

## Chi sono? Chi siamo? I percorsi identitari nell'individuo e nell'intersoggettività

### *La trasformazione di sé: il punto di Archimede per sollevare il mondo*

#### *Premessa*

Credo sia a tutti evidente e chiaro che la nostra società è vissuta da un'umanità che non si vede, che non ha autocoscienza collettiva, che procede sotto la spinta di quelle "passioni inferiori"<sup>1</sup> che sono l'angoscia, la paura, la rabbia, l'odio, lo spirito di rivalsa, l'avidità, la venalità. Già potenti nell'animo di un singolo, queste forze emotive diventano sconvolgenti e distruttive quando muovono collettività, istituzioni e grandi poteri. Per porre un argine a questa spinta disgregatrice e per mettere in circolo la forza di un antidoto, un passo indispensabile è quello di rafforzare la capacità della cultura critica di fare da specchio alla società.

Lo scopo di questa riflessione è quello di ripensare, innanzitutto, i percorsi di formazione dell'identità delle persone presupponendo l'uscita dal canone del pensiero identitario, ossia dall'identità esclusiva, a sé stante, pensata indipendentemente dalla rete delle relazioni; infatti, "identità" viene da "identico", con un termine e una connotazione che irrigidiscono e cristallizzano il senso dell'essere persona originale e unica. Andare all'origine delle parole significa chiarire attraverso una scoperta etimologica, che non è mera erudizione, il senso e giungere all'origine, per quanto umanamente possibile. *Identità*, dal latino *identitas -atis*, derivato di *idem* «medesimo», calco del greco ταυτότης. L'essere identico, che rinvia ad una perfetta uguaglianza. Con accezione particolare in filosofia, il "principio d'identità" è quel principio logico che, nella tradizione scolastica, asserisce l'identità di una cosa con sé stessa («A è A»). Ecco perché accennavo al fatto che *identità*, intesa in questo senso, significa irrigidire e cristallizzare il senso dell'essere persona originale e unica. L'unicità vivente delle persone è, in effetti, molto più libera, vitale, aperta, reciproca e comunicativa, vorrei tentare di mostrare come ciò sia valido proponendo il contributo di alcune voci della filosofia contemporanea.

Si tratta infatti di prendere coscienza, nel modo più esteso e diffuso possibile, di chi stiamo diventando, di come stiamo organizzando la vita che comunque e di fatto è vita comune, della direzione che così la storia di tutti sta seguendo. È necessaria una forma di conoscenza che sia tanto critica quanto ampia e perspicace, quindi in grado di alimentare la coscienza collettiva nonché di

---

<sup>1</sup> G. Benedetti, *Riflessioni ed esperienze religiose in psicoterapia*, Centro Scientifico Editore, 2005, p. XIII.

elevare la consapevolezza etica e storica dell'umanità. Di solito si sostiene, superficialmente, che la globalizzazione ha aspetti positivi e aspetti negativi. Con ciò intanto non si vede che essa è una tendenza specifica, legata all'estensione mondiale del potere finanziario e del potere tecnologico; non si tratta di una grande epopea di unificazione fraterna dell'umanità, si tratta di una crescita dei poteri dominanti e anche di un loro mutamento di forma, che li ha resi più difficili da contrastare e da democratizzare. Pertanto interpretare la società globale significa, in prima approssimazione, esercitare il discernimento critico e aprire lo spazio di pensabilità per una via di armonizzazione del mondo che sia davvero alternativa a qualsiasi forma di omologazione totalitaria.

Inoltre un simile lavoro di interpretazione deve svolgersi anche nella direzione di nutrire finalmente un ampio progetto - aperto, plurale, duttile, dialogicamente costruito - di società rinnovata. Se non sappiamo verso dove muoverci, è fatale che prevalgano le tendenze di *lacerazione* e persino di *arresto* del cammino storico dell'umanità. Così scrive Roberto Mancini:

ne risulta una *società traumatica*, che aggredisce contemporaneamente l'essere umano e le dinamiche della vita universale. E non tanto per il primato del capitale sugli esseri viventi, ma più in profondità perché la fondazione della società sul principio di potere, invece che sulla corresponsabilità per il bene comune, calpesta inevitabilmente l'ordinamento della vita, che si fonda sull'elemento della relazione e sul fatto che la relazionalità, in ultima istanza, tende all'armonia. Si è instaurato un regime di infelicità organizzata, per cui l'obbedienza alle regole e alle convenienze definite dal sistema sociale impone agli individui di sacrificare ogni possibilità di un'esistenza felice per ottenere in cambio una relativa sicurezza<sup>2</sup>.

Quella attuale è una società traumatica perché per funzionare deve infliggere sistematicamente colpi all'umanità delle persone, alla loro aspirazione alla felicità e, ancor prima, al loro bisogno di sopravvivenza, alle relazioni vitali e al mondo naturale che ci ospita. L'ideologia dominante occulta la natura traumatica dell'ordine globale del capitalismo e insiste per contro sul dovere di essere resilienti. È come dire che i traumi sono naturali, necessari, giusti, educativi; siamo noi che dobbiamo diventare abili nel non farci eliminare troppo presto. Da lungo tempo le scienze e la stessa ricerca filosofica attestano che tutto è (in) relazione, non esistono entità isolate e autoreferenziali. La domanda sul "Chi sono?" non può non essere direttamente connessa al "Chi siamo?". Eppure, da questo tipo di consapevolezza oggi siamo lontanissimi. Dopo la grande illusione del 1989, che molti salutarono come l'inizio di un'epoca pacificata a seguito della fine dei regimi di matrice sovietica<sup>3</sup>, ci siamo ritrovati in un'epoca agonica, della *performance*, come avrò modo di riferire più avanti, dove l'imminenza della fine è quotidiana e spinge molti a qualche tipo di negazionismo per sedare

---

<sup>2</sup> R. Mancini, *Il senso nella vita. Ragioni e prospettive per una conversione di civiltà*, Franco Angeli, Milano 2024, p. 28.

<sup>3</sup> Cfr. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, Los Angeles 1992; trad. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996.

l'angoscia. I sentimenti più diffusi sembrano appunto quelli tendenti alla disgregazione delle relazioni: l'ansia, la paura, l'avidità, l'odio, il rancore, il senso di supremazia. Ma se potessero dare sfogo alla loro carica velenosa, resterebbe la vacuità interiore dei soggetti che non sanno sentire la vita, gli altri, sé stessi. La nostra è una civiltà dal cuore vuoto. È una situazione che non resta senza effetti.

La specie umana e la Terra si trovano oggi in una contraddizione mortale perché la forma della società globale e il funzionamento delle sue istituzioni sono fondate sul principio di *potere*, mentre l'immagine della comunità umana è travisata a causa della sua identificazione con il *mercato*. Uscire da questa situazione comporta quindi una trasformazione liberatrice, che permetta all'umanità di trovare sé stessa e di riconciliarsi con la vita universale.

### *1. Judith Butler e Byung-Chul Han: la critica dell'identità come soggettivazione*

Secondo Butler - filosofa statunitense, che si è occupata di filosofia politica, etica e di femminismo - il soggetto viene socialmente costruito come assoggettato al potere; diventa soggetto di potere perché anzitutto è *soggetto al potere*. Per Byung-Chul Han - filosofo sudcoreano che vive attualmente in Germania e si occupa di teoria della cultura - il soggetto viene illuso di essere autodeterminato e autonomo perché *il sistema globale del potere si serve della sua libertà* e della sua vita interiore perché egli esegua "liberamente", come se fosse autenticamente un suo interesse, ciò che il sistema, in realtà, vuole.

I primi critici della modernità hanno parlato di "alienazione"<sup>4</sup>. Ma questa categoria fa pensare a un soggetto che esce da sé e si smarrisce perché si ritrova sottomesso a quello che lui stesso ha costruito (per esempio un tipo di economia, un ordinamento giuridico, un assetto politico, un sistema sociale). Questa costruzione diviene per lui una potenza estranea e incontrollabile. La disalienazione consisterebbe allora nella "riappropriazione"<sup>5</sup> delle proprie facoltà e del controllo sui suoi prodotti, compresi quelle costruzioni che sono istituzioni e forme organizzative della società. In effetti, però, la spirale di cui restiamo prigionieri è più sottile, complessa e insidiosa. Anzitutto perché non è che i soggetti sociali siano prima integri e poi si consegnino a un sistema di alienazione. Essi infatti sono precocemente assoggettati e determinati dalla grammatica del potere. Non perdono solo a un certo punto la libertà e l'autodeterminazione, semmai dovrebbero inaugurarle e scoprirle maturando un modo d'essere che non sia fin dall'inizio costituito da quella grammatica. Inoltre, il processo di

---

<sup>4</sup> Cfr. A. Schaff, *Entfremdung als soziale Phänomen*, Europaverlag, Wien 1977; trad. it. di G. Mininni, *L'alienazione come fenomeno sociale*, Editori Riuniti, Roma 1979.

<sup>5</sup> Cfr. R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Suhrkamp, Berlin 2016; trad. it. di A. Romoli e G. Fazio, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Castelvecchi, Roma 2017.

disumanizzazione si attua in maniera che gli individui si conformano a essa senza identificarla come un nemico preciso localizzabile.

Anziché di “alienazione” Judith Butler parla di “soggettivazione”<sup>6</sup>, riferendosi a un tacito assoggettamento al potere che poi, in cambio, consente in piccola parte di essere anche soggetti del potere stesso, peraltro senza che esso cessi di essere il soggetto impersonale effettivo della società. Piuttosto che una semplice alienazione, si sviluppa un rapporto parassitario per cui il potere come elemento “civilizzatore” e *medium organizzativo* sfrutta le facoltà umane dall’interno, venendo interiorizzato come un principio-guida. Non solo l’avversario è impalpabile, ma si nutre di continuo della sostanza umana degli individui, delle comunità e delle istituzioni degradandola e ritorcendola contro di loro. Il segreto del potere sta proprio nella sostituzione dell’intenzionalità umana con una logica semovente e autonoma che parassita la nostra volontà. A quest’ultima restano solo i dettagli e gli aspetti di superficie, le motivazioni e le credenze soggettive. Considerato entro la tradizione di una civiltà che si è avvilita sempre più sul principio di potere, il profilo dell’essere umano è quello di un essere assoggettato. Si diventa “soggetti” in proporzione alla docilità nei confronti dei poteri vigenti.

Byung-Chul Han ha sostenuto che il *biopotere* - qualificato così da Michel Foucault in quanto forza che ingloba la vita determinandola interamente, secondo una tendenza instauratasi nel XVIII secolo<sup>7</sup> - ormai sarebbe divenuto psicopotere, interiorizzato dagli individui che lo scambiano per la loro libertà<sup>8</sup>. Con ciò egli prende per una versione più raffinata e attuale della logica di potere quella che in realtà è una sua caratteristica strutturale da sempre. La sua forza si esercita sì su qualcosa o su qualcuno, ma contemporaneamente è anche potere su chi di volta in volta lo esercita.

Qui sussiste una contraddizione antropologica e specificamente riferibile all’interiorità delle persone: tendiamo a riempire il vuoto di identità del nostro essere individuale e della convivenza sociale con una forza vuota; ma una forza fatta di imposizione e autoreferenzialità si dispiega sempre e comunque *solo per sé*. La tendenza all’egocentrismo di individui che non hanno scoperto la modalità transitiva e relazionale dell’essere al mondo viene facilmente risucchiata nel vortice dell’autoreferenzialità strutturale del potere. Nella misura in cui questo riassorbimento diventa di massa e trova attuazione istituzionale, il Potere diventa una sorta di soggetto impersonale che decide del nostro destino. Ecco perché proprio il denaro rappresenta la forma di potere che più risulta pervasiva nella società globalizzata, insieme a quella della tecnocrazia. Infatti il denaro si presta totalmente a conquistare la

---

<sup>6</sup> J. Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Redwood City 1997; trad. it. di F. Zappino, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano 2013.

<sup>7</sup> Cfr. M. Foucault, *La naissance de la biopolitique*, Seuil - Gallimard, Paris 2004; trad. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>8</sup> B. Han, *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, Fischer, Frankfurt 2014; trad. it. di F. Buongiorno, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Roma 2016.

mente dell'individuo, insensibile al tessuto relazionale dell'esistenza, presentandosi come il più efficace strumento della volontà e dei desideri del soggetto<sup>9</sup>.

Bisogna inoltre riflettere sul fatto che un'autoreferenzialità impositiva, permanente e sistematica tende a eliminare ogni alterità, limite, ostacolo o forza eterogena. I mezzi per farlo possono essere molti, ma quando, sul piano dell'azione degli stati, la resistenza incontrata da tale tendenza è intollerabile si giunge al conflitto bellico. È noto come sia il potere la radice della guerra. Non a caso l'una è la manifestazione estrema dell'altro. Come il potere non è un gesto occasionale, così la guerra non è un'esplosione improvvisa di violenza. Entrambi sono state la forza istitutiva dell'ordine sociale convenzionale nelle forme di società storicamente conosciute sinora. Il potere come logica suprema e la guerra come riaffermazione definitiva di questa logica in situazioni di contrapposizione senza sbocco permeano la cultura stabilita e il suo regime di verità. Ecco perché il potere, dunque, non è affatto neutro, ma è orientato all'autoaffermazione e pertanto è antirelazionale. Se la vita è relazione, il potere è disgregazione. E lo è parassitando le relazioni vitali, che vengono riprodotte secondo la logica della subordinazione dei viventi a esso. Questa condizione di assoggettamento e negazione della propria identità può essere superata a condizione che ricominciamo a pensare, tornando a considerare il nostro rapporto con la vita senza il filtro ottico deformante costituito dalla mentalità dominante. E a chi davvero pensa, subito si presenta la situazione di una civiltà fallita, in una presa d'atto che però va vissuta non con sgomento, ma con il desiderio di trovare una strada nuova.

Altrimenti, come nell'orizzonte diagnosticato da Butler e Byung-Chul Han, c'è solo l'identità funzionale, oltre tutto costantemente colpita e minacciata da un contesto strutturalmente ostile. L'individuo si adatta convincendosi, mediante una postura individualista, di poter sopravvivere ed eventualmente emergere sugli altri, cosicché intende la libertà stessa come libertà dall'altro. Ne scaturisce una solitudine competitiva di massa. Come ripensare altrimenti la soggettività dell'identità?

## 2. *Martin Buber e l'emergere dell'identità dialogica*

Una via alternativa è quella suggerita da Martin Buber, per cui in principio non c'è l'identità, ma la relazione. Con Buber usciamo dall'universo del pensiero identitario ed è possibile pensare l'identità in modo relazionale e dialogico. Il primo passo che Buber ci invita a compiere è entrare in dialogo e in relazione con il nostro "tu" interiore. Vorrei leggere con voi un passaggio de *Il cammino dell'uomo* che ha ispirato il titolo stesso della mia riflessione:

---

<sup>9</sup> Cfr. V. Andreoli, *Il denaro in testa*, Rizzoli, Milano 2012.

Bisogna che l'uomo si renda conto innanzitutto lui stesso che le situazioni conflittuali che l'oppongono agli altri sono solo conseguenze di situazioni conflittuali presenti nella sua anima, e che quindi deve sforzarsi di superare il proprio conflitto interiore per potersi così rivolgere ai suoi simili da uomo trasformato, pacificato e allacciare con loro relazioni nuove, trasformate. (...) Proprio in questo modo di vedere – in base al quale l'essere umano si considera solo come un individuo di fronte al quale stanno altri individui, e non come una persona autentica la cui trasformazione contribuisce alla trasformazione del mondo – proprio qui risiede l'errore fondamentale contro il quale si erge l'insegnamento chassidico. *Cominciare da se stessi: ecco l'unica cosa che conta*. In questo preciso istante non mi devo occupare di altro al mondo che non sia questo inizio. Ogni altra presa di posizione mi distoglie da questo inizio, intacca la mia risolutezza nel metterlo in opera e finisce per far fallire completamente questa audace e vasta impresa. Il punto di Archimede a partire dal quale posso da parte mia sollevare il mondo è la trasformazione di me stesso. Se invece pongo due punti di appoggio, uno qui nella mia anima e l'altro là, nell'anima del mio simile in conflitto con me, quell'unico punto sul quale mi si era aperta una prospettiva, mi sfugge immediatamente<sup>10</sup>.

Occorre allora sottolineare l'aspetto per cui la trasformazione di sé “solleva” il mondo per liberarlo dalle schiavitù della violenza, dal potere del dominio dell'economia. La fondazione della società sul principio di potere, invece che avere radici sulla *corresponsabilità per il bene comune*, calpesta inevitabilmente l'ordinamento della vita, che si fonda sull'elemento della relazione e sul fatto che la relazionalità, in ultima istanza, tende all'armonia. L'obbedienza alle regole e alle convenienze definite dal sistema sociale impone agli individui di sacrificare ogni possibilità di un'esistenza felice per ottenere in cambio una relativa sicurezza.

Si tratta del conflitto fra tre principi nell'essere e nella vita dell'uomo: il principio del pensiero, il principio della parola e il principio dell'azione. Ogni conflitto tra me e i miei simili deriva dal fatto che *non dico quello che penso e non faccio quello che dico*. (...) Per uscirne c'è una sola strada: *capire* la svolta – tutto dipende da me – e *volere* la svolta – voglio rimettermi in sesto. (...) Cominciare da se stessi, ma non finire con se stessi; prendersi come punto di partenza, ma non come meta; conoscersi, ma non preoccuparsi di sé<sup>11</sup>.

Quest'ultimo aspetto sembrerebbe superficialmente in contraddizione con il vostro ruolo terapeutico che chiede di prendersi cura e di pre-occuparsi di sé, ma evidentemente qui il senso dell'occuparsi oltre misura di sé, guardando sempre e solo al proprio io individuale, in modo esclusivo, è già ciò che lo stesso Sergio Erba consigliava di evitare: «La contrapposizione tra individualità e socialità quindi non appartiene ai cultori della concezione relazionale. Ci appartiene piuttosto la consapevolezza che la valorizzazione di risorse e lo sviluppo di potenzialità individuali, le nostre di terapeuti e quelle dei pazienti che accettano la nostra proposta di aiuto, va non solo nella direzione del nostro personale benessere, ma contribuisce anche al benessere dei nostri gruppi di appartenenza, se è vero che

---

<sup>10</sup> M. Buber, *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1990, pp. 44-45.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 46-47 e 50.

l'identità di un gruppo, e il suo grado di maturità, dipendono dal grado di individuazione e maturità dei componenti»<sup>12</sup>. Forse è proprio questa lucida consapevolezza che oggi manca: la chiusura preoccupata su di sé ci allontana dal desiderio di comunità. Non riusciamo ad essere una comunità e abbiamo mortificato, a ogni livello e in ogni campo il senso della comunità.

Alziamo gli occhi dalla quotidianità e proviamo a scendere più in profondità dei temi politici e sociali di ogni giorno. Ci troviamo davanti a questo tema enorme, basilare, che non riguarda solo la sfera della politica e del vivere civile, perché tocca anche la vita privata, la famiglia, il paese o il quartiere, il mondo del lavoro. E investe anche l'Europa. *Non riusciamo ad essere e a vivere come una comunità.* Riusciamo a pensarci e a comportarci solo da individui, separati da ogni contesto civile e da ogni legame sociale. Individui nella solitudine globale. La malattia mortale delle moderne società occidentali è proprio in quella riduzione individualistica della vita e nelle sue conseguenze in tutti i campi: la solitudine e anzi l'isolamento, come tratto primario della nostra esistenza; l'egoismo e l'egocentrismo nel rapporto col mondo; la soggettività come criterio di giudizio e orizzonte di vita; il narcisismo come amore malato di sé e impossibilità di amare gli altri. L'unica, ossessiva raccomandazione che viene ripetuta nei rapporti sociali è star bene con se stessi. È il paradigma dell'individualismo assoluto, ciò che conta è solo quello, il resto può crollare, i legami si possono revocare se viene messo a rischio questo imperativo categorico. Ma dietro questa nuova idolatria c'è ancora l'individualismo, e la sua versione riflessa: il narcisismo. Non ci può essere amore né possono istaurarsi legami duraturi in una società in cui il narcisismo si è fatto patologico e di massa: si ama troppo se stessi per prendersi cura dell'altro, per accettare il prossimo con tutti i suoi limiti e differenze; e per sopportarsi nel corso del tempo.

Date queste premesse non sembra essere possibile alcun orizzonte comunitario, alcuna connessione sociale, alcuna appartenenza politica, alcun legame di gruppo e di coppia. L'idea stessa di famiglia cede al primato assoluto dell'individuo. Attenzione però: senza comunità non è possibile alcuna società ma solo un "frigido e mercantile contratto sociale", fondato sulla momentanea e reciproca utilità. Non è possibile riconoscere una comune appartenenza ma solo una comune "utenza" o peggio, una "transitoria convergenza" verso gli stessi consumi. All'opposto abbiamo bisogno di proiettarci in una comunità per dare un senso, un orizzonte e un destino alla nostra presenza nel mondo e nel tempo. Non c'è altra possibilità di rigenerare l'Italia e rifondare lo spirito di comune appartenenza, senza riconoscerci in una comunità. Sarebbe la vera rivoluzione, la vera trasgressione, il vero punto di svolta e il vero cambio di paradigma: pensare e vivere la comunità. In famiglia, in patria, nella nostra città e nella nostra civiltà.

---

<sup>12</sup> S. Erba, *Domanda e risposta. Per un'etica e una politica della psicoanalisi*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 34-35.

### 3. *L'azione comunitaria oltre la performance*

Porsi in ascolto delle riflessioni degli autori ricordati significa riscoprire la libertà di agire contro gli idoli della società di massa, superare il conformismo sociale, che manifesta oggi tutto il suo strapotere, per riattingere all'energia originale dell'agire, frutto di una costante maturazione della vita della coscienza personale. In questa visione antropologica l'uomo è soggettività nascente e dunque libera, aperta a una pienezza ancora sconosciuta e a un compimento che non coincide con la morte (Cfr. H. Arendt). Solo l'agire ha come presupposto essenziale, infatti, la pluralità degli esseri umani: esso, a differenza di altre facoltà sperimentabili nell'isolamento, non può realizzarsi senza la partecipazione, la reazione, la cooperazione, la risposta e l'opposizione da parte di altri. Sottolineare questo aspetto ritengo significhi compiere già un primo passo contro l'attuale elogio della sfera privata che comporta conseguentemente il ripiegamento su di sé, l'isolamento personale e una intimità esasperata, tutte forme in opposizione radicale rispetto all'autentica armonia capace di generare quella integrità e pace tanto desiderate.

L'azione, diversamente dalla fabbricazione, non è mai possibile nell'isolamento; essere isolati significa essere privati della facoltà di agire. Azione e discorso necessitano della presenza degli altri, allo stesso modo in cui la fabbricazione necessita della presenza della natura e dei suoi materiali, e di un mondo in cui collocare il prodotto finito. (...) La storia è piena di esempi dell'impotenza dell'uomo forte e superiore che è incapace di procurarsi l'aiuto o la collaborazione del suo prossimo<sup>13</sup>.

Un eccesso di azione ha però anche il suo contraltare. In un testo di Maura Gancitano e Andrea Colamedici la nostra società viene definita come la società della *performance* e questo ci spinge a immaginarci gli uni contro gli altri, in competizione, come se dovessimo sempre scalare una classifica e mantenere la nostra posizione. Possono cambiare le condizioni sociali, culturali, tecniche, ma se alla base siamo sempre gli stessi, se lo scopo è vincere, conquistare e possedere, significa che siamo sempre al servizio dell'ideale della guerra e del potere.

Veniamo educati a pensare che il mondo sia un luogo in cui tutti ragionano così, in cui tutti vogliono vincere su tutti, in cui o abbatti o vieni abbattuto. Un mondo in cui devi crescere, progredire, ingrandirti, essere sempre più deciso e farlo senza sosta, o qualcuno ti supererà. Abbiamo l'idea che senza violenza non ci sia movimento, che senza vittoria sull'altro non ci sia superamento di limiti, che l'assenza di guerra sia una condizione noiosa e priva di vita. Ma l'idea di Eraclito secondo cui "il *polemos* è padre di tutte le cose" non indica la guerra tra gli esseri umani, ma la spinta al movimento, all'azione, che è essenziale alla vita sulla Terra<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 137-138.

<sup>14</sup> M. Gancitano, A. Colamedici, *La società della performance. Come uscire dalla caverna - Capitolo 10: Rientrare nel villaggio con le mani ormai aperte (ritornare alle radici - risalire alle origini)* - Tlon, Roma 2018.

Questa spinta di cui abbiamo bisogno in quanto esseri viventi si traduce, invece, nella società della *performance*, in uno stato di competizione costante, in cui tutto ciò che è fuori di me deve diventare mio o essere annientato. Aut...Aut...Diventano avversari lo Stato, i genitori, la famiglia, la scuola, i partner, i figli, gli autisti delle altre automobili quando c'è traffico.

Eppure, come scriveva Hannah Arendt in *Vita Activa*, pubblico e privato sono due spazi che cambiano a seconda della cultura e dello spirito del tuo tempo ma sono sempre irriducibili. Il pubblico è uno spazio in cui Io entro in relazione con un Tu che non è identico a me, che è diverso, e rappresenta la possibilità di costruire un Noi inclusivo, in cui l'incontro sia incontro con l'Altro, non un'identità granitica che non si può mettere in dubbio. La società della *performance* rende individui alienati perché punta tutto sulle tue singole capacità, quindi crea uno scompenso: non ci sono più azioni comuni, cooper-azione, non c'è un linguaggio costruito insieme. Non c'è comunità. Non c'è un Senso superiore che viene sempre da un Noi, non da un Io.

Il modo in cui pensiamo a noi stessi, alla nostra casa, al nostro conto in banca e al nostro tempo libero è diverso da quanto è accaduto in quasi tutte le epoche della storia dell'essere umano. In sostanza, oggi sappiamo di doverci “comportare” pubblicamente in un certo modo per non essere vittime di sanzioni o per rispettare un dovere, ma il “comportamento” non è l'azione. Nella *polis* greca la sfera pubblica era “il solo posto dove gli uomini potessero dimostrare il loro effettivo e insostituibile valore. Era in nome di questa opportunità, e indipendentemente dall'amore per un corpo politico che la rendeva possibile, che ciascuno era più o meno desideroso di condividere le responsabilità della giustizia, della difesa e dell'amministrazione degli affari pubblici”<sup>15</sup>. Oggi le cose sono cambiate, e il posto in cui gli individui pensano di poter dimostrare il proprio effettivo e insostituibile valore è la sfera privata.

Pensare allo spazio pubblico come a uno spazio di comportamento significa doversi “conformare” a quel comportamento, cioè a quello che dicono le leggi, i regolamenti o le autorità. Non si tratta di un'azione gli uni verso gli altri in direzione di un interesse comune. Lo spazio di azione e di linguaggio è diventato quello privato ed è stato associato al proprio *curriculum*, al proprio profilo, al proprio nome e cognome. Come se mettere *in comune* le proprie capacità fosse pericoloso, degradante o controintuitivo. Nella cultura greca l'eccellere, cioè l'*aretè*, era collegato alla virtù, a qualcosa di *qualitativo*, mentre adesso l'eccellenza è collegata alla qualità della *performance* e al suo impatto in termini *quantitativi*<sup>16</sup>.

Nel corso dei secoli ci siamo convinti che far parte di una società significasse andare a votare quando venivano indette le elezioni e poi pretendere dallo Stato una serie di benefici, impegnandosi a pagare le tasse, rispettare il codice della strada

---

<sup>15</sup> H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017, p. 31.

<sup>16</sup> M. Gangitano, A. Colamedici, *La società della performance. Come uscire dalla caverna*, cit., pp. 183-186.

e non commetterei reati. In realtà convivere comporta un impegno a cui non veniamo educati, una partecipazione attiva che a tanti di noi sembra noiosa, ridicola e insensata, ma che invece è la base della coesione sociale. La partecipazione attiva è una garanzia di libertà per il singolo cittadino e per l'insieme della società, perché le garantisce di vigilare sull'operato di chi governa e di mantenere il potere sul proprio corpo, sulle proprie scelte, sulle proprie opinioni<sup>17</sup>.

Il vivere guardando al bene comune, va portato avanti *nonostante*, cioè senza che il mondo comune, diffuso, istintuale di comportarsi nella società rappresenti un freno all'azione. Va compiuto un processo da *iniziatori*, come il filosofo che torna alla caverna a rischio di essere criticato e insultato da chi sta guardando le ombre proiettate dalle statue. L'iniziatore ha qualcosa da condividere innanzitutto: non le vette del suo pensiero, ma porta in dono la propria esperienza, ciò che condivide, ciò che può donare è la sua profonda umanità. Ecco perché occorre procedere *nonostante*, abbiamo l'istinto di tirarci fuori dal mondo, siamo invece invitati a tornare, a sporcarci le mani, a non sentirci superiori agli altri, che piuttosto ci rispecchiano le nostre mancanze e imperfezioni, ad essere umili. Qui non esistono totalità sociali o storiche che siano autopoietiche; esse sono pur sempre la risultante della moltiplicazione della *libertà responsabile* o della *resa* degli individui. Bisogna imparare a vedere che ognuno di noi «costituisce la sostanza e il fattore effettivo di quello che l'umanità potrà diventare»<sup>18</sup>. I veri protagonisti di una storia umanizzata devono divenire gli esseri umani che si elevano a vivere secondo la loro dignità originaria e in corrispondenza con la trascendenza che abbraccia la vita del mondo. È fondamentale che ciò sia rispecchiato ai giovani da noi adulti, occorre crescere nella consapevolezza a cui ci richiama Karl Jaspers con queste sintetiche e imprescindibili parole: «il futuro sta nel presente di ciascun singolo»<sup>19</sup>. Avendo ben vividi, nella mente e nel cuore, lo sterminio nei campi di concentramento nazisti, il diffondersi del terrore nella storia e il dovere di rinnovare continuamente la memoria, Jaspers dichiara che nonostante tutto questo «l'uomo non può cessare del tutto di essere uomo»<sup>20</sup>. Più che un'affermazione rassicurante, a me sembra questo sia un richiamo alla responsabilità di agire altrimenti, riconoscendo nella libertà l'origine del futuro possibile.

#### 4. Dalla società traumatica dell'individuo al bene comune delle persone

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>18</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951; trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, p. 215.

<sup>19</sup> K. Jaspers, *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, Reclam, Stuttgart 1962; trad. it. di R. Celada Ballanti, *Per un nuovo umanesimo: condizioni e possibilità*, in AA.VV., *Etica e destino*, Il melangolo, Genova 1997, p. 35.

<sup>20</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München 1949; trad. it. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, p. 192.

Le vie d'uscita evidentemente possono essere aperte soltanto grazie al concorso di molte tendenze differenti, in grado di avviare processi di liberazione nei diversi ambiti di riproduzione della vita sociale, da quello educativo a quello politico, da quello economico a quello giuridico. Tali tendenze dovranno a loro volta essere ispirate e sostenute da una profonda conversione *culturale e spirituale*. Il problema è che non c'è cosa più urgente, ma anche più difficile da determinare di questo tipo di conversione.

Vorrei allora tentare di presentarvi quelle che, a mio avviso, sono alcune forze essenziali per costruire una *risposta* che segni il riscatto dell'identità individuale da questa situazione mortificante, per individuare i contorni di una via di liberazione reale delle persone innanzitutto e conseguentemente della società e della natura. Chi è, originalmente, l'essere che è colpito dalla logica del potere, dalla *performance*, dallo sradicamento e da tutte le dinamiche fin qui descritte? Ciò che resta, come "residuo" fenomenologico, mi sembra sia la *dignità irriducibile* che persiste e si mostra una volta che togliamo tutte le deformazioni a suo carico; la dignità non è solo un riferimento concettuale. È una forza storica. Infatti la dignità umana è una realtà radicale, una radice della libertà di singoli e comunità, che tende a riemergere nella storia e a modificare le situazioni oppressive in cerca di una liberazione. Si esprime nell'inquietudine che porta a ribellarsi a tutte le condizioni soffocanti che si cristallizzano nelle dialettiche culturali, sociali, economiche e politiche.

Se persiste anche solo una scintilla di umanità, anche soltanto un frammento puro di ciò che esprime la nostra dignità, allora da quella scintilla, o dal frammento rimasto nonostante tutto autentico, l'uomo può innalzarsi al di sopra della menzogna e della meschinità e, inaspettatamente, portare alla luce il suo vero volto. Ogni volta che storicamente è accaduto questo, la novità liberante e rivelatrice è stata possibile grazie alla forza della coscienza, prima sopita o messa a tacere.

La prima evidenza che dobbiamo riconoscere e imparare a interpretare è la *dignità*. L'essere umano non solo esiste, ma esiste come un valore incalcolabile, incondizionato, dato in ognuno e in tutti. Rifiutarsi di riconoscerla, oppure riconoscerla solo ad alcuni e ad altri no, è un gesto di malafede. Ed è soprattutto il segno di una mancata apertura della coscienza. Poiché questa in primo luogo è appunto coscienza della dignità. La dignità umana è un *processo* che cerca di attuarsi e si esprime in tutte le facoltà e i tratti distintivi della persona. La coscienza stessa, la libertà, la responsabilità, l'unicità di ogni persona, la relazionalità e la socialità, la ragione, la creatività, la capacità di aderire al bene e di respingere il male, l'apertura alla verità e l'anelito a una vita sensata, la capacità di elaborare i propri sentimenti e in particolare la facoltà di amare fino a trasformare la propria vita in dono per gli altri sono i nuclei costitutivi dell'umanità in ognuno.

Esiste però, al tempo stesso, una caratteristica che attesta insieme il valore originale e la fragilità o la vulnerabilità di quell'io che stiamo cercando di scoprire. Mi riferisco a quella *processualità* alla quale

ho accennato poco fa. Che la dignità sia un processo significa sì che essa tende a realizzarsi, ma in questo tendere sono implicate una latenza, un'incompiutezza, una fallibilità che fanno dell'uomo l'unica creatura vivente che può trovarsi a essere ciò che non è in verità, che si ostina a mancare di assumere la propria identità essenziale. L'essere umano può perdersi, adattarsi a una dis-identità, lasciare che la propria umanità sia disintegrata. Non si tratta solo dell'influenza negativa dell'ignoranza, della confusione o di errori nella coscienza di sé; si tratta più radicalmente del confronto con il male e delle sconfitte che l'uomo subisce in questa lotta.

A questo punto la domanda che si pone è la seguente: come può la dignità tornare a essere una forza storica e come può la coscienza risvegliarsi e tradursi in azione, finché prevale la potenza dell'angoscia? La svolta, a mio avviso, ha le caratteristiche di una scoperta e di una vera e propria conversione: si tratta della *scoperta della comunità umana e della conversione alla relazione*. Voglio dire che gli individui sradicati e sottoposti alla disintegrazione della loro umanità avranno la possibilità di recuperare la coscienza di sé soltanto nella misura in cui saranno accolti e rispecchiati diversamente, rispetto al rispecchiamento alienante dato dal sistema mediatico, dove solo il potere, il mercato e la performance ha valore. Tale possibilità diventa concreta lì dove accade l'evento di una relazione effettiva, che è pur sempre la relazione in cui ciascuno è riconosciuto come persona e non ridotto a una funzione, a uno strumento, a un ruolo o a un oggetto.

Il sistema attuale, dunque, tende a porsi direttamente come "soggetto" oggettivando gli esseri umani, rendendoli in tutto precari e funzionali alla sua organizzazione. In ogni caso, al contempo, tra la situazione esistente e la futura buona mediazione si pone la *fecondità dell'anticipazione*: si tratta di generare processi, luoghi, tradizioni, istituzioni che anticipino la nuova qualità della convivenza, che rendano visibile e quindi praticabili modi di esistere e di interagire adatti a svolgere la saggezza del codice nuovo, quello dell'amore rispettoso, generoso, solidale, creativo. Perché è vero che vediamo sulla base di quello che (e di come) sentiamo con il cuore, ma è anche vero che finiamo per sentire e per vedere sulla base di quello che si vede tutti i giorni attorno a noi. Pensiamo per un attimo a tutte quelle anticipazioni nelle quali, seppure nella violenza e nell'incoscienza di secoli oscuri, ha fatto irruzione la luce di vite umanamente riuscite e universalmente capaci di rispecchiare la verità, il bene, la bellezza, la fraternità, la sororità, la vittoria sulla distruzione. Quelle vite, cronologicamente passate e storicamente sconfitte, sono metafisicamente più vive di molti contemporanei perché esprimono e comunicano il valore eterno della verità che hanno incarnato e anticipato. Lao Tse e Siddārtha Gautama detto il Buddha, Francesco e Chiara di Assisi, Mohandas Gandhi e Martin Luther King, Etty Hillesum e madre Teresa di Calcutta. Dire che sono "attuali" sarebbe banalizzarle, perché ciò che viene giudicato attuale sfiorisce in un giorno ed è superato dalla moda di domani. Si tratta invece di vite capaci di futuro, che hanno un valore permanente, riconoscibile dal persistere della loro forza

testimoniale e spirituale che nutre generazioni anche molto distanti dalla loro collocazione cronologica. Se i crimini del passato restano ferite ancora aperte, che chiedono una forma di giustizia risanatrice che sia più forte dell'irreversibilità del male avvenuto, d'altra parte la segreta tradizione del bene condiviso che ci ha preceduto è per noi un terreno fertile, è una terra che ci sostiene. Quella forza generativa che viene dal passato è come un grembo che ci permette non solo di nascere umanamente, ma anche di far nascere relazioni, situazioni, comunità e istituzioni che rinnovano il volto del mondo.

In ogni caso a me pare che sia essenziale, nelle relazioni tra persone, la capacità di *aprirsi con fiducia a un "terzo"* che abbia a che fare con l'origine della nostra vita e con il suo senso. Non è indispensabile riconoscervi il riferimento a Dio, tanto meno se tale riferimento viene elaborato al modo delle religioni e anziché secondo quella fede che punta non all'edificazione di un potere sacrale, bensì all'avvento di una umanità fraterna e riconciliata. Basta che ci sia almeno l'apertura a una trascendenza che potrebbe essere intesa secondo concezioni diverse e plurali: ad esempio come il bene, così come viene mostrato dalla lezione di Lévinas, o come il senso, oppure come l'amore sconosciuto, o anche come il mondo vivente che ci ospita.

Questo riferimento alla presenza invisibile eppure essenziale di un "terzo", in una relazione fondante che dia *respiro metafisico e spirituale all'esistenza*, non ammette un contatto percettivo diretto, sfugge alla presa conoscitiva del soggetto umano concepita e cercata nei termini tipici di una certezza o di una dimostrazione incontrovertibile. Si tratta però di non rinunciare, solo per questo, all'apertura nei confronti dell'invisibile e della trascendenza, ma piuttosto imparare a relazionarsi anche con il mistero che circonda la nostra esistenza.

La forza decisiva che conferisce concretezza ai gesti di libertà dei singoli è a mio avviso la *spiritualità*. Con questa parola intendo riferirmi al legame viscerale di ciascuno di noi con il senso della vita e con l'amore misterioso che fonda l'esistenza umana. "Spirituale" non è esattamente sinonimo di "religioso". Piuttosto esso allude a una relazionalità invisibile ma reale che fa intrecciare la coscienza, l'anima, il cuore, la ragione, il corpo e la biografia della persona con quel senso e con quella verità che per essa sono luce e respiro. Viene precisamente da questa sorgente di vita spirituale - comunque coltivata, nella fede religiosa aperta profeticamente o nell'umanesimo ateo - la forza di non arrendersi ai sistemi oppressivi e ai loro ricatti. Infatti chi ha il senso della spiritualità possiede la cognizione della propria dignità e del valore di ogni vita, non è capace di rinnegare ciò per cui vale la pena di esistere.

Che cosa rende socialmente efficace l'azione che scaturisce dalla vita spirituale? Perché essa non dovrebbe soccombere sotto la pressione dei poteri dominativi e dell'istupidimento indotto dalla propaganda? Perché lo spirito non è solo nel profondo della soggettività singola, non sta solo *in noi*,

ma anche *tra* noi, perciò essa non è mai solo una testimonianza individuale, ma semina, talvolta persino in breve tempo, le condizioni per la fioritura di una rivolta collettiva.

D'altronde, una continuità all'azione spiritualmente radicata deve essere assicurata dall'*impegno educativo*. Non a caso qualsiasi sistema dominativo provvede sempre a disarticolare e a spegnere l'opera delle istituzioni che hanno la funzione e la responsabilità dell'educare. Ciò che conferisce maggiore efficacia sociale e civile all'agire che nasce dalla cura della spiritualità è la diffusione di relazioni educative valide, attente sia all'umanizzazione delle nuove generazioni - e per altri versi anche degli adulti - sia a sviluppare la loro capacità di rinnovare la società. Ci si può domandare se siano ancora possibili relazioni autenticamente educative, quando i bambini odierni, nativi digitali, sono fortemente condizionati dall'uso di strumenti tecnologici e rischiano di perdere facoltà come quelle dell'ascolto, del dialogo, del pensiero critico, della creatività, dell'esperienza diretta dell'incontro interpersonale e delle cose.

A me pare che, per quanto i problemi siano reali e pesanti, sarebbe eccessivo sostenere che ormai ogni spazio per l'educazione è stato perduto. Nella realtà quotidiana in molte famiglie, in molte scuole e in tanti altri luoghi o istituzioni si sviluppano dinamiche educative che permettono di formare anche e proprio le persone, non solo singole qualità e competenze. L'educazione non è solo un'opera di estrazione e di estrinsecazione delle migliori potenzialità dei più giovani. È senz'altro anche un *educere*, ma deve d'altra parte essere, per gli adulti, un fare la strada con le nuove generazioni. È in questo cammino che chi cresce può scoprire se stesso, gli altri, il mondo, in maniera che ogni esperienza sia partecipazione, conoscenza, creatività e non regressione o violenza.

In particolare coloro che si assumono una responsabilità educativa dovranno educare la libertà di quanti sono loro affidati. Con tale espressione non intendo affatto un'opera tendente a reprimerla o ad addomesticarla. Al contrario, educare la libertà equivale a liberarla da quanto la può opprimere, a suscitarsela e a incoraggiarla, per permettere la scoperta dell'identità di sé, non come medesimezza ma piuttosto come unicità autentica.

Mentre di solito, parlando di educazione, si evocano principi e valori ai quali ci si deve ispirare, mi sembra che per dare corso alla spiritualità nell'esistenza e per educare la libertà si tratti di percorrere delle vie. Esse sono concepibili come una dinamica di esperienza nella quale la vita interiore e l'incontro con il mondo si intrecciano, cosicché, aderendo a un valore, la persona si trasforma, purifica le proprie energie, matura un grado più profondo di umanità. Chi esercita un ruolo educativo non si allontana di molto dalla prospettiva di chi ha il ruolo di accompagnare l'altro in un percorso terapeutico, nella misura in cui può agire per favorire o sbloccare il cammino dell'autentica unicità delle persone; può promuovere l'emergere di persone resistenti alle trappole del potere, che non si

riducano a diventare “soggetti” mediante assoggettamento, e libere dalla competitività, che sanno affrontare i conflitti in modo generativo, senza cadere nella logica della competizione.

---