



Virtù e violenza

Ferruccio Andolfi

ferruccio.andolfi@unipr.it

Per un filosofo morale la lettura di un saggio di biologia evuzionista come quello di Richard Wrangham, *Il paradosso della morale*, tempestivamente tradotto in italiano, risulta affascinante e insieme sconcertante. Il sottotitolo indica più esattamente le ragioni dello sconcerto: tra la virtù (chissà perché nella traduzione italiana *virtue* è reso come *convivenza*) e violenza esiste una strana relazione.

Le forme di violenza indagate sono di due tipi: la violenza reattiva, ovvero impulsiva, e quella premeditata (proattiva). La tesi di Wrangham, suffragata da molteplici indizi, tratti dalla paleontologia, da ricerche sui primati più affini all'uomo – gli scimpanzé e i bonobo –, ma anche su piccole comunità residue di cacciatori-raccoglitori, è che nell'arco di alcune centinaia di migliaia di anni, all'incirca dalla presunta comparsa di *Homo sapiens*, 300000 anni fa, o anche prima, nel Pleistocene medio, abbia preso avvio un processo di repressione della violenza reattiva per effetto di una sorta di 'autodomesticazione'. La violenza dominante dei maschi alfa è stata messa sotto controllo da coalizioni di subordinati che hanno in-

staurato un regime egualitario attraverso l' 'esecuzione' dei maschi sopraffattori. Una tesi che ricorda in qualche modo quella proposta da Freud in *Totem e tabù*, dove pure compare l'uccisione da parte dei fratelli di un padre sopraffattore. Ma Wrangham vuole appoggiarsi su altri dati e quindi non si richiama in nessun modo a Freud.

La pena di morte, o meglio un meccanismo sociale che l'anticipa, ha così paradossalmente aperto la strada a un primo mitigamento del costume e alla scoperta di prime manifestazioni di socialità. A scanso di equivoci in una nota finale l'autore mette in chiaro che questa ricostruzione storica non vuole affatto avallare la pena di morte come istituzione adattiva per i nostri tempi. Tuttavia siamo messi di fronte a una tesi che capovolge l'idea, che ha avuto molti sostenitori, di un'originaria bontà degli esseri umani. Se mai la moralità, o il suo presupposto, le emozioni morali, è il risultato di un processo 'educativo' assai ruvido, che passa attraverso l'esercizio della violenza. Forse un'idea del genere, che la moralità sia figlia della crudeltà, avrebbe trovato il consenso di Nietzsche, che l'aveva raggiunta per altre vie.

Ma il paradosso non riguarda solo l'origine della moralità. Essa concerne anche la strana circostanza per cui, una volta che la violenza si

DOI: 10.3280/LAS2020-068014

La società degli individui, n. 68, anno XXIII, 2020/2 ISSN 1590-7031, ISSN e 1972-5752

Copyright © FrancoAngeli

N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell'opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.

sia attenuata nella forma reattiva (presente vistosamente già nelle grandi scimmie quali gli scimpanzé), nel mondo umano essa si ripresenta in forma nuova e non meno grave, come violenza premeditata, che in quanto tale ha potuto provocare, e continua a provocare, come sappiamo, catastrofi immani, dalle guerre moderne ai genocidi. Per cui il problema principale da affrontare per il futuro sembra appunto quello di ridurre la nostra capacità di compiere la violenza organizzata.

La mia incompetenza non mi permette di rendere ragione della ricchezza delle prove e argomentazioni addotte da Wrangham. Vorrei solo fare alcune osservazioni sull'evoluzione dei concetti di *giusto* e *sbagliato*, a cui è dedicato un capitolo del libro. I due termini non fanno riferimento a orizzonti normativi bensì alla descrizione di ciò che i soggetti nel loro comportamento mostrano di interpretare come giusto. Così una madre inuit che per un proprio senso dell'onore sopprime un figlio che ha violato le regole del gruppo, si attiene, secondo questa definizione, a un proprio senso del giusto. La morale a cui Wrangham fa riferimento è essenzialmente una morale sociale, in cui l'individuo obbedisce a una preoccupazione principale, quella di non violare regole comunitarie, con il rischio di essere ostracizzato o, peggio, eliminato.

Questa preoccupazione può persino spingerlo ad esagerare in defe-

renza al bene del gruppo. Se la coscienza morale stessa nasce a partire dalle dure lezioni che i 'fratelli' possono darci (come già vari pensatori da Feuerbach a Freud avevano intuito), anche le manifestazioni di vergogna, imbarazzo e senso di colpa, vengono spiegate allo stesso modo. Esprimendo questi sentimenti l'individuo vuol mettersi al riparo preventivamente dal sospetto di voler prevaricare sugli altri.

Affiora una motivazione utilitaria, ma Wrangham è convinto che nel comportamento morale gli uomini, diversamente dagli scimpanzé, trascendano il proprio interesse. Esperimenti condotti anche su bambini piccoli mostrano come essi non seguano il criterio dell'utile strettamente inteso e traggano soddisfazione dall'allargamento solidaristico dei propri rapporti. Ciò non basta a sostenere tuttavia una rappresentazione idillica (convenzionalmente rousseauviana) dello stato di natura, anche se d'altra parte anche la rappresentazione opposta (hobbessiana) dell'uomo lupo per l'uomo sembra a Wrangham ideologica e inadeguata.

Egli ci porta fino alle soglie della storia moderna. Le miriadi di piccole comunità in cui l'uomo è vissuto nel corso di milioni di anni hanno allargato i suoi orizzonti ma hanno costituito anche forme di controllo e di restrizione, quando non addirittura pericoli mortali. Per i maschi alfa, ma anche per i soggetti deboli, le donne innanzitutto, che partecipano solo passivamente alla

istituzione delle regole patriarcali. Al di là di questo orizzonte di moralità vagamente durkheimiano, ricostruito dall'autore, si registra però nei tempi moderni un processo di individualizzazione delle norme, che secondo l'ipotesi sviluppata nel libro sembrerebbe rappresentare un pericolo per individui non ossequianti. Si tratterebbe di capire se queste forme di moralità, di cui i contemporanei paiono fare gran pregio, in cui la norma universale è messa in questione o riformulata in maniera da coincidere con la coerenza stessa dei piani vitali degli individui, possano avere un valore adattivo, pur allontanandosi dal più rassicurante conformismo sociale.

RICHARD WRANGHAM, *Il paradosso della bontà. La strana relazione tra convivenza e violenza nell'evoluzione umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, pp. 464, € 28

John Dewey politico della crisi

Stefano Oliverio
stefano.oliverio@unina.it

Introducendo uno dei volumi dell'edizione critica delle opere di Dewey, Richard Rorty ha osservato che sarebbe inappropriato accostarsi ai suoi scritti non accademici come a contributi minori o divulgativi, in cui Dewey si limiti a esporre in modo meno tecnico le sue idee. Infatti, nell'indirizzarsi a pubblici

diversi, Dewey coglie l'occasione per forgiare nuovi strumenti concettuali e nuove declinazioni del suo approccio filosofico al fine di affrontare le questioni che gli stavano a cuore come filosofo e riformatore sociale.

È in questo orizzonte delineato da Rorty (ma con un'importante differenza di cui si dirà) che si deve leggere l'operazione culturale ed editoriale rappresentata dalla pubblicazione di *John Dewey politico della crisi. Scritti scelti (1931-1946)*. Il volume, curato da Matteo Santarelli, cui si devono anche l'eccellente traduzione e una brillante introduzione, è apparso presso l'editore Carabba, nella collana "Biblioteca del Leonardo" diretta da Giulio Lucchetta e Giovanni Maddalena.

Il testo raccoglie sette scritti politici risalenti agli anni Trenta del Novecento (l'unica eccezione è l'articolo del 1946 che chiude il volume), che nascono quindi nel tormentato periodo dopo il crollo finanziario del 1929. L'impegno sociale e politico è stato una costante della carriera di Dewey come filosofo e intellettuale pubblico, ma la crisi del '29 ha rappresentato un importante *turning point* e un fattore di radicalizzazione, nel senso dello sforzo di andare alle radici di un evento che non era solo congiunturale. Infatti, nell'interpretazione del pensatore statunitense, esso portava alla luce le falle di un'intera civiltà, quella nata da una incomprensione del significato della modernità e dell'individualismo, che erano stati

dirottati verso modi di pensare antiquati e inadeguati, producendo come esito una concezione angustamente materialistica della scienza e della tecnica, una visione egoistica dell'individualità (letta in opposizione al 'sociale') e un modello economico appropriativo e rapace.

Il volume qui presentato ci offre uno spaccato di uno degli opifici in cui Dewey mise a punto i suoi arnesi concettuali in questo periodo di svolta, tematizzando la questione della crisi o, per meglio dire, *mettendo a fuoco la crisi come 'problema'*.

Santarelli opportunamente ricostruisce lo sfondo biografico degli scritti contenuti nel libro e sottolinea l'importanza della battaglia per un terzo partito, tema che corre attraverso molti degli articoli del volume ed è al centro del capitolo più lungo (*Il bisogno di un nuovo partito*). L'esigenza di un nuovo partito nasce, nell'argomentazione di Dewey, dall'insoddisfazione e dal risentimento diffuso per una politica acquiescente ai voleri del potere economico e insensibile alla molteplicità di interessi della più ampia collettività.

In questa accondiscendenza al *Big Power* non vi era, secondo Dewey, una significativa differenza fra Repubblicani e Democratici e, quindi, si imponeva il compito di riunire coloro i quali, in entrambi i partiti, non si riconoscevano in una supina accettazione dello *status quo*. Per farlo, tuttavia, non bastava operare sul piano emozionale o per mera

sommatoria degli interessi misconosciuti, ma si doveva individuare e riconoscere un *great issue*, una questione dirimente che desse un'anima alla nuova avventura politica: per Dewey tale «principio unificante [è quello] della subordinazione delle forze economiche al mantenimento della giustizia e della felicità umana attraverso l'attività di governo».

Il *great issue* è implicito quando Dewey parla agli insegnanti su *La crisi dell'educazione* e non svolge una lezione da maestro della pedagogia novecentesca bensì un intervento di denuncia politica su come l'educazione sia la prima vittima dei tagli alle politiche pubbliche, incoraggiando i colleghi docenti a non chiudersi in un'accademica distanza ma a riconoscere la vicinanza con le lotte di altri lavoratori: infatti, bisognava rispondere al tentativo di considerare l'educazione come «business condotto in vista del profitto pecuniario» con la rivendicazione che «il denaro speso in educazione è un investimento sociale, un investimento nel futuro benessere morale, economico, fisico e intellettuale del paese».

Anche nel suo discorso alle persone di colore balugina il *great issue* quando, senza elidere la questione della razza e le specifiche sofferenze e discriminazioni di cui gli Afro-Americani sono vittima, Dewey li invita a contribuire alla costruzione di una ampia «comunità di interesse tra tutti i gruppi minoritari, repressi e oppressi del paese».

Percorrendo i saggi del volume, il lettore ha modo di constatare come Dewey venga costruendo un'agenda progressista, radicale ma non ideologica, senza lasciarsi intrappolare da sclerotiche dicotomie, che portano a disgiungere individuo e società, libertà democratica e programmazione economica (questo è il nucleo del denso capitolo conclusivo – *La crisi nella storia umana. Il pericolo del ritiro nell'individualismo* – l'unico, come detto, che eccede la cornice dei primi anni Trenta ma ci consegna il punto di fuga o, meglio, di convergenza delle preoccupazioni sorte e problematizzate nel decennio precedente). Si ha così la possibilità di entrare in un'importante sezione del laboratorio deweyano. Per rifarsi allo spunto di Rorty da cui si è preso l'abbrivio, Dewey non si limita ad 'applicare' le sue idee filosofiche al terreno della politica ma, dall'interno del suo impegno civile, plasma strumenti concettuali e ipotesi di lavoro. Eppure, mentre Rorty tende a vedere una tensione fra il Dewey come filosofo che teorizza il metodo dell'indagine e il Dewey come filosofo in quanto attivista sociale (e ci invita a preferire il secondo), Santarelli offre una ben più convincente chiave di lettura: nello sforzo di «articolare e comprendere la grande crisi» possiamo riscontrare un «circuitto teoria-attivismo politico», che richiama il modello del circuito organico, il quale affonda le sue radici nell'epocale articolo deweyano del 1896 sull'arco riflesso ed è alla base della sua no-

zione di indagine in quanto circolo prassi-teoria-prassi nonché della sua idea del *continuum* mezzi-fini.

In altre parole, la crisi è accostata da Dewey come una situazione problematica che deve attivare un processo di indagine. Le pagine che Santarelli dedica a questa ipotesi interpretativa sono illuminanti, anche per come fugano il mito di un filosofo della mera armonia e coordinazione, incapace di pensare il conflitto e le rotture, laddove – questo mi pare uno dei motivi di fondo dell'antologia – *Dewey è un pensatore della crisi*, di ciò che interrompe e dirompe la crosta delle abitudini (individuali e collettive) ma ha bisogno di essere riconosciuto come 'problema' da indagare se non si vuole cedere all'inerzia dello *status quo*. Tuttavia, a differenza di tante filosofie della crisi, spesso indulgenti, sul piano politico e sociale, in nostalgie retrograde (sovente spacciate come atteggiamenti radicali ma, invero, privi di confronto con il reale), per Dewey la crisi è il (possibile) momento di innesco di un'attività ricostruttiva, di cui non possiamo predeterminare gli esiti, ma che possiamo condurre in modo tale che la nostra esperienza ne esca arricchita nei suoi significati e in grado di meglio regolare le nostre transazioni col mondo. In quest'ottica, il volume non è solo un piccolo scrigno per i cultori e gli specialisti dell'opera deweyana – offrendo loro testi poco noti – ma è un vero e proprio *toolbox* cui tutti possono attingere spunti anche per leggere la cri-

si che stiamo vivendo nei nostri anni. Nell'introduzione Santarelli indica due fronti di attualità dei saggi tradotti: la questione del populismo e quella dei rapporti tra scienza e democrazia. Il modo in cui mostra la presenza di elementi 'sanamente' populistici in Dewey è ingegnoso e meriterebbe ulteriori approfondimenti. Ma, in piena emergenza COVID-19, il secondo fronte appare più urgente che mai. Ovviamente non si tratta di considerare Dewey come un'*auctoritas* che dispensa soluzioni pronte all'uso (il che contraddirebbe l'approccio pragmatista, che è sempre sperimentale, fallibilista e sensibile alle specificità contestuali) né di nascondere alcuni limiti delle sue letture delle problematiche sociali (nell'epoca di "Black Lives Matter" diveniamo sempre più consapevoli del razzismo strutturale della società statunitense, elemento che Dewey nel suo discorso alle persone di colore tende forse a sottovalutare). Ma non si può negare che in queste sue pagine troviamo ben formulate alcune delle sfide che incombono anche sulla nostra attualità e, soprattutto, una visione di come affrontarle, se non ci si vuole rassegnare all'apatia politica ovvero alle convulsioni di una società incapace di articolare le proprie emozioni ed impulsi in interessi comuni e progetti condivisi e partecipati di trasformazione e innovazione sociale.

MATTEO SANTARELLI (a cura di), *John Dewey politico della crisi. Scritti scelti (1931-1946)*, Casa editrice Carabba, pp. 168, € 16

Considerazioni attuali sul radicalismo di destra

Manuel Guidi

guidimd@gmail.com

Queste riflessioni sul radicalismo di destra, applicabili in larga misura anche al populismo contemporaneo, rendono chiaro, ancora una volta, che non ci sono motivi per storicizzare l'analisi sociale adorniana. La sua attualità risiede nella persistenza delle contraddizioni e delle patologie sociali che l'avevano motivata.

Tenuta all'Università di Vienna nell'aprile del 1967 su invito dell'unione degli studenti socialisti austriaci, questa conferenza era pressoché sconosciuta poiché conservata finora solo su nastro. Come per altri testi tratti da conferenze, bisogna innanzitutto tenere presente che Adorno attribuiva alla scrittura e all'oralità ruoli e funzioni differenti, e che secondo lui immortalare in una trascrizione l'intrinseca transitorietà del parlare era uno strumento della società amministrata «per far prestare giuramento al relatore». Tuttavia, è anche vero che le sue conferenze presentano un maggiore sforzo di sintesi e di chiarezza nell'esposizione delle contraddizioni e dei paradossi sociali. Questo e l'attualità dell'analisi ne giustificano quindi senz'altro la pubblicazione.

Il testo, come sempre acuto e profetico nell'identificare motivi e tendenze in seno alla società, è importante anche perché contribuisce

ad affrancare Adorno dal luogo comune, ormai piuttosto stantio, che lo vuole rinchiuso nella sua torre d'avorio. In questa conferenza, non solo avanza suggerimenti pratici su come affrontare il neofascismo, ma critica anche le scelte politiche della sinistra, dicendo ad esempio che la SPD avrebbe reso l'adesione al socialismo «ancora più difficile» da quando si «identifica con il keynesismo».

Rispetto al come porsi di fronte al radicalismo di destra, Adorno si oppone all'idea di «operare *in primis* con appelli etici, con appelli all'umanità, perché il termine 'umanità' e tutto ciò che vi è connesso porta gli esseri umani di cui ci stiamo occupando a infiammarsi». Sebbene sia spesso «impossibile parlare a questi caratteri autoritari», poiché rifiutando l'argomentazione razionale «non si lasciano avvicinare», Adorno si mostra però fiducioso nei confronti di un approccio che faccia leva sugli interessi reali. Gli studi sulla personalità autoritaria avevano infatti mostrato che i soggetti reazionari erano pronti a cambiare idea non appena si toccassero i loro interessi. Tale «scissione nella coscienza degli esseri umani» gli appare allora come «uno dei punti di partenza più promettenti per una reazione». Occorre quindi «mettere in guardia i potenziali sostenitori del radicalismo di destra dalle sue stesse conseguenze» e «richiamare in modo perentorio gli interessi di co-

loro ai quali la propaganda si rivolge». Riguardo ai giovani, occorre che questi si guardino dal «culto dell'ordine» e dalla «disciplina fine a se stessa», e che non abdichino di fronte «all'addestramento rigido, all'oppressione della loro sfera privata e del loro stile di vita».

Quanto alle peculiarità del radicalismo di destra, molte sono rimaste invariate. Tra di esse troviamo le tecniche evocative del tipo «voi sapete a chi mi riferisco», atte a evitare formulazioni apertamente razziste; pregiudizi di carattere storico, come l'idea che il fascismo sarebbe stato «prima sano e poi degenerato»; l'odio per gli intellettuali, surrogato di quello per gli ebrei; una forma di idealismo volgare contrapposta a un'idea distorta del materialismo; il vittimismo e la «paura per la propria identità nazionale»; l'accusa paradossale agli avversari di essere antidemocratici e il richiamo a una «vera democrazia»; lo «stratagemma dell'ufficialità» o della «conformità amministrativa», per cui questi gruppi celano la propria identità presentandosi come se fossero investiti di ruoli ufficiali; l'appello alla concretezza nella forma dell'accumulazione di dati e dello «sfoggio di informazioni difficilmente verificabili», le quali conferiscono a chi le diffonde «un particolare tipo di autorità proprio in ragione di questa difficoltà nel verificarle».

Benché si dichiari consapevole che «il radicalismo di destra non è

un problema psicologico o ideologico, ma altamente reale e politico», le sue considerazioni sono quasi tutte di carattere psicosociale. Trasformare tali personalità in un problema di psicologia sociale, dice Adorno, e «riflettere sul rapporto tra la loro ideologia e la loro costituzione psicologica e sociopsicologica, fa in modo che si dissolva una certa ingenuità del clima generale e che subentri una forma di disintossicazione».

Tali considerazioni si rivolgono sia all'individuo sia alla società. Sul piano individuale, viene ripresa la definizione di quel «tipo antropologico» che negli studi sull'autoritarismo definiva «manipolativo», ossia «esseri umani freddi, privi di relazioni e che hanno una prospettiva strettamente tecnologica».

Adorno tratteggia qui una sorta di costellazione mentale dell'odio formata di più elementi in cui «l'anti-intellettualismo, la paura che l'inconscio diventi cosciente e il carattere autoritario, presi nel loro insieme, costituiscono una sorta di sindrome».

Un aspetto molto interessante e attuale, in particolare se si pensa allo spirito apocalittico che nutre molte teorie della cospirazione diffuse oggi nell'estrema destra, è il sentimento della sciagura, per il quale questi soggetti «vogliono la catastrofe, si nutrono di fantasie di tramonto del mondo».

A livello sociale, gli aspetti psicologici sono riferiti soprattutto alla propaganda, che «costituisce la so-

stanza della politica» di questi movimenti in cui l'astrusità degli scopi è affiancata alla perfezione del mezzo. La propaganda, che altrove aveva definito come lo «sfruttamento razionale di fattori psicologici irrazionali», non serve tanto a diffondere un'ideologia, che sarebbe comunque troppo debole, ma a «sottoporre le masse a una tensione».

Le tendenze inconsce che nutrono le personalità autoritarie non vengono quindi rese coscienti, sono anzi appositamente sospinte nell'inconscio. Adorno richiama a proposito la funzione svolta dai simboli in questi movimenti, ma si tratta di un aspetto oggi palese anche in tutti i discorsi «umanitari» dell'intolleranza, per i quali chi nei fatti discrimina lo farebbe in definitiva per il bene dei discriminati.

La propaganda dell'estrema destra è allora «prevalentemente una tecnica psicologica di massa» e va smascherata proprio in quanto «truffa» e «tecnica psicologica che sfrutta la credulità». In questo senso, essa non è dissimile dalla superstizione o dall'astrologia, e fa leva su una struttura mentale che oggi ritroviamo in molti ambiti, dalle pseudoscienze alle varie teorie del complotto, più o meno antisemite, fino ai pregiudizi ideologici della cosiddetta letteratura motivazionale.

I neofascismi sono allora un aspetto di un problema più generale. La costellazione di mezzi razionali e scopi irrazionali rispecchia infatti una tendenza complessiva della società, in cui l'aumento della

perfezione tecnica si affianca alla scomparsa degli scopi della società nel suo complesso.

THEODOR W. ADORNO, *Aspetti del nuovo radicalismo di destra*, Marsilio, Venezia 2020, pp. 96, € 11,40

Filosofia del paesaggio: un tema di confine

Marina Savi
marina.savi@alice.it

A partire dal Novecento, il tema del paesaggio ha assunto un interesse culturale sempre crescente soprattutto nello studio della modernità, di cui può essere interpretato come uno dei concetti che ne segna l'avvio: presuppone infatti la presa di coscienza della perdita da parte dell'uomo della dimensione naturale della sua esistenza.

Quando apprezziamo il paesaggio, facciamo esperienza di una ricostituita unità di uomo e natura, una ripresa dell'idea della totalità del mondo, propria della filosofia fino al Medioevo. Seppur in una forma frammentaria e parziale, nel paesaggio si trova congiunto ciò che appariva separato e questo suscita in chi lo contempla un sentimento di piacere che è espressione di intensificazione delle forze vitali, un richiamo al fondamento della vita nell'uomo e nella natura stessa. Queste riflessioni toccano temi che senza dubbio risalgono alla stessa genesi dell'idea di paesaggio nel-

l'estetica dell'Illuminismo e del Romanticismo: pensiamo in particolare al sentimento della bellezza formulato da Kant nella *Critica del Giudizio* come effetto sul nostro animo della natura pensata 'come se' esercitasse una finalità rispetto alla nostra esigenza di comprenderla.

Bastano pochi riferimenti allo sviluppo storico dell'idea di paesaggio per metterne in evidenza quanto risulti profonda la sua valenza teoretica, a fronte di ogni riduzione a una concezione futilmente estetica o addirittura a un'accezione banalmente turistica: non un elemento della natura considerato in se stesso autonomamente, una valle, una montagna o un fiume, ma posto in relazione ad un soggetto che lo costituisce *qua talis*, cioè in quanto paesaggio: vale a dire una totalità di elementi apparentemente eterogenei che trovano un'unità, certamente parziale, ma un'unità che si staglia sullo sfondo della continuità del reale. Dati naturali uniti a interventi dell'uomo e a tracce della memoria storica concorrono a definire un quadro d'insieme, difficile da decifrare.

Da qui deriva il motivo dell'interesse per il paesaggio che si è imposto più di recente: la sua specificità di tema di confine tra le scienze naturali e le scienze umanistiche consente di gettare un ponte tra ambiti distinti, cogliendo sollecitazioni non solo dettate dall'apprezzamento estetico dei luoghi, ma anche dall'esigenza di una loro

tutela, coerentemente con l'etica ambientale che si è affermata nella seconda metà del Novecento.

Attualmente lo studio sul paesaggio può essere affrontato solo da una pluralità di prospettive: nessuna disciplina presa isolatamente, dalla geografia all'archeologia, alla storia dell'arte, alla letteratura e alle scienze naturali o ambientali, può rendere conto della sua complessità. Se non si comprende esclusivamente in rapporto alle caratteristiche della morfologia di un territorio, non si identifica nemmeno con una sua rappresentazione, pittorica letteraria o fotografica.

Intersecando una pluralità di punti di vista, lo studio sul paesaggio risulta di particolare fecondità per una cultura che vuole essere viva. In questa direzione si sviluppa la riflessione nella raccolta *Philosophy of Landscape. Think, Walk, Act*, a cura di Adriana Verissimo Serrao e Moirika Reker, pubblicata dal *Centre for Philosophy at the University of Lisbon* nel 2019. Il titolo richiama il celebre saggio di Georg Simmel del 1913, che ha studiato per la prima volta la genesi e lo sviluppo del concetto di paesaggio come categoria del pensiero. In questa pubblicazione tuttavia indica l'impostazione all'interno della quale si iscrive l'ampia raccolta di contributi.

Nell'interpretazione delle curatrici, il paesaggio riveste un profondo ruolo filosofico, perché sa tenere insieme una pluralità di approcci, fungendo da polo unificatore di am-

biti distinti della cultura; possiamo così riconoscerlo come paradigmatico di una ricerca filosofica che cerca di recuperare il suo compito originario, quello di delineare un orizzonte unitario del sapere. L'impostazione filosofica dell'opera dunque orienta l'interpretazione del tema, pur nella varietà delle voci e delle direzioni di indagine. Per muoversi in tale varietà, risulta particolarmente utile il sottotitolo, scandito in tre verbi: *Think, Walk, Act*.

Il primo suggerisce un interrogativo di carattere epistemologico e riguarda il modo in cui possiamo pensare il paesaggio. Chiarificatore è in proposito il confronto con l'ambiente: certamente il paesaggio lo presuppone ma designa qualcosa di più di una realtà geografico-biologica. Possiamo definirlo un'espansione dell'ambiente perché, come abbiamo anticipato, coinvolge necessariamente un soggetto che vi partecipa. Da qui deriva il suo statuto sintetico che implica elementi oggettivi ed elementi soggettivi: ambiente e percezione, natura e cultura. Il paesaggio è costitutivamente relazione. Quando parliamo del soggetto coinvolto non intendiamo esclusivamente un osservatore, come si è portati a credere se si intende il paesaggio limitatamente alla sua matrice pittorica. Il soggetto vi partecipa nella sua corporeità. Per questo non si dà fruizione del paesaggio in remoto ma solo *in situ*. Molti degli articoli di questo volume adottano questa concezione

del paesaggio, pur nella varietà degli approcci. La questione che tuttavia appare ancora piuttosto discussa è la considerazione del paesaggio in rapporto al programma ecologista: per la diffidenza di alcune correnti ambientaliste per la nozione di paesaggio, ritenuta poco efficace per la difesa della natura, con la conseguenza che la motivazione estetica è stata considerata solamente aggiuntiva, estrinseca, rispetto a quella etica. Il resoconto che qui viene fornito, approfondisce l'integrazione dei due punti di vista, pur riconoscendone la specificità: il carattere spontaneo, soggettivo, limitato nel tempo e nello spazio dell'esperienza estetica di contro ad un progetto universale di ampia scala di tutela del territorio.

Camminare è la seconda voce verbale del sottotitolo: rispetto all'attività della contemplazione, rinvia ad una fruizione dinamica del paesaggio, in cui il soggetto vi è immerso, con l'attivazione di tutti i suoi organi di senso, al modo della sinestesia: non solo la vista, ma anche il suono di un torrente in montagna, il profumo della vegetazione o il contatto della nostra mano con la roccia mentre si procede nell'ascesa di una vetta. Se la contemplazione pretende di fissare il tempo in un istante, per quanto denso, il camminare ordina la fruizione del paesaggio, non solo secondo lo spazio ma anche secondo il tempo, le conferisce un ritmo. Il camminare permette di vivere il paesaggio cogliendone un

elemento essenziale: il fatto che a qualificarlo non sia una presa di distanza, un punto di vista oggettivo, ma un coinvolgimento immersivo.

L'agire mette in questione infine l'uomo non solo come soggetto di un'esperienza estetica, ma anche come soggetto pratico, che non può che assumersi un impegno etico riguardo al suo agire nel mondo. Progettare interventi sulla natura richiede consapevolezza e senso di responsabilità riguardo ai loro effetti. La dimensione pratica ha alla sua base una precisa concezione del posto che l'uomo ha nel mondo, un ordine valoriale che coinvolge il rapporto tra locale e globale, sviluppo tecnico e consapevolezza ecologica, oltre alla dimensione politica dell'abitare e in ultima analisi del vivere.

I contributi sono raccolti in quattro percorsi: *Think-I. Seeking a New Cosmos*; *Think-II. The Right to Contemplate, Walk. Reconnecting Paths, Act. For a Fulfilling Living*.

Non potendo in questa sede rendere conto dell'ampiezza della trattazione e della ricchezza dei temi affrontati, ci limiteremo ad alcuni nodi interpretativi. Molto interessanti risultano le riflessioni sulla storicità del concetto di paesaggio che il primo contributo affronta nel contesto della filosofia della natura, seguendo l'indagine dei filosofi tedeschi Georg Simmel e Joachim Ritter: essi condividono la convinzione che il paesaggio nasca per supplire alla perdita della natura come qualcosa di onnicom-

preensivo (*cosmos*) o come principio vitale (*physis*). Soprattutto con Simmel, il rapporto tra totalità e individualità diventa la chiave di lettura per il costituirsi del paesaggio, in cui è necessario che una realtà delimitata, composta da una molteplicità di elementi, sorga intorno ad un principio unificatore, diverso da quello che si dà quando ci apprestiamo all'attività conoscitiva o a una determinazione della volontà in vista dell'azione. A tale unità si connette la *Stimmung*, che si può tradurre con 'stato d'animo' o 'tonalità emotiva': in altre parole noi scopriamo un paesaggio sentendolo. A questo proposito diversi studi rimarcano che non può però essere identificato con la proiezione del sentimento, un'esperienza ipersoggettiva di cui si ritrovano spesso esempi soprattutto nella letteratura romantica. L'oggettività dei dati reali si incontra piuttosto con la soggettività che li unifica.

Un altro criterio di analisi del paesaggio, a cui i diversi contributi si riferiscono come un punto di riferimento obbligato, è fornito dal filosofo italiano Rosario Assunto e riguarda il rapporto tra spazialità e temporalità: la prima è senz'altro finita ma al contempo aperta sull'infinito della natura, di cui il paesaggio è in rapporto di continuità e filiazione, diversamente dalla tradizione inaugurata da Simmel e da Ritter. L'altra dimensione emerge con evidenza se consideriamo che nel paesaggio gli elementi naturali sono intessuti con

gli interventi dell'uomo, recano i segni della memoria storica. Non di una sola temporalità si può dunque parlare: oltre a quella della natura, ciclica delle stagioni, si dà quella della storia con le sue diverse stratificazioni. Passato e presente, ma anche una proiezione nel futuro.

A questo argomento si collegano i saggi che sottolineano anche la dimensione etico-politica del paesaggio che è sempre testimonianza di un modo di stare al mondo e di vivere la comunità, con attitudini fondamentali, quali la chiusura nello spazio locale o il dialogo con le altre comunità e la tolleranza. Al riguardo alcuni interventi si richiamano espressamente alla Geofilosofia, soprattutto agli sviluppi che ha avuto di recente in Italia. E sottolineano come la considerazione che il paesaggio sia capace di esprimere l'identità di un territorio e della comunità che lo abita abbia contribuito a mettere in discussione la standardizzazione del paesaggio come spazio apprezzato all'insegna dell'eccezionalità.

Il paesaggio è senza dubbio un concetto estetico, ma questa valenza si radica in un luogo dove natura – con i suoi elementi che possono essere considerati scientificamente – e storia si intrecciano in un modo specifico. Quando lo osserviamo nella sua unicità, come testimonianza del modo in cui l'uomo pensa e progetta il suo vivere nel mondo, ad esso si associa sempre anche un *ethos*: ciò vale nello stesso modo quando si presenta sotto l'in-

segna del degrado, a denunciarne la fragilità o l'abbandono.

Possiamo allora descrivere l'odierna crisi ecologica come un 'abitare spaesato', i cui segni hanno cominciato a farsi evidenti almeno a partire dagli anni Settanta. L'agonia del paesaggio si avvia senz'altro con lo sviluppo delle megalopoli e con l'aggravarsi dello squilibrio tra città e campagna, per cui quest'ultima è stata trasfigurata dall'occupazione del suo territorio e da modalità di costruzione simili a quelli che si trovano negli spazi urbani. Interessante la relazione che alcuni interpreti individuano tra il fenomeno del 'dominio urbano diffuso' e il mito della natura incontaminata o *wilderness*. Questo sorge in relazione a quello e non è un fenomeno solo occidentale, potendone fornire esempi anche in culture orientali, come quella giapponese o cinese. È proprio il consumo smisurato di suolo e di risorse ad alimentarlo, come se si potesse isolare un'essenza della natura, separandola dall'uomo e dalla sua vita, dunque dal suo lavoro.

Le sollecitazioni che più voci avanzano a proposito della sfida che il presente pone vanno nella direzione di incoraggiare un pensare integrato, che vada oltre la separazione di natura e cultura: un invito a prendersi cura degli ecosistemi, come vita che è natura e che si rinnova continuamente, da intendersi come *natura naturans*. Diversamente si rischia una chiusura sul presente, vissuto solamente in ter-

mini di 'resilienza'. In un progetto per il futuro, il paesaggio diventa promotore di un processo di rinaturalizzazione. Un processo che per alcuni interpreti può partire dai giardini, in particolare quelli urbani: molto suggestive sono in proposito le considerazioni conclusive sui frutteti pubblici.

ADRIANA VERÍSSIMO SERRÃO & MOIRIKA REKER (edited by), *Philosophy of Landscape. Think, Walk, Act*, Centre for Philosophy at the University of Lisbon 2019, pp. 322

La componente empatica dell'agire morale

Valeria Bizzari
valeria.bizzari@libero.it

Nel complesso e variegato panorama emozionale, l'empatia rappresenta una nozione quanto mai ostica, complici le numerosissime definizioni che ne sono state offerte, a partire da Lipps ai giorni nostri. Rifacendosi al pensiero fenomenologico, il nuovo libro di Anna Donise affronta di petto la questione e si pone un obiettivo duplice: quello di definire l'empatia e, nel farlo, di carpirne la portata normativa. Il volume è diviso in due parti – una teorica e una pratica – che permettono al lettore di addentrarsi nel mondo dell'empatia, un mondo che si configura come semplicemente ed essenzialmente *umano*.

Il lavoro inizia con un'esauriente e meticolosa descrizione dello *status quaestionis* a proposito dei lavori sull'empatia, e una ricostruzione delle maggiori teorie presenti all'interno del panorama filosofico. Importante punto di riferimento, che si incontra a più riprese attraverso l'intero testo, è Lipps, che non solo fu il primo ad applicare l'empatia al di fuori dell'ambito estetico, ma la definì essenzialmente come *il nostro modo di stare nel mondo*. Seguendo quest'ottica, l'autrice ci fa notare come il nostro stare al mondo sia, in effetti, emotivamente connotato: il dato emotivo si fa così modo di essere e di conoscere, e determina il nostro rapporto con la realtà.

Tuttavia, l'impostazione lippsiana trova il suo limite nell'enfatizzare eccessivamente il ruolo dell'imitazione e del livello inconscio: per questo l'autrice, pur partendo da Lipps, se ne discosta, e adotta un'impostazione fenomenologica, soprattutto per quanto riguarda l'enfasi sulla separazione che l'io e il tu devono mantenere in un genuino vissuto empatico. Per Husserl, infatti, nella *Paarung* io capisco che l'altro è un soggetto come me, un 'qui-ora', ma comprendo anche che i suoi vissuti mi rimarranno estranei ed inaccessibili, in quanto ogni individuo rappresenta un centro di orientazione diverso. Tale asimmetria rappresenta uno scarto invalicabile, che ha però l'importante ruolo di preservare le individualità: se la bilateralità delle cinestesi fosse

estesa non solo al mio corpo, ma anche a quello degli altri, allora esisterebbe una sola coscienza, un solo ed unico *Leib*.

Concetto portante dell'intero elaborato è quello di *stratificazione*: Donise elabora una vera e propria teoria dell'empatia come un'emozione che si dispiega attraverso vari livelli. Il richiamo a Husserl è inevitabile: sappiamo che, all'interno della vasta produzione husserliana, è possibile rinvenire numerose definizioni – o tentativi di definizioni – di tale concetto – dall'appercezione meramente passiva dell' 'animalità' altrui (*Animalische Apperzeption*), all'attiva comprensione di ciò che l'altro intende esprimere attraverso i suoi movimenti.

Non è un caso, inoltre, che un ulteriore riferimento dell'impianto emozionale descritto dall'autrice sia il fenomenologo Scheler, che, in *Essenza e Forme della Simpatia* aveva descritto, appunto, una vita emotiva *stratificata*. Il secondo capitolo è quindi dedicato allo sviluppo di una teoria dell'empatia, teoria che riesce a coniugare la poliedricità di questo concetto alle sue numerose funzioni. In altre parole, l'autrice riesce a fare giustizia dei vari livelli che il 'termine-ombrello' empatia comprende, livelli che sono inevitabilmente intersecati fra loro. Coerentemente con l'impostazione scheleriana, il primo livello affettivo individuato è l'unipatia: essa è il sentimento alla base di ogni tipo di apprensione altrui, primordiale fondamento della *datità* dell'altro.

Secondo livello è quello del contagio emotivo, nel quale la dimensione fusionale è ancora presente, ma solo per quanto riguarda il vissuto in oggetto, e non l'identità dei soggetti coinvolti.

La vera distinzione tra il vissuto proprio e quello altrui subentra con il vissuto empatico, che a sua volta comprende tre livelli: *emotivo* (in cui si sente il vissuto emotivo altrui differenziandolo dal proprio ma non è ancora presente una capacità immediatamente valutativa), *immedesimativo* (maggiormente connotato cognitivamente) e *comprendente-narrativo*. In quest'ultimo caso sono coinvolte anche capacità immaginative: ad esempio, questo tipo di empatia è in gioco durante la lettura di un romanzo, e ci permette di immedesimarci con i protagonisti.

Tutti questi livelli sono necessari e determinanti il più alto strato di partecipazione emotiva: la *simpatia*, che si configura come un vissuto ibrido, comprendente elementi sia emotivi che cognitivi, un «sentire insieme con l'altro, accogliendone il vissuto, partecipando ad esso [...]». Presuppone interesse e condivisione, disponibilità ad accogliere e a partecipare al vissuto altrui».

Esperire l'altro, infatti, non significa empatizzare di volta in volta con singoli vissuti, ma con un ego, un corpo nello spazio dotato di una psiche, un centro di orientamento simile a me ma, allo stesso tempo, completamente diverso, poiché possiede una storia di vissuti irri-

petibile ed unica. Si fa sempre più chiara la tesi dell'autrice: l'empatia è una condizione sì necessaria, ma non sufficiente per provare simpatia e compassione, o, in generale, per agire eticamente.

La seconda parte del libro – quella 'pratica' – è appunto rivolta a dimostrare questa tesi. Nel capitolo tre vengono esaminati casi tratti dal mondo della psicopatologia, in cui possiamo osservare delle vere e proprie 'patologie dell'empatia'. Nella depressione malinconica il soggetto si ritrova incapace di empatizzare e comprendere i vissuti altrui. Anche nel caso dello schizofrenico, l'io è talmente scisso e poco strutturato che risulta impossibile la fusione delle coscienze, dalla quale deriverebbero i sentimenti di contagio, quelli empatici, e infine la simpatia. L'identità diacronica risulta infatti corrotta: non riuscendo a riconoscere la propria identità nel tempo, il soggetto avrà disturbi nella dimensione narrativa del sé che gli impediranno di raggiungere lo scarto tra il sé e l'altro. Infine, nel caso dell'autismo, Donise ci mostra come la sua concezione stratificata della vita emozionale confuti la teoria di Baron Cohen, secondo il quale l'autismo consisterebbe nella mancanza della capacità di leggere la mente altrui, capacità che, per lui, corrisponde all'empatia. Al contrario, l'approccio di Donise ci permette di comprendere che l'autistico non ha affatto un basso 'quoziente empatico': piuttosto, il suo disagio deriva

da una sorta di 'super-empatia funzionale' dalla quale egli non riesce a uscire, fallendo nel tentativo di prendere le distanze e, conseguentemente, capire l'alterità.

L'addentrarsi dell'autrice nel mondo della psicopatologia le permette di affrontare due tematiche apparentemente accessorie ma in realtà fondamentali se si parla di incontro tra soggetti. La prima riguarda il ruolo dell'empatia in ambito clinico, nozione quanto mai dibattuta e contestata (si pensi alla neutralità dello psicoanalista). Rifacendosi a Jaspers, Donise ci mostra come l'empatia possa essere uno *strumento* fondamentale, alla stregua di un organo (quale la vista o il tatto) in grado di percepire i sintomi soggettivi. Anche nella descrizione jaspersiana del buon psichiatra si possono individuare diversi livelli di empatia: si passa infatti dall'osservazione dei gesti e delle espressioni (atto che corrisponde a un sentire immediato e poco strutturato, dunque a un'empatia emotiva) all'intervista e raccolta di autodescrizioni del paziente (piani che implicano una comprensione maggiormente cognitiva, e l'ausilio dell'immaginazione). Una tale prassi psichiatrica, o 'empatia terapeutica' sarebbe così coerente con la descrizione di empatia stratificata offerta dall'autrice, enfatizzando anche nel contesto terapeutico la centralità dell'intelligenza emozionale, del sentire prima del comprendere, o, ancor meglio, del *comprendere sentendo*.

Ma cos'è che riusciamo a comprendere sentendo? L'empatia ci permette di pervenire al nucleo identitario dell'altro? E qual è il ruolo dell'altro nella dimensione originaria del sé? Il secondo nodo concettuale affrontato è proprio il problema del 'sé minimo': il nucleo della coscienza, che per alcuni (ad esempio, il primo Husserl) non è condizionato intersoggettivamente, mentre per altri (uno fra tutti, Merleau-Ponty) trae origine proprio nella sua relazione con l'alterità. Anche in questo caso, l'adozione di una visione 'stratificata' della vita di coscienza permette di porre la 'mieità' a fondamento della soggettività, senza tuttavia negare che il processo di individuazione prenda comunque le mosse dalla dimensione unipatica (e in questa descrizione l'autrice risente ancora una volta dell'importante influsso scheleriano).

Posto quindi che l'altro sia immediatamente un altro aperto all'incontro, e che questo incontro, caratterizzato da diversi livelli, permetta una comprensione empatica immediata e pre-riflessiva, possiamo sostenere che ciò sia abbastanza a rendere l'empatia il fondamento della moralità? In altre parole, essere empatici significa davvero essere soggetti moralmente capaci? Nell'ultimo capitolo Donise risponde a questa domanda, sfidando il senso comune e dimostrandoci che la risposta non è poi così scontata. La maggior parte delle teorie presenti nel panorama filosofico con-

temporaneo – *in primis*, quella di Baron Cohen – associano la crudeltà all'assenza di empatia. Non dobbiamo dimenticarci, però, ci fa notare l'autrice, l'esistenza di quella che Lipps chiamava 'empatia negativa', essendo per lui tale sentimento assimilabile a un processo mimetico che chiama in causa il soggetto senziente, scatenando, ad esempio di fronte a un sorriso beffardo, una reazione avversa. In altre parole, se l'empatia è un modo di sentire il mondo, il cui livello più alto è la simpatia, ovvero la capacità di accogliere l'altro e i suoi vissuti, questo non significa che le persone crudeli non ne siano dotate. Al contrario, l'uomo crudele sente perfettamente il vissuto altrui! Scheler ci fornisce alcuni esempi: colui che egli chiama 'insensibile' (ad esempio, una persona affetta da una patologia come l'autismo o la schizofrenia); il 'brutale' (capace di sentire ma disinteressato all'altro) e il 'cruello' (che non solo è capace di sentire, ma trae piacere dalla sofferenza altrui). In quest'ultimo caso, la capacità empatica si connota quindi in senso negativo. D'altronde, la simpatia è cieca al valore, e le azioni sono etiche o meno a prescindere da essa. Una volta sentiti i vissuti e le emozioni altrui, è quindi responsabilità del soggetto se agire eticamente o meno. L'empatia si fa quindi strumento *necessario ma non sufficiente* all'agire morale, può attivarlo, motivarlo, avvicinarci al mondo circostante e all'altro, ma non è abbastanza per essere definiti

agenti etici. L'autrice coniuga la sua tesi a scenari molto attuali, quali il bullismo, il razzismo (in particolare, la questione dei migranti), l'omofobia, mostrandoci come la stessa empatia sia condizionata da elementi quali la somiglianza, la contiguità, la causalità.

Al lettore rimane uno strumento importante: la consapevolezza della centralità ma anche dei limiti della vita emozionale (epistemologica e morale), e la capacità di saper riconoscere la stratificazione e la complessità della coscienza, in ogni sua sfumatura (dalla psicopatologia ai dilemmi etici a cui veniamo sottoposti ogni giorno). Teoria e prassi sono armonicamente congiunte, in un testo grazie al quale, finalmente, le emozioni 'escono' dalla dimensione ineffabile nella quale sono state spesso relegate, e ci mostrano la bellezza della fragilità umana, ma anche la forza che assumono permettendoci di addentrarci nel mondo.

ANNA DONISE, *Critica della Ragione Empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna 2019, pp. 303, € 26

Una riflessione a più voci sul negativo

Mara Meletti
mara.meletti@unipr.it

L'immane potenza del negativo. Problemi e risorse. Non si poteva trovare un titolo più attuale e

tempestivo di questo, per un libro uscito nel febbraio del 2020, immediatamente prima dello scoppio della pandemia, anticipando tematiche che hanno avuto ampio corso nella editoria degli ultimi mesi. Questo volume collettaneo, il cui titolo riprende un'espressione utilizzata da Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, si interroga sulle valenze filosofiche delle esperienze negative, seguendo le tracce di filosofi, letterati, psicoanalisti, artisti.

La negatività tra filosofia e psicanalisi. Apre la rassegna un bel saggio di Marcella D'Abbiere, *Alla ricerca di una negatività vitale e costruttiva*, in cui sono messi a frutto la sua interessante lettura dell'esistenzialismo sartriano e la frequentazione di certa letteratura psicoanalitica (S. Freud, M. Klein, W. Bion).

Occorre fuggire le «trappole della negatività» in cui sono caduti autori come Camus e Heidegger, per sviluppare un pensiero che non si limita al distacco critico dal reale, ma resta capace di utilizzare la potenza del negativo nell'orizzonte della contingenza, senza coltivare aspettative onnipotenti, ma senza tuttavia sottovalutare le «risorse della mente» e la sua capacità di elaborare desideri, frustrazioni e conflitti, prima della loro degenerazione in aggressività distruttiva.

Guido Coccoli coglie un filo rosso che attraversa il pensiero di G.W.F. Hegel, M. Wertheimer e C. Cattaneo. Questi tre autori sono accomunati dalla affermazione del ruolo

propositivo della negazione e del conflitto, quali momenti decisivi, in cui il pensiero può liberarsi delle strutture esistenti per elaborarne di nuove.

Non sempre il desiderio di eterno e di assoluto porta alla svalutazione di vita e piacere. Il saggio di Fiorella Bassan porta la testimonianza di alcuni autori provenienti da psicanalisi, cinema, filosofia (Sándor Ferenczi, Otto Rank, Sergej Ejzenštejn, Georges Bataille) che collocano il desiderio di assoluto, inteso come ritorno a forme primordiali di fusione col tutto, nel cuore stesso della sessualità, dei sogni, dell'eros e dell'arte. La negatività può essere risorsa oppure devastazione, Florianna Scarzia esplora queste due facce intrinseche alla negatività, esemplificate rispettivamente nelle opere di J. Kristeva e di J. Améry.

Valentina Franchi presenta l'elaborazione del negativo nel *Libro Rosso* di C.G. Jung. Questo autore, in una specie di autosperimentazione dell'inconscio, esplora il ruolo della capacità immaginativa e del linguaggio simbolico, per rendere possibile la comunicazione dell'irrazionale e accendere così energie nuove, capaci di farci elaborare e tollerare le frustrazioni.

La negatività in letteratura e nell'arte: Il saggio di Sara Colafranceschi mette a fuoco il ruolo del negativo in campo letterario, tracciando consonanze di concetti e sentire tra *La Storia* di Elsa Morante e il pensiero di Simone Weil.

Entrambe queste autrici, attraverso un dolorosissimo percorso, mostrano la violenza cieca implicita in ogni potere e la forza deterministica che guida gli avvenimenti. Accanto a uno sguardo sul male impossibile da sostenere e a una cupa rassegnazione, si fa strada in entrambe la possibilità di qualche varco di libertà capace di sbilanciare la forza della necessità. Riconoscere la nostra passività e accoglierla è il difficilissimo esercizio proposto dalle autrici: imparare a sospendere la propria tensione appropriativa sul mondo senza affrettarsi a distruggere, saper sospendere, ascoltare, sinché matura un diverso sguardo, più aperto, sulla enigmatica complessità del reale, in cui si riesce a far posto agli altri, dimenticandosi persino di Sé in una condivisa sventura.

Sul rapporto tra scrittura e negazione si concentra il saggio di Luigi Manfreda. Il marchese De Sade, nella lettura di P. Klossowski, rappresenta il movimento della negazione radicale, in cui l'atto negatore diventa oltraggio, parodia della ragione e infrazione della norma.

Il saggio di Simone Bocchetta parla invece di una negatività 'sostenibile', che può essere resa tale attraverso l'arte e la narrazione. A. Camus è l'esempio emblematico di questa operazione, nella misura in cui riesce a raccontare l'insensatezza del tutto senza reticenze e senza soluzioni, pur non restandone prigioniero. Emerge in quest'autore un'esposizione lucida della negatività, accompagnata dal ripudio di ogni

logica giustificatoria e di ogni dialettica volta a una positività futura; in tal modo essa diventa 'sostenibile', in quanto espressa e resa pubblica grazie all'arte dello scrittore.

L'esperienza del negativo e del nulla può avere un effetto catartico, capace di liberarci da angoscia e insoddisfazione correlate al nostro narcisismo. È quanto emerge dal saggio di Catherine Bearfield sulla lezione trasmessaci da Buddha. Non distante dagli esercizi spirituali di Hadot e dalla cura di Sé di Foucault, egli ha elaborato tecniche di trasformazione del proprio modo di essere, ponendo l'accento sulla 'impermanenza': la realtà non è fatta di cose che stanno, ma di processi che divengono, in un dileguarsi continuo in cui tutti gli esseri sono interconnessi. Svuotamento di sé e connessione con tutti gli esseri sono il risultato da perseguire per creare nuovi spazi di libertà alla mente.

Sempre dall'antichità trae spunto anche il saggio di Antonio Valentini che rinviene nelle *Eumenidi* di Eschilo l'emergere di una nuova concezione di giustizia, intesa come costruzione e negoziazione, risultato di negoziato e patteggiamento. Spetta agli uomini, e non più agli dei, deliberare sulle azioni umane, e non si delibera su ciò che è giusto in sé, ma in base ai criteri stabiliti. Le vendicative Erinni vengono trasformate nelle più benevole Eumenidi, ma il negativo, pur sepolto, resta pronto a risvegliarsi.

Negatività e pensiero politico.
Della possibile gestione del nega-

tivo in politica tratta il saggio di Lorenzo Gabutti, riferendosi in particolare al pensiero di J. Rawls. La posizione originaria e il velo di ignoranza sono gli espedienti teorici che permettono un distacco dalla realtà effettuale e la proposta di una imparziale valutazione per costruire una società più giusta. L'autore si interroga sul valore e le modalità di questa imparzialità e osserva criticamente che il pluralismo valoriale, pur ammesso da Rawls, viene di fatto accantonato con un artificio. I decisori razionali restano soggetti astratti, ideali, troppo lontani dai personaggi storici in carne e ossa; la posizione originaria resta un ideale forse implausibile, che neppure prevede un vero negoziato tra interessi diversi. Una più concreta preoccupazione per un pluralismo ragionevole e un più deciso riconoscimento della profondità dei conflitti politici, porta Rawls, in *Liberalismo politico*, a salvaguardare l'imparzialità come risorsa per arginare la negatività conflittuale, ricorrendo a una più decisa separazione fra teoria etica *comprensiva* e teoria politica *condivisa*, nella convinzione che posizioni diverse restino compatibili con una medesima razionalità.

Francesco Bellusci si interroga sulla possibilità di una progressiva erosione del negativo. Presenta dapprima la risposta ottimistica di M. Serres, che vede all'orizzonte il *tempo dell'Ominescente*, in cui grazie alla rivoluzione tecnologica e digitale si prospetta l'evoluzione di una nuova forma dell'umano, più

refrattaria alla violenza e maggiormente incline a prendersi cura della vita. Dal versante opposto C. Castoriadis pensa al negativo come un nocciolo inestirpabile dall'umano, e giudica illusoria l'idea di poterlo controllare pienamente. La psiche resta abitata da tendenze aggressive e distruttive, che le istituzioni democratiche possono cercare di canalizzare e disinnescare, ma senza coltivare l'illusione di poter ottenere un essere umano angelico.

Pur nelle diverse posizioni, comune a questi autori – e anche a Marcella D'Abbio – è lo sforzo di indagare l'evoluzione dei rapporti tra dinamiche psichiche e mondo sociale. Muovendosi tra politica e psicanalisi essi sono alla ricerca di un individualismo etico e responsabile, caratterizzato dall'autolimitazione, ben diverso dall'individualismo patologico volto alla massimizzazione del godimento e del successo.

AA.VV., *L'immane potenza del negativo. Problemi e risorse*, a cura di Marcella D'Abbio, Castelvecchi, Roma 2020, pp. 191, € 23,50

Un approccio interdisciplinare alle sfide dell'interesse

Simone Bernardi della Rosa
simone.bernardi@unimi.it

«Spesso menzionato, ma raramente definito». Viene presentato in questo modo il destino che l'interesse ha incontrato nella lunga sto-

ria del suo impiego da parte della filosofia e delle scienze sociali. Il primo libro di Matteo Santarelli propone quindi di far luce su questo poliedrico ma ambiguo concetto, a partire dalla proposta elaborata dall'altrettanto eclettico pensatore americano John Dewey.

L'obiettivo principale del lavoro consiste nel dimostrare che si possa parlare di una teoria unitaria dell'interesse in Dewey, e che questa sia rilevante sia per il dibattito sul concetto che per l'impianto teorico complessivo deweyano, a cominciare proprio dalla questione più generale di tutte: esiste un 'interesse' al singolare?

Sembra infatti che nel linguaggio comune – ma non solo – prevalga l'idea che esistano svariati 'interessi', riducibili però almeno a due macro categorie, che riflettono una concezione soggettivistica e oggettivistica dell'interesse, l'una che pertiene più ad una dimensione psicologica, l'altra immersa nei rapporti materiali della realtà sociale e politica. Al contrario, la soluzione proposta da Santarelli *via* Dewey consiste nel superamento di questa prima generale dicotomia, affermando una concezione integrata dell'interesse.

Una volta dimostrato che il precedente approccio si pone in realtà fuori fuoco, resiste una pluralità che va comunque in qualche modo risolta: la strategia adottata consiste nella scelta di quattro questioni che secondo Santarelli riescono a orientarci analiticamente attorno a questa

presunta disorientante pluralità, o comunque alla ambivalenza *de facto* che questo concetto porta con sé.

L'autore si interroga perciò se l'interesse sia universale, se sia riducibile al *self-interest*, se sia pericoloso, e infine se possa essere valutato a posteriori. Dewey è l'autore scelto per rispondere a queste quattro domande. Secondo Santarelli il filosofo americano, nonostante una rimozione incrociata – di Dewey dalla letteratura sull'interesse e dei suoi studi sull'interesse dalla letteratura deweyana – rispetta i requisiti di esaustività rispetto alle questioni appena poste, e in più ha una posizione rilevante nel dibattito sia concettuale che storico sull'interesse.

La struttura argomentativa si costruisce attorno a tre poli d'indagine – più uno – che si interconnettono tra loro su più piani: la risposta deweyana alle quattro domande (che sono presentate nel capitolo 2), l'emersione delle caratteristiche principali che il filosofo americano attribuisce al concetto di interesse, e infine gli ambiti di indagine in cui Dewey ha elaborato la sua teoria e l'ha applicata (che corrispondono ai capitoli centrali del libro 3-6), più una integrazione finale con le teorie di Bourdieu e Parker Follett che sorreggono i punti deboli individuati in quella deweyana (cap. 8).

Dal lavoro di 'emersione' e di congiungimento della sfaccettata proposta deweyana svolto da Santarelli, vengono fuori le innovative

caratteristiche che l'interesse assume, e soprattutto viene svalutato il concetto di 'disinteresse', che nella realtà delle pratiche non ha alcun appiglio. Riassumendo, Dewey sceglie una strada complessa e affascinante rispetto ad altri teorici dell'interesse. Non applica mai una riduzione dell'interesse, né a quello personale né appiattendolo sui poli opposti di dicotomie, né soprattutto ad altri concetti soggiacenti con cui invece interagisce (istinti, bisogni). Fedele alla natura ambivalente del concetto Dewey attribuisce all'interesse la capacità di superare le opposizioni fra soggettivo e oggettivo, mezzi e fini, sé e pratiche sociali, garantendo al soggetto la possibilità di una attività rivalutativa dei propri interessi.

Ma come dimostrare l'originalità della proposta deweyana? A mio avviso una considerazione particolare va data all'analisi etimologica che Santarelli antepone alla sua lettura della proposta deweyana. Grazie ad una complessa ricostruzione storica e filologicamente dettagliata dell'interesse, diviene più semplice portare alla luce le specificità della teoria di Dewey. Questo lavoro, il cui compito consiste nel dimostrare che la teoria di Dewey emerge da – e al tempo stesso si inserisce in – un preciso contesto storico, fornisce un saldo incoraggiamento all'impianto della ricerca.

Questa non è l'unica sfida che Santarelli intraprende nel suo libro: «Dewey non ha mai tematizzato esplicitamente il rapporto tra unita-

rietà del concetto e pluralità dei suoi ambiti d'azione». Secondo la mia lettura qui risiede la questione di metodo più importante – e generale. Essa conferisce al volume una precisa collocazione scientifica, e a livello di contenuto coglie invece il nodo cruciale che investe questo genere di concetti – di mediazione fra le dicotomie del pensiero e della prassi, e a cavallo fra discipline – così importanti per il pragmatismo. Vale per il concetto di interesse in Dewey come per quello di plasticità in William James o di abitudine in Peirce, per esempio. La mancanza di una sistematizzazione del concetto ed un facile 'incasellamento' categoriale è dovuto alla loro stessa natura: la generalità teoretica e degli ambiti di applicazione riflette l'idea di transdisciplinarietà e superamento delle dicotomie connaturata alla nascita del pragmatismo, vera rivoluzione che questa corrente ha intrapreso (che l'abbia portata a compimento oppure no apre altri aspetti e riflessioni). E però se vogliamo sottrarre quegli stessi concetti al rischio di essere etichettati come 'vagli', se li riteniamo centrali per risolvere problemi o sottoporne di vecchi con uno sguardo diverso, il lavoro da fare consiste proprio nel riempire gli interstizi e creare le connessioni lasciate incompiute dall'autore.

A partire da questa ricerca una strada fruttuosa potrebbe risultare anche dalla ricostruzione dei fili che legano l'interesse sia al 'livello

sottostante', ovvero istinti, bisogni, che ad altri concetti legati al circuito fra azione e pensiero messo in moto dalla corrente pragmatista, oggi molto ripreso e dibattuto: dalle credenze alle azioni 'automatiche', dai pregiudizi cognitivi agli usi e le pratiche che circolano in una determinata società. E questa è nuovamente una sfida sia sul piano psicocognitivo che sociopolitico, interdisciplinare per costituzione. Ma soprattutto sarebbe di estremo valore euristico a mio avviso se si riuscisse a tracciare le soglie, dove ve ne fossero, fra questi livelli, o se proprio questi concetti al contrario possano aiutarci a dimostrare l'effettiva assenza, o comunque non utilità analitica, degli stessi concetti di soglia, livello e confine.

Possiamo quindi in conclusione rintracciare tre macro-dimensioni in cui questo lavoro si muove: quella storica iniziale (e terminologica), una filosofico-teoretica come ricostruzione delle linee generali del concetto e analisi della proposta deweyana, ed una sottostante dimensione interdisciplinare che funge da impalcatura: questa è motivata an-

che dai confronti che Dewey opera con altri autori dell'interesse che appartengono a diverse discipline. Oltre a queste abbiamo anche le integrazioni concettuali di Bourdieu e Follett che sorreggono la proposta di ricerca nei punti dove quella di Dewey appare più debole. Tengo particolarmente a enucleare in questa sede queste dimensioni, anche se poi nello svolgimento della ricerca sono a tratti intersecate, perché vi intravedo una sfida più ampia, seppur ardua e spigolosa. Infatti, nel dibattito contemporaneo queste dimensioni tendono ad essere tenute separate programmaticamente, e difficilmente si assiste al tentativo di un vero dialogo fra le stesse. Questo, che rappresenta un aspetto del volume che può certamente più di altri prestare il fianco ad eventuali critiche, rappresenta a mio avviso anche la sfida teoretica più 'interessante' intrapresa da Santarelli.

MATTEO SANTARELLI, *La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 224, € 20