamente, *decostruttivo*, *costruttivo* e *ricostruttivo*. Nella *Stella*, si comincia, infatti, secondo l'interprete, innanzitutto, con il demolire radicalmente le diverse e numerose *filosofie della totalità*, che erano state erette nel corso della tradizione filosofica occidentale, e che avevano trovato il loro compimento supremo e paradigmatico nel pensiero di Hegel. Si procedeva, poi, successivamente, a costruire le strutture portanti dell'esperienza umana, individuate negli orizzonti speculativi del divino, del mondano e dell'umano, colti dalla tradizione greca con impareggiabile precisione, e valorizzati dal pensatore di Kassel nella loro autonomia reciproca e nel loro isolamento assoluto. Nella *Stella* si poteva, così, approdare, infine, a una riedificazione della trama vivente dell'esperienza umana dell'uomo nel mondo, attraverso una valorizzazione adeguata della *relazionalità* che si produce, di fatto, come *miracolosamente*, fra gli orizzonti speculativi menzionati. La relazionalità in questione risultava focalizzata, da Rosenzweig, attraverso un ripensamento secondo modalità rigorosamente filosofiche dei concetti-chiave, di ispirazione biblica, della *creazione* (re-

lazione Dio-mondo), della *rivelazione* (relazione Dio-uomo) e della *redenzione* (relazione uomo-mondo).

La proposta rosenzweighiana poteva essere, così, presentata, conclusivamente, nel volume del 1990, come una rivendicazione vibrante, espressa nella forma di un «sistema» abbastanza paradossale, di un complesso gioco di *corrispondenze dialogiche*, in aspra e radicale polemica contro tutte le proposte idealistiche di comprensione del mondo nei termini di un intreccio di *dinamiche dialettiche*.

Il volume di Dober del 2025 può ben essere considerato come una prosecuzione rigorosa e appassionata, mai interrotta, e inoltre come uno sviluppo ulteriore e un approfondimento radicale del confronto con Rosenzweig intrapreso trentacinque anni prima. Si tratta della prosecuzione di un confronto che è stato affiancato e arricchito, via via, nel corso degli anni, anche attraverso il lavoro interpretativo e critico su altri autori e su altri temi (Kant, Cohen, Arendt, Benjamin, per fare solo qualche esempio).

Il tema a cui è dedicato il nuovo volume tocca una struttura portante davvero fondamentale del pensiero rosenzweighiano. Nell'*Introduzione alla Parte Seconda della Stella*, che fa da ponte al passaggio fra le due prime *Parti* dell'opera, Rosenzweig condensa il senso ultimo della sua intera proposta speculativa nell'elaborazione, rispettivamente, di una *nuova filosofia*, di contro alla *vecchia*, e di una *nuova teologia*, sempre di contro alla *vecchia*. L'azione sinergica di ciascuna, su una base assolutamente pa-

ritaria, pur nella loro differenziazione radicale, doveva costituire il nerbo di quello che, qualche anno dopo la pubblicazione della *Stella*, il pensatore avrebbe denominato con l'espressione di «*neues Denken*» (F. Rosenzweig, *Das neue Denken* [1925], in: *Das Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, pp. 139-161; trad. it.: *Il nuovo pensiero*, in F. Rosenzweig, *La Scrittura*, Roma 1991, pp. 257-282), un'espressione che può essere tradotta, grammaticalmente, in italiano, sia nei termini di *nuovo pensiero*, sia nei termini di *nuovo pensare*. In questo contesto, il versante filosofico del nuovo pensiero si assumerebbe il compito, assolutamente imprescindibile, di dischiudere l'*orizzonte di senso* entro cui soltanto il versante di ispirazione teologica del nuovo pensiero avrebbe potuto assumere il suo vero e compiuto significato. La nuova filosofia, depurata dalle sue pretese totalitarie, dunque, si presenterebbe come la *condizione necessaria*, benché ampiamente *insufficiente*, dell'*evento* della trama relazionale, ripensata biblicamente, che costituisce l'esperienza umana dell'uomo all'interno del mondo, e che fornisce un contenuto e una pienezza veramente adeguate alla sua osatura filosoficamente coglibile.

L'autore del volume che qui presentiamo, già nel suo primo contributo, metteva puntualmente a fuoco la questione appena evocata, illustrando compiutamente il gioco relazionale e dialogico di creazione-rivelazione-redenzione che costituisce, secondo Rosenzweig, la trama dell'esistenza quotidiana dell'uo-

mo all'interno del mondo. Nel volume del 1990, tuttavia, ci si arrestava, nell'indagine, alle soglie della *Parte Terza* della *Stella*, vale a dire, della parte in cui il pensatore di Kassel, in un approccio sorprendente e originale, riesaminava, in una chiave inusitata, di carattere *liturgico*, le espressioni *storiche* della redenzione – essenzialmente, l'ebraismo, il cristianesimo e la loro proiezione in una verità ultima, che di essi si nutre, trascendendoli, tuttavia, ambedue di gran lunga.

Proporremmo di leggere, allora, interpretativamente, il volume di Dober del 2025, nel suo complesso, come il compimento e il coronamento eccellenti del lavoro già realizzato trentacinque anni prima. Nel volume in questione l'autore esperisce, infatti, un appassionato corpo a corpo ermeneutico e critico soprattutto – anche se non esclusivamente – con la *Parte Terza* della *Stella*.

Il volume si apre con un'utile e densa *Introduzione*, che ricostruisce le linee essenziali del profilo biografico e intellettuale di Rosenzweig, non senza qualche affondo più analitico, particolarmente opportuno, su alcune questioni cruciali all'interno del profilo in questione (ad esempio: il rapporto con la cultura tedesca in generale e con l'idealismo in particolare, riletto da Rosenzweig in una chiave interpretativa nuova; la vicenda tormentata, a tratti drammatica, della ricerca della propria identità religiosa; il dialogo alla pari con il cristianesimo a partire dalla propria ritrovata identità ebraica).

La *Sezione Prima* del volume, composta da tre *Capitoli*, è dominata in gran

parte, da un confronto interpretativo – particolarmente originale e non ancora sufficientemente esperito dalla letteratura critica – fra le proposte speculative di Rosenzweig e di Blumenberg, due autori profondamente differenti per età, formazione, temperamento e posizioni filosofiche sostenute. Il confronto in questione si concentra sul tentativo, particolarmente delicato e rischioso, effettuato da Rosenzweig, di rileggere le problematiche teologiche secondo modalità nuove, che, mentre si sforzano di cogliere appieno le radici e lo spessore esistenziale e universalmente umano, evitino, tuttavia, ogni forma di riduzionismo di carattere antropologico. La prospettiva di fondo è quella di una «sorellanza» di nuova filosofia e di nuova teologia, entro cui ciascuna rinunci a ogni forma di pretesa egemonica nei confronti dell'altra. «Alla teologia», scriveva Rosenzweig nel 1925, «non è concesso umiliare la filosofia a un ruolo ancillare, ma altrettanto degradante è il ruolo di donna a mensile che la filosofia in tempi recenti e recentissimi si era abituata a pretendere dalla teologia». E concludeva: «i problemi teologici vogliono essere tradotti in umano e quelli umani vogliono essere estesi fino al teologico» (*Da neue Denken*, cit., p. 153; trad. it., p. 273).

Nella *Sezione Seconda* del volume, composta di cinque *Capitoli*, Dober si sofferma sull'approccio storico, in fatto di questioni teologiche, che il pensatore di Kassel intrattene con autori particolarmente rilevanti all'interno della tradizione filosofica e religiosa, come Lutero e Schleiermacher, non senza istituire, poi,

anche, un utile confronto, da un lato, con la prospettiva speculativa contemporanea di un autore come K. Barth, e, dall'altro, con momenti e aspetti qualificanti della lettura cristiana e ebraica della Bibbia.

La *Sezione Terza* del volume, composta di quattro *Capitoli*, costituisce l'apporto teoreticamente più impegnativo e rilevante dell'opera. Il discorso è dominato, ancora una volta, dalla questione, complessa e ricca di chiaroscuri, dell'*Auseinandersetzung* ebraismo-cristianesimo in fatto sia di teologia, sia di religione concretamente vissuta. Un tratto particolarmente originale del discorso è fornito indubbiamente dalla ripresa, dall'approfondimento, e dallo sviluppo in chiave personale, sulla scia del messaggio rosenzweighiano, dell'inclusione, nella maniera più essenziale e costitutiva, all'interno del dibattito su questioni teologiche – che potrebbe ben cadere nell'astratto – di una considerazione ampia e appropriata delle dimensioni simboliche, liturgiche e spirituali più caratteristiche dei diversi universi religiosi posti a confronto.

Una preziosa *Sezione Quarta* e ultima, composta di un *Capitolo* unico, è dedicata a una questione particolarmente spinosa, ma assolutamente urgente, della nostra contemporaneità non solo religiosa. Intendiamo riferirci alla questione dell'Islam, che ritorna, in effetti, anche nel pensiero di Rosenzweig, ma in forme assolutamente bisognose di un ripensamento radicale.

Le coordinate dello spazio concettuale entro cui si muove la riflessione dell'autore nel trattare il tema sono fornite da un'alternativa fondamentale, da lui espressa nella forma di una domanda di fondo – una domanda contrassegnata da una fisionomia spiccatamente retorica: «l'Islam: terzo escluso o partner nel dialogo interreligioso»? I nostri tempi, e soprattutto le ultime, tragiche vicende che lo caratterizzano, ci suggerirebbero un impegno particolarmente stringente – sia teorico, sia pratico – sull'interrogativo cruciale enunciato dall'autore del volume.

Hans Martin Dober, *Rosenzweig und die Theologie. Gesammelte Beiträge*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2025, 230 pp.

Gaia Maria Romeo

## Ildegarda di Bingen: un pensiero attuale

«Ma anche l'anima dell'uomo ha in sé una armonia (*symphoniam*), ed è accordo sonante (*symphonizans*), per cui spesso leva lamenti, poiché si sovvien di essere stata mandata in esilio dalla sua patria».

Il ritorno alla patria, al luogo originario, alla terra natia, non è mai un percorso semplice. Quando la meta è distante si rischia che il senso stesso del viaggio venga disperso, e con esso la direzione. Se si tratta di un luogo interiore, la strada non è misurabile e la guida sempre più ardua da tracciare.

Nella nostra contemporaneità – che vede l'anima individuale confrontarsi con un mondo collettivo weberianamente disincantato, governato dalla razionalizzazione e dalla frammentazione dei significati – il pensiero teologico di Ildegarda di Bingen assume una sorprendente attualità. Esso consente al lettore odierno di elevarsi attraverso interrogativi sulla natura umana, modulandone non solo la collocazione nel mondo, ma persino lo stesso stare al mondo.

In questa prospettiva, Paola Anna Maria Müller propone un'attenta analisi del profilo storico-teologico di Ildegarda di Bingen. Ripercorrendone le peculiari-

tà biografiche, nella puntuale restituzione del retroterra culturale, l'autrice mostra come il pensiero e la mistica della monaca benedettina procedano all'unisono, dando luogo a un'indagine trasversale che intersechi teologia, filosofia e antropologia. Lo sviluppo dell'analisi sembra supporre il concetto di relazione come conduttore teorico e teoretico.

Non a caso la ricostruzione della personalità di Ildegarda prende avvio dal pionieristico riconoscimento di pari dignità ontologica tra uomo e donna, fondata per mezzo della relazionalità verticale uomo-Dio. I due generi, grazie alla loro differenza, riescono a riconoscersi in un'unica piechezza come forme creaturali.

Nella ricostruzione gerarchica dell'ontologia umana viene così delineata un'organica visione antropologica che, legandosi a quella teologica, costituisce un sistema di analisi della realtà relazionale fra trascendente e immanente. Il medesimo dinamismo trova espressione nelle visioni mistiche della monaca benedettina: esperienze sinestetiche che permettono di restituire dignità ontologica alla figura femminile e di indagare la stessa relazionalità tra macro e microcosmo. A tal guisa, le visioni rivelatrici ildegardiane



ne diventano esse stesse testimonianza della manifestazione divina alla figura femminile. Il senso di riscoprirsi, conoscersi, parte indistinta di un'unità come manifestazione dell'abbondanza divina, dilaga lungo le pagine successive in cui Müller sottolinea la valenza ermeneutica delle visioni sinestetiche di Ildegarda, intese come autentici mezzi di conoscenza del piano cosmico divino. Questo permette di cogliere il senso della vita, interpretata da Ildegarda nei termini di armonia e sinfonia: «mentre l'armonia, riprendendo la valenza originaria di capacità di collegare riunendo e disponendo in unità ciascun elemento, significa la restaurazione della relazione tra uomo e Dio e la piena esperienza della redenzione, l'attuale esistenza umana con i suoi pericoli, contraddizioni e peccati, corrisponde a una sinfonia, a un complesso di suoni e di accordi ad un tempo armoniosi e dissonanti, in cui ciascun elemento mantiene la propria identità». Mantenere la propria identità è proprio la meta da raggiungere che, sebbene interiore, si dischiude rivolta alla comunità. È così possibile tracciare un'analogia tra l'udibilità della sinfonia musicale, la cui fruibilità si pone come teleologia della composizione, e l'anima sinfonica, che parimenti deve aprirsi alla comunità, ponendosi in condizioni di condivisione della propria bontà. Questo donarsi trova compimento nell'operato di Ildegarda come messaggera di Dio: la produzione musicale e la costru-

zione teologica delle visioni – fondata su un lavoro di autoesegesi – si inscrivono in un comunitario che, come sottolinea Müller, assume una connotazione didattica, orientata alla riscoperta dell'itinerario Divino.

Ancora una volta emerge l'andamento dialettico che si mantiene in tutto il libro: uomo e donna, anima e corpo, parola e sinfonia, microcosmo e macrocosmo, che si risolve in unica sintesi: Dio.

Per concludere, il testo gode di notevole attenzione alle finalità divulgative e didattiche. La scansione in sezioni tematiche consente una lettura progressiva e orientata, garantendo continuità nella delineazione della personalità ildegardiana, seguendo un andamento circolare che giunge a completamento di una visione unitaria, speculare al pensiero della monaca benedettina. Nel complesso si tratta di uno studio approfondito e specialistico dotato di un elevato rigore metodologico. Nonostante la proficuità in termini scientifici e accademici, l'autrice riesce a mantenere linearità e chiarezza espositiva tale da rendere lo scritto accessibile a un lettore meno esperto.

Nella trattazione monografica di Ildegarda di Bingen è inoltre celato o, almeno, *dis-velato* l'appiattimento del pensiero e dell'autorità ecclesiale femminile, il quale presuppone nuovi orizzonti di consapevolezza e ricerca.

Paola Anna Maria Müller, *Visioni sinfoniche. Ildegarda di Bingen fra suoni e parole*, Carocci, Roma 2025, 232 pp.



*summum crede nefas animam præferre pudori  
et propter vitam vivendi perdere causas*