

Filosofia sociale: critica del presente e prospettive per il futuro

Elena Pulcini

Social Philosophy: Criticism of the Present and Future Perspectives

If it is true that, since its very Rousseauian origin, what has distinguished Social Philosophy from Political Philosophy is its predominantly *critical* status, it is also true that it has its own distinct normativity: an *immanent* and *heretical* normativity compared with PP's formal version of the same, since it is based not on procedures or deontology, but on the internal (anthropological and emotional) resources of individuals and the social. As is clear from the corpus of authors that the paper tries to reconstruct, each time SP seizes the challenges and pathologies of the present and offers a *multitude* of normativity registers. But recently we have seen normative perspectives emerging – *recognition*, *care*, *gift* – that can be considered true paradigms of SP as they share not only the critique of the pathologies of modernity, but also the criticism of the mainstream justice paradigm. Nevertheless, what is lacking in these three new paradigms is appropriate attention to the problem of *motivations*. The paper suggests the need for SP, to integrate a *theory of passions* that shows the potential ethical function of the emotional sphere, so as to prefigure a different image of the subject and the social.

Keywords: Social Philosophy; criticism of the present; immanent normativity; new paradigms; theory of passions.

I. Diagnosi, critica e normatività immanente

Riflettere sui fondamenti di una disciplina è sempre un'operazione astratta nonché, è inutile negarlo, poco stimolante, in quanto finisce

Elena Pulcini, Università di Firenze, Dipartimento di Scienze politiche e sociali, via Delle Pandette, 32 - 50121 Firenze - elena.pulcini@unifi.it.

Desidero ringraziare Dimitri D'Andrea, Leonard Mazzone e Michele Spanò per aver letto e discusso questo paper con commenti e suggerimenti molto utili e stimolanti.

per privilegiare griglie metodologiche e ricostruzioni sistematiche col rischio di oscurare o soffocare temi e problemi che di quella disciplina costituiscono il cuore pulsante. Un rischio che spero di evitare nell'accingermi a proporre qualche riflessione sulla Filosofia sociale, le sue domande e i suoi obiettivi, tenendo conto in primo luogo di quella indeterminazione che indubbiamente la caratterizza. Una indeterminazione che, mi preme precisare subito, è dovuta alla complessità delle sue origini: da un lato, la sua relativa subalternità alla Filosofia politica che, in quanto più antica e originaria, gode ovviamente, a partire da Platone, di una tradizione molto più consolidata della "giovane" Filosofia sociale, nata, come vedremo, nella modernità matura. Dall'altro, la ricchezza informale del suo stesso oggetto: il *sociale* appunto che, nelle sue diverse forme, è ciò che precede istituzioni politiche e procedure normative, contribuendo allo stesso tempo alla loro costituzione e al loro orientamento.

È giusto allora, come proponeva Axel Honneth in un saggio fondativo degli anni '90, che ha avuto il merito di focalizzare e rilanciare la prospettiva della Filosofia sociale (FS)¹, provare in primo luogo a distinguere quest'ultima dalla Filosofia politica (FP), e ricostruirne rigorosamente l'origine, il profilo e gli scopi, mettendo ordine in un insieme di temi ed autori che, se visti in questa prospettiva, vanno a formare, come tessere di un mosaico, un corpus e una tradizione coerenti². L'argomentazione di Honneth si basa essenzialmente su due presupposti. Il primo riguarda la differente domanda che sta a monte delle due discipline: se la FP, a partire da Hobbes, si interroga sulle istituzioni politiche che rendono possibile l'*ordine* sociale e la sicurezza degli individui, la FS, a partire da Rousseau che ne è di fatto il fondatore, si interroga invece sulle condizioni che rendono possibile l'*autorealizzazione* degli individui. Il che vuol dire – ed è questo il secondo presupposto – che se la FP è costitutivamente normativa, la FS nasce come una diagnosi critica della società, o meglio di quelle degenerazioni, di quegli "sviluppi sbagliati o disturbati" della società

¹ A. Honneth, «Patologie del sociale» in *Iride*, 1996, n. 18.

² cfr. A. Ferrara, *Il progetto di una filosofia sociale*, in M. Calloni, S. Ferrara, S. Petruciani (a cura di), *Pensare la società*, Carocci, Roma 2001, p. 20: «[È] andato nascendo negli ultimi due secoli e mezzo un corpus di riflessioni filosofiche che se rimane disperso all'interno delle varie discipline filosofiche e delle varie scienze sociali sopra nominate non riesce a svolgere altro che una funzione ancillare e periferica».

che precludono l'autorealizzazione individuale. Essa nasce cioè come critica delle "patologie del sociale" che ostacolano la possibilità di una vita riuscita.

Pur condividendo in generale le ragioni di questa distinzione, si possono muovere alla proposta di Honneth due obiezioni fondamentali: la prima riguarda il rischio di identificare *tout court* la FS con la teoria critica, e in particolare con la prospettiva francofortese. Confinarla esclusivamente a questo aspetto significa infatti escludere, o comunque ignorare, autori (da Comte a Montesquieu, da Georg Simmel a Niklas Luhmann a Peter Sloterdijk) che fanno invece parte a pieno titolo del suo DNA e ne arricchiscono il quadro storico-concettuale. Si pensi in particolare ai due autori rappresentativi della Political Economy, come Bernard Mandeville e Adam Smith: filosofi sociali *par excellence*, in quanto riflettono sulle basi antropologiche del nascente capitalismo e sui fondamenti di una società che funziona indipendentemente dal politico³; ma che, pur sensibili alla ricerca di correttivi necessari per l'equilibrio sociale, non sono certo riconducibili ad una prospettiva critica della modernità, di cui sottolineano piuttosto l'impulso propulsivo e l'intrinseca promozione del progresso.

La seconda obiezione riguarda la distinzione schematica tra una FP costitutivamente normativa e una FS essenzialmente diagnostica. In primo luogo infatti questa distinzione sembra non tenere conto di percorsi della FP non caratterizzati, a differenza della tradizione *mainstream* del contrattualismo e neocontrattualismo liberale, da un approccio normativo (dal realismo politico alla biopolitica); in secondo luogo, perché manca di riconoscere la peculiarità normativa della FS. Se è vero infatti che la FS non costruisce modelli di società né schemi prescrittivi, è vero anche che, come è stato giustamente osservato, essa propone di individuare, nell'ambito stesso del sociale, "espressioni di normatività ad esso intrinseche"⁴. La FS possiede in altri termini una dimensione normativa che non si fonda su procedure e meccanismi istituzionali, ma attinge, partendo dalla diagnosi dell'e-

³ B. Mandeville, *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 1987; A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991. Cfr. E. Pulcini, *L'Individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, cap. 2.

⁴ V. Rosito, M. Spanò, *I soggetti e i poteri. Introduzione alla filosofia sociale contemporanea*, Carocci, Roma 2013, p. 10.

sistente, alle risorse potenziali che sono, appunto, intrinseche ad una data società e agli individui che la compongono.

Proviamo ad azzardare subito un esempio macroscopico su cui avremo modo di tornare: vale a dire la diversa ottica con cui è possibile guardare a quel tema cruciale della modernità che è la democrazia. Se, come appare chiaro anche dalle sue più autorevoli espressioni contemporanee (da Habermas a Rawls), la FP guarda alla democrazia essenzialmente come forma di governo, interrogandosi sulle procedure, giuridiche e argomentative, che consentono di realizzarne al meglio i principi fondativi della libertà e dell'uguaglianza e di ottenerne la forma più giusta, la FS guarda invece alla democrazia, per dirla con Tocqueville, come "stato sociale"⁵: rintracciandone da un lato le eventuali aporie nella struttura antropologica dell'individuo moderno (individualismo, conformismo, erosione della sfera pubblica e della partecipazione), e dall'altro cogliendo i possibili antidoti nella stessa struttura antropologica e sociale, nella dinamica virtuosa delle passioni e nella vitalità delle relazioni (associazionismo, *philia*, passione cooperativa).

In sintesi, potremmo dire che la FS si occupa in generale dei processi di costituzione della soggettività e del sociale che stanno *prima e a monte* del politico, e ne influenzano di volta in volta gli orientamenti e le forme. Essa contiene inoltre una dimensione normativa che potremmo definire *immanente*; o per usare un'espressione che ho proposto altrove, si potrebbe dire che la FS è dotata di un normativismo *eretico* rispetto alla tradizione *mainstream* della FP⁶, in quanto si fonda non su un dover essere, ma sulle potenzialità intrinseche (come vedremo, anche emotive) agli individui. Ritengo anche però, come si può già dedurre dall'esempio relativo alla democrazia, che questa prima definizione non sia sufficiente, e che sia necessaria una doppia integrazione. Se proviamo infatti a ricostruire il canone della FS attraversando il corpus degli autori che lo compongono – operazione ancora tutta *in progress* di cui mi limiterò fra breve ad alcuni passaggi significativi⁷ –, è facile consta-

⁵ A. de Tocqueville, «La democrazia in America», in *Scritti politici*, Utet, Torino, 1968, vol II.

⁶ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Bollati Boringhieri Torino, 2009.

⁷ È significativo che non esista a tutt'oggi un Manuale di FS. Lodevole è l'operazione di Rosito e Spanò in *Soggetti e poteri*, che tuttavia da un lato è molto di più di un testo "manualistico", dall'altro, si concentra soprattutto sulla riflessione attuale.

tare che la diagnosi della soggettività e del sociale emerge, prevalentemente, come diagnosi *critica* del presente; e che la normatività contiene un aspetto *trasformativo* che tende ad individuare modelli alternativi di soggettività e di legame sociale⁸.

Per quanto riguarda il primo aspetto, si può senz'altro condividere la proposta di considerare la FS, laddove essa offre una diagnosi critico-riflessiva del proprio tempo, come ciò che Michel Foucault definiva una "ontologia dell'attualità"⁹. Purché però, mi preme aggiungere, questo implichi l'inclusione di una prospettiva *antropologica* che focalizzi di volta in volta, in prospettiva storica, la struttura della soggettività; una prospettiva cioè che, pur respingendo ogni visione essenzialistica relativa ad una presunta natura umana, non manchi però di indagare quel complesso intreccio di interessi e desideri, pulsioni e aspettative che configurano appunto la struttura antropologica degli individui, mostrandone il nesso intrinseco con le relative forme storicamente assunte dalla struttura sociale. Per quanto riguarda poi il secondo aspetto, appare evidente che, soprattutto nei suoi momenti più radicali, la FS non si limita alla descrizione, sia pure critica, del presente, ma si interroga sulla possibilità di trasformarlo e migliorarlo, partendo dalla denuncia delle promesse non mantenute della modernità: prima fra tutte quella ambiziosa *promesse de bonheur* sulla quale la modernità ha costruito la sua stessa legittimità. In questo senso, la FS potrebbe anche essere definita, a mio avviso, come l'espressione esemplare di quella che Günther Anders chiamava una "filosofia d'occasione": capace di porsi in presa diretta con gli eventi del mondo individuandone con sguardo diagnostico le priorità, di cogliere criticamente le

⁸ Va indubbiamente in questo senso la vivace riflessione francese contemporanea che, sulla scia di Honneth, prova a rilanciare la FS: cfr. F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris 2009; S. Haber, «Esprit» in *Renouveau de la Philosophie sociale*, Mars-Avril 2012/2013; E. Dufour, F. Fischbach et E. Renault, *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Vrin 2013; G. Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, PUF, Paris 2015).

⁹ Cfr. Rosito-Spanò, cit., p. 13: «[L] a FS è sempre un'ontologia del presente: una forma di critica immanente al proprio tempo (...) riflette criticamente sulla trasformabilità della condizione presente e offre –nel migliore dei casi – gli strumenti per dare corso a questa trasformazione». Cfr. M. Foucault, «Che cos'è l'illuminismo?», in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste (3. 1978-1985)*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 253-261.

trasformazioni antropologiche e sociali, e di prefigurare immagini alternative di soggettività e di legame sociale¹⁰.

D'altra parte, è indubbiamente la coesistenza di questi tre aspetti – diagnosi del soggetto e riflessione sulle forme del sociale, critica del proprio tempo e strategie per la trasformazione migliorativa del presente – che caratterizza il suo stesso atto di nascita, autorizzandoci a riconoscere in Rousseau (in questo Honneth ha indubbiamente ragione) il suo fondatore. La diagnosi critica del soggetto e delle patologie della nascente società borghese e capitalistica (disuguaglianza e inautenticità) è infatti intrinsecamente legata, in Rousseau, al presupposto di un parametro normativo (la natura e l'autenticità) e alla prefigurazione di uno scenario alternativo (basti pensare all'utopia di Clarens ne *La Nuova Eloisa*).

Sulla base di queste premesse, non mi pare troppo ardito affermare che *laddove riesce a tenere insieme questi tre aspetti, la FS offra, per così dire, il meglio di sé*; come ora proverò a mostrare focalizzando l'attenzione prima sull'aspetto critico che accomuna autori anche profondamente diversi tra loro, poi sulla peculiare dimensione normativa di una FS impegnata, non senza qualche traccia di utopia, nella trasformazione del presente.

2. Autori e svolte della modernità: la critica

Partiamo allora dalla ricostruzione, necessariamente parziale, della prospettiva critica, richiamando sia pure brevemente, alcuni autori che certo non esauriscono l'intero corpus della FS, ma che sono rappresentativi di alcune svolte decisive, e che condividono un presupposto fondamentale: vale ad dire la *critica del soggetto* e del *legame sociale*. Una critica inoltre, dalla quale emerge la rilevanza delle forme del soggetto e del legame sociale rispetto ad alcuni snodi fondamentali nel percorso della modernità: dalla democrazia al capitalismo, dalla funzione della tecnica all'erosione della comunità, dalla società di massa alla nascita della società dello spettacolo, fino alle trasformazioni dell'età globale. Si tratta di autori, è bene precisarlo subito, che riflettono all'interno di differenti ambiti disciplinari – la filosofia e la

¹⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

sociologia, l'antropologia e la psicoanalisi – a conferma della costitutiva apertura della FS verso le suggestioni di altri approcci disciplinari.

Rousseau, come accennavo, coglie indubbiamente nella sua diagnosi della nascente società mercantile e borghese, due aspetti cruciali, riassumibili nella genesi parallela di un soggetto inautentico e di una società ingiusta: da un lato, l'inautenticità dell'Io di cui il *I Discorso* svela le dinamiche alienanti e conformistiche generate dalla subalternità allo sguardo e alle aspettative dell'altro e dalla tendenza al mimetismo; un tema, per inciso, che ritroveremo nella critica novecentesca della società dello spettacolo. Dall'altro, nel *II Discorso*, gli effetti di disuguaglianza, cioè di dominio e di dipendenza gerarchica prodotti da una società utilitaristica e competitiva nella quale domina la figura dell'*homo oeconomicus*, interessato e strumentale¹¹; che avrà risonanze nel marxismo e nella critica novecentesca dell'utilitarismo. Nel secolo successivo, cogliendo invece i mali dell'uguaglianza, Alexis de Tocqueville, proporrà un'acuta critica della *società democratica* in espansione¹². Una società paradossalmente responsabile, attraverso i processi di massificazione e conformismo, sia dell'indebolimento dell'individuo, assoggettato ad un potere politico che lo domina con le armi sottili della persuasione, sia dell'erosione del legame sociale prodotta dall'individualismo dell'*homo democraticus*: mediocre, delegante ed implosivo, alimentato da passioni tristi come l'invidia. Contemporaneamente, Karl Marx svilupperà il tema rousseauiano della disuguaglianza e dell'ingiustizia, ancorandolo alla sfera del lavoro e denunciando gli effetti negativi del *capitalismo*: cioè lo sfruttamento della forza-lavoro e l'alienazione dei soggetti nella sfera produttiva¹³. Ma prefigurerà anche la nascita di un soggetto collettivo antagonista che, attraverso il conflitto di classe, produce forme polemogene del legame sociale potenzialmente emancipative. Un aspetto polemogeno e ancora ottimistico, destinato a sparire nella critica del capitalismo di Max Weber che ne coglie l'origine nell'intreccio tra ethos religioso, agire economico e forme di organizzazione sociale¹⁴. E ne vede gli effetti degenerativi laddove, una volta persi il suo "spirito" e le sue radici

¹¹ J.J. Rousseau, «Discorso sulle scienze e sulle arti» e «Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza» in *Scritti politici*, Utet, Torino, 1970; Id.

¹² A. Tocqueville, *La democrazia in America*, cit.

¹³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, Einaudi, Torino 1997.

¹⁴ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965.

religiose, il capitalismo finisce per trasformare il mondo e la società in una “gabbia d’acciaio”, foriera della scissione patologica tra “specialisti senza spirito e gaudenti senza cuore”¹⁵. Oltre al pessimismo profetico di Max Weber, la prima metà del 900 vede poi esplodere il tema, precocemente intuito da Tocqueville un secolo prima, dell’erosione del legame sociale, che occupa due traiettorie di pensiero profondamente diverse ma riconducibili ad un *pensiero della comunità*, destinato a conoscere successive e importanti stagioni. In area tedesca, la sociologia di Ferdinand Tönnies, che denuncia l’insufficienza, per la coesione sociale, dei rapporti contrattuali peculiari della razionale e artificiale “società” e auspica la rivitalizzazione di forme spontanee e affettive di reciproca appartenenza¹⁶; in area francese, l’intensa stagione del *Collège de Sociologie* (con autori come Bataille, Caillois, Blanchot) in cui, a partire da analoghe premesse, si opta per una rivitalizzazione del sacro quale spazio per eccellenza di una rinascita simbolica del *cum*¹⁷. Parallelamente, l’emergente *filosofia della tecnica* di matrice heideggeriana focalizzerà le patologie del soggetto generate dal vertiginoso sviluppo tecnologico: dall’*homo creator* di cui parla Günther Anders, ispirato da una *hybris* illimitata e attraversato dalla scissione fra la sfera cognitiva e la sfera emotiva, alla diagnosi di Hans Jonas relativa alle conseguenze distruttive a livello planetario dell’azione di un soggetto che, inebriato dal potere tecnologico, ha finito per smarrire il senso e lo scopo del proprio agire, mettendo in pericolo la sopravvivenza stessa del genere umano¹⁸. Il tema della perdita dell’agire comune è inoltre al cuore della riflessione di Hannah Arendt relativa al *declino della politica*, quest’ultima intesa come condivisione e agire di concerto¹⁹ e corrosa dall’egemonia dell’*homo laborans* e dell’*homo faber*. È questa, secondo Arendt, la patologia principale di una società massificata e omologante nella quale si verifica quella scomparsa – che è anche all’origine dei totalitarismi – della sfera pubblica, alla quale si può contrapporre solo la dimensione dell’azione comune all’insegna della pluralità. E mentre Arendt vede il declino della politica, gli auto-

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ F. Tönnies, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1979.

¹⁷ D. Hollier (a cura di), *Collegio di sociologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

¹⁸ Anders, *L'uomo è antiquato*, cit.; H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.

¹⁹ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.

ri che afferiscono alla cosiddetta Scuola di Francoforte denunciano il fallimento del progetto emancipativo della modernità²⁰.

Sia nel suo aspetto diagnostico che, con Horkheimer e Adorno, vede al centro la critica del razionalismo moderno e il suo rovesciamento nel dominio di una “società totalmente amministrata”²¹, sia nella svolta normativa habermasiana, nella quale sembra sfocarsi la radicalità della critica, troviamo la testimonianza di quella mai spenta e assillante interrogazione sulle promesse non mantenute della modernità e sulle strategie possibili per soddisfarle attraverso forme più complesse di razionalità²². Sulle forme del dominio si concentra inoltre la riflessione foucaultiana con una inedita e originale analitica del *potere* che ne illumina la molteplicità delle forme (non riducibili alla dimensione statuale e istituzionale, che è l’oggetto peculiare della FP) e l’interazione con i processi di soggettivazione e le forme del sociale²³. Un tema cruciale per la FS, che troverà un momento di rara profondità interpretativa nel testo di un autore a lungo trascurato e ancora tutto da dissodare: cioè *Massa e potere* di Elias Canetti²⁴, acuta diagnosi dell’intima connessione tra potere e forme di massificazione (delle quali egli vede anche il potenziale emancipativo)²⁵. Di nuovo con Foucault, e ancor prima con Freud, il ’900 vede emergere le due grandi prospettive che decretano la *fine del soggetto sovrano* della modernità, vale a dire del soggetto cartesiano e razionale: da un lato Freud e la psicoanalisi scoprono che “l’Io non è padrone in casa propria”, in quanto assoggettato alle forze oscure e impellenti dell’inconscio e delle pulsioni²⁶; dall’altro, Foucault afferma l’illusorietà della figura di un soggetto “*maître de soi*” e ne svela la dipendenza dal potere dei discorsi (politico, economico, tecnologico) e dei loro presunti effetti di verità²⁷. Psicoanalisi e sociologia convergeranno inoltre, nella seconda

²⁰ M. Horkheimer, *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974.

²¹ M. Horkheimer e T. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

²² J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

²³ M. Foucault, «Perché studiare il potere? La questione del soggetto», in M. Foucault, *Potere e strategie*, Mimesis, Milano 1994, p. 103.

²⁴ E. Canetti, *Massa e potere* (1960), Adelphi, Milano 1981.

²⁵ Uno dei compiti della FS dovrebbe essere proprio quello di fornire una mappa delle forme “orizzontali” di potere dal piano privato alla sfera pubblica.

²⁶ S. Freud, *Una difficoltà della psicanalisi*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, vol. VIII.

²⁷ M. Foucault, «Perché studiare il potere? La questione del soggetto», cit.

metà del '900, nel fornire alla FS la diagnosi relativa ad un passaggio fondamentale, non sufficientemente segnalato, invece, dalla FP: vale a dire il *passaggio dalla modernità alla postmodernità*, sancito in area francese da Jean-François Lyotard²⁸ e dal decostruttivismo. Viene sottolineata quella patologia sociale peculiarmente postmoderna che è il *narcisismo dell'Io* che, da un lato, riflette trasformazioni radicali come la crisi dell'autorità e della famiglia, il dilagare del consumismo e lo sviluppo negativo dei processi di massificazione, e dall'altro retroagisce su di essi provocando la disgregazione del legame sociale²⁹. Il pendant del soggetto narcisista è infatti quella “società dello spettacolo” in cui Guy Debord coglieva già negli anni '60 lo svuotamento dei rapporti sociali divenuti mercificati e inautentici³⁰. Ne ritroviamo conferma nella recente diagnosi di Zygmunt Bauman relativa alla coappartenenza, peculiare della postmodernità, tra un “homo consumens” e la “società liquida”³¹; nella coesistenza, descritta da Jacques Lacan, tra un Io “senza inconscio” e la disgregazione del legame sociale³²; o nell'immagine, proposta da René Girard, di un *soggetto mimetico* che si costruisce, rousseauianamente, a partire dallo sguardo e dalle aspettative dell'altro³³.

Da tutto questo emerge insomma, come ho già premesso, che a monte delle strutture formali e istituzionali – forme di governo, modelli economici e norme giuridiche – c'è una dimensione *informale*, data dall'interazione tra soggetti e legame sociale, che incide profondamente sull'orientamento e la configurazione di quelle strutture. A partire da Rousseau, in altri termini, la Filosofia sociale rivela il reciproco rispecchiamento tra lo sviluppo delle patologie del soggetto (siano esse l'unilateralità dell'utilitarismo strumentale, l'inautenticità o il narcisismo) e la degenerazione del legame sociale (sia essa dovuta all'ingiustizia, all'indifferenza, o alla perdita dell'appartenenza), mostrandone il ruolo determinante sulle istituzioni e i paradigmi della

²⁸ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.

²⁹ C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981; R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano 1982.

³⁰ G. Debord, *La società dello spettacolo* (1967), Baldini e Castoldi, Milano 2001.

³¹ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2011; Id., *Homo consumens*, Erikson, Trento 2007.

³² Cfr. M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Cortina, Milano 2010.

³³ R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1981.

modernità. E sviluppa una diagnosi critica capillare che prelude implicitamente alla possibilità di prefigurare possibili alternative, partendo non da modelli istituzionali o procedurali, ma, come vedremo più avanti, da risorse *interne* al soggetto e alla dinamica stessa del sociale.

2.1. La critica di fronte alle sfide del mondo globale

Se è vero dunque che la FS offre prioritariamente una prospettiva eminentemente critica, essa appare quanto mai necessaria nel panorama della riflessione contemporanea, dove questo aspetto sembra essersi invece smarrito nelle traiettorie che hanno dominato il panorama internazionale degli ultimi decenni: nei rigorismi astratti della filosofia analitica, nell'indifferenziazione del pensiero postmoderno e, almeno in parte, nell'ossessione normativa della Filosofia politica *mainstream*.

Ci sono indubbiamente prospettive con cui è possibile costruire momenti di alleanza: come gli autori che, contro il paradigma del soggetto sovrano, propongono un'ontologia dell'essere-con, di evidente matrice heideggeriana, di cui Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito sono tra le voci più rappresentative³⁴; o come la tradizione del decostruttivismo – basti evocare Jacques Derrida³⁵ – che propone di ripensare concetti-chiave del lessico filosofico moderno (come ad esempio soggetto e comunità), destrutturandoli e contestandoli dall'interno, per dotarli, senza dovervi rinunciare, di un diverso ed eversivo significato. E ancora, *last but not least*, la riflessione femminista che, pur nelle macroscopiche differenze che ne caratterizzano le molteplici declinazioni, converge indubbiamente nella critica radicale del soggetto moderno, di cui ha svelato magistralmente il falso universalismo e l'illusoria neutralità, strappando per così dire la maschera alle torsioni patriarcali del pensiero liberale.

Si tratta di alleanze solo parziali, come si può subito vedere da un confronto più diretto con la FS. Sul femminismo tornerò più avanti a proposito dei paradigmi normativi. Per quanto riguarda le altre due prospettive, bisogna dire che, rispetto al decostruttivismo, il quale

³⁴ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001; R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998.

³⁵ Cfr. per es. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995.

spesso rischia di arenarsi nella radicalità delle sue stesse premesse, la FS ha anche quella dimensione normativa che la spinge a porsi in maniera costruttiva e propositiva nella direzione di un progetto emancipativo, e di prendere sul serio le possibili trasformazioni dell'esistente. Rispetto poi alla riflessione ontologica, è indubbio che l'affinità con la FS consiste nella diagnosi dell'attualità che sembra invece mancare in altre traiettorie di pensiero. Basti pensare all'attenzione di Nancy verso le trasformazioni inedite della contemporaneità prodotte dalla globalizzazione e la sua proposta di un'ontologia per il mondo³⁶. Tanto più apprezzabile è quest'aspetto in quanto è assai debole e raro, nel pensiero filosofico attuale, l'interesse verso quella che, a mio avviso, è legittimo considerare la svolta epocale della contemporaneità, alla quale un pensiero attento al presente dovrebbe dare la priorità: vale a dire il configurarsi di un'*età globale*, che muta profondamente lo scenario della modernità. Un tema per lo più lasciato a sociologi, economisti o politologi, in generale scarsamente orientati ad una prospettiva critica. Tuttavia, qui appare evidente, come accennavo sopra, che l'ontologia – sia pure un'ontologia dell'attualità – non è sufficiente e deve essere integrata da una prospettiva antropologica. Nonostante infatti che emerga, per restare a Nancy, una distinzione tra una globalizzazione del mercato, cioè negativa, e una mondializzazione del senso, cioè positiva, l'approccio ontologico non rende conto delle trasformazioni antropologiche che ne sono a fondamento, né si misura con le possibili prospettive *etiche* che l'età globale rende potenzialmente disponibili.

Ponendo invece attenzione all'aspetto antropologico e alla saldatura tra antropologia ed etica (su cui tornerò più avanti), la FS è in grado di descrivere le trasformazioni fondamentali del presente, individuando quelle che sono, a mio avviso, le due grandi e inedite sfide dell'età globale: vale a dire la *crisi ecologica* e l'irruzione sulla scena planetaria della figura dell'*altro come diverso*. Sfide connesse rispettivamente alle trasformazioni del soggetto e alla nuova complessità del legame sociale. Il primo aspetto è stato l'oggetto privilegiato della

³⁶ «L'ontologia non occupa uno spazio arretrato, speculativo, quello dei principi astratti. Il suo nome significa: pensiero dell'esistenza. E la sua situazione significa oggi: pensare l'esistenza all'altezza di quella sfida di pensiero che è la mondialità come tale» J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit., p. 65; cfr. anche Id., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.

grande stagione della filosofia della tecnica di matrice heideggeriana, a cui ho già accennato. Hans Jonas, Günther Anders e per certi aspetti Hannah Arendt³⁷, hanno compreso la trasformazione radicale che si consuma a partire dalla seconda metà del '900, vedendone l'origine nelle patologie di un soggetto che ha perso, rispetto alla modernità, ogni senso del limite, e insieme, il senso e lo scopo dell'agire: un soggetto assoggettato all'imperativo della tecnica, motivato da una *hybris* illimitata e inconsapevole delle conseguenze negative del proprio agire. Il che implica, paradossalmente, il rovesciamento dell'immagine sulla quale la modernità aveva legittimato se stessa: quella di un soggetto prometeico, providente e progettuale. L'"homo creator" di Anders e il "Prometeo irresistibilmente scatenato" di Jonas, degenerazioni dell'"homo faber" in cui ancora Arendt riconosceva aspetti positivi, sono l'espressione inquietante di un *potere* illimitato che si rovescia in una inedita condizione di vulnerabilità e di impotenza. Sono le figure rappresentative di un agire che contiene in sé il rischio potenziale dell'auto-distruzione dell'umanità: su cui non a caso si concentrerà una parte della sociologia contemporanea (da Ulrich Beck a Anthony Giddens) attenta appunto alle sfide peculiari della "società del rischio"³⁸: in primo luogo la minaccia nucleare e la sfida ecologica.

Il secondo aspetto, relativo alla comparsa dell'altro come *diverso*, è da tempo l'oggetto di una serie di approcci disciplinari – da alcune voci della sociologia della globalizzazione³⁹ ai *cultural studies*, ai *post-colonial studies*⁴⁰ – capaci di proporre una nuova ottica sulle forme del legame sociale, partendo dai grandi processi migratori e dall'erosione dei confini territoriali. Si tratta di trasformazioni per lo più inattese e radicate nelle situazioni estreme di ingiustizia, che portano con sé, come appare evidente dallo scenario globale, forme conflittuali e violente di legame sociale; riattivando miti e ideologie comunitaristiche,

³⁷ Jonas, cit.; G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit.; H. Arendt, *Vita activa*, cit.; e, Id. *Che cos'è la politica*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

³⁸ U. Beck, *La società del rischio*, Carocci, Roma, 2000; A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994.

³⁹ Cfr. Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000; S. Sassen, *Fuori controllo*, Il Saggiatore, Milano 1998.

⁴⁰ Mi limito a citare G.C. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, London 1987; G.C. Spivak e R. Guha (a cura di), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Oxford 1988.

spesso mascherati da appartenenze religiose, e diventando l'humus ideale per la recrudescenza di fondamentalismi regressivi e distruttivi, come quello islamico.

Insomma, come ho provato a suggerire altrove⁴¹, abbiamo oggi da un lato l'espansione di un *individualismo illimitato* che assume i toni narcisistici e parassitari del soggetto consumatore/spettatore postmoderno, o quelli arroganti di un homo creator che si compiace della propria illusoria onnipotenza; e dall'altro il configurarsi di un *comunitarismo endogamico* che alimenta, con la forza del rimosso, un legame sociale esclusivo e violento, fondato sulla contrapposizione Noi/Loro e capace di atrocità che da tenaci eredi dell'Illuminismo, speravamo scomparse per sempre.

3. Oltre la giustizia: riconoscimento, cura, dono

Se questa è la diagnosi critica che emerge dal ripercorrere momenti significativi della FS, ne consegue che le sue proposte normative – e trasformative – riguardano possibili configurazioni alternative del soggetto e del legame sociale: a partire, mi preme ribadirlo, dalle *risorse interne* sia al soggetto che al sociale. Ne troviamo conferma in alcune proposte esemplari del percorso della modernità, le quali testimoniano del fatto che la Filosofia sociale offre una *molteplicità* di registri di normatività immanente. Proposte già in parte accennate o che posso qui solo rapidamente richiamare: come l'etica dell'autenticità di matrice rousseauiana, l'associazionismo di origine tocquevilliana o le lotte emancipative del marxismo, la rivitalizzazione della comunità e del sacro della sociologia del primo 900, o l'auspicio jonasiano di un soggetto responsabile, l'agire in comune arendtiano come presupposto di una diversa idea di politica, e l'impegno etico-politico esemplarmente suggerito dalla riflessione e dalla biografia di Simone Weil; la ricomposizione psichica del Sé di matrice psicoanalitica e il progetto educativo per una società democratica di John Dewey⁴².

Tuttavia, nonostante l'importanza e la ricchezza di ognuna di queste prospettive dalle quali, è bene sottolinearlo, siamo ancora lungi

⁴¹ Pulcini, *La cura del mondo*, cit.

⁴² Cfr. J. Dewey, *Democrazia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

dall'aver tratto tutti i possibili insegnamenti, oserei dire che nessuna di esse si è coagulata in un vero e proprio paradigma. Forse perché dalle origini della modernità fino ad oggi i paradigmi egemoni sono stati, appunto, quelli proposti non dalla FS ma dalla FP: attraverso un *progressivo raffinamento di quel modello contrattualistico* che affida a istituzioni e procedure la risposta all'esigenza moderna di un ordine giusto e che ha trovato il suo apice da 40 anni a questa parte nella *Teoria della giustizia* di John Rawls⁴³.

Negli ultimi decenni, sono invece emerse alcune prospettive normative – nelle quali si sono in parte depositate le prospettive appena ricordate sopra – che possiamo considerare veri e propri paradigmi della FS. Da punti di vista anche molto diversi, questi convergono infatti nella *critica* della FP *mainstream*, vale a dire della teoria della giustizia e del paradigma contrattualistico e neo-contrattualistico, denunciando l'insufficienza dei loro presupposti e la visione unilaterale del soggetto e del sociale. Alludo alla teoria del riconoscimento, all'etica della cura e alla teoria del dono. Inutile precisare che questi paradigmi non esauriscono la dimensione normativa della FS. Mi pare indubbio però che partendo dalla critica del soggetto e del legame sociale, essi riescono a coniugare quelli che ho proposto di considerare i tre aspetti fondamentali della FS sul piano normativo: propongono cioè una normatività immanente, appaiono adeguati a rispondere alla diagnosi e alle sfide del presente, e contengono un anelito trasformativo capace di prefigurare scenari alternativi della relazione tra il soggetto e il sociale.

3.1. Riconoscimento

La teoria del riconoscimento vede di nuovo protagonista Axel Honneth, seguito da autori come Charles Taylor, Paul Ricoeur e lo stesso Habermas⁴⁴. Essi pongono l'accento sull'insufficienza di una

⁴³ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

⁴⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002; C. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993; J. Habermas, «Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto» in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2008; P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005.

teoria della giustizia che si limiti a politiche redistributive ispirate ai parametri di una universale equità, senza tener conto della necessità di un riconoscimento delle identità⁴⁵. Il presupposto teorico condiviso da questi autori è in altri termini l'idea di fondo che l'affermazione del sé individuale e collettivo, o meglio la dignità della persona umana, non può dirsi completa se non si fonda sul riconoscimento da parte degli altri; e che, viceversa, esperienze di misconoscimento o di "spregio" possono produrre effetti di grave danneggiamento nella vita delle persone, provocando umiliazione, oppressione, senso di esclusione.

Il merito del paradigma del riconoscimento sta nell'aver sottolineato che la giustizia sociale non è solo una questione di risorse e beni materiali (secondo il modello rawlsiano) ma anche una questione di dignità (personale o collettiva) la quale rende legittima la lotta per la propria identità (o differenza): sia essa sessuale, culturale, etnica o religiosa. Da ciò consegue che questo paradigma valorizza un aspetto tutt'altro che scontato nel panorama della riflessione contemporanea: cioè la dimensione del *conflitto*⁴⁶ e la sua funzione emancipativa ai fini della costruzione di una "società decente"⁴⁷, che sia oggi all'altezza dello scenario globale e multiculturale e della coesistenza tra diversi. Il paradigma del riconoscimento è anche, in altri termini, uno strumento fondamentale per rispondere a quella sfida inedita dell'età globale, a cui accennavo sopra, che sta nel confronto con l'altro come diverso o, per dirla con Jacques Derrida, nella nostra capacità di accoglienza e ospitalità dello straniero⁴⁸.

Questo non vuol dire ignorare il fatto che il conflitto può degenerare in violenza, né che *qualsiasi* lotta per il riconoscimento sia da ritenersi legittima, come appare evidente soprattutto a livello collettivo⁴⁹. Basta infatti gettare uno sguardo all'attualità per constatare la torsione distruttiva di certe pretese di riconoscimento, fondate sull'assolutizzazione della propria identità da parte di gruppi e formazioni collettive indisponibili a qualsiasi negoziazione: vero e proprio focolaio dei

⁴⁵ Cfr. il dibattito Fraser-Honneth, in N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, Meltemi, Roma 2007.

⁴⁶ Sull'importanza del conflitto, A. Honneth, *Lotte per il riconoscimento*, cit.; M. Benasayag, A. Del Rey, *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano 2008.

⁴⁷ A. Margalit, *La società decente*, Guerini, Milano 1998.

⁴⁸ J. Derrida, A. Dufourmantelle, *Dell'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

⁴⁹ Cfr. J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo*, cit.

fondamentalismi e delle loro derive terroristiche, che attraversano il pianeta alimentati da ira e risentimento⁵⁰. Tuttavia, una volta premessa la necessaria cautela rispetto alla natura della domanda di riconoscimento, questo paradigma ha almeno due meriti. In primo luogo, esso si fonda sull'ipotesi normativa di un'antropologia più complessa di quella che ispira da sempre la FP e che ritroviamo all'origine della teoria della giustizia; un'antropologia che non si esaurisce nella figura dell'*homo oeconomicus* e delle sue motivazioni interessate alla ricerca di beni materiali, ma che presuppone un soggetto teso alla conquista della propria dignità attraverso la difesa della propria identità, cultura e valori, per i quali è disposto a lottare. E ciò vuol dire anche che esso consente di ampliare l'idea stessa di giustizia attraverso l'enfasi sulla ricerca della vita buona (o riuscita). In secondo luogo, esso propone una visione intersoggettiva dell'identità e del soggetto, superando la visione monologica che sta alla base della figura del soggetto sovrano della modernità.

3.II. Cura

Un presupposto antropologico diverso da quello della FP orienta in forma ancor più radicalmente critica verso la teoria della giustizia, gli altri due paradigmi che ho appena evocato: il paradigma della cura e quello del dono, la cui immediata e fondamentale caratteristica – mi preme subito precisare – sta nella loro concretezza, nel loro essere *già di fatto operanti* nella realtà sociale.

Partiamo dal paradigma dell'etica della cura, che mi consente di tornare sul contributo che la teoria femminista ha dato alla FS. L'etica della cura, che rappresenta a mio avviso uno dei percorsi più interessanti per la FS del femminismo contemporaneo, nasce (a partire dal testo di Carol Gilligan, *Con voce di donna*⁵¹) da un confronto critico diretto col paradigma liberale e rawlsiano della giustizia, al fine di mettere l'accento sull'unilateralità di quest'ultimo e sull'illegittimità

⁵⁰ Cfr. P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, Meltemi, Roma 2007; S. Žižek, *La violenza invisibile*, Rizzoli, Milano 2007. Bisognerebbe porre più attenzione a quello che altrove ho chiamato un "cattivo riconoscimento" o riconoscimento "patologico", fondato cioè su pretese non legittime di riconoscimento.

⁵¹ C. Gilligan, *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987.

della sua assoluta supremazia. Da Gilligan a Joan Tronto, da Nel Noddings a Virginia Held a Eva Kittay, le teoriche della cura denunciano, sia pure con diverse accentuazioni, il carattere astratto e razionalistico dell'etica della giustizia, fondata sui presupposti individualistici dei diritti e dell'autonomia e propongono di integrarlo con l'etica della cura, vale a dire con una prospettiva etica tesa a valorizzare la relazione, l'interdipendenza e la sfera affettiva⁵². Gilligan in particolare, pone l'accento su un orientamento morale "differente" da quello (maschile e patriarcale) che viene assunto a modello dalle teorie *mainstream* della psicologia dello sviluppo (Jean Piaget, Lawrence Kohlberg) per mostrarne l'intrinseca e autonoma dignità. L'obiettivo è quello di riabilitare una dimensione morale, la cura appunto, per sottrarla al processo di svalutazione, di cui è stata finora fatta oggetto da parte del pensiero moderno, parallelamente al processo di svalutazione e di marginalizzazione delle donne. Quello che per la psicologia dello sviluppo testimonierebbe di un *deficit* morale delle donne, incapaci di raggiungere lo stadio superiore di una morale universale postconvenzionale, diventa per Gilligan la conferma di una voce morale differente, e a sua volta fortemente significativa, che conferisce priorità alla tutela delle relazioni e degli affetti. A partire da queste premesse, Gilligan elabora, come è noto, uno schema binario dell'orientamento morale attribuendo agli uomini una *morale dei diritti e della giustizia*, fondata su principi astratti e formali di equità, e alle donne *un'etica della cura e della responsabilità*, fondata su criteri concreti e contestuali di interdipendenza e di relazionalità.

È bene precisare subito che, malgrado alcuni fraintendimenti emersi nell'ampio dibattito successivo, quello proposto non è uno schema dicotomico. Gilligan auspica infatti la complementarità tra due prospettive morali che rispondono a due visioni del Sé diverse, ma parimenti legittime e necessarie, in quanto l'una pone l'accento sulla separazione e sull'autonomia, mentre l'altra valorizza l'attaccamento e la connessione. Non si tratta neppure di un confinamento dell'etica della cura alla sola prospettiva morale delle donne, in virtù di una loro

⁵² Cfr. N. Noddings, *Caring: A feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Oakland 1984; J. Tronto, *Confini morali* (1982), Diabasis, Parma 2006; V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, Oxford University Press, Oxford 2006; E. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

presunta tendenza naturale all'attenzione e all'affettività. Sembra esserci infatti un sostanziale consenso sia sulla necessità di integrazione dei due paradigmi, come appare, con maggiore chiarezza, nelle autriche che, dopo Gilligan, hanno proposto uno sviluppo dell'etica della cura in direzione politica e sociale, da Tronto a Held; sia sullo sdoganamento della cura dalla sua identificazione col femminile in direzione di una sua universalizzazione, come emerge dai contributi più squisitamente filosofici, da Sandra Laugier a Luigina Mortari a chi scrive⁵³.

Affrancata dalla sua connotazione esclusivamente assistenziale, la cura può ambire a diventare il fondamento di un diverso stile di vita, nonché la risposta ad una delle due grandi sfide dell'età globale: vale a dire a quella crisi ecologica che, provocata dall'incuria *dell'homo faber* e dallo sfruttamento scellerato delle risorse, minaccia la sopravvivenza stessa dell'umanità e del pianeta. È innegabile a questo proposito l'affinità con l'etica della responsabilità proposta da Hans Jonas nel secolo scorso di fronte, appunto, alle conseguenze potenzialmente devastanti della crisi ecologica e allo spettro inedito della "perdita del mondo"⁵⁴. Ma c'è, per così dire, un valore aggiunto nel concetto di cura rispetto a quello di responsabilità: mentre quest'ultimo presenta il rischio di limitarsi ad un principio astratto e doveristico, la cura (come rivela la sua stessa doppia etimologia di *preoccupazione* e *sollecitudine*⁵⁵) contiene in sé, intrinsecamente, l'idea di un impegno, concreto e capillare, e di una pratica, radicata appunto in uno stile di vita, che connota il soggetto nella sua interezza e si irradia su tutte le sfere dell'esistenza. Si pensi, solo per fare un esempio significativo su cui non è possibile soffermarsi qui, all'impegno per la tutela dei beni comuni, che da qualche tempo occupa sempre di più il dibattito contemporaneo⁵⁶. Dibattito che potrebbe trarre spunti preziosi da una

⁵³ S. Laugier, «Le sujet du care: vulnérabilité et expression ordinaire», in P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care?*, Payot, Paris 2009; L. Mortari, *Filosofia della cura*, Cortina, Milano 2015; Pulcini, *La cura del mondo*, cit.

⁵⁴ Su questo tema, cfr. il mio *La cura del mondo*, cit.

⁵⁵ Cfr. la voce *Care*, in *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Schuster-Macmillan, New York 1995, I, pp. 319-344.

⁵⁶ Tra le molteplici voci dell'ampio dibattito, mi limito a segnalare L. Pennacchi, *Filosofia dei beni comuni*, Donzelli, Roma 2012; e M. Spanò, A. Quarta (a cura di), *Beni comuni 2.0*, Mimesis, Milano 2015. Testo ormai classico che ha inaugurato il dibattito è E. Ostrom, *Governare I beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006.

connessione con il contesto più ampio dell'etica della cura. Questo, mi preme ribadire, è solo uno dei possibili compiti a cui è chiamata oggi la FS.

L'etica della cura, insomma, presuppone un soggetto che si percepisce vincolato ad altre vite, consapevole di essere costitutivamente *in relazione* con l'altro; e implica allo stesso tempo una dilatazione dell'idea di "altro" fino ad estenderla all'altro distante nel tempo, alle generazioni future, diventando così potenzialmente il contesto ideale per l'elaborazione di un' *etica del futuro*.

III.3. Dono

L'immagine di un *soggetto in relazione* presiede infine, come è facile intuire, anche al terzo paradigma della FS: vale a dire il paradigma del *dono*. Un paradigma che vede coinvolte molte discipline, dalla sociologia, all'economia, alla filosofia. Nel suo versante sociologico, rappresentato dai teorici del MAUSS⁵⁷, esso pone in particolare l'accento sulle patologie prodotte dall'individualismo utilitaristico della modernità e sulla perdita del legame sociale. Secondo questa prospettiva, il pensiero liberale e la FP hanno di fatto legittimato il presupposto antropologico dell'*homo oeconomicus*, interessato e strumentale, affidando di conseguenza unicamente alla figura del *contratto* la costruzione di una convivenza sociale sostenibile. Ma ridurre la socialità alla logica simmetrica del patto e dello scambio finisce per erodere quella dimensione di reciprocità e di comunità la quale non può fare a meno di una logica della gratuità e dell'asimmetria. Ripartendo dalla scoperta di Marcel Mauss relativa al dono come ciò che instaura la circolarità dello scambio (non dare-per-ricevere, ma dare-riceverericambiare)⁵⁸, è possibile, secondo Alain Caillé e Jacques Godbout, ricostruire e alimentare il legame sociale attraverso quella trama di gratuità e di obbligo che fa del dono l'operatore sociale per eccellenza, capace di reinstaurare il "valore di legame".

⁵⁷ Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales, il cui acronimo prende ispirazione da Marcel Mauss e il cui fondatore è, insieme ad altri, Alain Caillé, di cui cfr. *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

⁵⁸ M. Mauss, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002.

Allo stesso tempo, nel suo versante filosofico, da Ricoeur a Derrida, da Marion a Lévinas⁵⁹, il paradigma del dono mostra un aspetto ulteriore del suo potenziale radicale: in primo luogo perché viene assunto, come fa Marion sulla scia di Heidegger, come l'espressione per eccellenza di una ontologia dell'essere-con; in secondo luogo perché interseca, appunto, il paradigma della giustizia, mostrando la necessità di integrare non solo la figura *politica* del contratto, ma anche la dimensione *etica* della giustizia. Ricoeur sottolinea infatti esplicitamente i limiti del modello di Rawls, sostenendo che nell'ipotesi migliore esso porta a una società formata da persone reciprocamente disinteressate e non ad un vincolo di solidarietà in cui ciascuno si senta in debito verso ogni altro⁶⁰. Alla "logica dell'equivalenza" peculiare della giustizia, fondata su criteri di simmetria e imparzialità (ristabilire un equilibrio, riparare un torto e una violazione dei diritti, affermare un principio di equità), egli oppone la "logica della sovrabbondanza", peculiare dell'amore, che è invece incurante della simmetria, in quanto riconducibile ad una "economia del dono"⁶¹ e ispirata dal sentimento della "reciproca dipendenza" tra gli esseri umani⁶². In una prospettiva affine, Derrida propone, sulla scia di Lévinas, una decostruzione dell'idea di giustizia tesa a distinguerla dal diritto e dalla legge, toccando peraltro un aspetto di rovente attualità. Di fronte, oggi, all'arrivo dello "straniero" che si accalca sui nostri confini, la giustizia si trova ad avere a che fare con "un'asimmetria assoluta e irriducibile" che le impone di farsi ospitalità, dono, o meglio, "dono senza restituzione, senza riappropriazione e senza giurisdizione". Essa deve dunque tradursi in ospitalità incondizionata, che non fa domande, che non esige dall'altro la reciprocità del patto, ma lo lascia entrare prima che questi si qualifichi, che dica il suo nome, che diventi soggetto di diritto. La giustizia deve farsi in altri termini legge dell'ospitalità, aprendo all'altro "assoluto, scon-

⁵⁹ P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Roma 2000; J. Derrida, *Dell'ospitalità*, cit.; J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 2001; E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, cit.

⁶¹ *Ibid.*, p. 33.

⁶² Sulla distinzione tra giustizia/equivalenza e amore/agape-dono cfr. anche Jean Luc Boltanski, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e pensiero, Milano 2005.

sciuto, anonimo”⁶³, prima di ogni identificazione e di ogni giuridica formalizzazione.

Il paradigma del dono, insomma, afferma l’insufficienza, ai fini della coesione sociale, *non solo del modello contrattualistico ma anche di un’etica della giustizia* che resti comunque tutta interna a questo modello e alla dimensione pattizia del diritto. Esso teorizza la necessità di rivitalizzare il legame sociale e la dimensione del *cum* (evidentemente dopo il declino della comunità), proponendo implicitamente una nuova figura del *sociale*, che coniughi *società* e *comunità*, vale a dire obbligo e gratuità, uguaglianza e interdipendenza, interesse e solidarietà; che reintegri dunque il momento della comunità senza compromettere le conquiste della modernità, cioè il valore della singolarità e della pluralità: come suggerisce l’ontologia dell’essere-singolare-plurale di Jean-Luc Nancy⁶⁴; e soprattutto, come propone la recente parola d’ordine, non solo teorica ma militante, del *convivialismo*⁶⁵.

4. La Filosofia sociale ha bisogno di una teoria delle passioni?

Quello che, in sintesi, emerge da questi tre paradigmi, rispetto alla tradizione *mainstream* della FP, è la diversa *visione antropologica*, la quale sfocia in immagini alternative del soggetto e del sociale. Da un lato, essi presuppongono non un *soggetto* sovrano, egoista, interessato e strumentale, ma un soggetto in relazione, consapevole della interdipendenza e della funzione non sussidiaria ma costitutiva e ineludibile dell’altro, sia esso il vicino o il distante. Dall’altro, essi suggeriscono un’idea di società che non si esaurisce nei rapporti di scambio e neppure nella costruzione di relazioni giuste fondate su parametri di equità, ma che richiede il cemento, informale e vitale, del legame comunitario, purché, evidentemente, affrancato da ogni “premoderna” torsione essenzialistica o organicistica.

⁶³ J. Derrida, *Dell’ospitalità*, cit., pp. 52-53: «La legge dell’ospitalità assoluta impone di rompere con l’ospitalità di diritto, con la legge o la giustizia come diritto».

⁶⁴ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit.

⁶⁵ A. Caillé et al, *Manifesto convivialista*, ETS, Pisa 2014.

Ciò che a mio avviso manca tuttavia, a questi paradigmi, o che non è sufficientemente tematizzato, è l'attenzione ad un problema che ritengo essenziale per la FS: vale a dire il problema delle *motivazioni* dell'agire. Se è vero infatti che, come essi sembrano presupporre contro il pensiero egemone della modernità depositatosi nella FP, l'egoismo e l'interesse non sono gli unici moventi all'azione, quali altri moventi possiamo individuare? quali altre motivazioni che stiano appunto all'origine di un'idea relazionale di soggetto? Il fatto un po' paradossale è che, come dovrebbe essere ormai chiaro da quanto detto fin qui, la risposta sta dentro il percorso stesso della modernità, laddove siamo disposti a valorizzarne prospettive più carsiche e dense di potenzialità alternative rispetto al modello contrattualistico. È quanto ci suggeriscono per esempio Amartya Sen e Martha Nussbaum quando prendono criticamente le distanze dal neocontrattualismo di John Rawls⁶⁶. Affermando l'esistenza di due filoni dell'Illuminismo europeo – quello egemone dell'“istituzionalismo trascendentale” e quello fondato su criteri di comparazione e di concretezza –, Sen sottolinea le potenzialità del secondo, finora prevalentemente ignorato. Il che implica un'attenzione ai sentimenti e non solo agli interessi e alle scelte razionali, alle concrete situazioni di ingiustizia più che a un modello perfetto di giustizia. Martha Nussbaum a sua volta mostra, insieme al ruolo cognitivo delle emozioni, la loro rilevanza nelle scelte etiche e politiche e la necessità di integrare la teoria del contratto e della giustizia attraverso l'approccio delle “capacità” e la sua attenzione ai sentimenti morali.

Non c'è qui ovviamente lo spazio per approfondire queste proposte. Mi preme però ricordare che esse trovano ispirazione nel pensiero della prima modernità, in quel momento fecondo e a lungo sottovalutato della riflessione moderna che è il sentimentalismo morale di David Hume e Adam Smith⁶⁷. L'“etica della simpatia”, di cui questi ultimi si fanno promotori, afferma appunto che le persone non sono soggetti atomistici, motivati solo da passioni egoistiche, ma individui

⁶⁶ A. Sen, *Un'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010; M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, Il Mulino, Bologna 2007; e M. Nussbaum, *Emozioni politiche*, Il Mulino, Bologna 2014.

⁶⁷ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1987; A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991.

da sempre inseriti in un contesto sociale e motivati anche da quelle che potremmo chiamare *passioni simpatetiche*, le quali scaturiscono in prima istanza dalla capacità di rendersi conto dell'esistenza dell'altro, di riconoscerne la funzione costitutiva per la formazione stessa del sé, di partecipare cognitivamente ed affettivamente alle emozioni dell'altro e alla sua esperienza. Hume e Smith avevano intuito in altri termini l'importanza di quella che oggi viene definita *empatia*; e che a partire anche dalle recenti scoperte delle neuroscienze (come la celebre scoperta dei neuroni specchio), è oggetto da qualche tempo di una diffusa e intensa attenzione da parte di vari approcci disciplinari. In quanto capacità di "mettersi nei panni dell'altro", l'empatia è l'inequivocabile testimonianza di quella struttura relazionale del soggetto che prelude alla formazione dei sentimenti morali e agli atteggiamenti pro-sociali; vale a dire alle dimensioni affettive in grado di contrastare le patologie del soggetto moderno e le derive dell'individualismo. Ma non solo. Essa è anche ciò che consente quell'"expanding circle" di cui parla Peter Singer, o la nascita di una "civiltà dell'empatia" di cui parla Jeremy Rifkin⁶⁸, vale a dire il potenziale ampliamento della figura stessa dell'altro che sia all'altezza delle trasformazioni dell'età globale: che includa dunque nel nostro "circle of concern"⁶⁹ non solo il prossimo e il vicino, ma anche il diverso, l'altro distante nello spazio e le generazioni future.

Il problema è allora quello di individuare *quali passioni* possono di volta in volta nascere dalla disposizione empatica. Se è vero che non c'è riconoscimento, né pratica di cura, né capacità donativa, senza empatia, bisogna anche chiedersi quali sono le passioni che si attivano di volta in volta mobilitandoci all'agire etico. E questo implica in primo luogo di sottrarre le passioni a quel marchio di negatività a cui uno dei tanti dualismi del pensiero occidentale (passione/ragione) le ha condannate. Sembra quasi banale ribadirlo, ma, come aveva colto con grande chiarezza Adam Smith⁷⁰, non ci sono solo passioni egoistiche e indifferenti al legame sociale (come l'amor di sé), o asociali e negative

⁶⁸ J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano 2010; P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress*, Princeton University Press, Princeton 2011.

⁶⁹ L'espressione è di M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004.

⁷⁰ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., cap. I.

(come l'odio, l'invidia, il risentimento) che disgregano il legame sociale, ma anche passioni positive che svolgono una funzione di coesione e di cooperazione, come la compassione e la generosità, l'indignazione e l'amore. Bisogna allora cominciare ad introdurre delle distinzioni per liberare la sfera emotiva da quell'indifferenziazione nella quale il pensiero moderno l'ha da sempre relegata.

Valorizzare le passioni positive, che a questo punto possiamo definire *empatiche*, non vuol dire però, mi preme sottolinearlo, cadere nella banale retorica di un irenico altruismo. Non è infatti il presupposto dell'altruismo che, a mio avviso, accomuna i tre paradigmi, ma una visione più complessa del soggetto e del sociale: una visione che rintraccia le radici della socialità – della coesione, della solidarietà e della cooperazione – in quella che, con le filosofie dell'alterità (da Husserl a Lévinas a Ricoeur) possiamo definire la destituzione del soggetto sovrano. E soprattutto, mi preme aggiungere, nella percezione di sé come *soggetto vulnerabile e interdipendente*.

Oggetto di molteplici riflessioni – da Paul Ricoeur a Martha Nussbaum, da Emmanuel Lévinas a Judith Butler, alle teoriche della cura – il tema della *vulnerabilità*, di cui non è possibile dare qui pienamente conto, si presenta oggi come un nodo di grande interesse, capace non solo di coniugare aspetti antropologici ed etici, psicologici e sociali e di fondare diagnosi all'altezza dell'età globale⁷¹ ma anche di scongiurare il rischio di cadere nella retorica dell'altruismo. È infatti nella umana vulnerabilità che a mio avviso possiamo individuare la radice stessa dell'empatia come ciò che prelude al riconoscimento, alla cura, e al dono: dalla nostra vulnerabilità può scaturire la capacità di “mettersi nei panni dell'altro” e di rispondere alla sua domanda di riconoscimento⁷²; dalla consapevolezza della nostra fragilità e “bisognosità”⁷³, può aver origine la nostra disponibilità a prendersi cura dell'altro, persino se distante nello spazio e nel tempo; dalla percezione del nostro ontologico stato di reciproco indebitamento, può nascere la possibilità di attivare il risveglio della gratuità che inaugura i circuiti del dono, potenzialmente illimitati e sovversivi della logica egemonica e unilaterale dell'utile.

⁷¹ È quanto propongo ne *La cura del mondo*, cit.

⁷² Mi sia consentito rimandare su questo al mio *La cura del mondo*, cit., Parte Terza.

⁷³ Di “bisognosità” (*neediness*) parla Nussbaum ne *L'intelligenza delle emozioni*, cit.

Ma c'è anche un passo ulteriore che si potrebbe fare per non cadere nella retorica dell'altruismo: si potrebbe cioè valorizzare l'intuizione freudiana (e prima ancora, rousseauiana), secondo la quale *le passioni si combattono con le passioni*, in un'eterna lotta tra le forze coesive e le forze distruttive, o se si preferisce tra Eros e Thanatos, quali dimensioni parimenti costitutive dell'umano. E ciò imporrebbe anche di chiedersi, per tornare all'ontologia dell'attualità, quali sono oggi le passioni in gioco; a quali declinazioni delle passioni empatiche possiamo attingere, per esempio, per contrastare la passione nietzscheana del *risentimento*⁷⁴, sempre più forte e diffusa nei conflitti che attraversano il pianeta; o per disinnescare la passione triste e tocquevilliana dell'*invidia* dal tessuto sociale delle nostre democrazie, così da ricostituire con lo spirito di cooperazione una sempre più esangue sfera pubblica.

Interrogarsi su questi temi e sulla possibilità di una diversa visione antropologica, nonché andare più a fondo sul ruolo sociale delle passioni, sia che queste producano l'erosione del legame sociale, sia che ne favoriscano la coesione, mi pare oggi tra i compiti ineludibili della Filosofia sociale, al fine di colmare le lacune e le insufficienze del paradigma razionalistico egemone e di pensare una diversa immagine del soggetto e della società. Questo però esige anche di non rinunciare ad un aspetto che sembra ormai da tempo confinato all'obsolescenza: vale a dire ad una prospettiva *utopica*, liberata indubbiamente dei suoi aspetti ideologici, ma pur sempre capace di prefigurare possibili scenari alternativi, in quanto fedele a quella *promesse de bonheur* su cui la modernità aveva legittimato se stessa. Basti evocare la visione marcusiana dell'eros come la forza coesiva della civiltà⁷⁵; o l'importanza di quella peculiare passione nella quale Ernst Bloch, un altro pensatore del '900 ormai quasi dimenticato, aveva visto la possibilità stessa del futuro⁷⁶, una passione senza la quale ogni critica, anche la più radicale, finisce per isterilirsi: cioè la *speranza* in un mondo migliore.

⁷⁴ F. Nietzsche, «Genealogia della morale», in G. Colli e M. Montanari (a cura di), *Opere di F. Nietzsche*, Adelphi, Milano 1967, vol. VI, t. 2.

⁷⁵ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964.

⁷⁶ E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005.