

IDENTITÀ INDIVIDUALI E IDENTITÀ COLLETTIVE. PER UNA «DEMOCRAZIA POSSIBILE»

Mario Alcaro

Lo stretto rapporto fra pessimismo antropologico e teoria politica.

Individuo ed egoismo non sono sinonimi.

La società è insieme «comunitaria e rivalitaria».

*Si tratta di sviluppare gli elementi comunitari come base
di una nuova democrazia e di un nuovo rapporto tra Stato e società civile.*

In un recente e stimolante libro – su cui ci si intratterrà fra poco – Giovanni Jervis indaga sulle «motivazioni psicologiche dell’agire politico» e segnala il ruolo rilevante che svolgono le concezioni psico-antropologiche sul piano delle teorie e dei modelli politici. Se, ad esempio, si ritiene che «le nostre motivazioni spontanee» sono sempre egoistiche, se si ha una visione pessimistica dell’uomo e lo si interpreta come un essere che nella sua individualità singolare «desidera solo se stesso», è inevitabile che si approdi ad una teoria fortemente competitiva della società e ad una visione repressiva del potere politico: lo Stato come «organizzazione della forza legittima» non può che assumere una funzione negativa (quella di evitare la degenerazione del conflitto permanente fra gli individui) e un ruolo inevitabilmente autoritario e dispotico.

Antropologie pessimistiche e potere coercitivo

È questo il caso di Thomas Hobbes, così come, in forme attenuate, di Nicolò Machiavelli. Ma questo è anche il caso – per rimanere nella cerchia dei «Padri fondatori» del pensiero politico moderno – di Martin Lutero. Lo stretto rapporto fra pessimismo antropologico e teoria politica autoritaria del Riformatore è segnalato e argomentato persuasivamente da Gabriele Cotta in *La nascita dell’individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*¹. Vediamo.

Lutero si pone in netto contrasto col pensiero classico cristiano. Egli introduce una rivoluzione teologica gravida di conseguenza tanto sugli sviluppi della filosofia moderna, quanto sul piano delle teorie sociali e politiche. La sua polemica assume come bersaglio principale Tommaso, innanzitutto, e Agostino,

1) G. Cotta, *La nascita dell’individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Bologna, il Mulino, 2002.

i quali avevano intrattenuto un rapporto positivo col creato e con le creature, avevano sostenuto che all'infinita grandezza del Signore si poteva giungere attraverso la contemplazione dello splendore della sua opera e avevano affermato che la terra e il cielo cantano, insieme, la gloria del Signore. Perciò è giusto interpretare la teologia classica cristiana come una «*theologia gloriae*».

Per Agostino «tutto ciò che esiste è buono» e per Tommaso ogni ente è naturalmente orientato verso il bene: «*ens et bonum convertuntur*». Questa concezione ottimistica sul piano ontologico si traduce in una visione altrettanto ottimistica sul piano antropologico. L'uomo è anima e corpo, è carne e spirito. Il corpo e la carne sono, sì, l'occasione e la causa del suo peccare, ma essi non possono essere condannati in assoluto, non sono un male ontologico, possono esserlo solo sul piano morale. Il corpo, datoci da Dio, risorgerà dopo il giorno del Giudizio e si ricongiungerà con l'anima, ricostituendo, nella beatitudine, l'unità psico-fisica dell'uomo. Lo stesso ottimismo troviamo sul piano sociale e politico. C'è, dice Tommaso sulla scia di Aristotele, una naturale tendenza degli uomini ad aggregarsi, c'è un naturale bisogno degli altri, c'è in tutti noi il desiderio di costruirsi in corpo sociale. E il fondamento del potere politico è dato da questa naturale socievolezza degli uomini.

Il quadro teologico, metafisico e antropologico cambia radicalmente con Lutero. Egli si contrappone con accanimento alla «*theologia gloriae*» in nome di una «*theologia crucis*» che è una teologia dell'annientamento della mondanità dell'uomo e della realtà terrena. A tal proposito scrive: il teologo della gloria «preferisce le opere alla sofferenza, la gloria alla croce, la forza alla debolezza, la sapienza alla pazzia». E così, accecato dall'amore verso questi beni, egli non si rende conto «del fatto che Dio può rivelarsi all'uomo solo nella croce, nella morte, nella pazzia, nel rovescio della sua essenza»².

Lutero contrappone il mondo a Dio. Il terreno e l'umano sono la negazione di Dio. La distanza tra la

trascendenza e l'immanenza è tale da non consentire alcuna mediazione. Cristo stesso non è mediatore, se non nell'atto del suo sommo sacrificio, nella croce, che è il simbolo dell'annientamento e della soppressione radicale della carne e della terrestrità.

L'antropologia di Lutero è tragicamente pessimistica, così come la sua ontologia. L'uomo è malvagio e dominato dal «desiderio di sé». Agisce in lui un *conatus* che lo porta al peccato e al male. Di natura egoistica, gli individui umani agiscono per i propri singolari interessi e si pongono in conflitto ed in competizione gli uni con gli altri. E «la storia, divenuta completamente opaca, riesce a svelare soltanto brutalità dell'uomo e le scelte di una ragione utile soltanto a far sì che la terra non si trasformi in un deserto»³.

Immerso in questo «orizzonte disperatamente negativo», Lutero non può fare a meno di assegnare al sovrano un compito unicamente coercitivo e autoritario. Il regno di Dio, egli scrive, «è un regno di grazia e misericordia e non un regno d'ira e di castigo, perché ivi regna il perdono, la compassione, l'amore, il servire, il far bene, la pace e la gioia, ecc. Ma il regno della terra è un regno d'ira e severità, perché non sa che punire, vietare, giudicare e condannare, per tenere a freno i malvagi e proteggere i buoni»⁴. E poi ancora: Dio «ha posto gli uomini sotto la spada» affinché «non possano esercitare la loro malvagità». Poiché «il mondo è malvagio», gli uomini si divorerebbero l'uno con l'altro e trasformerebbero la terra in un deserto senza il dispotismo del sovrano.

La metafora del deserto ricorre più volte negli scritti di Lutero, così come quella della spada, che simbolizza un potere «esclusivamente finalizzato al mantenimento dell'ordine» e un'autorità sovrana, detentrice di una forza invincibile e illiberale. Il potere non è legittimato dall'«*appetitus societatis*» di tutti gli uomini e non ha come fine la «*felicitas vitae presentis*», ma quello, di tenere a freno l'egoità malvagia e la forza brutale degli uomini.

Abbandonando, a questo punto, il terreno d'ana-

2) M. Lutero, *La disputa di Heidelberg*, cit. in G. Cotta, op. cit., p. 30.

3) G. Cotta, op. cit., p. 131.

4) M. Lutero, *Scritti politici*, cit. in G. Cotta, op. cit., p. 126.

lisi di G. Cotta, possiamo asserire, in conclusione, che l'interferenza delle teorie psico-antropologiche sui modelli politici vale tanto per le teorie pessimistiche à la Hobbes, quanto per quelle ottimistiche. Si pensi a J. J. Rousseau , il quale concepisce la natura umana come fondamentalmente buona e , di conseguenza, propone un ordine politico democratico in cui ognuno concorre liberamente alla formazione della «volontà generale».

Egoismo e cooperazione sociale

Su questa descrizione dell'uomo come un essere esclusivamente egoista e insocievole non concordano le più accreditate indagini psicologiche, specie quelle degli ultimi decenni. Una sintesi efficace dei risultati di tali indagini troviamo nel libro già citato di Jervis, *Individualismo e cooperazione*. Il quale, in un paragrafo intitolato *Lo schema di Hobbes e la sua rilettura da parte di Freud*, sostiene che l'ipotesi pessimistica del Leviatano, secondo cui gli esseri umani sarebbero «naturalmente asociali o addirittura antisociali, è stata confutata», sicché si può tranquillamente affermare che essa è, al di là di ogni possibile correzione, errata»⁵. Quanto, poi, all'«homo homini lupus», oggi sappiamo che «i lupi sono mammiferi sociali ricchi di spirito cooperativo e di sensibilità»⁶.

Anche la versione «di destra» della proposta hobbesiana, prosegue Jervis, «che insiste sull'importanza delle élites e sull'idea che i capi emergano come individui naturalmente migliori degli altri», ha fatto il suo tempo. Del resto l'ipotesi freudiana delle pulsioni istintuali dell'Es, come pulsioni intolleranti e dominate dal principio «onnipotente» del volere tutto e subito, è stata ridimensionata, anche se sia Freud che Hobbes assolvono ancora alla funzione di ammonirci a non adottare teorie psico-antropologiche esageratamente ottimistiche e a non avere «una totale fiducia nell'armonia "orizzontale" fra persone e gruppi».

Nella vita reale degli uomini e nelle motivazio-

ni che muovono le loro azioni troviamo sia l'egoismo, l'autoaffermazione, la conflittualità e la competizione, sia la cooperazione e l'altruismo. «Talora possiamo desiderare di essere soli, ma in altri momenti cerchiamo la compagnia; e, nell'insieme, va detto che quest'ultima inclinazione quasi sempre prevale, perché siamo anche noi animali sociali. Così, per un verso tendiamo in ogni momento alla competizione, ma per l'altro verso è altrettanto vero che siamo – quasi sempre – pronti a una qualche forma di cooperazione; e ciascuno di noi incontra, nel muoversi, ostilità e litigio e però anche affetto e dedizione»⁷.

In sintesi, si può dire che «negli orientamenti della psicologia dinamica moderna si riconoscono due sistemi motivazionali fondamentali. Uno è il sistema affermativo (o autoaffermativo), detto anche affermativo-esplorativo, che cerca il proprio interesse, stacca sé come soggetto dagli altri, è autorivendicativo e quindi, per così dire, non consonante, e può condurre alla competizione. L'altro sistema motivazionale, opposto, è quello cooperativo, che comprende la disponibilità a stare insieme, a fare insieme, e a chiedere e dare aiuto»⁸.

Sia ben chiaro, Jervis critica la tesi per la quale «l'individuo è un prodotto della società» (una tesi, egli dice, che più che sbagliata si rivela generica e poco esaurente), si pone in contrasto con le antropologie ottimistiche e le utopie sociali che schiacciano «i diritti dell'individuo in nome della causa comune» e si impegna a confutare l'anti-individualismo progressista e di sinistra che ha dominato sulla scena delle ricerche psicologiche fino agli anni settanta del secolo scorso.

Sorprende, tuttavia, che Jervis non abbia mostrato un analogo impegno critico e confutativo nei confronti di autori, che pure egli cita, come Karl Popper, Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek, i quali sostengono che «contano solo gli individui» e che per comprendere «come si comportano le collettività» occorre occuparsi unicamente delle motivazioni delle azioni dei singoli individui.

5) G. Jervis, *Individualismo e cooperazione*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 162.

6) Ivi, p. 161.

7) Ivi, p. 164.

8) Ivi, p. 165.

Ciò avviene perché l'autore di *Individualismo e cooperazione* ritiene che la metodologia dell'indagine psicologica «aiuta a capire in che senso [...] l'unità sociale primaria non sia il gruppo, o la collettività, ma proprio il singolo individuo»⁹. E avviene perché, la rivalutazione del concetto di individuo e di individualismo, operatasi a partire dalla fine degli anni settanta, si è rivelata – egli dice – proficua su diversi terreni: da quello relativo all'interpretazione della storia moderna e della tematica «dell'autonomia e dei diritti del singolo» a quello delle filosofie sociali e degli studi bio-psicologici ed etologici, che hanno individuato negli animali tanto comportamenti egoistico-individualistici, quanto comportamenti cooperativi e altruistici.

Ad ogni buon conto, per Jervis «non si tratta di scegliere fra l'individualismo e la socialità e meno che mai fra l'egoismo e la solidarietà. Nessuno ha motivo di dubitare di un fatto: sia nei piccoli gruppi, sia negli ambiti sociali allargati, quando vi sia cooperazione tutto funziona molto meglio. Si producono più benessere e meno sofferenze dove esistono interessi concordi e valori comuni, e non già dove prevalgono anomia e conflittualità»¹⁰. E va detto anche che ciò non vale solo per gli uomini, ma anche per le varie specie animali. L'evoluzionismo darwiniano è stato erroneamente interpretato come la teoria che sostiene la sopravvivenza del più forte. In realtà, sopravvivono meglio gli individui e i gruppi che sanno cooperare. Insomma, si può – come le più recenti teorie psicologiche raccomandano – assumere l'individuo, nella sua autonomia, come terreno prioritario dell'indagine, ma non si può più accreditare lo stereotipo secondo cui individuo e egoismo sono termini sinonimi.

La riduzione della complessità individuale alla sua componente egoistico-competitiva è fuorviante. Occorre «rivisitare» l'individuo e osservarlo nella poliedricità delle sue manifestazioni. «Sbrigativamente, osserva Jervis, possiamo credere che nel mondo tutto sia egoismo, e che l'amore e l'altruismo non esistano. Sarebbe, però, un'idea più falsa che vera:

l'amore non è affatto un'illusione, perché è una forma ben salda di investimento e di legame, e quanto all'altruismo – che ne è l'essenza – anch'esso esiste, esiste in natura, ed ha [...] le sue strutture e le sue leggi»¹¹. E accanto all'amore e all'altruismo esistono anche la cooperazione sociale, la solidarietà, la cultura del dono e così via.

Il contributo maggiore per la comprensione del rapporto fra l'interesse egoistico e la cooperazione ci è venuto dagli studi sull'altruismo animale. Grazie a tali studi si è capito che i due tipi di comportamento non sono «in opposizione fra loro». E le acquisizioni conoscitive cui si è pervenuti sono state di grande utilità nelle indagini sulla socialità umana. Oggi, si può dire che per molte specie animali il comportamento cooperativo e altruistico è stato analizzato esaurientemente. Si prenda, ad esempio, quella specie di pipistrelli ematofagi, che sono comunemente chiamati vampiri. Ebbene, «questi mammiferi, che succhiano il sangue di altri animali, non sopravvivono più di tre o quattro giorni se rimangono digiuni. Come molti altri pipistrelli anche i vampiri, che com'è noto detestano la luce del giorno, prima dell'alba si raggruppano in grotte o in altre cavità. Qui è pratica comune, anche fra soggetti non imparentati, che un individuo rimasto casualmente a stomaco vuoto solleciti chi ha, invece, lo stomaco pieno, e che quest'ultimo rigurgiti una parte del sangue ingerito a beneficio dell'altro. Se per caso qualche giorno dopo sarà il vampiro generoso a essere digiuno, saprà da chi andare a chiedere la restituzione del favore»¹².

L'altruismo reciproco e gli «accordi di mutuo soccorso» sono stati indagati all'interno di mammiferi sociali come i babbuini e i delfini. E si è scoperto che le stesse componenti cooperative e altruistiche agiscono in quel mammifero sociale che è l'uomo. Esse si radicano sulle esperienze della specie grazie alle quali l'essere umano è venuto emergendo ed evolvendo. «Un milione di anni fa i nostri progenitori camminavano eretti ma avevano, più o meno, il cervello di una scimmia. Probabilmente non erano più intel-

9) Ivi, p. 99.

10) Ivi, p. 105.

11) Ivi, p. 171.

12) Ivi, p. 215.

ligenzi di uno scimpanzé attuale. È certo, comunque, che vivessero in gruppo – probabilmente in grandi gruppi – ed è probabile che la loro vita sociale fosse già complessa»¹³.

In breve. Le spinte di tipo egoistico, volte all'affermazione di sé e dei propri interessi particolari, alla competizione e alla conflittualità spesso anche aggressiva, costituiscono le motivazioni più forti del comportamento individuale. Accanto ad esse (e non sempre in conflitto con esse) si collocano il bisogno di «stare con» e di «fare con», ossia la socialità e la naturale tendenza alla cooperazione e all'altruismo, le quali ci dicono che, inequivocabilmente, l'uomo è un animale sociale, prima ancora che politico.

L'identità umana

Individuo, società, specie: è questa secondo Edgar Morin la trinità costitutiva dell'umanità. Bisogna evitare – scrive in *L'identità umana*, citando la *Lettera sull'umanismo* di Heidegger – «di pensare troppo poveramente l'umanità dell'uomo». Per evitare parzialità e schematismi occorre un pensiero che «cerchi di riunire e organizzare le componenti (biologiche, culturali, sociali, individuali) della complessità umana»¹⁴. Un'indagine sull'uomo che non rispetti l'istanza biologica, l'istanza socio-culturale, l'istanza individuale, è monca e inadeguata. E sono monche e inadeguate le analisi di quegli autori che, partendo dall'accoglimento dell'insegnamento di Michel de Montaigne, secondo il quale ogni singolo individuo «porta in sé l'intera forma della condizione umana», assolutizzano l'individuo e lo sclerotizzano, isolandolo dalle sue interazioni sociali e generiche che lo costituiscono come tale. Ma altrettanto inadeguate sono quelle teorie che, considerando quasi esclusivamente le componenti biologico-genetiche o le componenti sociali e culturali, trascurano o marginalizzano la realtà dell'individuo, la sua anomalia e la discontinuità che esso rappresenta. Il singolo individuo è

come il corpuscolo nella microfisica e il suo rapporto con la specie è analogo alla relazione corpuscolo-onda. Come la particella o corpuscolo rappresenta «un'unità isolabile distinta» rispetto all'onda che è «un continuum immateriale», così l'individuo «appare come l'aspetto discontinuo materiale e la specie come l'aspetto continuo, immateriale, di una stessa realtà»¹⁵. Riduttivistiche, pertanto, sono le teorie individualistiche, perché esse identificano l'uomo con la sola individualità, dimenticando che quest'ultima è solo un termine della trinità umana «individuo-società-specie».

Non deve sfuggire a nessuno che «ognuno di questi termini contiene gli altri. Gli individui non sono solo nella specie, la specie è negli individui: gli individui non sono solo nella società, la società è all'interno degli individui e imprime in loro la sua cultura sin dalla nascita»¹⁶. Occorre prendere atto una volta per tutte che «le interazioni fra individui producono la società, e questa, che retroagisce con la sua cultura sugli individui, permette loro di divenire propriamente umani. Così la specie produce gli individui; specie, società, individuo si producono reciprocamente; ognuno dei termini genera e rigenera l'altro»¹⁷. In realtà, il rapporto tra individuo, società e specie è contraddittorio, da una parte, e complementare, dall'altra. Ciascuno dei termini è riconducibile all'altro. Essi si integrano, ma nei loro rapporti c'è sempre una frattura e un antagonismo. Così, ad esempio, fra l'egocentrismo e il sociocentrismo s'instaura una relazione contraddittoria.

Ma vediamo nella loro specificità singolare questi termini che rappresentano la triade su cui si regge l'identità umana. Quest'ultima è costituita innanzitutto da una «unità primaria» di genere, da un'identità umana comune: «il patrimonio ereditario della specie è comune a tutti gli umani e assicura tutti gli altri caratteri di unità (anatomica, morfologica, cerebrale); permette l'interfecondità fra tutti gli umani, Europei, Inuit, Pigmei. Ogni individuo si vive e si sperimenta come soggetto singolare, e questa soggettività

13) Ivi, p. 176.

14) E. Morin, *L'identità umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.

15) Ivi, p. 31.

16) Ivi, p. 32.

17) Ibidem.

vità singolare che differenzia ognuno dall'altro, è comune a tutti»¹⁸.

C'è un'unità cerebrale fra gli uomini, dovuta al fatto che «il cervello umano dispone di un'organizzazione fondamentalmente comune». C'è un'unità linguistica, giacché «ogni essere umano dispone della capacità di parlare un linguaggio a doppia articolazione» e tale capacità ha prodotto «una diversità infinita di lingue»¹⁹. C'è un'unità relativa alla comparsa fra tutti i gruppi etnici della terra di una mente e con essa di una coscienza. E c'è una unità affettiva dell'essere umano che gli studi etnologici si sono incaricati di descrivere e che consiste in una affinità di espressione dei sentimenti e delle emozioni al di là di tutte le differenze razziali, etniche e culturali.

Più in generale si può affermare che «il tesoro dell'umanità è nella sua diversità creatrice, ma la fonte della sua creatività è nella sua unità generatrice»²⁰.

I caratteri che definiscono l'identità della specie umana li troviamo nell'individuo. Esso è «l'unità elementare dell'umanità» che manifesta in sé «la pienezza della realtà vivente», il «tutto della vita». L'individuo – scrive Morin – «è irriducibile. Ogni tentativo di dissolverlo nella specie è aberrante».

L'individuo si costituisce come soggetto. Ma, in contrasto con la grande tradizione filosofica della modernità, il soggetto deve essere collocato e fondato nel mondo della vita. «La definizione primaria di soggetto deve essere innanzitutto bio-logica. È una logica di auto-affermazione dell'individuo vivente, con l'occupazione del centro del suo mondo, la qual cosa corrisponde letteralmente alla nozione di egocentrismo. Essere soggetto, è porsi al centro del mondo sia per conoscere che per agire»²¹

Così come bisogna guardarsi dal concepire il soggetto alla maniera di Cartesio o di Husserl, nella stessa misura occorre evitare di incorrere nell'errore tanto frequente nella storia del pensiero moderno: quello di identificare l'egocentrismo con l'egoismo. «Il

soggetto è egocentrico, ma l'egocentrismo non conduce solo all'egoismo. La condizione di soggetto comporta, nello stesso tempo, un principio di esclusione e un principio di inclusione; questo ci permette di includerci in una comunità, un Noi (coppia, famiglia, partito, Chiesa) e di includere questo Noi nel nostro centro del mondo. [...] Dunque, l'egocentrismo del soggetto favorisce non solo l'egoismo, ma anche l'altruismo, poiché siamo capaci di consacrare il nostro Io a un Noi e a un Tu»²².

Nel soggetto, dunque, troviamo tendenze egoistiche che pongono gli individui gli uni contro gli altri e che possono portare anche alla sopraffazione dell'altro e all'omicidio. Ma troviamo anche tendenze altruistiche da cui nascono la fratellanza, la solidarietà, l'amore, e che possono a volte portare a sacrificare la propria vita per il fratello, l'amico, la coesione del gruppo sociale, ecc.

Del resto, l'individuo si costituisce come un «per sé» sulla base della sua relazione con l'altro. Morin cita la teoria della specularità di Jean-Louis Vuilleme secondo cui «i soggetti si auto-organizzano in interazione con gli altri soggetti. Il soggetto si struttura con la mediazione di altri soggetti anche prima di conoscerli veramente». Pertanto, l'intersoggettività costituisce il terreno «di esistenza della soggettività, l'ambiente di esistenza del soggetto senza il quale deperisce»²³. L'Io è incompleto e non riesce a costituirsse come tale senza il riconoscimento da parte degli altri, senza relazioni intersoggettive, senza il tessuto connettivo fornito dai legami sociali.

Ed eccoci così giunti al terzo termine della triade costitutiva dell'identità umana: la società. Per definire il rapporto fra individui e società si può dire che «in seno ad ogni società ciascun individuo è nel contempo un soggetto egocentrico e un momento/elemento di un tutto sociocentrico»²⁴.

La società è insieme «comunitaria e rivalitaria», nel senso che essa «è nel contempo un campo di interessi individuali e una comunità consacrata all'inte-

18) Ivi, p. 40.

19) Ibidem.

20) Ivi, p. 47.

21) Ivi, pp. 53-54.

22) Ivi, pp. 54-55.

23) Ivi, p. 57.

24) Ivi, p. 149.

resse collettivo»²⁵. Detto in altri termini, nella società troviamo elementi conflittuali e competitivi (dovuti alla affermazione di interessi particolari e di parte, alla competizione economica, alla lotta di classe), ma anche elementi di comunanza, di solidarietà, di interessi comuni, di vita comunitaria e di unità profonda dell'intera collettività.

Nelle società moderne caratterizzate da una crescente complessità si corre il rischio che le conflittualità, gli interessi di parte e le libertà individuali possano minare e disgregare l'unità sociale. Lo Stato ha assunto la funzione di assicurare l'ordine, l'equilibrio e la composizione degli interessi particolari con il suo potere coercitivo. Se si vorrà ridurre progressivamente tale potere coercitivo dello Stato, occorrerà rinsaldare i legami sociali, sottoposti ad un'opera di continua erosione dalla produzione economica e dal mercato, riscoprire il senso della solidarietà, riaffermare il valore ineliminabile della vita comunitaria. «Solo un sentimento vissuto di solidarietà e comunità potrà assicurare la coesione sociale»²⁶. E solo quest'ultima potrà «ridurre al minimo la coercizione dello Stato», se ad essa si saprà dare un'adeguata rappresentanza politica.

Gli individui, le appartenenze, i legami comunitari

Un autore che presta molta attenzione al rapporto individuo-società e che critica l'individualismo vecchia maniera, ossia l'individualismo tradizionale teorizzato dal pensiero liberista e liberale, è John Dewey. Il pensatore americano rifiuta l'idea di un individuo autonomo e autosufficiente che bada solo a se stesso e che, inseguendo unicamente i suoi interessi personali, dà un contributo decisivo alla costruzione dell'utile sociale e del bene comune. Così come rifiuta quelle concezioni dell'uomo che annettono alla persona umana un carattere originario, aprioristico e astorico. Una delle sue più celebri opere reca questo

titolo: *Individualismo vecchio e nuovo*. L'individualismo vecchio è quello dei teorici del *laissez-faire*, i quali ritengono che dallo scontro e dalla competizione degli interessi egoistici di cui gli individui sono portatori si giunge, attraverso gli automatismi del mercato, ad una composizione dei conflitti e ad un equilibrio sociale dell'intera collettività. L'individualismo nuovo, invece, consiste in una reinterpretazione dell'individuo che ne veda e ne metta in luce i lati sociali, il carattere interpersonale, il suo radicarsi sulle transazioni sociali e il suo strutturarsi in base ai costumi, alle consuetudini, ai principi e ai valori delle comunità di appartenenza.

Il carattere sociale degli individui è tematizzato da Dewey in *Natura e condotta dell'uomo*, su cui vale la pena di intrattenerci per qualche istante. La tesi centrale dell'opera è che «la condotta dell'uomo ha sempre un carattere sociale» e che la sua natura dipende dall'influenza che l'ambiente sociale esercita sui caratteri individuali e le tendenze personali. Per Dewey, tanto le norme etiche, quanto il tipo di organizzazione dei comportamenti abitudinari che strutturano la personalità degli esseri umani, «sono funzioni di situazioni sociali».

In uno scritto del 1916 che precede e prepara *Human Nature and Conduct* – come rileva opportunamente il curatore dell'edizione italiana, Lamberto Borghi – Dewey scriveva che la mente «rappresenta una riorganizzazione delle attività originarie mercé il loro funzionamento in un dato ambiente. È una formazione, non un dato; è un prodotto»²⁷.

Così, i caratteri che il comportamento di ciascun individuo assume non è da ricondurre unicamente alla sua costituzione genetica, ma all'interazione fra le tendenze originarie e l'ambiente sociale in cui gli individui si trovano a vivere. All'interno di questo orientamento generale, due sono i concetti fondamentali attorno ai quali si dipana l'analisi del pensatore americano: i costumi e le abitudini. La personalità dei singoli individui viene a modellarsi mediante l'acquisizione di «abiti»; e tali abiti si formano sulla

25) Ivi, p. 150.

26) Ivi, p. 181.

27) J. Dewey, *The Need for a Social Psychology*, in *Psychological Review*, XXIV, 1917.

base dei costumi sociali che forniscono modelli di comportamento *prêt à l'usage* per tutti i componenti del gruppo sociale.

Ognuno di noi ha propri tratti psicologici, proprie procedure comportamentali, proprie credenze profonde e strutturate. Ma il materiale delle nostre credenze fondamentali «non trae origine da noi; ci deriva da altri, dall'educazione, dalla tradizione; ci viene suggerito dall'ambiente. La nostra intelligenza è legata, per quanto riguarda il suo contenuto, alla vita della comunità di cui facciamo parte»²⁸. Quando un bambino agisce, le persone che gli stanno accanto esprimono di volta in volta apprezzamento o disapprovazione e così facendo incentivano o disincentivano, rafforzano o indeboliscono, tendenze, orientamenti, atteggiamenti comportamentali. Così, «la comunità esterna diventa un foro e tribunale interno, una corte di accuse e assoluzioni. I nostri pensieri sulle nostre proprie azioni sono sature delle idee che gli altri professano»²⁹.

Che cos'è il carattere di una persona? Dewey si pone questo interrogativo e risponde che il carattere «è il nome dato all'attiva interazione delle abitudini»³⁰. Esso è, in altri termini, «la compenetrazione reciproca delle abitudini»³¹. E che cos'è l'abitudine? «L'abitudine consiste in una predisposizione acquisita a modi determinati di risposta». Essa rappresenta «una particolare sensibilità o accessibilità a certe classi di stimoli, delle predilezioni o avversioni costanti, piuttosto che il mero ricorrere di atti specifici»³².

D'altra parte, bisogna prendere atto che «sempre e ovunque sono i costumi a fornire i modelli per le attività dei singoli. Sono il paradigma sul quale l'attività individuale si deve comporre: ciò è vero oggi come lo fu in ogni tempo»³³. Normalmente ogni individuo viene in possesso di modelli di condotta e di norme «così come eredita la lingua del suo gruppo sociale. Le attività del gruppo egli le trova già, e una certa assimilazione dei suoi atti a quei modelli è il pri-

mo requisito per parteciparvi, e quindi per avere qualche parte in ciò che succede. Ogni persona nasce infante, ed ogni infante è soggetto, dal primo respiro che tira e dal primo suono che emette, alle attenzioni e alle richieste di altri»³⁴.

Detto questo, conviene fare qualche precisazione per evitare possibili fraintendimenti. Sostenere che la natura e la condotta degli uomini è sempre sociale; di più, affermare che i singoli individui imparano a strutturare la loro propria personalità mediante l'acquisizione di abitudini che sono da ricondurre ai costumi della sua comunità d'appartenenza, non significa dire che la società plasma interamente, plaga e produce in serie i singoli individui. In primo luogo, perché i contesti socio-culturali – i quali, come s'è detto, si reggono su di un insieme di tradizioni e costumi comuni – registrano al loro interno divisioni, fratture, conflitti, su diversi piani. Esistono, ad esempio, le classi sociali e ciascuna classe «è rigidamente sicura della giustezza dei propri fini». Ci sono gli uomini e le donne, i diversi modelli di comportamento di genere, le cosiddette «virtù» maschili e femminili, ecc. Ci sono i giovani e i vecchi con codici comportamentali fortemente differenziati. E numerose sono, ovviamente, le altre differenze che potrebbero essere enumerate. In secondo luogo, perché il carattere e l'identità di un individuo non sono il risultato dell'azione di uno soltanto dei fattori della sua formazione, quello sociale. L'essere umano si sviluppa in un processo di interazione fra le tendenze congenite e i tratti distintivi dell'ambiente socio-culturale in cui esso cresce e vive. Ogni individuo reagisce a modo suo agli stimoli esterni e si rapporta in particolare guisa al patrimonio culturale e alle consuetudini nelle quali, sin dalla nascita, è inserito. In terzo luogo, perché sia gli individui che le comunità entrano in contatto con altre culture e sono attraversati da valori, norme e modelli differenti e a volte contrastanti con i propri. È ovvio quindi che agli individui si offrono continuamente opportunità di opzione fra paradigmi compor-

28) J. Dewey, *Natura e condotta dell'uomo*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 333.

29) Ivi, p. 334.

30) Ivi, p. 47.

31) Ivi, p. 45.

32) Ivi, p. 49.

33) Ivi, p. 81.

34) Ivi, p. 65.

tamentali e modi di pensare differenti, di riflessione critica sui propri modelli acquisiti, di modifica progressiva delle abitudini e delle tendenze precedentemente consolidate.

Ma tutto ciò non toglie – come è facile constatare – che esiste in noi e resiste alla mutevolezza e variabilità delle nostre esperienze una sorta di zoccolo duro della nostra personalità, una sua parte profonda, mediante la quale siamo in grado di identificarcì e che costituisce, anche per gli altri, il tratto permanente della nostra identità. La lingua che parliamo, la nostra pronuncia, alcune espressioni ricorrenti, il modo di gesticolare, il tipo di religione che professiamo, le forme che assume la nostra religiosità, l'atteggiamento più o meno rigido che adottiamo nei confronti del «diverso», delle culture «altre» e delle altre etnie, il senso delle appartenenze, *l'amor loci*: ecco solo pochi esempi di tratti costitutivi della nostra identità individuale che traggono origine dai costumi e dal contesto culturale della comunità all'interno della quale ci siamo formati.

La critica dell'individualismo atomistico, la polemica nei confronti della concezione dei singoli soggetti come realtà autosufficienti, aprioristiche e astriche, la confutazione del modello di individuo possessivo assunto come referente antropologico del mercato, trovano uno sviluppo notevole in numerose costellazioni culturali e in vari indirizzi di pensiero. Per lo più tali critiche sono condotte sulla base dell'assunzione della nozione di comunità – e dunque del legame sociale, dei rapporti solidaristici e delle appartenenze – come criterio fondamentale per uscire fuori dalla dicotomia Stato-mercato e dalla contrapposizione Stato-società civile, dove lo Stato rappresenta l'elemento universalistico e l'interesse collettivo, mentre la società, costituita dagli atomi-individui, il momento particolaristico del dispiegamento degli egoismi.

Occorre rilevare che, il più delle volte, tali prospettive di ricerca non sono dominate dall'intento di

svalutare l'individuo, di negare i suoi caratteri originari e di marginalizzare il ruolo delle identità personali. Al contrario, ciò a cui esse prevalentemente mirano è la rivalutazione dei singoli soggetti umani e il superamento di una visione della persona impoverita dal misconoscimento della ricchezza di relazioni interpersonali che le identità individuali si portano dentro. Comunque sia, al di là di cadute anti-individualistiche che pure si registrano, per una serie di autori e di «scuole di pensiero» (da Polanyi alle «esperienze di comunità» di Mounier, Maritain e Adriano Olivetti; da Erich Fromm al comunitarismo anglo-americano; da Christopher Lasch al movimento antiutilitarista del Mauss) «dire che i membri di una società sono legati da un senso della comunità non significa semplicemente dire che la grande maggioranza di essi professa sentimenti comunitari o persegue obiettivi comunitari, ma piuttosto che essi concepiscono la loro identità [...] come definita in una certa misura dalla comunità di cui sono parte. Per loro, la comunità indica non solo ciò che essi hanno come cittadini, ma anche ciò che essi sono»³⁵.

Non sono pochi gli autori che di recente, nel nostro Paese, hanno ripreso i temi della comunità. Tra questi, Roberto Esposito e Pietro Barcellona³⁶. Quest'ultimo, in *L'individuo sociale*, prima, e in *L'individuo e la comunità*, dopo, ha messo sotto accusa la modernità per lo sradicamento e lo «spaesamento» che produce, per la rimozione della «socializzazione» e l'eliminazione dei legami comunitari, per l'affermazione di procedure di spersonalizzazione e di deteritorializzazione. È fortemente rappresentativo delle tendenze dominanti nella modernità la rappresentazione che essa ci dà dell'individuo. Essa, da una parte, si è inventata «l'individuo come *prius* della società», si è inventata l'idea dell'individuo come realtà che «si autopone come separata» e l'immagine di un individuo autosufficiente, autoreferenziale e auto-producentesi. («Solo nella modernità l'individuo è considerato come una forma d'essere, una sostanza,

35) M. J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 165.

36) Non posso esimermi dal ricordare che anch'io mi sono occupato del rapporto comunità-democrazia in *John Dewey. Scienza,*

prassi, democrazia, Roma-Bari, Laterza, 1997; *Sull'identità meridionale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999; *Economia totale e mondo della vita*, Roma, manifesto Libri, 2003.

un valore, a prescindere e prima di ogni relazione con gli altri»³⁷. Dall'altra, sottopone gli individui «ad una costante manipolazione» e a un condizionamento degli stili e forme di vita che li svuota della ricchezza della loro originale singolarità.

La posizione che Barcellona assume su questi temi è affine a quella di N. Elias, il quale contesta sia «l'individuo atomistico», sia «l'olismo organicistico». L'individuo, dice Barcellona, è una realtà irriducibile. Nel suo seno nasce il soggetto, e la soggettività è portatrice d'avvenire. L'individuo non è interamente «producibile socialmente». Tra il singolo e il gruppo c'è sempre uno scarto. E l'evidenza della singolarità dell'individuo «si costituisce a partire dallo scarto», dalla riflessione su di esso e dalla distinzione tra il sé e l'altro. Ciascuno, insomma, ha la possibilità e la capacità di mettere in questione se stesso e l'ordine sociale proprio sulla base della comprensione delle sue proprie peculiarità e di quelle dell'ordine sociale esistente.

Ma una volta accertata l'importanza dell'istanza individuale nella dinamica sociale, bisogna registrare che «la logica dell'identità umana» è «associativa» e «relazionale», non autoreferenziale: «Si diventa, non si nasce individui, nel rapporto con la madre, con i genitori, con gli amici, con il gruppo. Il gruppo è il contenitore delle dinamiche individuali. [...] L'isolato è povero di identità, impoverito dal punto di vista simbolico, impoverito dal punto di vista affettivo: la sua vita si svolge entro una circolarità masturbatoria. La cultura come forma della mediazione si indebolisce, viene meno questa specifica forma della mediazione tra gli individui e tra gli individui e il mondo esterno»³⁸.

La «democrazia possibile»

A questo punto si può tentare di trarre le dovute conseguenze politiche dalle letture che sin qui sono state proposte. E cominciamo dalle antropologie pessimistiche à la Lutero, le quali non appartengono solo

al passato, ma sono ancora presenti nell'attuale mercato culturale. Se si ritiene che l'uomo sia un animale egoistico, che si prende cura solo di sé e si contrappone con tutti i mezzi agli interessi degli altri, allora non si può evitare di concludere razionalmente che gli uomini necessitano di un potere politico coercitivo e autoritario. Di più. Se la natura umana è contrassegnata dall'egoismo non è possibile evitare in alcun modo una contrapposizione forte fra Stato e società civile: quest'ultima si connota come il terreno dove domina il particolare, l'interesse egoistico dei singoli soggetti, mentre lo Stato rappresenta il momento universalistico dell'interesse collettivo. Così, particolare ed universale non si incontrano e non trovano momenti di mediazione. Lo Stato non si radica in momenti di vita associativa e cooperativa; è una sorta di corpo separato che si impone, quasi dall'esterno, grazie alla sua forza e alla sua potenza sovrana. All'interno di un tale contesto analitico, un progetto di democrazia di tipo cooperativo e partecipativo appare del tutto infondato e utopistico.

Sennonché, lo abbiamo visto, la ricerca scientifica psico-antropologica (in modo particolare quella più recente) si è incaricata di confutare la tesi dell'uomo egoista. Essa ha mostrato che due sono le componenti fondamentali del comportamento umano: la prima è la spinta formidabile all'autoconservazione e all'autoaffermazione; la seconda è il bisogno di cooperazione e di collaborazione (a volte fondato su tendenze altruistiche) che dà vita a pratiche sociali in cui l'interesse collettivo prevale sugli interessi particolari.

Sia ben chiaro, tutt'e due le componenti hanno un loro radicamento e tutt'e due hanno una funzione positiva. Non bisogna cedere alla tentazione di demonizzare la componente egoistica e individualistica. L'egoismo non è un male in sé, non è un male ontologico. Occorre evitare di pensare come la colomba di Kant, la quale riteneva che senza la resistenza dell'aria avrebbe volato nel migliore dei modi possibili. Senza la resistenza dell'egoismo autoaffermativo l'organizzazione sociale non reggerebbe. È bene

37) P. Barcellona, *Individuo e comunità*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 15.

38) Ivi, p. 77.

che ognuno badi innanzitutto a se stesso. Vi immaginate quale complicazione e quale *bailamme* susciterebbe un'aggregazione sociale in cui ognuno, anziché prendersi cura di se stesso e dei propri bisogni primari, dovesse prendersi cura soltanto degli altri? Io dovrebbe occuparmi di altri e altri di me. Sarebbe una complicazione inutile e controproducente.

Succede, però, come tutti possono constatare soprattutto nelle società tardomoderne, che la spinta egoistica, già di per sé molto potente, sia ulteriormente rafforzata da un tipo di società fondata sulla concorrenza e sulla competizione e portatrice dei valori del successo personale, del produttivismo, delle richieste del mercato, ecc. In questo caso la componente individualistico-egoistica dilaga e prevarica le altri componenti psicologiche e le pratiche sociali costruite sulla base della salvaguardia dell'interesse collettivo.

Ma accanto alle spinte individualistiche, s'è detto, troviamo negli umani anche pulsioni e motivazioni che possiamo definire cooperativistiche e altruistiche. Tali componenti hanno un radicamento biologico, si innestano sul processo di evoluzione filo-genetica della specie umana e trovano un riscontro anche nel presente. Sul piano della cooperazione non vale fare neanche degli esempi. Sul piano dell'altruismo, invece, al di là di quello che si dispiega all'interno della famiglia e fra parenti e consanguinei, giova ricordare i milioni e milioni di individui e gruppi che praticano il volontariato: essi prestano il loro lavoro gratuito, non per soddisfare i propri bisogni, ma per essere di aiuto agli altri, nel campo sanitario, dell'assistenza agli anziani e ai portatori di handicap, della protezione dell'ambiente e così via. Al «volontariato», peraltro, va aggiunto il lavoro, anch'esso gratuito e volontario, di quanti si impegnano in iniziative culturali, politiche, religiose, così come in attività ricreative e nelle feste collettive.

Ebbene, la registrazione della dualità delle motivazioni comportamentali degli esseri umani rompe la rigida contrapposizione fra l'universalismo dello Stato e il particolarismo della società civile. Offre una

mediazione. Lo Stato può essere concepito come il coronamento o lo sbocco delle spinte cooperative operanti già nella società. Lo Stato sarebbe, così, un prolungamento delle pratiche collaborative presenti nella società. Tra società e Stato, dunque, sono operanti elementi di continuità che possono preludere ad una democrazia in cui ognuno partecipa alla gestione della cosa pubblica dando il suo contributo per l'affermazione dell'utile collettivo e il bene comune. Non siamo più nel campo delle utopie, ma nel progetto razionale fondato su pratiche già esistenti e operanti nel campo sociale.

Ma il terreno più propizio per superare le fratture fra società civile e Stato è quello delle comunità. La democrazia – scrive Dewey – deve cominciare a casa propria, e la sua casa è la comunità dei vicini»³⁹. Le affinità e i legami comunitari costituiscono la necessaria materialità sociale per l'agire politico e la formazione della volontà collettiva. Si tratta di rendere attiva la socialità che è presente in ogni individuo per cercare una forma di democrazia partecipativa in cui ciascuno concorre con le sue intenzioni e i suoi problemi a definire l'agenda politica. La gestione della cosa pubblica e la capacità di azione delle istituzioni sono date dall'essere *proprio* dei singoli e del corpo sociale, da «ciò che gli uni e gli altri sono»⁴⁰. Il superamento delle difficoltà e delle insufficienze della democrazia rappresentativa può avvenire mediante la costruzione di strumenti di partecipazione attraverso i quali si può realizzare l'autogoverno della comunità.

È ovvio che sul piano nazionale, internazionale e mondiale si pongono problemi di altra natura e di straordinaria complessità. Ma, accogliendo le indicazioni che ci vengono da Porto Alegre, occorre prendere atto che il compito di oggi è quello «della globalizzazione della democrazia, della costruzione della sfera pubblica sotto nuove forme, della valorizzazione delle diversità culturali, della condivisione delle responsabilità e della riduzione delle disuguaglianze»⁴¹. Per tale compito le unità di autogoverno locale costituiscono il naturale punto di partenza.

39) J. Dewey, *Libertà e cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 183.

40) Su questi temi si veda la *Introduzione* di L. Sullo a *La de-*

mocrazia possibile, Napoli, Edizioni Intra Moenia, 2002, pp. 10-11.

41) *Dichiarazione di Porto Alegre*, ivi, p. 20.