

POLO di FILOSOFIA della REGIONE LIGURIA

LINGUAGGIO e REALTÀ

Il potere e il suo linguaggio¹

Gruppo di Lavoro progettazione - 5 sez. A
Anno Scolastico 2012/13

Sara De Crescenzo
Cecilia Collà Ruvolo
Jacopo Folco
Pietro Perlini

Coordinatore del progetto
Prof. Riccardo Sirello

¹ Il lavoro è stato presentato e dibattuto durante la Giornata del 21 maggio 2013 dedicata a tutti i laboratori filosofici realizzati durante l'anno scolastico 2012/13.
La discussione si è svolta presso il Liceo Scientifico "O. Grassi" di Savona alla presenza di tutti gli studenti e docenti afferenti al Polo di Filosofia.

Prefazione

Lo studio presentato fa propria la filosofia secondo la quale *la linguistica studia la lingua*, espressione che Ferdinand De Saussure distingue dalla parola, quest'ultima intesa, per contro, come l'uso specifico che ognuno fa della lingua (*langue – parole*). Tale distinzione, per ciò stesso, risulta essere carica di significato, nella misura in cui, in effetti, l'attenzione per la diacronia e l'origine comune delle diverse lingue ha impedito di studiare nel modo più rigoroso il concetto di *lingua in se e per se* considerato.

In un primo tempo, l'approccio, adottato dalla ricerca di seguito riportata, mira ad evidenziare le riflessioni filosofiche che si richiamano al tema del *linguaggio*, per poi orientarsi verso l'analisi di ulteriori campi di indagine, quali la *psicologia di massa* e la *dimensione estetica* come forma liberatoria.

La problematica, infine, si chiude intravedendo nel rapporto comunicativo *Autorità ed Individuo* possibili risposte ai quesiti posti dallo stesso linguaggio sociale. In quest'ottica, dunque, si è volutamente inserito, quale *leit – motiv* dell'intero lavoro, il sottotitolo *Il potere e il suo linguaggio*; sottotitolo che, in effetti, suggerisce un'apertura ai nuovi interrogativi filosofici che la società post – moderna pone.

CAPITOLO PRIMO

a cura di Sara DE CRESCENZO

Le problematiche del *linguaggio e realtà*

Introduzione al perché del *Linguaggio*

Innanzitutto si dia la definizione della parola “linguaggio”. Con il termine linguaggio, si suole intendere l’uso dei segni intersoggettivi. Per *intersoggettivi* si intendono i segni che rendono possibile la comunicazione, per *uso* si intende la possibilità di scelta (istituzione, mutazione, correzione dei segni) e la possibilità di combinazione di tali segni in modi limitati e ripetibili. È necessario distinguere il linguaggio dalla lingua, che è un particolare insieme organizzato di segni intersoggettivi².

La distinzione tra linguaggio e lingua è stata fatta prevalere nella scienza del linguaggio da Ferdinand de Saussure che l’ha espressa in questo modo: “*la lingua è un prodotto sociale della facoltà del linguaggio e nello stesso tempo un insieme di convenzioni necessarie adottate dal corpo sociale per permettere l’esercizio di questa facoltà presso gli individui. Preso nel suo insieme, il linguaggio è multiforme ed eteroclitico; a cavallo di domini diversi-quello fisico, quello fisiologico e quello psichico- esso appartiene anche al dominio individuale e al dominio sociale: non si lascia classificare in alcuna categoria di fatti umani perché non si sa come determinare l’unità*”³

A partire dalla definizione di linguaggio, è possibile individuare un itinerario storico-filosofico che vada a fare una disamina delle varie interpretazioni che si sono avvicinate nel corso dei secoli a proposito del rapporto che deve esistere ed esiste tra linguaggio e realtà.

Dal punto di vista generale o filosofico il problema del linguaggio è il problema dell’intersoggettività dei segni, cioè del fondamento di questa intersoggettività. A dispetto di qualsiasi rivoluzione epistemologica, esistono nella storia della linguistica alcuni nuclei di sostanziale continuità, una continuità non traducibile in una semplice trasmissione delle idee all’interno di una tradizione intellettuale.

² N. Abbagnano – G. Fornero, *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET libreria, 1998, pag 643

³ F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, tr.it, Biblioteca Universale Laterza, Bari 1978

Esiste una sorta di coalescenza nella storia delle teorie: le procedure di aggregazione e disaggregazione di domande, ipotesi e punti di vista attorno a certi problemi, formulati e riformulati secondo gli stilemi del tempo, sembrano però indicare la persistenza di certi nodi teorici fondamentali che si perpetuano nella tradizione teorico linguistica occidentale⁴.

Dopo l'iniziale indistinzione tra ontologia e linguaggio, che esisteva nella Grecia presocratica, sono state individuate diverse soluzioni al problema, sia in epoca arcaica sia in epoca moderna, approdando infine alla psicanalisi del Novecento.

E' questo il percorso che viene proposto, al fine di individuare e comprendere quei contrasti dialettici che caratterizzano le diverse interpretazioni della filosofia sul linguaggio nel corso della storia.

Come affrontare la problematica del linguaggio

Il linguaggio rappresenta una caratteristica essenziale nella nostra esistenza poichè il nostro lo ne è del tutto pervaso. A dispetto della definizione, esso infatti non è semplicemente un mezzo che utilizziamo per esternare i nostri pensieri, pensieri che avremmo comunque se esso non esistesse, ma in molti casi questi vengono modificati dal linguaggio stesso che li rende più chiari e comprensibili, alterando la realtà di fronte a cui ci troviamo. Come già detto, dal punto di vista generale o filosofico il problema del linguaggio è il problema dell'intersoggettività dei segni, ossia del fondamento di questa intersoggettività.

Il dibattito sull'*origine* del linguaggio, che si è sviluppato nel corso del Medioevo, altro non è che una forma di questo problema.

Proprio per l'importanza che ha nella nostra esistenza, il linguaggio è stato oggetto di analisi approfondite da parte di intellettuali, studiosi, ma soprattutto filosofi.

Il linguaggio in epoca arcaica: indistinzione tra ontologia, logica e linguaggio

In epoca arcaica, non esisteva una distinzione tra la parola e ciò che questa parola stava ad indicare, indistinzione che si rende evidente se si considerano quelle culture primitive che ritenevano che conoscere il nome del nemico equivale a esserne padroni e a poterlo sconfiggere. Ciò accade in numerose teogonie orientali, e nelle credenze religiose più antiche, come quelle sumere, egiziane e romane, secondo le quali Dio è colui che crea pronunciando il nome della cosa creata – senza nome non esiste la cosa, è il nome a dare realtà alla cosa.

⁴ S. Gensini- A. Martone, *Il linguaggio. Teoria e storia delle teorie*, Liguori Editore, Napoli, 2006

Se consideriamo la Bibbia e specialmente la *Genesi* (Antico Testamento), Dio crea la luce pronunciandone il nome: “*Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu.*”⁵ Nel Nuovo testamento, invece, Dio viene identificato con la Parola creatrice e vivificatrice, come troviamo scritto nel vangelo di Giovanni: “*In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio.*”⁶

Volendo esaminare come, nel corso della storia il rapporto tra linguaggio e realtà abbia assunto caratteristiche molto diverse da epoca a epoca, mi sono soffermata su “La struttura del pensiero arcaico”, la prima sezione dell’opera *Storia della logica antica*, del filosofo italiano novecentesco Guido Calogero, che si soffermò in modo particolare sui problemi logici del pensiero antico.

Il predetto pensatore sostiene che i Greci vedessero la realtà come una sorta di “spettacolo”, per questo la vista era considerata, tra i cinque sensi, quello primario perché permetteva un contatto diretto con il mondo circostante.

Egli sostiene che i Greci dell’epoca arcaica (precedenti al VI-III secolo a.C.) non distinguevano tra visibilità, esistenza e pensiero: solo ciò che era visibile esisteva veramente e quindi poteva essere pensato.

Al fine di sostenere tali affermazioni, Calogero propone una serie di prove indirette che emergono da un’analisi linguistica, letteraria e artistica della cultura greca: innanzitutto il termine “idea” che deriva da una radice *ĩd* del verbo greco *opáw* che significa appunto “vedere” (non a caso, anche per Platone, l’idea è il risultato di una visione del mondo dell’iperuranio); se la prima forma di letteratura greca è la storiografia, la parola stessa ha in comune la radice con *ĩstwp*, cioè “testimone oculare”: lo storico narra gli avvenimenti perché li ha visti con i suoi occhi, mentre, colui che narra vicende fantastiche o irreali è rappresentato come cieco (l’esempio più eclatante è Omero, il cieco di Chio); infine l’architettura greca arcaica privilegiava la parte frontale degli edifici, quella più visibile, mentre gli altri lati non erano ornati, allo stesso modo la forma più antica di scultura è il bassorilievo, bidimensionale, che privilegia la parte della scena sotto gli occhi dello spettatore, differenziandosi dal tutto tondo che, non a caso, è posteriore.⁷

Il filosofo Calogero ammette che le sue affermazioni possano risultare contraddette, almeno apparentemente, dalla religione più antica: i misteri. In realtà non è così. Se è vero da una lato che i misteri venivano celebrati in luoghi appartati e la parola stessa sembra richiamare il buio e la segretezza, dall’altro il termine “misteri” deriva da *μύστοι* (“iniziati”), che a sua volta deriva dal verbo *μύω*, e significa “coloro che serrano la bocca e strizzano gli occhi”, il gesto di chi vuole vedere meglio. I *μύστοι*, cioè, sono quelli che vogliono vedere l’invisibile.

⁵ Genesi, I, 1

⁶ Vangelo di Giovanni, I, 1-4

⁷ Si fa riferimento a G. Calogero, *Storia della logica antica*, vol I, Bari, 1967

Una permanenza di questa indistinzione tra essere e pensiero viene riscontrata negli studi degli eleati, e in particolare di Parmenide, il “filosofo dell’essere” che ritiene che il pensare e l’essere coincidano e non si possa pensare il non essere. A questo atteggiamento visivo si aggiungeva, secondo la teoria di Calogero, la credenza per i greci arcaici, che solo ciò che può essere pensato può essere nominato. Pertanto il nome non ha il significato simbolico e convenzionale che avrà in seguito, ma è ciò che rende reale la cosa esistente.

Il problema dell’intersoggettività: quattro possibili soluzioni

Dal punto di vista generale o filosofico il problema del linguaggio è il problema dell’intersoggettività dei segni, cioè del fondamento di questa intersoggettività. Quello dell’origine del linguaggio non è che una forma di questo problema: le due soluzioni tipiche di esso non sono che due modi di garantire l’intersoggettività dei segni linguistici – dire che il linguaggio si origina dalla convenzione significa che quell’intersoggettività è frutto di una stipulazione, di un contratto tra gli uomini, dire invece che esso si origina dalla natura significa che quella intersoggettività è garantita dal rapporto del segno linguistico con la cosa o con lo stato soggettivo a cui si riferisce.

Il problema viene a porsi con il progredire della riflessione filosofica, nel momento in cui si comincia a dubitare dell’identità tra nome e realtà ed è possibile distinguere quattro soluzioni fondamentali e conseguentemente quattro interpretazioni del linguaggio, tre delle quali erano già state distinte e contrassegnate da Platone: linguaggio come *convenzione*, linguaggio come natura, linguaggio come *scelta* e linguaggio come *caso*.

L’interpretazione del linguaggio come *convenzione* nasce con gli Eleati, i filosofi dell’essere, ma è Democrito a giustificarla per la prima volta con argomenti empirici. Democrito fonda la tesi della convenzionalità principalmente su quattro argomenti: l’omonimia, per la quale cose diverse hanno lo stesso nome; la diversità dei nomi per una medesima cosa; la possibilità di mutare i nomi e la mancanza di analogia nella derivazione dei nomi⁸.

Questo convenzionalismo schietto verrà perduto da Aristotele in poi. La dottrina che il linguaggio sia *per natura* sostiene che il rapporto tra il linguaggio e il suo oggetto sia stabilito da un’azione causale condotta da quest’ultimo.

La tesi testé sostenuta si può far risalire a Eraclito (come dimostrano i frammenti “Non conoscerebbero neppure il nome di Dike, se non esistessero queste cose” e “È necessario che coloro che parlano adoperando la mente si basino su ciò che è comune a

⁸ Cfr A. Momigliano, Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1969, pag 156

tutti, come la città sulla legge, ed in modo ancora più saldo”⁹), ma esplicitamente fu esposta dai Cinici e specialmente da Antistene.

Queste prime due interpretazioni hanno in comune il carattere necessario del rapporto tra il segno linguistico e il rapporto, quale che sia. La tesi convenzionalistica, affermando la perfetta arbitrarietà di tutti gli usi linguistici e pertanto l'impossibilità di confrontarli e correggerli, riconosce a tutti la stessa validità, e allo stesso modo, secondo la tesi naturalistica tutti i segni linguistici sono tali per natura e ognuno è suscitato dall'oggetto che esprime, per cui tutti sono ugualmente validi.

Entrambe le tesi hanno un'unica conseguenza: è impossibile dire ciò che non è perché equivale a non dire affatto.

È Platone a pervenire per primo alla tesi del linguaggio concepito come uno *strumento*, cioè come il prodotto di scelte ripetute e ripetibili.

Nel *Cratilo*, Platone critica sia convenzionalismo sia il naturalismo e approda a questa nuova interpretazione. Secondo Platone, esistono parole, come i nomi dei numeri, che difficilmente potrebbero considerarsi naturali nel senso di essere simili a ciò che indicano, pertanto è soltanto l'uso a costituire il vero significato della parola. Questa tesi presuppone il carattere strumentale del linguaggio, carattere che Platone esprime sempre nel *Cratilo* dicendo che il linguaggio è uno strumento e come tutti gli strumenti deve essere adattato allo scopo¹⁰.

Questa nuova prospettiva sul linguaggio viene proseguita nel *Sofista*, dialogo in cui approda a quella che Platone ritiene il più importante teorema filosofico intorno al linguaggio: la fallibilità del linguaggio stesso, cioè la possibilità di dire ciò che non è.

Il teorema esposto appare come un novità assoluta perché le dottrine precedenti avevano come caratteristica comune proprio la negazione di questo teorema: la tesi della convenzionalità esclude la possibilità di un errore nel linguaggio perché una convenzione non può che avere lo stesso valore di un'altra e allo stesso modo lo esclude la tesi della naturalità perché la parola non può esprimere altro da ciò che una cosa è, per cui non può che essere vera.

La tesi del linguaggio come operazione accetta questa possibilità perché lo concepisce come una serie di operazioni dirette a creare uno strumento efficiente, operazioni che possono non essere immuni da errori.

La concezione del linguaggio come *caso*, è una specificazione della terza ed è costituita dallo studio statistico del linguaggio. Come azioni, che sono individualmente mutevoli e imprevedibili, presentano uniformità e costanza se studiate in gran numero, allo stesso modo si possono fissare certe costanti statistiche del linguaggio e assumerle come base per lo studio di massa del linguaggio.

⁹ Fr. 23 Diels, 114 Diels

¹⁰ Platone, *Cratilo*, tr. It. Aronadio F., Roma, 2008, 387a

Un altro metodo è quello dell'osservazione sociologica, per la quale l'osservatore linguistico può, avendo partecipato alla vita di una comunità descriverne gli usi linguistici. Questo è il metodo prevalentemente seguito dai glottologi, che raramente e quasi esclusivamente nei confronti tra opere letterarie hanno fatto ricorso al metodo statistico.

La considerazione filosofica del linguaggio nel nostro secolo

Se nell'età classica, dai presocratici fino a Aristotele, e nel medioevo, sulla scia della filosofia aristotelica, si continua a dibattere sull'origine naturale o convenzionale del linguaggio e a identificare nella maggior parte dei casi la metafisica con la logica, nell'età moderna lo studio del linguaggio comincia a farsi autonomo nei confronti della logica. In particolare Leibniz elabora quella che egli ritiene una nuova scienza: l'*Ars combinatoria*.

Con tale locuzione, egli designa quella che era stata già battezzata da R. Lullo *Ars magna*, cioè il progetto di una scienza che, partendo da una *characteristica universalis*, ossia da un linguaggio simbolico che assegnasse un segno a ogni idea primitiva, combinasse in tutti i modi possibili questi segni primitivi ottenendo tutte le possibili idee.

Tale idea presupponeva da un lato, platonicamente, la sussistenza di un mondo concettuale in sé conchiuso ed esauribile nei suoi limiti, e dall'altro la possibilità di simboleggiare i concetti in segni geometrici o algebrici¹¹.

Pressoché nello stesso periodo anche altri filosofi, come J. Locke e Berkeley, si interrogano sul rapporto che esiste tra il linguaggio e la conoscenza, ossia i pensieri. In particolare, Locke sostiene che debba esistere una corrispondenza tra le parole e i pensieri, corrispondenza che egli assume come definizione della funzione segnica del linguaggio: le parole vengono impiegate dagli uomini come segni delle loro idee, non tanto per una connessione naturale che sussiste tra particolari suoni articolati e certe idee, ma per una "imposizione volontaria" per la quale una parola va a designare una determinata idea. I nomi generali che fanno riferimento a una pluralità di idee, e che non sarebbero giustificabili se consideriamo il fatto che i nomi rappresentano i segni che designano idee particolari, nascono dal procedimento di astrazione.

Secondo tale procedimento, noi saremmo in grado di cogliere gli elementi comuni delle idee semplici formulando termini generali che esprimono l'essenza nominale delle cose, ma non l'essenza reale, la quale non si può conoscere.

Sebbene la riflessione filosofica sul linguaggio abbia attraversato l'intera storia della filosofia, essa si fece sistematica a partire dal Novecento, divenendo oggetto di riflessione in sé e per sé e non in quanto strumento scuole e orientamenti di pensiero profondamente diversi l'uno dall'altro.

¹¹ Si fa riferimento a Enrico Betti, Franco Volpi, *Storia della filosofia dall'antichità a oggi*, Editori Laterza, Roma-bari, 2007

Dall'ermeneutica filosofica alla filosofia analitica, dallo strutturalismo alla pragmatica trascendentale, diversi sono gli approcci a questa particolare attività umana, che rappresenta uno tra gli elementi caratteristici dell'essenza stessa dell'uomo. I nuovi mezzi di indagine scientifica hanno dato il loro contributo, consentendo di esplorare in modo più approfondito i rapporti che sussistono tra l'espressione verbale e l'attività celebrale.

Persistono tuttavia approcci meno funzionalistici, come la teoria di Chomsky.

Uno dei nuovi orientamenti che hanno caratterizzato l'approccio alla filosofia del linguaggio nel nostro secolo è lo quello strutturalistico. Per strutturalismo si intende, in senso generale, ogni metodo o procedimento di indagine che faccia uso del concetto di struttura.

Gli strutturalisti, ambito della filosofia del linguaggio, attribuiscono ad esso una natura di codice autodefinito, per cui la posizione e l'uso di ogni parte ha senso e viene definita dalle altre.

Viene quindi svalutato il rapporto tra lingua e realtà. Lo strutturalismo appartiene alla tradizione e prospettiva positivista della storia e ciò spiega l'approccio preminentemente scientifico dei filosofi nei confronti della lingua. Tale orientamento tra le sue tesi principali dall'opera del Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, tra queste il primato attribuito nello studio scientifico del linguaggio alla lingua, sulla base dell'idea che solo la lingua possa essere oggetto di una scienza unica e unitaria¹², l'idea che la lingua "è una forma e non una sostanza"¹³, pertanto non altro che un sistema di relazioni e differenze, la concezione olistica della lingua per cui essa non comporta né idee né suoni che preesistano al sistema linguistico, ma unicamente differenze concettuali e foniche che nascono dal sistema stesso e l'esclusione dallo studio della lingua di ciò che è estraneo al suo sistema.

Da una critica fatta da Chomsky allo strutturalismo, prende avvio una nuova teoria filosofica che prende il nome di generativismo o trasformazionalismo. Chomsky sostiene che allo strutturalismo sia sfuggito un problema fondamentale: la creatività del linguaggio. Per poter comprendere il funzionamento di una lingua non è sufficiente descriverne e analizzare i componenti e i rapporti che sussistono tra essi.

Lo strutturalismo non spiega infatti come sia possibile che produrre e comprendere un numero indefinito di rasi che non sono mai state udire e che potrebbero non essere mai state pronunciate.

A questo interrogativo, Chomsky tenta di trovare una risposta, sostenendo che deve esistere una creatività, sottoposta regole prefissate, che permette di generare frasi mai udite o mai pronunciate. Pertanto la capacità linguistica che ciascuno possiede non è costituita unicamente dagli elementi propri del discorso e quindi parole, espressioni e frasi, ma anche da un insieme di regole e di principi.

¹² F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, tr.it, Laterza, Bari 1978, pag 19-24

¹³ F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, tr.it, Laterza, Bari 1978, pag 147-148

Se la grammatica è una competenza mentale posseduta chiunque parli che gli permette di formare infinite frasi, si basa su una conoscenza innata dei principi universali che regolano la creazione del linguaggio. Prova di questo è il fatto che l'essere umano è in grado di comprendere una varietà pressoché infinita di enunciati.

Quei principi universali che regolano comprensione e creazione del linguaggio esistono già nel cervello di ogni neonato, il che gli permette di comprendere i meccanismi della lingua madre. Pertanto l'uomo possiede un'innata predisposizione a parlare a capire un sistema di segni che gli permette di esprimere sentimenti e pensieri, tuttavia, come dimostra la ricerca scientifica, la capacità di apprendere un linguaggio è limitata, per cui un bambino che tra i sette e nove anni non è riuscito a conquistare questa capacità rimarrà esterno alla sfera linguistica per tutta la vita.

Un altro orientamento che ha caratterizzato la considerazione filosofica del nostro secolo è quello analitico, che ha a lungo ritenuto che "i problemi filosofici sono problemi che possono essere risolti (o dissolti) o riformando il linguaggio o ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo"¹⁴

Oggi questa concezione della filosofia, che è stata poi denominata filosofia linguistica, e non è più condivisa neanche da coloro che un tempo si definivano filosofi analitici, ma dimostra quale e quanta importanza fosse attribuita al linguaggio.

Centrale nella filosofia analitica è il problema del significato e i suoi vari esponenti si differenziano sia per le risposte che tentano di portare a questo problema sia per l'orientamento che danno all'indagine filosofica.

E' nell'ambito della filosofia analitica del linguaggio che si colloca la figura di Ludwig Wittgenstein, la cui fama è legata alla riflessione intorno al linguaggio.

A essa viene fatta risalire da alcuni studiosi la svolta linguistica che ha segnato profondamente la filosofia del Novecento, affidata a due opere, tra le più influenti del pensiero contemporaneo, il *Tractatus logico-philosophicus* e le *Ricerche filosofiche*. Nel *Tractatus* egli identifica il pensiero con il linguaggio, considerato perfetta rappresentazione del mondo cioè dei fatti. Il linguaggio è costituito di proposizioni, che possono essere atomiche e molecolari, quando pretendono di raffigurare i fatti, o generali, quando si limitano a fissare le condizioni della possibilità dei fatti.

Le proposizioni sono composte da "nomi" che hanno sempre un significato, cioè si riferiscono sempre a una cosa, ma non sono né veri né falsi, mentre le proposizioni hanno sempre un senso ma possono essere vere o false. Il criterio per riconoscere le proposizioni vere dalle false è la verificabilità empirica. C'è l'idea che tra il linguaggio e il mondo esista una sorta di isomorfismo strutturale: se il mondo è inteso come la totalità dei fatti, il linguaggio diventa una totalità di proposizioni che significano i fatti.

¹⁴ Rorty, *La svolta linguistica*, tr.it, Garzanti, Milano 1994, pag 29

A ogni fatto, ossia a ogni elemento della realtà, corrisponde una parola che lo designa, ossia un elemento del linguaggio. Siccome tale riflessione parte da una concezione empiristica del mondo, non si può esprimere e quindi non si può pensare niente di tutto ciò che esula dai fatti, come i problemi inerenti i valori, e la religione.

Successivamente a partire da queste affermazioni, egli adatterà una diversa interpretazione del linguaggio, che esprime nell'opera *Ricerche filosofiche*. Si presenta una nuova teoria del linguaggio come insieme di giochi linguistici. Il gioco linguistico non è più rappresentazione della realtà, ma è un'attività che si svolge secondo regole precise che sono diverse da ambito a ambito. Il significato delle proposizioni, pertanto, dipende dall'impiego che viene fatto dalle parole che le costituiscono nei diversi ambiti linguistici.

Ciò che quindi dà significato alle parole è l'uso che se ne fa nel linguaggio comune. Il significato di una parola varia in relazione al contesto in cui è inserita, i suoi significati sono quindi posizionali e non "essenziali", generati da presupposti pratici e non teoretici.

Le posizioni di Wittgenstein sono state oggetto di numerose critiche da parte di altri filosofi appartenenti alla stessa corrente analitica della filosofia. Una prima importante divergenza nasce tra coloro che, come Dummett, ritengono irrilevante il collegamento tra il linguaggio che parliamo e il fatto che siamo in grado di impegnarci in attività non linguistiche e coloro che, come Wittgenstein che ritengono le due attività strettamente intrecciate. Una seconda basilare differenza passa tra coloro che escludono possa darsi una teoria sistematica del linguaggio e del significato e coloro che invece ritengono che sia compito primario della filosofia individuare tale teoria.

Tuttavia grandi differenze intercorrono anche tra coloro che sostengono che elaborare una teoria sistematica del significato sia possibile e auspicabile: è il caso di Davidson che sostiene la funzione essenziale della nostra nozione di verità nella spiegazione del significato (la condizione di verità di un enunciato è, nella sua ottica, un modo di dare il suo significato)¹⁵, Dummett ritiene che il senso di un enunciato sia da identificarsi nelle sue condizioni di asseribilità¹⁶.

Sempre nell'ambito della filosofia analitica un ruolo di grande importanza ha avuto in epoca contemporanea la cosiddetta nuova teoria del riferimento, le cui tesi sono che il valore semantico dei nomi si identifica con il loro riferimento, che il nome acquisisce il suo riferimento con una sorta di battesimo iniziale e che il riferimento di un nome è poi trasmesso di persona in persona attraverso una catena causale (Kripke¹⁷).

Un'altra tesi che ha segnato la filosofia contemporanea è stata l'orientamento cosiddetto ermeneutico- filosofico, che ha in Gadamer il suo più noto esponente. Gadamer ha elaborato le sue idee sul linguaggio a partire dal romanticismo tedesco, ma si può considerare Heidegger il suo antecedente più rilevante, a cui egli riconosce il fatto di aver

¹⁵ Si fa riferimento a Davidson, *Verità e interpretazione*, tri t, Il Mulino, Bologna, 1994, pag 283

¹⁶ Si fa riferimento a Dummett, *Alle origini della filosofia analitica*, tri t, il Mulino, Bologna, 1990, pag 11

¹⁷ Si faccia riferimento a Saul A. Kripke, *Nome e necessità*.

dato al linguaggio quel rilievo che la fenomenologia non aveva mai saputo conferirgli. Le idee che Gadamer introduce nella sua ermeneutica sulla scia di Heidegger sono molteplici: il rifiuto di considerare il linguaggio come un mero strumento di cui l'uomo si serve al fine di estrinsecare la propria interiorità, "il linguaggio nella sua essenza non è né espressione né attività dell'uomo.

Il linguaggio parla"¹⁸; l'importanza attribuita al carattere rivelativo del linguaggio; e l'affermazione che il parlare è innanzitutto ascoltare.

Tuttavia possiamo riconoscere anche alcuni aspetti originali alla filosofia di Gadamer: l'idea che il linguaggio abbia il suo vero essere non nella volontà del singolo ma nel dialogo; il fatto che linguaggio, uomo e mondo si co-appartengono e che non siamo chiusi nel nostro limitato mondo linguistico, ma "ognuno di questi mondi è aperto"¹⁹

A partire da queste idee si va configurando il cosiddetto circolo ermeneutico (a cui deve il nome questa tesi): Gadamer ritiene che ogni interpretazione risulti influenzata da quelli che sono i nostri pregiudizi storici, nel senso che noi comprendiamo il presente a partire da una serie di nozioni stratificate nel corso della storia.

Questa forma di ermeneutica del linguaggio ebbe grande successo in Germania, dove è presente una forte tradizione filosofico-linguistica, ma anche in Francia e in America. In Italia, nella metà del Novecento, il suo studio ha fatto grande fatica ad entrare nelle accademie, a causa della forte tradizione linguistico-strutturalista.

Infine, con la nascita della psicoanalisi nel Novecento, il linguaggio è stato oggetto anche di una lettura psicoanalitica ad opera dello psichiatra e filosofo francese Jacques Lacan.

Il pensiero, la produzione scritta e la clinica lacaniani risultano indissolubilmente legati alla riflessione sul linguaggio e sulla parola, che permea ogni accento dell'opera dello psicanalista francese.

Il linguaggio è un punto di partenza, è quella particolare struttura che informa la realtà psichica dell'uomo, che, accedendo al simbolico, accetta di porsi come secondo rispetto a quell'alterità prima costituita dal codice linguistico²⁰. Lacan sviluppa questa teoria interpretando in generale il linguaggio umano come il sintomo della scissione interna al soggetto tra ciò che si dice di essere e di volere (frutto della pressione sociale) e ciò che di fatto si è e si desidera (effetto della combinazione della pulsione con la stessa pressione sociale).

Lacan riconosce dunque una scissione originaria del soggetto umano in quanto tale, scissione che è alla base del desiderio inesaudibile che proviamo di qualcosa che ci manca. Pertanto il linguaggio, per dirla con terminologia freudiana, funge [all'incirca] da Super-io ed implica la trasformazione dei bisogni in desideri. La sua funzione è di evocare,

¹⁸ Cfr Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*

¹⁹ Si faccia riferimento a Gadamer, *Verità e metodo*, tr.it., Bompiani, Milano, 1993

²⁰ Si faccia riferimento all'articolo : *Il linguaggio come luogo dell'altro*, Natalina Amoroso

di appellarsi all'altro, non di descrivere oggetti, poiché nella parola si cerca un riconoscimento dall'interlocutore: in questo modo si stabilisce tra gli umani una fitta rete simbolica.

Si tratta di una concezione moderna del linguaggio a cui si approda attraverso una analisi profonda dell'inconscio umano che era iniziata già con Freud, a cui Lacan certamente deve molto.

CAPITOLO SECONDO

a cura di Jacopo FOLCO

La Psicologia della Massa

Una breve introduzione

La sintesi del testo²¹ di S. Freud è stata sviluppata nell'intento di fornire una base per comprendere i meccanismi più elementari della psicologia della massa.

È mia intenzione, invece, verificare che attraverso i testi proposti sia possibile fornire al lettore l'occasione di vedere un'applicazione empirica di quanto proposto: i brani tratti da Flaubert e Manzoni dovrebbero permettere un approccio quasi empirico, poiché la fedeltà con cui gli scrittori veristi ritraggono la realtà, dovrebbe essere tale da consentire la contabilizzazione dei comportamenti descritti (fra l'altro, senza che gli autori potessero contare sugli studi qui riportati) attraverso le teorie psicoanalitiche.

La *Psicologia della Massa* descritta da Sigmund Freud e l'elaborazione successiva dell'*anima delle masse* di G. Le Bon.

Alcune valutazioni della vita psichica collettiva

Premetto che nel testo originale i due capitoli fossero separati, ma ho ritenuto per questa trattazione più funzionale unire le sezioni.²²

Secondo Freud, l'uomo, se incluso in una moltitudine umana detta "massa psicologica", pensa e agisce in maniera diversa da quella che dove dovremmo attenderci per il singolo.

²¹ S. Freud, *Psicologia delle masse*, traduzione di Emilio Panaitescu, Bollati Boringhieri, Torino, 2011

²² [N.d.A]

Per spiegare questo fatto è necessario osservare la reazione modificata di quest'ultimo all'interno del gruppo e, a questo proposito, Freud cita gli studi di Le Bon: "Ciò che più ci colpisce di una massa psicologica è che gli individui che la compongono - indipendentemente dal tipo di vita, dalle occupazioni, dal temperamento o dall'intelligenza - acquistano una sorta di anima collettiva per il solo fatto di trasformarsi in massa e tale anima li fa sentire, pensare e agire in un modo del tutto diverso da come ciascuno di loro - isolatamente - sentirebbe, penserebbe e agirebbe. Certe idee, certi sentimenti, nascono e si trasformano in atti soltanto negli individui costituenti una massa.

La massa psicologica è una creatura provvisoria, composta di elementi eterogenei saldati assieme per un istante, esattamente come le cellule di un corpo vivente formano, riunendosi, un essere nuovo con caratteristiche ben diverse da quelle che ciascuna di queste cellule possiede".

Nella massa la sovrastruttura psichica del singolo viene eliminata in favore di un fondamento inconscio razziale identico in tutti: si forma un carattere medio degli individui appartenenti ad una massa, in cui si manifestano anche caratteristiche nuove, che secondo il pensatore Le Bon vengono acquisite per tre cause differenti:

1. "La prima causa è che l'individuo in massa acquista, per il solo fatto del numero, un sentimento di potenza invincibile. Ciò gli permette di cedere a istinti che, se fosse rimasto solo, avrebbe necessariamente tenuto a freno. Deciderà tanto più volentieri in quanto - la massa essendo anonima è dunque irresponsabile - il senso di responsabilità, che raffrena sempre gli individui, scompare del tutto"²³. A ciò, per Freud, vanno aggiunti gli elementi riconducibili al rimosso e riaffioranti una volta che l'individuo si trova nel gruppo.
2. "Una seconda causa, il contagio mentale, determina nelle masse il manifestarsi di speciali caratteri e al tempo stesso il loro orientamento. [...] Ogni sentimento, ogni atto è contagioso in una massa e contagioso a tal punto che l'individuo sacrifica molto facilmente il proprio interesse personale all'interesse collettivo"²⁴.
3. "Una terza causa, la più importante, determina negli individui in massa caratteri speciali, a volte opposti a quelli dell'individuo isolato. Intendo parlare delle suggestionabilità, di cui il contagio citato più sopra è soltanto l'effetto."²⁵ Le Bon individua nel singolo all'interno della massa una sorta di stato ipnotico, mentre il contagio va annoverato tra le manifestazioni della suggestionabilità. Secondo Freud, è necessario attribuire il contagio alle relazioni tra le persone nella massa e bisogna invece ricondurre ad un'altra fonte le manifestazioni che lo psicologo francese considera identiche ai fenomeni dell'ipnotizzazione. Lo psicologo tedesco vede una notevole pecca in questi studi nel fatto che tale fonte non venga individuata, cioè Freud critica che la persona che, nel caso della massa, sostituisce l'ipnotizzatore non sia menzionata.

²³ G. Le Bon, *Psicologia delle masse*, traduzione di Gina Villa, Longanesi, Milano, 1970

²⁴ G. Le Bon, op cit.

²⁵ *Ibid.*

La *massa* ha, inoltre, caratteristiche degli uomini primordiali. Freud, concorde con questa tesi, ne individuerà alcune in particolare, di cui riportiamo qui di seguito le principali:

- La massa è impulsiva, mutevole e irritabile, governata dall'inconscio.
- I suoi impulsi possono essere positivi come negativi, ma nulla è premeditato.
- È incapace di volontà duratura, ma non tollera indugio fra il desiderio e il suo raggiungimento.
- Si sente onnipotente.
- È straordinariamente influenzabile e acritica, desiderosa di un capo e pronta a credere all'autorità, la quale - per agire su di essa - non avrà bisogno di coerenza logica tra i propri argomenti, bensì di esagerazioni e ripetizioni.
- La massa pensa per immagini, che si legano per associazione come, nel singolo, accade durante le fasi di libera fantasticheria; queste immagini non vengono però mai valutate da alcuna istanza ragionevole circa un accordo con la realtà.
- I sentimenti della massa sono sempre semplici e esagerati. Essa corre subito agli estremi, per esempio Freud ci dice che per essa "il sospetto sfiorato si trasforma subito in evidenza inoppugnabile".
- La massa ha una profonda ripugnanza per tutte le novità e grande rispetto per la tradizione.
- Nella massa, tutti gli istinti che nel singolo sono sopiti perché primordiali, si risvegliano e chiedono di essere soddisfatti.
- Per quanto riguarda l'aspetto etico, Freud descrive: "Mentre l'utile personale costituisce dell'individuo isolato quasi l'unico incentivo, nelle masse predomina assai di rado. Si può parlare di una moralizzazione del singolo durante la massa. Mentre la capacità intellettuale della massa è sempre assai inferiore a quella del singolo, il suo comportamento etico può sia superare di molto il livello di quello del singolo, sia esserne di gran lunga inferiore".

Freud solleva una particolare questione, ovvero in quale misura il singolo sia debitore alla massa che lo circonda, quanto essa lo abbia influenzato e con lui abbia collaborato. Apparentemente questo, secondo il pensatore tedesco, renderebbe lo studio della psicologia delle masse sterile.

Una possibile scappatoia consiste nel dividere il concetto di massa psicologica (o folla) da quello di massa organizzata, in ossequio agli studi di McDougal riportati nel suo libro "La psiche collettiva".

Egli sostiene che la massa psicologica, per essere considerata tale, deve essere costituita da singoli che hanno qualcosa in comune e capaci di influire gli uni sugli altri: più marcate sono queste caratteristiche più una massa psicologica si formerà facilmente.

Il fenomeno più importante, secondo lo scozzese, è l'esaltazione, che permette di cedere a stimoli che altrimenti non sarebbero neppure considerati dal singolo. Ciò accade per una sensazione che prende tutti gli individui, quella di essere travolti insieme e nello stesso momento dalla medesima emozione: il contagio del sentimento, già precedentemente menzionato da Freud. Infatti, se i segni di uno stato affettivo percepiti in un altro evocano automaticamente in noi il medesimo sentimento (cioè il fatto che vedendo un viso sorridente siamo istintivamente più felici), questo sarà moltiplicato in intensità proporzionalmente con il numero di persone, che, a sua volta, sarà ancor più eccitato da questo risultato.

La massa appare invincibile e si sostituisce alla società umana e dunque, per farvi parte, l'uomo è capace di abolire i principi di senso morale a cui prima aveva fatto riferimento.

La massa organizzata è caratterizzata, secondo McDougal, da cinque punti principali così sintetizzabili:

1. Continuità di esistenza della massa materiale - le persone rimangono nella massa con lo stesso ruolo per un tempo lungo – formale - le persone si succedono nelle posizioni assegnate secondo vari intervalli temporali.
2. Il singolo membro si forma un'idea critica riguardo alla natura, alla funzione, le attività e le pretese della massa e da questo scaturisce un suo rapporto emotivo nei confronti di quest'ultima.
3. La massa interagisce con altre forme collettive analoghe ma diverse per molti aspetti ed ha - eventualmente - contrasti con queste.
4. La massa possiede tradizioni, usi e istituzioni, particolarmente nel rapporto tra i membri.
5. La massa è articolata in modo che le prestazioni spettanti ai singoli siano specializzate e differenziate. Queste condizioni eliminano gli inconvenienti della formazione collettiva, come il ridursi dell'alacrità intellettuale.

In conclusione, per McDougal, la massa è uno strumento utile quando è organizzata, cioè quando, in pratica, recupera, o non perde, le caratteristiche proprie del singolo che si esprime come individuo.

La Pulsione Gregaria

Assunto che nella massa sono caratteristici la mancanza di autonomia nel singolo e il coincidere delle reazioni di quest'ultimo con quelli tutti gli altri (una sorta di abbassamento della sua dignità), sono segni tipici anche l'indebolimento delle facoltà intellettive, l'affettività sfrenata, l'incapacità di moderarsi e di agire diversamente dagli altri, così come la propensione all'azione come superamento dei limiti.

Questo stadio di regressione è individuabile nei bambini o nelle popolazioni più primitive.

In questo contesto, perché l'azione di un individuo sia riconosciuta come valida, deve esserci una ripetizione da parte degli altri attraverso la suggestione reciproca. Ad essa sono riconducibili le dipendenze, il razzismo, i pregiudizi sociali, l'opinione pubblica... Freud, a tal proposito, cita il testo di Trotter in cui vengono descritti i fenomeni psichici prodotti dall'istinto gregario –gregariousness-. Esso, innato sia negli uomini sia negli animali (in entrambi vi è l'istinto al gregge, pulsioni primarie come l'istinto di autoaffermazione, di nutrizione e sessuale), sarebbe direttamente legato alla continuazione della pluricellularità e all'istinto di ogni essere vivente a riunirsi in unità sempre più ampie: "Quando è solo, il singolo si sente incompiuto"²⁶, scrive Freud.

Trotter definisce la pulsione gregaria primaria e irriducibile ad altro (a tal proposito, Freud dissente) ed inoltre sostiene che "la natura della massa risulta inafferrabile"²⁷.

Come però esemplifica il comportamento dei bambini a scuola (gruppo di singoli molto coeso che non accetta l'esistenza di un "preferito"), secondo Freud, spesso la provenienza dell'istinto all'aggregazione è legata ad una invidia originaria: se l'individuo comprende la sua impossibilità ad emergere, per il desiderio di "essere e avere ciò che sono e hanno gli altri", salomonicamente si associa con essi. In questo possiamo ritrovare quella lettura della "giustizia sociale" secondo la quale si rinuncia a molte cose così che neanche gli altri possono aspirarvi.

E' possibile sinteticamente concludere con quanto scrive S. Freud: "Il senso sociale poggia sul rovesciamento di un sentimento inizialmente ostile in un legame caratterizzato in senso positivo, la cui natura quella di un'identificazione".

Due Masse artificiali : La Chiesa e l'Esercito

Freud, individua più tipologie di masse con i loro opposti, che riporto qui di seguito:

- masse transitorie e masse durevolissime;

²⁶ S. Freud, *Psicologia delle masse*, traduzione di Emilio Panaitescu, Bollati Boringhieri, Torino, 2011

²⁷ S. Freud, op. cit.

- masse omogenee (composte di individui affini) e masse non omogenee (bisognose di una coercizione esterna);
- masse naturali e masse artificiali;
- masse primitive e masse articolate.

Gli esempi più interessanti di masse altamente organizzate, durevoli e artificiali sono la Chiesa, intesa come comunità di fedeli, e l'esercito.

Possiamo affermare che queste siano masse artificiali, in quanto è necessaria una coercizione esterna affinché non si dissolvano, in più hanno in comune il fatto che solitamente chi ne fa parte non è volontario e il tentativo di uscirne viene punito con durezza dalla società e/o dall'istituzione stessa - questa considerazione è più comprensibile se si considera l'epoca in cui l'opera freudiana è stata scritta, in cui queste due istituzioni erano decisamente più diffusamente presenti nella vita quotidiana -.

Alla base di entrambe le istituzioni, secondo Freud, vi sarebbe l'illusione (*conditio sine qua non* di queste stesse) che esista un capo supremo - Cristo o il comandante in capo, rispettivamente - il quale ama nella stessa misura tutti i singoli componenti della massa. Se da un lato i membri della Chiesa come dell'esercito sono legati al loro capo supremo, dall'altro essi sono legati agli altri individui che compongono la massa in questione.

La scomparsa del capo provocherebbe una situazione di crisi e di panico e Freud descrive gli scenari conseguenti ipotizzabili.

Per le masse militari, sostiene che se organizzazioni di questo tipo scompaiono sorga il panico, poiché nella società esse rappresentano il capo stesso e l'assenza di un capo che impedisca ai singoli di preoccuparsi solo del proprio interesse creano "una paura irragionevole e sconfinata". Il sentirsi legati ad altri e compresi in un'istituzione, fa, invece, apparire all'individuo la natura del pericolo decisamente di importanza inferiore.

Va ad ogni modo riconosciuto il fatto che all'interno di un gruppo la paura possa crescere per contagio, ma questo è subordinato al fatto che non esistano forti legami affettivi all'interno del gruppo: l'esempio di Freud è la situazione che si crea in un locale o in un cinema quando scoppia un incendio e viene dato l'allarme.

Partendo dal romanzo "Quando fa buio" di Guy Thorne, in cui si ipotizza la caduta della Chiesa cristiana cattolica conseguente allo screditamento della figura di Gesù, Freud delinea le possibili conseguenze di questo evento, sostenendo che si verrebbero a compiere atti di violenza contro terzi senza apparenti motivi, proprio in virtù della scomparsa dell'amore uguale per tutti di Cristo.

LA MASSA NELLA LETTERATURA MODERNA²⁸

Dalla rivoluzione francese del 1789, la massa divenne un soggetto storico caratterizzante la società moderna e l'ambiente della città; infatti, il contesto urbano, a causa della forte densità abitativa, riduce lo spazio riservato al singolo e impedisce lo sviluppo delle iniziative autonome, in favore dei movimenti collettivi, in cui gli individui sembrano votare nella mentalità e lasciarsi trascinare dal flusso collettivo, spesso in maniera irrazionale. I moti di indipendenza nazionale e i conflitti dovuti alla lotta di classe che si rincorsero in Europa per tutto l'Ottocento fecero assurgere le masse urbane al ruolo di protagoniste.

La letteratura, descrivendo secondo il gusto naturalistico la realtà, ritrasse fedelmente la massa durante le scene di rivolta, soprattutto in Francia dove la storia reale propose fenomeni di massa più frequentemente.

La Massa ne *L'Educazione Sentimentale* di Gustave Flaubert

Nel dipingere la rivolta parigina del 1848, la qualità della presentazione dei personaggi, dovuta alla costruzione fedelissima dei loro caratteri, ci permette di avere quasi una testimonianza diretta di come si comportasse la massa in occasione delle rivolte.

Vediamo dunque il protagonista del romanzo, un giovane intellettuale di provincia, Federico, che muove i primi passi nella realtà della metropoli, in cui la rivolta di massa aveva consolidato il suo ruolo da protagonista. All'inizio del passo, e gli esce di casa per osservare i moti popolari e si accoda ad un gruppo di rivoluzionari apparentemente senza motivo, poiché è affascinato dalla violenza.

L'autore cura anche la descrizione della nascita della rivolta, descrivendo come la folla fosse stata vittima di fomentazioni: "La sera prima, lo spettacolo d'una carretta che trasportava cinque cadaveri raccolti sul boulevard des Capucines aveva sovvertito lo stato d'animo popolare; [...] l'insurrezione si organizzava in modo formidabile, come se un solo braccio l'avesse guidata. Uomini di frenetica eloquenza arringavano la folla agli angoli

²⁸ [N.d.A] La letteratura moderna dell'Ottocento, grazie anche alla grande ricchezza descrittiva, mette in evidenza, anche per un non adepti, i fenomeni tipici del comportamento di una massa sottoposta ad uno stress psicologico; questo è reso possibile anche dalla preziosa oggettività dimostrata da Flaubert e Manzoni, i cui brani si dimostrano del tutto scevri dall'influenza delle passioni politiche o delle opinioni personali - oppure viene espresso chiaramente che sono interventi che esprimono il punto di vista proprio dell'autore -.

La dimensione filosofica resta una componente essenziale per indagare a fondo il linguaggio dal quale traspare una ricchezza assai importante per l'esamina delle strategie del pensiero.

delle strade; altri, nelle chiese, suonavano le campane a martello; [...] alberi dei boulevards, vespasiani, panchine, cancellate, lampioni, tutto fu sradicato".²⁹

Freud nel secondo capitolo del suo libro aveva perfettamente descritto la necessità che ha la massa di un capo e come essa si faccia facilmente soggiogare dall'uso di determinate parole o immagini.

Altro tratto distintivo della massa, per Freud come per Le Bon, è la primordialità furiosa di alcuni suoi atteggiamenti, decisamente non estranei alla violenza, o l'esagerazione dei suoi sentimenti: "Esplose, allora, una gioia frenetica, come se al posto lasciato vuoto dal trono fosse comparso l'avvenire di felicità senza limiti; e il popolo, almeno per vendicarsi che per un'affermazione di possesso, si è da frantumare gli specchi, lacerare tendaggi, a fare a pezzi i lampadari, i candelabri, i tavoli, le sedi, gli sgabelli, tutta la mobilia: persino le collezioni di disegni, i fiori ricamati.

Ottenuta la vittoria, bisogna pur divertirsi! [...] Ciascuno dava sfogo a un suo capriccio: c'era chi beveva, chi s'era messo a ballare. [...] Cresceva di continuo, fino al delirio, il fracasso delle porcellane mandate in frantumi, delle schegge di cristallo che risonavano rimbalzando come le note d'una armonica"³⁰.

La Massa ne I Promessi Sposi di Alessandro Manzoni

Sia il XII sia il XIII capitolo de "I promessi sposi" è dedicato alla descrizione della rivolta milanese: Manzoni dimostra di guardare al Seicento come un uomo dell'Ottocento, pur dando una visione il più possibile storiograficamente attendibile.

Il protagonista, Renzo, è decisamente più ingenuo rispetto alla Federico di Flaubert: di fronte al sangue, prova "un orrore grezzo e immediato".

Egli arriva a Milano la sera prima della rivolta, quando la gente è già riunita a discutere: "Le strade e le piazze brulicavano d'uomini, che trasportate da una rabbia comune, predominanti da un pensiero comune, conoscenti o estranei, si riunivano in crocchi, essersi dati l'intesa, quasi senza vedere, come goccioline sparse sullo stesso pendio"; e c'è già chi si dedica a fomentare la folla: "c'erano pure alcuni più di sangue freddo [...] con quei ragionamenti, e con quelle storie che i furbi sanno comporre, e quegli animi alterati sanno credere"³¹ (ritorna ancora una volta il tema, più volte sollevato da

Freud, dei capi e dei discorsi che seducono gli animi della massa).

L'occasione che dà il via alla sommossa, però, il casus belli, insomma, è un garzone che porta il pane alle "solite case" e che quindi viene aggredito tra i milanesi inferociti, che gli strappano il carico.

Manzoni scrive "un piccolo numero di vocaboli e al materiale di tanti discorsi. Non mancava altro che un'occasione, una spinta, un avviamento qualunque, per ridurre le parole a fatti; e non tardò molto": l'immediatezza delle decisioni e l'inconsistenza delle

²⁹ G. Flaubert, *L'educazione sentimentale*, traduzione di G. Raboni, Garzanti, Milano, 1966

³⁰ G. Flaubert, op. cit.

³¹ A. Manzoni, *I promessi sposi*, Principato, Milano, 2009

motivazioni sono due tratti perfettamente riconducibili a quelli individuati da Freud nel descrivere il modo d'agire della massa.

Subito dopo, il gruppo si sposta per assaltare un forno, che viene sprangato; ad una finestra, un capitano dell'esercito spagnolo cerca di placare la gente, ma viene interrotto da una sassata. Gli assediati rispondono, ma la folla riesce ad irrompere nel forno e a dare inizio al saccheggio: la massa si sente invincibile, come lo psicologo austriaco dice nel secondo e nel terzo capitolo de "La psicologia della massa", dunque osa sfidare l'autorità che singolarmente avrebbe rispettato.

In seguito Renzo, qui manifestazione ed esemplificazione del singolo, nonostante non condivida gli ideali della massa, la segue poiché trascinato ed incuriosito da essa. I rivoltosi bruciano poi di fronte al Duomo tutti gli attrezzi del forno in un falò e si dirigono verso un'altra panetteria. Trovandolo sbarrato, si dirigono verso la casa del vicario, altro simbolo dell'autorità da sovvertire.

CAPITOLO TERZO

a cura di Cecilia COLLA' RUVOLO

L'approccio della dimensione estetica come liberazione per l'uomo.

Il lavoro proposto si articola in due parti, la prima è a sua volta divisa in tre, in cui si analizza la visione dell'arte di Schopenhauer, quella di Nietzsche e quella di Kierkegaard.

La filosofia di A. Schopenhauer è imprescindibile per spiegare il pensiero che Nietzsche esprime ne *La nascita della tragedia*, invece Kierkegaard, che non elabora una vera e propria teoria estetica, ma piuttosto una descrizione dell'esteta e della vita estetica è posta in contrapposizione con "l'uomo tragico" di Nietzsche.

La seconda parte della trattazione consiste in brevi considerazioni personali sull'argomento, in base alla lettura degli autori suddetti e accenni ad Adorno e a Edgar Wind.

L'uomo moderno sembra trascinarsi nella sua esistenza con continue riflessioni razionali sul passato e una tensione programmatrice e organizzatrice verso il futuro, senza mai accorgersi della bellezza o dell'importanza di ciò che sta accadendo hic et nunc. Io credo che si debba rimparare a vivere il presente: *l'arte e la dimensione estetica* per l'uomo possono rappresentare un modo per rendere il più intenso possibile il rapporto dell'uomo con la realtà presente?

“ l'uomo dionisiaco assomiglia ad Amleto: entrambi hanno gettato una volta uno sguardo vero nell'esistenza delle cose, hanno conosciuto, e provano nausea di fronte all'agire; giacché la loro azione non può mutare nulla nell'essenza eterna delle cose, ed essi sentono come ridicolo o infame che si pretenda da loro che rimettano in sesto il mondo che è fuori dai cardini. La conoscenza uccide l'azione, per agire occorre essere avvolti nell'illusione [...]. è la vera conoscenza, è la visione della verità raccapricciante, che prepondera su ogni motivo sospingente all'azione, tanto per Amleto quanto per l'uomo dionisiaco. [...] soltanto l'arte è capace di volgere quei pensieri di disgusto per l'atrocità o l'assurdità dell'esistenza in rappresentazioni con cui si possa vivere: queste sono il *sublime* come espressione artistica dell'atrocità e il *comico* come sfogo artistico del disgusto per l'assurdo. ”³²

³² 1 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Trad. di Sossio Giametta, Adelphi, 1977 pag. 55-56 2 Fonti:

**Da A. Schopenhauer a F. Nietzsche: dalla *noluntas* al dionisiaco.
Il Sì alla vita e al mondo³³**

Schopenhauer opera nei confronti del kantismo un'integrazione con la teoria delle Idee di Platone e colloca un grado intermedio nell'oggettivazione della volontà tra la volontà stessa e il fenomeno: le Idee.

Queste sono entità fisse e immutabili e, non toccate da molteplicità e mutamento, risultano essere il modello dei fenomeni. Sullo stesso piano delle Idee si trova la musica, la quale non ispira i fenomeni intesi come oggetti naturali ma come sentimenti naturali. In questa visione, l'oggettivazione della volontà avviene in modo piramidale: da una parte discendono la musica e i sentimenti, dall'altra le Idee platoniche e gli oggetti. I sentimenti e gli oggetti, che insieme costituiscono i fenomeni, sono conoscibili dall'uomo attraverso il principio di ragione (conoscenze comuni e conoscenze scientifiche) su cui si basa l'esperienza scientifica, che, per quanto progredisca, rimane comunque legata all'andamento dei fenomeni e rimanda continuamente ad altre esperienze fenomeniche.

Il mondo delle Idee, invece, può essere svelato soltanto dall'artista. Egli ha, infatti, con il mondo fenomenico un rapporto non di tipo conoscitivo ma di tipo contemplativo-intuitivo e in questo modo si eleva al mondo delle Idee: nella contemplazione estetica, l'artista vive una sorta di sospensione della sua condizione fenomenica e diventa soggetto puro della conoscenza, privo di volontà.

Nel momento della contemplazione-intuizione, l'individuo coglie l'oggetto che "si è disciolto da ogni relazione con altri oggetti" e in tal modo non conosce la singola cosa ma l'idea. L'esperienza estetica è un raptus che coglie l'immediatezza ed è del tutto slegata dal mondo fenomenico, in quanto il "genio" trascende questo mondo, dimenticando la propria individualità e la spinta volutaristica.

Schopenhauer riconosce che un pizzico di genialità sia presente in tutte le persone, ma sostiene che il "genio" sia chi gode del maggior grado della capacità di cogliere l'idea dalla contemplazione dell'oggetto; questi attraverso l'opera d'arte, prodotto dell'esperienza estetica, comunica agli altri l'idea che l'esperienza gli ha suscitato.

L'opera d'arte suscita, sia nell'artista sia nel fruitore, un piacere che può essere soggettivo, e consiste nella liberazione temporanea dalla volontà e nel distacco dal mondo fenomenico, oppure oggettivo, che stabilisce un contatto con le idee che stanno al di là del fenomeno. Le arti sono ordinate gerarchicamente a seconda del grado di oggettivazione della volontà che si ritrova nell'oggetto della particolare forma d'arte (il grado più basso è costituito dall'architettura e alle altre arti che riguardano la natura inorganica, poi ci sono le arti figurative e, infine, la poesia che raggiunge il culmine con la tragedia).

Secondo Schopenhauer, la musica è un caso eccezionale tra le arti, in quanto non ha origine, come le altre, dal mondo fenomenico, ma si pone sullo stesso piano delle Idee.

Quindi, è sia oggettivazione diretta della volontà sia modello rispetto al mondo dei

³³ F. Restaino, *Storia dell'estetica moderna*, Utet Libreria, Torino 1991, pp.161-169 -Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, Paravia, 1999 vol. C

fenomeni.

Tuttavia, il filosofo ritiene che la funzione liberatrice dell'arte sia soltanto temporanea, in quanto si limita al momento della contemplazione; gradi più completi della liberazione dal dolore sono da lui individuati nell'etica e soprattutto nell'ascesi, che consiste nella negazione della volontà stessa, nella *noluntas*.

Nietzsche che condivide la visione dolorosa che Schopenhauer ha dell'essere, rifiuta, però, quest'aspetto della sua filosofia proponendo, al contrario, l'accettazione della totalità dell'essere in tutti i suoi aspetti. La vita è dolore e caos, priva di qualsiasi scopo: di fronte ad essa l'uomo può avere due atteggiamenti: fuggirne o rinunciare ad essa oppure accettarla ed esaltarla.

Nietzsche: tra idillio e violenza³⁴

Nietzsche, rifacendosi a Schopenhauer, ne *La nascita della tragedia*, individua nello spirito apollineo il principio di individuazione, ossia quello che consente all'uomo di riconoscersi nella sua individualità, nel suo io, appunto, e di avere coscienza di sé come uomo; concetto che è, infatti, connesso al principio di ragione.

L'impulso apollineo è, secondo Nietzsche, paragonabile al fenomeno del sogno; nella produzione dei sogni, ogni uomo è artista: nel sogno noi, pur godendo delle figure che vediamo e ci parlano, anche se ci appare tutto come necessario, abbiamo comunque la sensazione che sia un'illusione. La realtà del sogno, illusoria, ci risulta gioiosa e la desideriamo: la "gioiosa necessità dell'esperienza del sogno"³⁵ può essere espressa da Apollo, divinità della luce che domina quel mondo intimo della fantasia, libero dalle emozioni violente, in qualche modo sottoposto a una moderata limitazione che gli permette una pace piena di saggezza.

Accanto allo spirito apollineo, nell'arte e nella società greca opera lo spirito dionisiaco.

Nello spirito dionisiaco, invece, paragonabile all'ebbrezza, l'uomo ha il completo oblio di sé e della sua soggettività; nella dimensione dionisiaca la realtà si inverte: "Ora lo schiavo è uomo libero, ora s'infrangono tutte le rigide, ostili delimitazioni che la necessità, l'arbitrio o la "moda sfacciata" hanno stabilite fra gli uomini.

Ora, nel Vangelo dell'armonia universale, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso col suo prossimo, ma addirittura uno con esso, come se il velo di Maya fosse stato strappato e sventolasse ormai in brandelli davanti alla misteriosa unità originaria."³⁶

Con lo spirito dionisiaco l'uomo non è più solo artista ma diviene opera d'arte. Nei riti dionisiaci, l'individuo viene annientato per liberarsi in uno spirito di unità e la lacerazione del velo di Maya diviene fenomeno artistico, in esso le emozioni e le passioni

³⁴ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Traduzione di Sossio Giametta, Adelphi, 1977

³⁵ Ibidem, p.23

³⁶ Ibidem, pp. 25-26

hanno vita insieme le une con le altre a loro opposte in una mescolanza violenta e sconvolgente.

Nietzsche ritiene che lo sviluppo dell'arte sia legato alla dualità di questi due spiriti in continua lotta tra loro, che, nel mondo greco, si sono resi manifesti principalmente in due ambiti artistici: la scultura - l'apollineo - e la musica - il dionisiaco.

La stessa musica, però, all'inizio era conosciuta come arte apollinea e pertanto non aveva quel potere di sconvolgere e stimolare tutte le potenzialità simboliche dell'uomo, portato con lo spirito dionisiaco prima alla massima percezione di sé per poi ridurla all'annientamento e rafforzarla nell'unità; la diffusione dei riti dionisiaci di origine asiatica doveva dunque essere accolta con grande paura e stupore dal Greco apollineo: "con uno stupore che era tanto più grande, quanto più a esso si mescolava l'orrore di sentire che tutto quello non gli era poi davvero così estraneo, anzi che la sua coscienza apollinea gli nascondeva questo mondo dionisiaco solo con un velo."³⁷

Il conflitto e il timore dell'apollineo di fronte al dionisiaco sono rappresentati nel modo più chiaro nella tragedia *Baccanti* di Euripide. La tragedia gioca sull'ambiguità del termine νόμος e sui diversi modelli di società a cui esso può portare: Penteo rappresenta la città e il νόμος per lui è la legge positiva fondata sul desiderio di convivenza e di sicurezza, le Baccanti asiatiche e Dioniso rappresentano, invece, una sorta di "anticittà" in cui il νόμος è inteso come la tradizione, gli usi naturali dell'uomo. Così in questa "anticittà" non è la ragione a dominare, bensì l'istinto irrazionale; su di esso non si fonda una società costruita dagli uomini ma una collettività naturale e indifferenziata governata da donne che, emancipate dalle convenzioni sociali, vivono insieme un'esaltazione collettiva, in cui il fedele vive il dissolvimento della sua identità per diventare un ἔνθεος ("uomo in cui dimora il Dio"). Nell' "anticittà" di Dioniso governa una dimensione che sfugge alla razionalità e per questo Penteo, che da un punto di vista psicologico potremmo dire presenti un disagio ossessivo, autolimitandosi con regole e principi interni inflessibili che lo avvicinano alla sicurezza e lo allontanano dal piacere, ne è attratto e spaventato nello stesso tempo. Penteo è "l'uomo che annaspa nel vuoto, che crede di avere un rapporto con la realtà mentre non ha rapporto che con le forze oscure e feroci che premono dentro di lui" (Guido Paduano). Ha verso il fenomeno dionisiaco sia un'attrazione sia una repulsione, alla volontà bellicosa si sovrappone una sorta di voluttà conoscitiva. Penteo, sconfitto dalle sue stesse forze interne, finisce con l'identificarsi con le baccanti: l'abbigliamento femminile segna la definitiva sconfitta della sua ideologia e l'inizio della distruzione. Distruzione che esalta la forza e la potenza divina che si manifesta in un'identità collettiva e anonima, rabbiosa e furente da cui il singolo Penteo non riesce a difendersi. È l'estrema lotta dell'uomo contro i suoi impulsi che non potrà mai del tutto controllare. Dioniso e Penteo sono figure speculari, la cui distanza, però, nel corso dell'opera sembra man mano ridursi. È il

³⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Traduzione di Sossio Giametta, Adelphi, 1977, p.30

conflitto tra la legge e la natura: la prima dovuta al bisogno di ordine e di sicurezza, che agisce strappando l'uomo alla dimensione primitiva e irrazionale limitandone la possibilità del piacere; la natura, invece, che tende a ribellarsi alla legge che la limita per generare disordine e instabilità, dove il piacere sfrenato è concesso. Dioniso è la natura, Penteo è l'uomo che pretende di dominarla e in questo pecca di ὑβρις, tentando una lotta impossibile contro un dio. Dioniso, però, non è soltanto un dio gioioso come talvolta lo dipinge il coro, è anche il lato oscuro e sotterraneo dell'impulso umano, pertanto anche la natura che viene descritta nel dramma rappresenta quest' ambiguità : è pacifica e nello stesso tempo mostruosa; così come l'atteggiamento di Dioniso crudelissimo a volte, altre calmo; così come viene consumato il sacrificio di Penteo tra idillio e violenza.

Apollo con la sua necessità della bellezza nella misura, evidente nel monito "conosci te stesso; nulla di troppo", non poteva che aver paura della consapevolezza del fatto che "la sua esistenza, così ogni bellezza e moderazione, poggiava su un sentimento - mascherato- di sofferenza e di conoscenza"³⁸.

Anzi, Nietzsche sottolinea come la sensibilità e la cultura greca avessero un carattere soprattutto dionisiaco e che sia stato proprio questo senso del dolore della vita, della morte e della limitatezza dell'uomo ad aver reso necessario lo spirito apollineo che con il suo velo d'illusione, bellezza e armonia potesse salvare l'uomo e rendergli l'esistenza accettabile.

Miracolosamente questi due spiriti, secondo Nietzsche, appaiono uniti in una forma d'arte tanto apollinea quanto dionisiaca: la tragedia attica. Essa infatti combina perfettamente il furore dionisiaco (nel coro con la sua danza e la sua musica) e la rappresentazione apollinea del mondo. Tuttavia, Nietzsche sostiene che la tragedia abbia origine dal coro tragico, quindi da Dioniso.

Considerazioni di Aristotele hanno fatto da sempre associare la figura del coro alla coscienza morale del popolo di Atene, ma di per sé, considerando la sua origine religiosa, Nietzsche ritiene che esso non dovrebbe essere definito in un ambito politico-sociale.

Secondo Schlegel, il coro tragico è " lo spettatore ideale", che risulta, però, in realtà, molto lontano da quello effettivo, ossia il pubblico ateniese; prima di tutto perché lo "spettatore ideale" vive la tragedia come un fatto vero empiricamente, mentre il pubblico la vive come opera d'arte e la riconosce come tale (Gorgia diceva, d'altra parte, che lo spettatore migliore era quello in grado di lasciarsi ingannare) . Nella visione Schlegeliana, la tragedia greca sarebbe un genere artistico in cui risulterebbe lo spettatore in sé la vera forma d'arte. Ma non può esserci uno spettatore senza uno spettacolo.

Un'idea più interessante sul significato del coro era stata espressa da Schiller che vedeva nel coro, al contrario, una sorta di muro che doveva separare il mondo ideale della tragedia dal mondo reale per serbarne la libertà poetica. In questo modo, si distacca nettamente dalla "pretesa dell'illusione poetica nella poesia drammatica", in quanto tutto

³⁸ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Traduzione di Sossio Giametta, Adelphi, 1977, p. 37

ciò che è in teatro il giorno delle rappresentazioni è ideale e vi regna pur sempre l'errore. Il coro è il sistema con cui si è dichiarata apertamente guerra a ogni naturalismo in arte. Infatti, il coro greco si è del tutto distaccato dall'ambito terreno dei mortali e in questo modo ha evitato alla tragedia greca di divenire una "penosa riproduzione della realtà": la realtà in cui vivono i satiri che fanno parte del coro è una realtà religiosamente riconosciuta. Questo fa sì che "l'uomo civile greco si sentiva annullato al cospetto del coro dei Satiri: e l'effetto immediato della tragedia dionisiaca consiste in questo, che lo Stato e la società, e in genere gli abissi fra uomo e uomo cedono a un soverchiante sentimento di unità che riconduce al cuore della natura"³⁹.

Il coro di Satiri riesce a dare all'uomo che vi assiste la consolazione che la vita è di una potenza e gioiosità indistruttibile di fronte alla distruzione continua di tutto ciò che riguarda la vita stessa dell'uomo da tutti i tempi. L'arte lo salva. Infatti, una volta vissuta l'estasi dionisiaca, che annienta la coscienza della realtà quotidiana, che, quando l'uomo torna in contatto con essa, lo disgusta fino a portarlo alla negazione della volontà di agire.

A quel punto l'arte salva l'uomo che ha vissuto questo fenomeno, trasferendo quei pensieri di disgusto nel sublime, che esprime l'atrocità, e nel comico, conseguenza dell'assurdo. Il mito e la tragedia hanno, dunque, in sé un duplice aspetto: da una parte, incitano a togliere il velo di Maya e a scoprire il mistero, dall'altra proprio la bellezza armoniosa dell'apollineo lo trattiene, impedendo la conoscenza. Da una parte, c'è il piacere apollineo dell'illusione, dall'altra, c'è la ricerca di un piacere ancora maggiore con l'annientamento di quest'illusione.

Esiste, dunque, una metafisica dell'arte per cui il mondo e l'esistenza vengono giustificati in quanto fenomeni artistici e tale metafisica ha proprio l'apollineo e il dionisiaco come aspetti fondamentali: Apollo copre ogni cosa con il suo velo dell'illusione, rendendo bello anche il brutto e rendendo gli istanti degni di essere vissuti. Dioniso irrompe e rivela impetuosamente la realtà: l'uomo non è, però, in grado di sopportare tale consapevolezza e pertanto è necessario che subentri subito a salvarlo Apollo.

"Beato popolo degli Elleni! Come dev'essere grande fra di voi Dioniso, se il dio di Delo ritiene necessari tali incantesimi per guarire la vostra follia ditirambica!" "ma aggiungi anche questo, tu, bizzarro straniero: quanto dovette soffrire questo popolo, per poter diventare così bello!"⁴⁰

La decadenza della tragedia greca, con i drammi di Euripide, che non porta più sulla scena Dioniso stesso e l'essenza caotica dell'esistenza umana, ma il vissuto quotidiano e razionale dell'uomo comune, e con la filosofia di Socrate, trascina con sé la consapevolezza della decadenza dell'intera società e cultura occidentale che da quel momento, secondo Nietzsche, rimarrà divisa irrimediabilmente tra due fronti: quello

³⁹ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Traduzione di Sossio Giametta, Adelphi, 1977, p.54

⁴⁰ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, cit. in *opere*, cit. , 1972, vol. III, pp.162-163 10 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Traduzione di Sossio Giametta, Adelphi, 1977, p. 45 11 Fonti:

teoretico e quello tragico.

Lo spirito dell'uomo tragico è rappresentato dall'emblema di Dioniso, che diviene il simbolo dell'accettazione totale della vita, che Nietzsche vuole come modello, in quanto egli ritiene che il mondo sia una sorta di gioco estetico dove i fenomeni vengono giustificati in quanto fenomeni estetici.

“Soprattutto questo dev'essere chiaro per noi, umiliandoci ed esaltandoci, che cioè tutta la commedia dell'arte non viene affatto rappresentata per noi, magari per migliorarci e per educarci, anzi che alla stessa stregua noi non siamo per nulla i veri creatori di quel mondo dell'arte: di noi stessi piuttosto possiamo supporre di essere, per il vero creatore di esso, immagini e proiezioni artistiche, e di trovare la nostra più alta dignità nel senso di opere d'arte- giacché solo come fenomeni estetici l'esistenza e il mondo sono eternamente giustificati”⁴¹

L'arte non può quindi che divenire il punto di partenza per la spiegazione del mondo e la società non può che mirare a una rinascita della cultura tragica che si fondi proprio sull'arte e sulla musica.

L'antitesi: la vita estetica di S. Kierkegaard⁴²

L'uomo tragico di Nietzsche, pur vivendo la vita come un'opera d'arte, riconoscendo che essa e tutte le esperienze e i fenomeni hanno un significato in quanto fenomeni estetici, non è un uomo che si lascia andare alla casualità senza scegliere di parteciparvi in modo impegnativo, come l'esteta di Kierkegaard, ma è un uomo che fa una scelta fondamentale, cioè quella di accettare la vita nella sua totalità.

Nella sofferenza e nel piacere. Nell'ordine e nel caos. Perché è proprio nella partecipazione completa alla vita come gioco estetico e tragico che l'uomo può liberarsi del vincolo della sua individualità.

Kierkegaard ,infatti, cercando di ricondurre alla categoria della possibilità la comprensione dell'esistenza, Kierkegaard divide la vita in tre stadi: lo stadio estetico, lo stadio etico e lo stadio religioso. Lo stadio estetico è lo stadio di chi sceglie di non scegliere e di vivere poeticamente l'immediato, l'attimo. L'esteta sa trovare nella vita ciò che è interessante e sa trattare la sua esperienza vissuta come se fosse un'opera poetica.

Il godimento dell'esteta non è nella ricerca sfrenata ma nella limitazione e intensità dell'appagamento; tuttavia, nel mondo di ebbrezza intellettuale l'uomo non può che finire con l'annoarsi : la disperazione è l'intimo sbocco della vita estetica, in quanto l'esteta evita il peso di scelte impegnative e rinuncia alla propria identità, in questo modo condannandosi a un'esistenza vuota e priva di senso.

⁴¹ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, trad . A. Cortese, Adelphi, Milano, 1976-89, 5 voll. ,*L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità* V vol. pp 48-49

⁴² S. Givone, *Storia dell'estetica*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 87-89

Il simbolo dell'esteta è il Don Giovanni di Mozart e nell'opera di Kierkegaard il Giovanni del *Diario del seduttore*. Il problema centrale dell'opera *Enten-eller* è la scelta di abbracciare la vita etica o la vita estetica. Kierkegaard fin da quest'opera mostra le sue distanze dal kantismo, che vede nella ragione la personalità dell'uomo, e dall'hegelismo che la vede nello spirito; egli ritiene che essa si trovi nella soggettività. In un passo da *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*⁴³

Kierkegaard, facendo parlare B, magistrato di nome Wilhelm, parte dal presupposto che qualsiasi uomo abbia un naturale bisogno di trovare una propria concezione della vita per poter darle un senso e un significato.

L'esteta cerca questo significato nel godimento. Il godimento dei piaceri, però, presuppone una condizione esterna all'individuo e che pertanto non dipende sempre da lui. Egli passa da un desiderio all'altro, vivendo al massimo ciò che il caso gli propone, l'estetico è nell'uomo “ciò per cui egli è ciò che si trova ad essere, senza che egli vi abbia minimamente contribuito, ovvero l'essenza assegnatagli”⁴⁴

L'esteta sembra vivere un'esistenza dominata dalla contraddizione, se da una parte si fonda sulla “non scelta”, ossia il lasciarsi andare a vivere le situazioni della vita attimo per attimo, cogliendo qualsiasi occasione, perché da tutto si può trarre piacere, questa dispersione ha effetti negativi sulla personalità dell'individuo che rinunciando a fare scelte impegnative rinuncia di fatto a costruirsi una propria identità, perdendosi nella molteplicità, fino arrivare alla consapevolezza, alla coscienza della nullità della propria esistenza, del vuoto.

L'esteta kierkegaardiano finisce con il trarre piacere dalla totale e perenne insoddisfazione: è in grado di trovare la bellezza e il godimento in ogni cosa, in quanto sa cogliere tutti i particolari, anche quelli più insignificanti, e in questo modo finisce con l'equiparare tutte le cose; anche l'eccezionalità se moltiplicata perde il suo significato e la sua essenza. È in grado di vivere le sue esperienze con una passionalità e una sincera intensità incredibili, dalle quali è però capace di distaccarsi senza il minimo problema nel momento in cui ritiene raggiunto il suo scopo.

“Riguardo al godimento stai in un atteggiamento di orgoglio assolutamente aristocratico. Questo è assai logico, poiché hai chiuso la partita con ogni finitezza. Eppure non sai rinunciare ad essa. Sei soddisfatto nei confronti di coloro che vanno a caccia di soddisfazioni, ma quello per cui tu sei soddisfatto è l'assoluta insoddisfazione. Non ti turba vedere tutti gli splendori del mondo, perché col pensiero sei sopra di essi; se te li offrissero diresti come sempre: “sì, una giornata la potrei dedicare a queste cose”.

Non ti preoccupa non essere diventato milionario, e se te lo offrissero probabilmente risponderesti: “Sì, sarebbe abbastanza interessante l'esserlo stato, e un mesetto lo potrei occupare così”. Anche se ti offrissero l'amore della più bella fanciulla

⁴³ Cfr. S. Kierkegaard, *Enten-eller*, trad. A. Cortese, Adelphi, Milano, 1976-89, Voll.V, p. 48-49

⁴⁴ Cfr. *Maschere Kierkegaardiane*, a cura di L. Amoroso, Rosenberg and Sellier, Torino 1990, p. 91

risponderesti: “ Sì, per un mezza' annetto potrebbe andar bene”. Io non voglio ora unirmi alle critiche che sento spesso fare sul tuo conto, che sei insaziabile, preferisco dire: in un certo senso hai ragione; nulla di finito, infatti, nemmeno l'intero mondo può soddisfare l'animo umano, che sente il bisogno dell'eterno”⁴⁵

Prospettive filosofiche diverse conducono alla questione dell'arte intesa come veicolo comunicativo proteso verso la liberazione dall'oppressione.

Il fallimento dell'esteta di Kierkegaard sta proprio nel suo vivere la vita e gli istanti il più intensamente possibile, ma senza che questo porti mai a un superamento del piacere fine a se stesso, condannandosi così all'insoddisfazione continua nella molteplicità che gli impedisce di realizzarsi come individuo ed è la consapevolezza di questo fallimento che lo porta alla disperazione.

Al contrario, l'uomo tragico di Nietzsche vive l'esperienza del mondo e della vita esaltandola e traendo da essa quell'effetto catartico che l'uomo greco poteva trarre dalla tragedia attica, cogliendo il piacere e la conoscenza dall'esperienza estetica vissuta con un'intensa adesione emotiva.

L'opera d'arte, pur presentandoci una finzione estetica, deve sempre permettere una partecipazione estetica dello spettatore che grazie ad essa, che è pur sempre un esercizio di immaginazione, è in grado di andare aldilà della realtà immediata, comprendendola più a fondo.

L'arte, perché sia degna di essere vissuta come vita, non deve limitarsi alla fredda e sterile rappresentazione, ma deve essere feconda ed evocativa di originalità, deve essere un'occasione di approfondimento dell'esperienza non fine a se stesso e deve essere in grado di trasmetterlo a uno spettatore, perché senza di esso l'opera non ha ragione di esistere.

Non ci può essere opera d'arte senza spettatore, perché essa da sola non ha alcun significato, ma ne ottiene uno nel momento in cui io la contemplo e la interpreto e tu la contempi e la interpreti e tutti lo fanno, in questo modo l'opera non è creata solo dall'artista ma anche dallo spettatore, perché l'immaginazione stimolata dai suoi stessi frutti può aprire le porte del cielo e salvare l'uomo dalla realtà quotidiana in cui è costantemente calato e nello stesso tempo viverla più intensamente.

Parafrasando Wind⁴⁶, da una parte bisognerebbe evitare l'idea dell' *art-pour-l'art*, perché un'opera d'arte fatta per esclusivo amore dell'arte risulta essere un'arte priva di pensiero e quindi non produttiva di altro pensiero: se fare dell'arte viene visto come un mestiere, l'arte è destinata ad essere vista come merce, condannando la percezione artistica ad essere disumanizzata: lo spettatore diviene un semplice osservatore senza una vera e propria partecipazione.

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Enten – Eller* (a cura di A. Cortese), Adelphi, Milano, 1976 – 1989, 5 vol.

⁴⁶ 13 E. Wind, *Arte e Anarchia*, traduzione di Rodolfo Wilcock, Adelphi, Milano, 1968

Nello stesso tempo, però, non può escludere del tutto quella purezza del fine a se stesso, riducendosi completamente alla quotidianità, alla partecipazione totale data dalla *mimesis*.

Bisognerebbe tener conto del fatto che l'arte è prima di tutto un esercizio dell'immaginazione, questo fa sì che non si possa prescindere né dal coinvolgimento né dal distacco.

La realtà in cui viviamo ci viene presentata nell'arte come finzione estetica, questo ci permette sia di calarci nella profondità della partecipazione alla quotidianità sia di astrarci da essa.

La capacità dell'artista è proprio quella di dar voce a questa ambiguità e quella dello spettatore di lasciarsi sedurre e convincere dall'ambiguità. La forza dell'opera d'arte è nel sostenere l'illusione.

Nietzsche in qualche modo aveva intuito questa ambiguità dell'arte tra la finzione e la partecipazione, però io credo che la finzione, l'illusione non si limiti ad essere una maschera armoniosa e ordinata, a misura d'uomo, in cui questi si possa rifugiare, ma sia semplicemente una lettura, un'interpretazione dell'esperienza estetica che l'artista fa e trasmette (specialmente dal momento in cui la funzione dell'arte ha smesso di essere di celebrazione politica o religiosa, e sempre di più con la modernità) attraverso un codice artistico, un linguaggio che rappresenti un modo di vedere la realtà.

In Schopenhauer, si parla di svelamento del mondo delle Idee da parte dell'artista, in Nietzsche di una metafisica dell'artista, ma questa ricerca e individuazione di una realtà altra non è di per sé un'illusione?

Per ritenere che l'arte abbia una vera funzione nella nostra vita e che possa averla, credo che sia necessario pensare che la realtà assuma un significato nel momento in cui viene percepita.

La percezione estetica intensifica il rapporto tra l'uomo e la realtà, lo esalta, lo porta ad indagarla. Ma si può far propria l'idea che, non si debba parlare di contemplazione, ma di identificazione: vivere la magia, non contemplarla.

Ecco perché il grande artista è comunque sempre pericoloso - Platone parlò di *theios fobos* -terrore sacro- che si doveva provare di fronte all'artista e questo dimostra come ritenesse l'immaginazione pericolosa, come essa abbia il potere di cambiare chi ne partecipa - perché da una parte l'arte, se libera, rischia di portare alla luce i disagi della società e i desideri di cambiamento - così Adorno difenderà le nuove forme d'arte come la dissonanza nella musica e l'astrattismo o l'espressionismo, vedendole come un'arte di liberazione politicizzata e portatrice di un messaggio di speranza -; e dall'altra, essa è in grado di suscitare emozioni che ci permettono di vivere più intensamente gli istanti, cogliendone la bellezza.

CAPITOLO QUARTO

a cura di Pietro PERLINI

AUTORITÀ E INDIVIDUO

Introduzione

Il fine di questa parte finale della ricerca che ha fatto propria la dimensione filosofica dell'uso del linguaggio come veicolo sociale comunicativo è di delineare, infine, i tratti essenziali del rapporto tra individuo e autorità secondo punti di vista differenti, capaci di offrire ulteriori elementi di riflessione sull'argomento..

In questo senso, essa si apre con l'esposizione forse più generale dei caratteri di questo rapporto, ovvero quelli propri dell'uomo in quanto tale, quindi atavici. Essi, infatti, a mio giudizio, influenzano tutti gli altri aspetti di questa problematica, che risultano inevitabilmente secondari rispetto alla questione umana in sé. Proprio in virtù di questa caratteristica, si è partiti dall'analisi della tragedia classica sofoclea, che rappresenta la condizione umana in relazione alla società ai suoi albori, scevra da ogni possibile condizionamento o complicazione delle epoche successive.

Segue la descrizione dei tratti essenziale di uno dei due elementi del rapporto, ossia l'autorità. Essa, intesa come guida della società, è stata analizzata secondo una prospettiva capace di metterne in risalto gli aspetti che più valentemente le danno forza. Non si è voluto attribuire all'autorità nessuna accezione negativa, ma viceversa, si è esaminato un pensiero che fu tenuto in grandissima considerazione durante la Rivoluzione Francese, periodo in cui la volontà generale era posta come cardine della società, al di sopra di ogni altro componente della vita umana.

In modo, si potrebbe dire, dialettico, si è contrapposto a questa parte l'analisi del fenomeno dell'individualismo puro, partendo da un punto di vista privilegiato, cioè dalla condotta di chi si trova al vertice di una società assolutistica e può, dunque, operare pienamente e illimitatamente secondo le proprie inclinazioni, non essendo sottoposto ad alcuna autorità e potendo imporre in modo assolutamente discrezionale il proprio volere agli altri partecipanti dell'unione sociale.

Come sintesi di questo breve percorso dialettico è stata proposta una teoria novecentesca, eminentemente filosofica e sociologica, del rapporto tra autorità e individuo.

Essa, non oscillando verso nessuno dei due estremi, prende in esame elementi

fortemente caratterizzanti della modernità, tenendo in considerazione i progressi compiuti dall'uomo nella sua storia millenaria, e fornisce, quindi, non solo una visione d'insieme ma anche una prospettiva più completa rispetto al punto di partenza della tragedia classica.

Si è scelto di esporre in seguito uno dei riflessi più concreti e, potremmo forse dire, quotidiani, di questo discorso, che, fino a questo punto, è stato affrontato sotto un profilo prevalentemente teorico e speculativo. Tale conseguenza è il fenomeno economico, analizzato, anche in questo caso, secondo una concezione che non solo prenda in esame le sue implicazioni sociali, ma che anche si attesti su posizioni distanti dagli estremismi del settore, delineandosi come una moderna teoria economica di equilibrio.

A completamento della definizione del rapporto tra autorità e individuo, si è trattato il ruolo del linguaggio come strumento essenziale in questa dialettica, che è sia propria dell'interiorità creativa dell'individuo sia della struttura sociale nel suo complesso, secondo la nota definizione che ne fa oggetto di studio come impiego infinito di mezzi finiti.

A partire da ciò, è possibile analizzare la relazione tra autorità e individuo, passando proprio attraverso il canale della comunicazione e, più specificatamente, del linguaggio.

Un'ultima parte, inserita come appendice, è stata dedicata, in appendice, come approfondimento specifico, alla relazione intercorrente tra sviluppo dell'intelligenza individuale e influenza dell'autorità, a partire da una più accurata ed aggiornata definizione di *intelligenza* e ad un'analisi della sua evoluzione in rapporto a fattori biologici ed esperienziali, nonché allo studio di casi specifici e delle varie controversie tuttora aperte nel settore.

Antigone. Il rapporto primordiale tra autorità e individuo, ovvero la dialettica nei suoi caratteri essenziali

Un punto di partenza nel rapporto tra autorità e individuo può essere ricercato nella tragedia "Antigone" di Sofocle, che lo tratta a livello atavico, primordiale, ovvero nei fondamenti essenziali di questa dialettica. L'individuo in sé si oppone all'autorità in quanto tale, in un contrasto collocato all'origine della società e della moderna civiltà umana e che, dunque, nei suoi caratteri di fondo, rappresenta l'embrione del conflitto protrattosi nelle epoche successive fino alla modernità.

"Antigone" narra le vicende della casa dei Labdacidi, in particolare delle sorelle Antigone e Ismene, a seguito della scomparsa del padre Edipo, re di Tebe, della madre Giocasta e dei due fratelli, Eteocle e Polinice, morti di reciproca mano in conflitto per il potere. Lo zio di queste, Creonte, cui è stato affidato il governo della città, ha bandito che Polinice, avendo marciato contro la patria alla testa di un esercito argivo per scalzare il

fratello, resti insepolto e privato degli riti funebri, mentre Eteocle, difensore di Tebe, riceva tutti gli onori. Antigone si oppone alla decisione, decidendo, anche contro l'iniziale rifiuto alla collaborazione della sorella, di innalzare un tumulo al fratello Polinice, in ossequio alla legge degli dei.

Creonte, rappresentante dell'autorità patria, del diritto positivo e della ragion di Stato, vede contrapporsi ai suoi ordini Antigone, spirito delle istanze individualistiche, delle cosiddette "leggi non scritte" e dei valori tradizionali della famiglia. Creonte si presenta sulla scena con parole che riflettono la sua profonda concezione della patria come fondamento e fine ultimo inalienabili della vita dei cittadini: "Non stimo in alcun conto chi stima più importante della propria patria una persona cara. Io infatti – e lo sappia Zeus che sempre vede tutto – non saprei tacere quando vedessi muovere contro i cittadini la sciagura invece che la salvezza; e non mi farei mai amico un uomo nemico della patria: poiché so che essa è la nostra salvezza, e che ci procuriamo gli amici solo quando ne teniamo dritto il corso. Con tali principi io farò grande la nostra città. [...] Questo è il mio pensiero: e mai i cattivi cittadini avranno da parte mia più onore dei giusti. Ma chi è devoto a questa città, morto o vivo egualmente sarà onorato da parte mia"⁴⁷.

Il conflitto appare, dunque, inevitabile, giacché Antigone, nel tentativo di chiedere la collaborazione della sorella Ismene, già si è detta intenzionata a trasgredire i bandi dello zio e a perseguire i principi che, ben più autorevolmente del governante di turno, le sono stati tramandati dalla stirpe, dalla tradizione, dagli dei: allorquando la sorella le domanda se sia intenzionata ad agire anche entrando in contrasto con il signore di Tebe, risponde "Ma egli non ha alcun diritto di impedirmelo"⁴⁸.

Ella, è mossa da valori di origine divina, appunto, davanti ai quali la legge positiva perde ogni consistenza: il legame familiare, il rito funebre e l'onore per il defunto valicano ogni imposizione esterna e, quasi si potrebbe dire, "temporale". Infatti, i principi assoluti cui Antigone si appella non possono essere sottoposti ad una legislazione che è di per sé stessa circostanziale ed accidentale.

Le leggi della città si rivelano, quindi, parziali e limitate, come parziale e limitata è l'autorità del governante su quei valori che eternamente perdurano nel cuore dell'individuo. Si tratta, cioè, di principi che l'uomo possiede per natura e che hanno quasi una base istintuale, proprio in virtù della loro origine atavica.

La stirpe, preesistente alla società cittadina, li ha trasmessi alla progenie, avendoli a sua volta ricevuti da credenze mitico-religiose primordiali, dagli dei stessi. Riguardano, infatti, gli ambiti propri della famiglia, intesa come società embrionale primitiva, ovvero il legame di sangue e il rito funebre, quindi la tensione alla sopravvivenza e il rapporto con il divino. Nessuna imposizione successiva può scardinarli o anche solo intaccarli.

⁴⁷ Sofocle, *Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone*, tr. it. di Raffaele Cantarella, Milano, Mondadori, 2012, pp. 271-273

⁴⁸ *Ibidem*, p. 261

Le leggi della più moderna società cittadina appaiono quasi artifici fini a sé stessi e vuoti di ogni significato se entrano in contrasto con tali valori, universalmente conosciuti non perché proclamati da un bando regale, ma perché saldamente infissi dalla tradizione nell'uomo in quanto tale. "Ma per me non fu Zeus a proclamare quel divieto, né Dike, che dimora con gli dei inferi, tali leggi fissò per gli uomini.

E non pensavo che i tuoi editti avessero tanta forza, che un mortale potesse trasgredire le leggi non scritte e incrollabili degli dei. Infatti queste non sono di oggi o di ieri, ma sempre vivono e nessuno sa da quando apparvero. E di essere io non volevo scontare la pena al cospetto degli dei, per paura della volontà di alcun uomo: sapevo di dover morire, e come no?, anche se tu non l'avessi proclamato"⁴⁹.

Queste sono le dure parole che Antigone rivolge a Creonte a difesa del suo gesto, ossia l'aver dato concreta espressione a quanto la sua natura le comandava, anche laddove indebitamente egli si era arrogato il diritto di intervenire. È il caso evidente di un'autorità, pressoché assoluta in qualsiasi altro ambito della vita cittadina, che crolla di fronte a principi superiori alla sua giurisdizione, anteriori a quelle condizioni che hanno portato alla costituzione dell'autorità stessa, appartenenti ad una dimensione sacrale, non tanto perché stabiliti da un codice religioso - questa ne sarebbe solo una conseguenza - ma perché al massimo grado intimi dell'uomo.

Emblematica la chiusura della tragedia sul canto del coro: "Di molto, la prima felicità è l'esser saggi: non si deve commettere mai empietà verso gli dei"⁵⁰.

Gli dei sono qui da interpretarsi non come divinità in quanto tali, quanto più come l'espressione esteriore che le credenze mitico-religiose del tempo individuavano come garanti dei principi supremi.

La violenza esercitata su questi principi dagli editti di Creonte lo ha condotto ad essere vittima delle conseguenze del loro mancato rispetto, dunque alla rovina e all'isolamento.

La vicenda tragica è giunta al suo culmine, lo spargimento di sangue è stato compiuto ed egli, superstite, subisce ora la vita come terribile punizione. Il mantenimento dell'ordine e la lotta all'anarchia, male detestabilissimo della società, che egli perseguiva come fini ultimi, si sono rivelati valori cedevoli di fronte a quelli propugnati da Antigone.

Ciò che ne è scaturito è un dramma umano, causato dalla violazione dei principi che rendono tale l'individuo. Ecco, dunque, che la tragedia sofoclea rispecchia la dimensione più primitiva, originaria e fondamentale del rapporto tra individuo e autorità, proclamando a gran voce che in prima istanza quest'ultima non può esigere alcun potere sui principi costitutivi dell'uomo, ovvero su ciò che compone il suo essere senza che vi sia condizionamento o insegnamento, che fa parte di lui fin dalla nascita, o meglio, che è

⁴⁹ Ibidem, p. 289

⁵⁰ Ibidem, p. 345

destinato ad essere in lui ancora precedentemente, non in relazione alle circostanze in cui si troverà ad operare, ma in virtù del suo essere uomo. Chi non comprende questo è destinato non solo ad attirare su di sé lo sdegno - a Creonte viene riferito dal suo stesso figlio, Emone, che la città non approva la decisione di mettere a morte Antigone, ma che, anzi, considera valorosa la sua azione - ma anche venire, pur inconsapevolmente, ad un conflitto insanabile con la propria natura, che non può che rivelarsi rovinoso.

Sofocle mette in luce un altro aspetto estremamente interessante riguardo ai cardini fondamentali e originari che compongono l'essenza dell'individuo. Egli pone, accanto all'eroina Antigone, un personaggio che fin dalle prime battute appare di minore statura morale, ovvero la sorella Ismene.

Ciò non può essere considerato soltanto un artificio tragico al fine di far acquisire una maggiore eroicità alla protagonista, bensì una vivida rappresentazione della condizione umana.

La dialettica tra le due sorelle riflette il conflitto interiore in cui la decisione fiera ed inflessibile di Antigone deve vincere le obiezioni non solo della sua femminilità, ma anche della paura che l'autorità inevitabilmente ingenera dell'animo umano. Ismene prevede le conseguenze nefaste del gesto di Antigone e dichiara di preferire, dopo le molte sventure già subite, per sé e per la sorella, una vita rispettosa delle leggi, in quanto la trasgressione porterebbe a una reazione dell'autorità cui, da sole, non avrebbero possibilità di far fronte.

Ismene esprime lo stato di soggezione in cui l'autorità pone concretamente l'individuo. L'alto ideale, puro e inconcusso, di Antigone viene contrapposto alla considerazione che pragmaticamente riconosce l'uomo, nella realtà, come isolato ed impotente di fronte a sovrastrutture più grandi e potenti di lui. È il conflitto tra i due lati fondamentali dell'individuo, il puro ideale astratto e il suo quotidiano misurarsi con le condizioni della vita, con le circostanze, con l'accidens.

La vita prospettata da Ismene appare, però, ad Antigone, non soltanto mutila, ma anche empia, perché piegata alla corruzione degli uomini e non finalizzata al rispetto della legge divina - l'azione di Antigone viene da lei stessa definita con un noto ossimoro "santo crimine"⁵¹.

In ultima istanza, anche Ismene si piega, dichiarandosi complice della sorella dinnanzi a Creonte, reclamando anche per sé la pena capitale, simbolo che sui principi fondamentali, assoluti ed eterni delle "leggi non scritte" è impossibile venire a compromessi, ma l'unica via che si apre all'uomo è il loro totale ossequio e perseguimento, i quali consentono all'individuo di perdurare come tale e di non giungere alla negazione e all'annullamento di sé.

⁵¹ Ibidem, p. 263

L'autorità in quanto tale: la volontà generale come fondamento della società umana

L'opera cardine che tratta il bene comune identificando nella volontà generale lo strumento indispensabile per il suo raggiungimento è "Il contratto sociale" di Jean-Jacques Rousseau.

Pubblicato nel 1962, fu considerato un testo di riferimento durante la Rivoluzione francese e poi nella stessa costituzione degli Stati democratici. Rappresenta, inoltre, una trattazione molto ampia su diversi temi politici e sociali.

La definizione che J.J. Rousseau espone di patto sociale è assai nota:

"Trovare una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune e i beni di ciascun associato, mediante la quale, ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima"⁵².

Si tratta del culmine di un secolo di riflessioni intorno alle due idee fondamentali per la filosofia politica moderna: la prima è l'individualismo politico - per cui la volontà degli individui deve essere la fonte ultima della legittimità del potere politico - la seconda è il contrattualismo - le istituzioni politiche devono essere valutate in base alla loro genesi ideale nell'accordo razionale di uomini indipendenti.

Da questo enunciato, possiamo, infatti, osservare come originariamente, cioè al momento della sua stipulazione, il contratto sociale tenga in forte considerazione l'individuo e la sua libertà: viene espressamente specificato che il contratto non deve creare nessuna forma di sudditanza. Esso si fonda in primo luogo sulla realizzazione di una giustizia sostanziale.

Secondo il filosofo, prima di arrivare a questa forma di socialità, i rapporti tra gli uomini si sono fondati dapprima sulla famiglia, poi sui rapporti di forza. In un'attenta analisi di questi ultimi, che prevedono necessariamente il realizzarsi della schiavitù, afferma che la forza non costituisce diritto, in quanto si presenta come principio non sufficientemente saldo, destinata eternamente a cessare nel momento in cui viene soverchiata da un'altra.

Da qui la condanna totale di qualsiasi forma di governo che assuma la forza come fondamento: lo schiavo si vende per avere garantito dal padrone il sostentamento, un popolo si vende senza avere riconosciuto dal sovrano nemmeno questo.

⁵² Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. it. di Maria Garin, Bari, Edizioni Laterza, 2010, p. 21

Ecco, quindi, che l'uomo, naturalmente diseguale per forza ed altre qualità, solo attraverso il patto sociale vede concretizzarsi la vera giustizia ed un'uguaglianza sostanziale (ed ecco che esso, peraltro, assume una forte connotazione morale:

“Il patto fondamentale [...] sostituisce un'uguaglianza morale e legittima a quel tanto di disuguaglianza fisica che la natura ha potuto mettere tra gli uomini, i quali, potendo per natura trovarsi ad essere disuguali per forza o per ingegno, diventano tutti uguali per convenzione e di diritto”⁵³.

Stipulato il patto e costituita la società che esso sottende, fondata, dunque, sulla giustizia e sull'appianamento delle disuguaglianze naturali, è inevitabile domandarsi da cosa essa sarà guidata. Proprio per quanto affermato in precedenza, il fine ultimo dello Stato è il bene comune e, conseguentemente, solo la Volontà generale (che è, infatti, l'unica ad essere “comune) può positivamente mantenere questo proponimento. Le volontà individuali sono, invece, inficcate da una notevole ambiguità: in accordo tra loro, hanno costituito la società, ma, al contempo, la società si è resa necessaria proprio a causa del loro istintuale stato di conflittualità. L'individuo puro non può guidare la società perché inevitabilmente parziale e fortemente limitato rispetto ad essa.

“Solo la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il bene comune; infatti, se è stato il contrasto degli interessi privati a render necessaria l'istituzione della società, è stato l'accordo dei medesimi interessi a renderla possibile. Il legame sociale risulta da ciò che in questi interessi differenti c'è di comune, e, se no ci fosse un qualche punto su cui tutti gli interessi si accordano, la società non potrebbe esistere. Ora, lo società deve essere governata unicamente sulla base di questo interesse comune. [...] Se non è impossibile che una volontà privata si accordi su qualche punto con la volontà generale, è impossibile, per lo meno, che questo accordo sia duraturo e costante, perché la volontà particolare tende per sua natura al privilegio, e la volontà generale all'uguaglianza”⁵⁴

A seguito della necessaria premessa sull'origine della vita associata (i cardini del contratto) e sui fini perseguiti dalla Volontà generale che la governa, si giunge all'inevitabile questione circa il rapporto tra individuo e autorità, cioè come esso si configuri in questo contesto.

Si è già visto che Rousseau considera la volontà particolare come tendente al privilegio e ritiene che essa non possa risultare a lungo concorde con quella generale. Ritornando alla formulazione del contratto, egli in pura teoria chiarisce una questione che

⁵³ Ibidem, p. 33

⁵⁴ Ibidem, p. 35

potrebbe apparire paradossale, riguardo alla possibilità del venir meno della libertà dell'individuo nel nuovo contesto sociale determinato dal contratto stesso:

“Il patto sociale, per non ridursi a un complesso di formule vane, include tacitamente il solo impegno capace di dare forza a tutti gli altri, e cioè che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto dall'intero corpo, ciò significa solo che sarà costretto ad essere libero; tale infatti è la condizione che, dando ogni cittadino alla patria, lo garantisce da ogni dipendenza personale: condizione a cui si riconduce il meccanismo e il giuoco della macchina politica che sola rende legittimi gli obblighi civili, che senza di essa sarebbero assurdi, tirannici e soggetti ai più sfrenati abusi”⁵⁵

Dalla prima parte dell'enunciato potremmo intendere che la Volontà generale, proprio per il suo intimo coinvolgimento di un gran numero di soggetti, si presenti come autorità dispotica, che, facendo appunto leva sulla quantità, sulla massa, sulla moltitudine, intenda ricondurre a sé con imperium chi desideri dissociarsene.

Rousseau non nega questa imposizione, che, tuttavia, si rivela paradossale, perché, pur essendo tale, conduce l'individuo alla libertà, anzi all'unica vera forma di libertà, giacché il mancato rispetto della Volontà generale provoca l'annullamento del contratto e la conseguente regressione ad una situazione dove imperanti sono i rapporti di forza e le disuguaglianze.

Non solo: tutte le altre imposizioni che la società presenta sono legittimate proprio in funzione della Volontà generale e non sono, dunque, da intendersi come limitanti della propria libertà, ma anzi come strumento per il suo pieno raggiungimento, laddove, invece, qualsiasi altra forma di imperio risulterebbe dispotica, arbitraria, certamente iniqua. In questa teorizzazione, l'individuo risulta ricompreso in un tutto che lo limita solo apparentemente, poiché quelle che ad un'analisi superficiale apparirebbero come limitazioni sono, viceversa, l'espressione con cui la Volontà generale riporta a sé l'individuo nella sua tensione al bene comune, includendolo.

Dura è la reazione che Rousseau riserva a colui che, malgrado quando appena chiarito, ugualmente trasgredisce i presupposti del contratto sociale. Questo è il crimine più grave, tale da pregiudicare potenzialmente la sopravvivenza stessa della società. Esso viene, di conseguenza, punito con la massima delle pene, l'annullamento, ovvero la morte o l'alienazione. “Ogni malfattore che lede il diritto sociale diviene coi suoi misfatti un ribelle e un traditore della patria, cessa di esserne membro violando le sue leggi, e addirittura le fa la guerra. Allora la conservazione dello Stato diventa incompatibile con la sua.

Bisogna che uno dei suoi perisca, e quando si fa morire il colpevole lo si mette a morte meno come cittadino che come nemico”⁵⁶.

⁵⁵ Ibidem, p. 27

⁵⁶ Ibidem, p. 49

Osserviamo, in questo caso, quelli che possono essere definiti i prodromi della dottrina statualista, che potrebbe essere sintetizzata come la sopravvivenza ad ogni costo dell'istituzione statale, anche a discapito di chi ha contribuito alla sua determinazione, ovvero l'individuo. Quest'ultimo perde ogni diritto, anche alla vita, o, come si preciserà in seguito, quantomeno alla partecipazione all'associazione, nel caso in cui si sottragga alle sue norme. L'atto viene considerato tanto grave da porre l'io nella condizione dell'emarginazione, dell'annullamento, così da portare, di fatto, anche alla negazione dei diritti costitutivi dell'individuo.

Si deve comunque aggiungere che Rousseau considera la pena capitale come estrema soluzione, da non applicarsi sistematicamente alle violazioni del contratto, ma specificatamente nel caso in cui il trasgressore rimanga fermo nella sua attività eversiva:

“Non c'è cattivo che non si possa rendere buono a qualche cosa. Non si ha diritto di far morire, nemmeno a titolo d'esempio, se non chi non si potrebbe mantenere in vita senza pericolo”⁵⁷

Particolarmente interessante è ciò che Rousseau scrive a proposito della figura del legislatore. Egli non è propriamente il ruolo dell'autorità inteso come capo del governo, responsabile dell'ordine, reggitore delle sorti dello Stato. Si tratta, più nel dettaglio, di colui che ha la delicata mansione di fornire le leggi alla comunità, ossia potremmo dire che, se non è egli stesso il soggetto che concretamente esercita l'autorità, è certamente colui che pone le basi e i fondamenti dell'autorità stessa, definendo quali saranno i suoi ambiti d'intervento, le cause e gli scopi per cui si troverà ad operare.

A proposito delle leggi, l'autore ha già detto che esse “non sono propriamente che le condizioni dell'associazione civile.

Il popolo sottomesso alle leggi deve esserne l'autore: solo a coloro che si associano spetta di stabilire le condizioni della società”⁵⁸.

Tuttavia, comprende la più concreta situazione in cui di fatto il popolo si trovi spesso, in balia delle circostanze, a non distinguere con chiarezza quale effettivamente sia il bene comune. Da qui l'introduzione della figura del legislatore, riguardo al quale si legge: “Chi affronta l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve, per così dire, sentirsi in grado di cambiare la natura umana; di trasformare ogni individuo, che per sé stesso è un tutto perfetto e solitario, in una parte di un tutto più grande da cui l'individuo riceve, in qualche modo la vita e l'essere”⁵⁹

Ecco che troviamo in queste parole il rapporto essenziale tra autorità e individuo ipotizzato da Rousseau.

⁵⁷ Ibidem, p. 51

⁵⁸ Ibidem, p. 55

⁵⁹ Ibidem, p. 57

In queste righe, è descritto il momento costitutivo della comunità, ovvero il momento, che possiamo considerare quasi contemporaneo rispetto alla stipulazione del contratto, in cui il popolo, attraverso il legislatore, stabilisce le regole che la regoleranno. Al legislatore è, in primo luogo, delegata quest'alta competenza, il riconoscimento del bene comune e, di seguito, la necessità di integrare l'individuo nella società così da formare non due apparati distinti, ma un tutto organico.

L'individuo di per sé è considerato un "tutto perfetto": ciò sottolinea l'autonomia dell'individuo, la sua possibilità di sopravvivere anche senza il tipo di associazione individuato da Rousseau.

L'individuo sussiste, paradossalmente anche nella condizione di schiavo, a prescindere dal contratto sociale, che è, infatti, una libera scelta, di cui può fare a meno, seppur al prezzo di ingiustizia e ineguaglianza.

A sua volta, la società, in cui l'individuo va ricompreso ad opera del legislatore, è un tutto perfetto: possiamo dedurre proprio da queste poche righe che la società sia un tutto perfetto, in ultima analisi, proprio grazie alla partecipazione dell'individuo, ovvero che la completezza di tale struttura venga raggiunta solo con l'integrazione dei singoli. Inoltre, l'individuo, per essere veramente omogeneo rispetto alla società, non deve esserne oppresso, ma, anzi, riceverne vita, ossia non soltanto i mezzi di sussistenza tradizionalmente considerati, ma anche ciò che più intimamente riguarda l'essenza dell'io - che non deve essere in alcun modo represso dall'autorità-

All'inizio del libro quarto, in prossimità della chiusura dell'opera - in seguito, saranno affrontati temi più specifici, riconducibili anche alla contemporaneità dell'autore, come il rapporto tra Stato e religione - Rousseau, in un capitolo significativamente intitolato "La Volontà generale è indistruttibile", scrive:

"Finché parecchi uomini riuniti si considerano come un solo corpo,. Non hanno che una volontà che si riferisce alla comune conservazione e al benessere generale. Allora tutte le forze che muovono lo Stato sono vigorose e semplici, chiari e luminosi i suoi principi: niente interessi ingarbugliati e contraddittori, il bene comune si mostra dappertutto con evidenza e per essere scoro richiede solo il buon senso"⁶⁰.

Si tratta della sintesi di quanto già esposto in precedenza, ovvero della convergenza tra interesse privato e interesse comune, tra volontà singola e volontà generale, del riconoscimento del paradosso di essere sottomessi alle clausole del contratto per vedere garantite libertà le più ampie, dell'omogenea ricomprensione dell'individuo all'interno della società.

⁶⁰ Ibidem, p. 151

È questo il fondamento della teoria contrattualistica di Rousseau, che, si deve ricordare, mira al bene comune e, secondo questo percorso, ritiene di potervi giungere. In definitiva, l'individuo, pur potendo sussistere isolatamente, ha convenienza ad unirsi alla vita associata poiché, pur dovendo certamente sottostare a limitazioni, riconosce in questa condotta esistenziale l'unico vero strumento di raggiungimento della libertà, che, altrimenti, si vedrebbe negare in un precedente contesto, dominato dalla legge del più forte, quindi certamente dall'inuguaglianza e dall'ingiustizia, un mondo in cui sconosciuto è il principio del bene comune e vittoriosi sono i perversi interessi personalistici di chi momentaneamente riesce a prevalere.

L'individualismo al suo massimo grado: il personalismo senza condizionamenti

La prospettiva dell'individuo può essere analizzata in relazione ad un'opera della metà del Novecento, "Caligola" di Albert Camus.

Essa subì, peraltro, numerosi rimaneggiamenti da parte dell'autore, in considerazione dei diversi aspetti della spiritualità del protagonista che egli voleva mettere in evidenza. Nell'edizione presa in esame, quella del 1941, l'amore ha un ruolo determinante, da intendersi come pulsione interiore irresistibile che genera il più acuto manifestarsi della sua spregiudicatezza.

La trama della tragedia si fonda su un profondo sconvolgimento emotivo, la morte di Drusilla, intensamente amata da Caligola. L'imperatore ne è intimamente turbato e ciò è causa dell'inizio della sua follia: egli prende a gestire il potere in modo autoritario, assoluto, ma, al contempo, rivela l'oscenità grottesca del potere stesso. Si comporta in modo imprevedibile, le sue decisioni risultano insondabili. Nessuno pare riuscire veramente a comprenderlo (se non, in parte, l'amante Cesonia).

Si assiste ad un vertiginoso climax di tensione, in cui l'arbitrio della sua tirannide fa cadere teste senza apparente ragione: si susseguono morti tra gli uomini di corte, tra i senatori, tra i suoi collaboratori più stretti, aventi tutte, come unica causa, non più che un cenno dell'imperatore, quasi una velleità fugace e momentanea, ma al tempo stesso ineludibile, del monarca assoluto.

Senza motivo, senza sforzo e senza pentimento, egli sparge sangue a Roma, quasi parodiando egli stesso l'autorità che gli appartiene, privandola di ogni ragionevolezza, mentre questa totale mancanza di schemi, di certezze e garanzie nell'esercizio del potere, che è ormai totalmente discrezionale e imprevedibile, produce la nascita di una congiura di senatori e collaboratori imperiali che porterà, nell'ultimo atto, all'assassinio di Caligola.

La figura di Caligola è stata spesso interpretata come la rappresentazione del monarca assoluto, ovvero di colui che si trova a gestire un potere così ampio e incontrollato da essere portato alla follia. Dunque, la tragedia di Camus è diventata il

simbolo dell'ebbrezza del potere, dell'assolutismo, dell'autorità fine a sé stessa che conduce l'uomo a pensare di poter divenire pari a un dio, di superare quei limiti impostigli dalla natura stessa, ergendosi senza controllo al di sopra dei suoi simili. Non a caso, in quegli anni '40 i lettori hanno sovente scorto, dietro la maschera dell'imperatore romano, il volto di Hitler.

Vi è, tuttavia, a mio giudizio, un altro aspetto da considerare, più rilevante per questa trattazione: la figura di Caligola risulta particolarmente interessante come simbolo purissimo dell'individualismo, proprio in virtù del suo ruolo di monarca assoluto. Analizzare il pensiero di questo personaggio significa studiare questa posizione da una prospettiva privilegiata e unica, ovvero quella di un uomo, mosso da inconcusso desiderio di libertà, che è posto al di sopra di qualsiasi limitazione.

Non vi è autorità alla quale egli debba sottoporsi, non vi è alcuno cui egli debba rispondere se non sé stesso. È sciolto da ogni legge, anzi è egli stesso a imporre la legge. Si tratta, quindi, di una straordinaria coincidenza tra libertà e autorità, che porta un uomo ad essere completamente svincolato da quello che Rousseau chiama "contratto sociale": Caligola conduce la sua esistenza secondo le proprie pure inclinazioni e, al tempo stesso, condiziona discrezionalmente e profondamente le vite degli altri uomini.

Caligola è perfettamente conscio di questa sua posizione privilegiata, non derivata dall'autorità in sé, quando dalla sua commistione con la sua insaziabile brama di libertà dai vincoli terreni. Rivolgendosi al collaboratore Cherea, che risulterà, nel corso della tragedia, il suo principale contraltare, dice:

"Arricchirò le tue nozioni insegnandoti che non esiste che una sola libertà, quella del condannato a morte. Perché tutto gli è indifferente al di fuori del colpo che farà scorrere il suo sangue. Ecco perché non siete liberi. Ecco perché in tutto l'impero romano l'unico uomo libero è Caligola, circondato da una nazione di schiavi. Per questo popolo orgoglioso delle sue libertà irrisorie è infine giunto un imperatore in grado di donare anche a lui una libertà profonda. Fate conto che da questo momento sia sospesa sul vostro capo una condanna a morte, come per i più cari e più liberi dei miei figli"⁶¹

È questa la libertà profondamente intesa da Caligola, la libertà come assenza di vincoli, ovvero vincoli di soggezione ad un potere, ma anche condizionamenti del mondo, cioè quelli imposti all'uomo dalla sua stessa condizione. È una concezione incontaminata e incorrotta, che Caligola possiede in quanto uomo, ma di cui la vita rende gli uomini dimentichi.

Infatti, essa non viene compresa da coloro che lo circondano, nessuno realmente capisce cosa spinga l'imperatore a compiere azioni totalmente arbitrarie, che

⁶¹ Albert Camus, *Caligola*, tr. it. di Franco Cuomo, Milano, Bompiani, 2000, p. 10

necessariamente porteranno ad una congiura e ad una sua rapida morte. È Cherea, filosofo materialista, a spiegare loro che egli, con la prematura dipartita dell'amata, ha ormai perso ogni legame con la vita, con il mondo terreno: in questo senso, si avvicina fortemente alle ragioni, se così possono essere definite, del suo agire; tuttavia, non le ammette e non le giustifica, schierandosi a favore della cospirazione. Ciò perché non si trova nella condizione di Caligola, dunque ne è soggetto: pur comprendendo l'origine dell'irrazionalità che lo muove, è in ogni caso in totale balia della sua discrezionalità, fatto che naturalmente lo spaventa, anzi lo atterrisce, giacché la completa assenza di ordine e razionalità è per natura terrificante per l'uomo.

Ai senatori Cherea spiega:

“Attraverso Caligola, per la prima volta nella storia, la poesia provoca l'azione e il sogno la realizza. Lui fa ciò che sogna di fare. Lui trasforma la sua filosofia in cadaveri. Voi dite che è un anarchico. Lui crede di essere un artista. Ma in fondo non c'è differenza. Io [...] sono voi, con la società. Non perché mi piaccia. Ma perché non sono io ad avere il potere, quindi le vostre ipocrisie e le vostre viltà mi danno maggiore protezione – maggiore sicurezza – delle leggi migliori. Uccidere Caligola è darmi sicurezza. Finché Caligola è vivo, io sono alla completa mercé del caso e dell'assurdo, cioè della poesia. [...] Anch'io ho paura. Ma io ho paura di quel lirismo disumano al cui confronto la mia vita non è niente. È questo il mostro che ci divora, ve lo dico io. Se c'è un solo individuo puro, nel male o nel bene, il nostro mondo è in pericolo. Ecco perché Caligola deve morire”⁶².

Questa la profonda distinzione tra vita pura e vita dei compromessi, potremmo quasi dire, tra vita autentica e vita inautentica. Come detto, Cherea è posto al di sopra degli altri senatori, poiché ha una capacità di comprensione dell'animo di Caligola e, conseguentemente, del sentimento della libertà, che gli altri né possiedono né riescono a concepire.

Tuttavia, non dispone del potere e risulta, quindi, posto in una posizione intermedia tra imperatore e senatori, tra libertà e soggezione. Partecipando almeno parzialmente a entrambe queste condizioni, è in grado di svelare che la prima è pura libertà, anche definita in modo evocativo “poesia”, assoluta possibilità di seguire i desideri e le inclinazioni del proprio io; la seconda è, invece, viltà, natura umana al più infimo grado, ovvero esistenza condizionata, limitata, propria di chi è sceso a compromessi per avere quelle garanzie che ora la intrinseca libertà di Caligola ha vanificato.

Non è, dunque, banalmente, follia o anarchia, ma è un sentimento ben più profondo, caratteristico dell'intimo essere dell'uomo, proveniente direttamente dalla sua individualità: ecco perché Caligola rappresenta un inno all'individualismo, ovvero il

⁶² Ibidem, pp. 20-21

massimo rappresentante di quelle pulsioni, di quelle brame e di quei desideri, spesso irrazionali, che rendono tale l'uomo, che ne sono parte integrante e naturalmente imprescindibile.

Desideri e pulsioni che l'uomo reprime nel rapporto con l'autorità e che quantomeno limita anche nel rapporto sociale con il prossimo. Ciò lo conduce alla viltà, cioè ad una vita incolore, fondata su una serie di garanzie che hanno la funzione di rassicurarne ma che, al contempo, lo privano di ogni tensione individuale.

Quasi in prossimità dello scioglimento finale, Cherea spiega allo stesso Caligola:

“Amo e desidero sentirmi sicuro. La maggior parte della gente è come me. Non è in grado di vivere in un mondo nel quale la più folle fantasia può introdursi nella realtà in un attimo, come una lama in un cuore. Neanch'io posso più vivere in un simile mondo”⁶³

La rottura del contratto sociale è evidente. Secondo quel principio di saggezza popolare che costituisce una delle radici primordiali del diritto, per cui “la libertà di un uomo finisce dove inizia la libertà dell'altro”, lo spirito di Caligola non può coesistere, come dice Cherea, con alcuna forma di società.

Tale rapporto può concludersi con l'annullamento del puro spirito individualistico o con la distruzione della società stessa. Caligola inizialmente, con il terrore indiscriminato, con un giurisdizione irrazionale e con una gestione del potere totalmente discrezionale, mette in pericolo la società, minandone le fondamenta di ordine e di convenzioni.

Questo spaventa i componenti della società, soprattutto coloro che hanno condotto una vita vile in modo particolare, cioè nella totale soggezione all'autorità imperiale, al fine di ricavarne privilegio (i senatori).

Le parole di Caligola sono, appunto: “Dico che domani ci sarà carestia. Cos'è la carestia lo sanno tutti. È un flagello. Domani, dunque, ci sarà flagello... Ed io fermerò il flagello quando mi parrà. In fin dei conto non ho poi tante occasioni di mostrare che sono libero. Si è sempre liberi a spese di qualcuno. È assurdo, ma è così”⁶⁴.

La reazione è l'assassinio di Caligola, l'emarginazione e l'annientamento dell'individuo incorrotto, poiché in definitiva l'ordine costituito non si piega alla perdita di un capo, ne crea un altro e sempre risulta superiore al singolo.

Un'ultima interessante considerazione riguarda il modo in cui la nuova condotta di Caligola viene letta dagli altri uomini. Già si è visto che essa è interpretata come anarchia dai senatori, che la considerano dal punto di vista della gestione del potere, del mantenimento dell'ordine.

⁶³ Ibidem, p. 47

⁶⁴ Ibidem, p. 27

Ai più l'opera di Caligola appare come follia, mente Cherea vi scorge origini più profonde, quasi primordiali, intime dell'uomo in quanto tale ma pressoché dimenticate nella contemporaneità.

Dunque, come già introdotto e poi approfondito, quella che in viene considerata follia si mescola all'esercizio del potere assoluto: ecco che Caligola sembra valicare i confini dell'uomo e assumere le sembianze della divinità. È causa di spargimenti di sangue e di flagelli, che egli decide di far iniziare e cessare, con cui senza scampo può dominare la vita altrui.

“Per un uomo che ama il potere, la concorrenza degli dei è seccante. Io l'ho eliminata. Ho dimostrato a questi dei effimeri che un uomo, se ci si mette, può esercitare senza nessuna pratica il loro ridicolo mestiere. [...] Ho semplicemente capito che c'è un solo modo di eguagliare gli dei: basta essere crudeli quanto loro. [...] Anch'io mi metto la maschera. Me la metto ed ecco che divento a mia volta dio, morte e destino, mentre un mio tragico sospiro investe le vite di quelle migliaia di uomini che hanno avuto la debolezza di affidarsi agli dei”⁶⁵

In questo estratto è nuovamente presente l'incolmabile abisso che separa la pura volontà dell'individuo, che rende l'uomo simile agli dei e che genera una irresistibile tensione verso la libertà incorrotta, e la vita vile di chi si sottomette, di chi si affida incautamente, attraverso una rinuncia del sé, ad un'autorità superiore, qui rappresentata dal divino.

La teoria dell'equilibrio nella moderna visione di Bertrand Russell

Il filosofo e matematico novecentesco Bertrand Russell produce, in un quadro dell'ormai affermato consolidamento del sistema democratico occidentale, una riflessione sulle caratteristiche del rapporto tra individuo e società.

Come punto di partenza, egli riconosce la base istintuale della collaborazione, portando, peraltro, l'esempio di evolute società animali (caso delle api e delle formiche). A questo proposito, individua una serie di gradi di coesione che hanno storicamente condotto a una stabilizzazione della società: la famiglia, l'individuazione di un leader, l'unione contro il nemico, la religione.

A seguito di ciò, come nel riconoscimento del valore istintuale della collaborazione, Russell, analizzando il fenomeno anche sotto il profilo psicanalitico, rivela il fondamento naturale e atavico di disgregazione, iniziativa e odio, i quali possono manifestarsi in forma

⁶⁵ Ibidem, p. 40

di bisogno di gloria individuale (dunque, ad esempio, nella guerra o in casi di alienazione quale il “sogno ad occhi aperti”).

A sostegno della prima affermazione sulla collaborazione, Russell scrive:

“In tutti gli animali sociali, compreso l’uomo, la collaborazione e l’unità di un gruppo hanno qualche fondamento nell’istinto. [...] È evidente che i nostri antenati lontani, e quasi non umani, non possono aver agito sulla base di una politica premeditata e deliberata, ma debbono essere stati mossi da un meccanismo istintivo: il meccanismo duplice della solidarietà entro la tribù e dell’ostilità verso tutti gli altri”⁶⁶.

La collaborazione atavica deriva, dunque, non da una scelta, in quanto operata da individui che non avevano ancora piena coscienza di sé e che, conseguentemente, conducevano la propria esistenza senza calcoli programmatici, ma dalla necessità della sopravvivenza dettata loro dall’istinto.

Già in queste poche righe iniziali, inoltre, si evince che elementi unificanti risultano essere la solidarietà interna (che porta ad una maggiore stabilità e sicurezza) e l’unità contro la minaccia esterna, quindi, potremmo dire, la paura.

Tra i gradi di sviluppo della coesione della società, spicca certamente la religione, cui, inizialmente viene attribuito il valore di elemento ispiratore degli animi del gruppo nella ferma opposizione ad altre unioni che non la condividevano. Col tempo, la religione ha mutato questa prospettiva, aprendosi all’universalità e portando, quindi, potenzialmente all’allargamento delle società e alla loro integrazione (secondo questo punto di vista, deve essere letto il successo di diffusione di cristianesimo e buddismo).

“La religione, che in origine aveva fatto parte dell’attrezzatura della coesione tribale, promuovendo i conflitti esterni non meno di quanto promuovesse la collaborazione interna, assunse un carattere più universale e si sforzò di trascendere i limiti ristretti che erano stati stabiliti dalla morale primitiva. Non fa meraviglia che i novatori religiosi siano stati esecrati al tempo loro, poiché essi cercavano di privare gli uomini della gioia delle battaglie e dei feroci piaceri della vendetta. La ferocia primitiva, che era sembrata una virtù, ora veniva denunciata come un peccato, e veniva introdotta una profonda dualità tra la morale e la vita degli impulsi, o piuttosto, tra la morale insegnata in cui l’impulso della moralità era forte, e la morale tradizionale, preferita da coloro che non avevano un sentimento di solidarietà che li spingesse fuori dalla loro propria orda”⁶⁷.

⁶⁶ Bertrand Russell, *Autorità e individuo*, tr. it., Bergamo, TEA, 2010, pp. 6-8

⁶⁷ *Ibidem*, p. 50

Ci troviamo di fronte a un fenomeno che ha caratterizzato la società umana fin dalle sue più remote origini e che, evolvendosi ed adattandosi alle mutate circostanze storiche, ha portato ad uno sviluppo nel modo di concepire la società stessa, non più come operante in uno stato di perpetua lotta con altri gruppi, ma in una nuova prospettiva di apertura all'esterno e di condivisione di valori comuni.

La parte più originale del pensiero di Russell è, a mio giudizio, l'importanza conferita all'iniziativa, che viene a configurarsi come lo strumento di innovazione e miglioramento della società. Essa, tuttavia, non sussiste in condizioni di assenza di libertà, quindi una società non libera è anche una società che necessariamente non vive alcun progresso. Sono, pertanto, le libertà individuali a costituire il motore propulsivo della società, la sua stessa linfa vitale senza la quale essa andrebbe incontro a un inevitabile deperimento. L'autorità che restringe queste libertà diventa un'autorità contraria al bene della società stessa, giacché inaridisce il terreno in cui l'iniziativa si radica. Particolarmente, Russell individua nella scienza lo strumento che più ha segnato lo sviluppo umano, portandolo ad un grado di progresso e avanzamento sempre crescente. Di particolare interesse è, ritengo, l'analisi storica che egli traccia del rapporto tra libertà e iniziativa (e conseguente benessere della società).

“Alcune delle società ingiuste del passato davano a una minoranza delle opportunità che, se non stiamo attenti, la nuova società che cerchiamo di costruire potrà non dare a nessuno. [...] Tra le cose che corrono pericolo di venir sacrificate senza necessità all'uguaglianza democratica, forse la più importante è il rispetto di sé. Per rispetto di sé intendo la parte buona dell'orgoglio, quello che è chiamato «giusto orgoglio». La parte cattiva è rappresentata da un senso di superiorità. Il rispetto di sé impedirà a una persona di essere vile qualora avesse in suo potere dei nemici e le consentirà di sentirsi nel giusto anche se il mondo fosse contro di lei. Se un uomo non possiede questa qualità, gli sembrerà che l'opinione della maggioranza, o l'opinione del governo, debba essere trattata come infallibile, e questo modo di sentire, se divenisse generale, renderebbe impossibile il progresso morale e quello intellettuale. [...] Poiché il rispetto di sé, in passato, è stato per lo più una caratteristica soltanto della minoranza privilegiata, può essere facilmente sottovalutato da coloro che si trovano in opposizione di fronte a un'oligarchia stabilita al potere. E quelli che pensano che la voce del popolo sia la voce di Dio, possono inferire che qualunque opinione inconsueta, o qualunque gusto peculiare, sia quasi una forma di empietà e la si debba considerare come una ribellione colpevole all'autorità legittima del gregge. Questo potrà essere evitato soltanto se alla libertà si darà lo stesso pregio che la democrazia, e se si vorrà capire che una società in cui ciascuno è lo schiavo di tutti è solo di poco migliore di quella in cui ciascuno è lo schiavo di un despota. C'è uguaglianza dove tutti sono schiavi, come là dove tutti sono liberi.

Questo dimostra che l'eguaglianza, di per se stessa, non basta a fare una società buona"⁶⁸.

Questo lungo pensiero offre numerosi spunti di riflessione. Il più importante è la sostanziale differenza tra uguaglianza e libertà. La prima è stata il fondamento delle moderne democrazie occidentali, in opposizione ai regimi del passato che portavano in seno dichiarate disuguaglianze in primo luogo sociali. Tuttavia, è necessario comprendere il corretto modo in cui intendere il concetto di uguaglianza in relazione al contesto della società, che non deve venire ad essere un cieco livellamento degli individui su posizioni omologhe, imposte dall'autorità o dalla maggioranza.

La società che si fonda sulla sola uguaglianza non è dissimile dai precedenti modelli schiavistici e l'iniziativa non può svilupparvisi, in quanto gli individui sono schiacciati e come ripianati su una cieca uniformità di fronte alla massa, ancorché democratica. Essa, mirando all'uguaglianza totale e al perseguimento di scopi generali, finisce con lo spegnere ogni luce in sé, perdere ogni spinta al miglioramento e, inevitabilmente, regredire.

Una buona società si fonda, invece, sulla commistione di uguaglianza e libertà: in questo senso, persino i regimi oligarchici del passato, garantendo opportunità a un numero pur limitato di individui, possedevano più tensioni propulsive al progresso delle democrazie totalizzanti.

La libertà individuale è elemento fondante e imprescindibile, portatrice di quell'iniziativa che solo dall'individuo può giungere, se esso è posto nelle condizioni di sviluppare il proprio genio. Osserviamo qui una critica al valore della volontà generale di Rousseau.

Essa, secondo Russell, può portare a quel livellamento e a quell'assenza di libertà che rende gli uomini schiavi: l'uomo deve innanzitutto fare affidamento sul "rispetto di sé", sulla propria interiorità e sulla propria capacità di discernimento, senza assumere come infallibile la volontà generale, per quanto opinione dominante della massa. La possibilità di opporsi alla generalità e alla maggioranza, potendo dichiarare o almeno in cuori proprio sapere che le decisioni da esse prese possono risultare ingiuste, inique ed errate, è il cuore stesso della libertà individuale, che non corrisponde al solo interesse personale ma alla fortuna della società stessa.

Questo certamente non preclude il realizzarsi pieno del rapporto tra individuo e società, caratterizzato dal senso del dovere del primo nei confronti della seconda, ma si limita a individuare nell'autorità repressiva dell'iniziativa un potere mai giustificato, nemmeno se espressione della maggioranza: la libertà individuale non può essere discostata dall'uguaglianza in alcun caso.

⁶⁸ Ibidem, pp. 81-82-83-84

Russell aggiunge a questo concetto

“Il senso del dovere, per quanto utile e indispensabile possa essere a volte, non è una soluzione permanente, e non è probabile che abbia successo per un periodo abbastanza lungo. Esso comporta un senso di sforzo, e una costante resistenza a impulsi naturali, che, se continuati, debbono produrre esaurimento e determinare una diminuzione dell'energia naturale. [...] Gli uomini possono essere stimolati dalla speranza o spinti dalla paura, ma speranza e paura debbono essere vivaci e immediate se si vuole che siano efficaci senza produrre stanchezza”⁶⁹.

La devozione dell'uomo alla società può essere tollerata entro un certo limite e a determinate condizioni, poiché essa inevitabilmente genera uno sforzo che frustra gli impulsi naturali dell'uomo nella tensione verso la libertà. La devozione fine a sé stessa è nociva per la società, per la coesione tra individui.

In caso di guerra, ad esempio, o di qualsiasi altro grave pericolo immediato, essa viene tollerata, così come se essa viene imposta in certi ambiti da una morale tradizionale (avente magari origine religiosa). Ma la devozione che non risponda a esigenze immediate e facilmente comprensibili risulta necessariamente ingiustificata e genera indifferenza del rapporto tra individui e società, con conseguente grave deterioramento - per esempio, la complessità di una crisi economica, non comprensibile in ogni suo aspetto se non da pochi, genera sfiducia nelle istituzioni.

In definitiva, l'omologazione prodotta dal miope rispetto dell'autorità è antitetica rispetto all'iniziativa e alla libertà. Il confronto non distruttivo è un elemento positivo, caratteristico dei rapporti tra individui: esso genera concorrenza e spontaneamente tensione al miglioramento.

“Le differenze tra le varie nazioni, finché non conducono a ostilità, non sono affatto da deplorare. Il vivere per un certo tempo in un paese straniero ci rende consapevoli di meriti di cui il paese nostro scarseggia, e questo è vero quale che sia il paese nostro. Altrettanto si deve dire fra le varie regioni di uno stesso paese, e dei tipi diversi prodotti dalle diverse professioni. L'uniformità dei caratteri e l'uniformità delle culture sono cose da deplorare. L'evoluzione biologica è dipesa da differenze innate tra individui o tribù, e l'evoluzione culturale dipende da differenze acquisite. Quando queste scompaiono, non ci si trova più ad avere alcun materiale fra cui scegliere”⁷⁰.

⁶⁹ Ibidem, pp. 75-76

⁷⁰ Ibidem, pp. 111-112

La concorrenza conduce naturalmente al progresso, mentre l'uguaglianza indiscriminata di cui si è parlato prima ripiana le differenze che rendono possibile la concorrenza stessa, conducendo a stagnazione culturale e, addirittura, a livello biologico, anche evolutiva.

L'uomo istintivamente tende al confronto, alla dialettica con gli altri uomini e, tramite questa, al proprio costante miglioramento. L'autorità ha, dunque, il dovere di permettere questa positiva concorrenza, poiché, fiaccando quest'ultima, si risolve in realtà ad annichilire la spinta propulsiva della società che governa, producendo danno non solo all'interesse individuale, ma, in via mediata, al bene comune.

“È negli individui, e non nel tutto, che dovranno cercarsi i valori utili. Una società buona è un mezzo per una vita buona di coloro che la compongono, e non è qualcosa che abbia, per proprio conto, una sua specie separata di eccellenza. [...] Credere che possa esservi il bene o il male in un raggruppamento di uomini, sopra e oltre il bene o il male dei vari individui, è un errore; inoltre, è un errore che conduce diritti al totalitarismo, ed è quindi pericoloso”⁷¹.

Secondo Russell, bisogna sempre tenere presente che politica, economia e struttura sociale non sono fini, bensì mezzi. È errato considerare la società come un tutto sistematico o un organismo ben programmato in cui le varie parti si trovino ad incastrarsi perfettamente (quello che viene chiamato in gergo “equivoco dell'amministratore”). Tale posizione è certamente falsa ed estremamente pericoloso è attribuire valore al benessere e al malessere della società invece che al benessere e al malessere degli individui che la compongono.

Vivere in funzione dei primi tralasciando i secondi è una strada verso il totalitarismo, ovvero verso la degenerazione della teoria statualista. Attribuendo primario valore allo Stato in sé e ritenere che la volontà generale possa oscurare le singole volontà particolari conduce ai fenomeni totalitari per cui, in nome della ragion di stato, si arriva al sacrificio giustificato della vita degli individui stessi. In alcun modo, dice Russell, gli individui devono perdere il loro valore nell'associazione a vantaggio di quell'ente astratto che è l'associazione stessa.

Infine, di particolare interesse sono le pagine che chiudono l'opera di Russell, che riassumono il suo pensiero e al tempo stesso ne evidenziano la conclusione:

“Durante tutte le epoche dello sviluppo umano, gli uomini sono stati soggetti a infelicità di due specie: quelle imposte dalla natura esterna, e quelle che gli esseri umani, male ispirati, si sono inflitte gli uni agli altri. Da principio, i mali di gran lunga peggiori erano

⁷¹ Ibidem, pp. 125-126

quelli dovuti all'ambiente. [...] Ai nostri giorni, la servitù verso la natura esterna va diminuendo rapidamente, per effetto del crescere della conoscenza scientifica"⁷²:

Russell sostiene che gli uomini siano soggetti a due tipi di mali: il primo è quello derivante dalla naturale limitatezza della condizione umana, che pone l'uomo di fronte alle forze del mondo, il secondo è invece il male che gli uomini si arrecano gli uni agli altri.

Si direbbe che i primi siano i più difficili da contrastare e, invece, i progressi del genere umano hanno condotto ad un loro arginamento (e, conseguentemente, ad una condizione di maggiore benessere). In questo miglioramento che dall'origine perdura fino ai giorni nostri, detiene un ruolo particolare la scienza, che, prima tra le dottrine, ha permesso questo sviluppo che è, in primo luogo, materiale, ma che presenta conseguenze in ogni altro ambito della vita.

La seconda specie di male è quella che non ha mai cessato di operare né probabilmente si è affievolita nel corso del tempo: essa è causata dagli interessi particolari degli individui, interessi non rispondenti alla pura e naturale esigenza di libertà, ma a fini egoistici e personalistici che nuocciono non solo, come sostiene Rousseau, al bene comune, ma anche agli altri uomini. Si tratta di quelle brame, di potere e di ricchezza per esempio, che si manifestano nelle guerre, nelle oppressioni, nelle più terribili crudeltà, nelle tirannidi.

- "La nostra emancipazione dalla schiavitù verso la natura esterna ha reso possibile un grado di benessere umano maggiore di quello mai esistito fin qui. Ma perché questa possibilità possa venir realizzata nel fatto, deve esserci libertà d'iniziativa in tutte quelle maniere che non siano positivamente dannose, e si debbono incoraggiare quelle forme d'iniziativa che arricchiscono la vita dell'uomo"⁷³: ancora in queste righe viene sottolineato il valore dell'iniziativa al fine di garantire un vero progresso verso il benessere. In questo senso, la libertà assume il valore di poter intraprendere qualsiasi iniziativa che non costituisca nocimento per gli altri. È la negazione di quel sentimento egoistico e personalistico di cui si è parlato al punto precedente e che, dunque, risulta essere una degenerazione della concessione di eccessive libertà.
- "Nel mondo in cui ci troviamo a vivere, le possibilità di bene sono quasi illimitate, e non lo sono meno le possibilità del male. Il nostro dramma presente è dovuto, più che a ogni altra cosa, al fatto che abbiamo imparato a comprendere e a dominare,

⁷² Ibidem, pp. 134-135

⁷³ Ibidem, pp. 135-136

in proporzioni spaventose, le forze della natura fuori di noi, ma non quelle che s'incarnano in noi stessi"⁷⁴

Ancora una volta si ribadisce la grande destrezza con cui l'uomo è riuscito a contrastare le forze esterne della natura. Tuttavia, il più grande ostacolo che si oppone alla piena realizzazione del benessere sociale risiede ancora nell'individuo, nella incapacità che egli può dimostrare nel non utilizzare la libertà messi a disposizione tenendo il bene come proprio fine, ma corrispondendo, viceversa, ai propri interessi egoistici.

Considerando quanto sostenuto da Russell fino a questo punto, cioè che, per ottenere il progresso della società, è indispensabile fornire agli individui libertà le più ampie e mai cessare di porre in primo piano gli interessi concreti degli individui e non quelli astratti dell'associazione tra di essi, risulta conseguente che le possibilità per l'uomo di operare verso bene, così come verso il male, vengono moltiplicate in un contesto in cui l'autorità non ha diritto di opporsi a queste libertà.

La scelta tra i due poli fondamentali non può, dunque, essere imposta dall'autorità, dalla volontà generale o dalla società, ma deve essere ricercata all'interno di ciascun individuo, confidando nella sua capacità di comprensione di ciò che veramente porterà al progresso, quindi al benessere altrui e al proprio.

Una conseguenza pratica del rapporto autorità-individuo: l'economia nelle lezioni di Luigi Einaudi

Nel 1944, durante l'esilio in Svizzera, Luigi Einaudi, futuro Presidente della Repubblica Italiana, tenne una serie di lezioni di economia che saranno successivamente raccolte nell'opera "Lezioni di politica sociale".

La sua visione, non certo innovativa nel panorama internazionale, risponde alla teoria all'epoca dominante nelle democrazie occidentali, ovvero l'equilibrio economico generale della scuola di Losanna (i cui principali esponenti furono Walras e Pareto).

L'esposizione di questa teoria risulta particolarmente interessante dal punto di vista del rapporto tra libertà e mercato, ossia delle possibilità (termine comune al pensiero di Russell) dell'individuo in relazione alla società economica.

Einaudi inizia la sua trattazione presentando la sua concezione generale del modello economico che una buona società dovrebbe adottare: lontano da eccessi quali il sistema di pianificazione comunista o anche dall'ideologia ultraliberista, egli si limita, senza specificazioni ulteriori, a definire il principio fondamentale su cui esso si dovrebbe basare. Esso è la *possibilità* di sviluppare al meglio le proprie attitudini.

Il mercato è, per la scuola di Losanna, il fulcro del sistema economico, l'elemento imprescindibile da cui è necessario partire e cui bisogna giungere. Nessun modello

⁷⁴ Ibidem, p. 136

potenzialmente distorsivo del mercato può avere successo, ma è, viceversa, destinato a fallire, giacché il mercato si gestisce secondo regole proprie e impossibile è per l'autorità intervenire positivamente ad una loro modifica.

In generale, è possibile soltanto operare un cambiamento a livello della politica sociale, affinché ci si avvicini a garantire a tutti un eguale punto di partenza nell'approccio al mercato stesso.

Come Russell, Einaudi distingue nettamente il campo della libertà da quello dell'uguaglianza, affermando che il primo è fondamento del mercato e, conseguentemente, dell'intera vita sociale degli uomini, mentre è necessario comprendere che l'uguaglianza assoluta non è raggiungibile, o, meglio, non è raggiungibile nei sistemi democratici libertari, poiché essa è propria delle dittature e delle società servili.

“Possiamo e perciò dobbiamo far sì che il mercato utilizzi le sue buone attitudini a governare la produzione e la distribuzione della ricchezza entro certi limiti, che noi consideriamo giusti e conformi ai nostri ideali di una società, nella quale tutti gli uomini abbiano la possibilità di sviluppare nel modo migliore le loro attitudini, e nella quale, pur non arrivando alla eguaglianza assoluta, compatibile solo con la vita dei formicai e degli alveari – che per gli uomini si chiamano tirannidi, dittature, regimi totalitari – non esistano diseguaglianze eccessive di fortune e di redditi. Perciò noi dobbiamo darci buone leggi, buone istruzioni, creare un buon sistema di istruzione accessibile e adatto alle varie capacità umane, creare buoni costumi”⁷⁵

Il mercato, dunque, se lasciato nella piena ed assoluta libertà, è foriero di diseguaglianze anche profonde. Ciò che le istituzioni possono fare per arginare (e non certamente invertire) tali tendenze del libero mercato è la creazione di uno Stato sociale che, come si dice in queste righe, garantisca una redistribuzione della ricchezza, ovvero tuteli le classi economicamente deboli, e allestisca una sistema scolastico che garantisca un avvicinamento alle pari condizioni nell'approccio al mercato. Si tratta di una modificazione non distorsiva del sistema sociale, che ruota intorno a quello economico (e non ne è una causa, ma, sotto certi aspetti, una conseguenza - al fine di limitarne gli eccessi. Tale è il compito del buon governante.

Il concetto della *possibilità* è, quindi, fondante di questa teorizzazione e viene nettamente distinto dal termine *diritto*, il quale implica astrazione. La possibilità è concreta e sostanziale, poiché riguarda le libertà degli individui immersi nel circuito del mercato, che è, parimenti, concreto e sostanziale.

⁷⁵ Luigi Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, Torino, Biblioteca Einaudi, 2011, p. 36

L'economia è intesa come una materiale relazione tra persone, merci e servizi e, in quanto tale, non risponde a mere leggi astratte, ma ad esigenze estremamente reali.

La vera possibilità di cui parla Einaudi non è data da una norma o da un regola formale, bensì da una situazione tangibile: per questo, non è sufficiente che per legge gli uomini vengano dichiarati liberi di operare senza restrizioni nel mercato, ma deve esserci un sistema di istruzione che possa garantire loro, senza distinzioni evidenti, una preparazione tecnica parificata e un sistema sociale che non permetta l'esclusione dal circuito dei più deboli.

“A tutti gli uomini viventi in una società civile deve essere data la possibilità di elevarsi da un minimo tener di vita verso l'alto. *Possibilità* non equivale a *diritto*. Questo è un concetto giuridico, di cui il contenuto è assai incerto e che qui non si vuole discutere. Possibilità è invece una situazione di fatto, alla quale si può giungere per molte vie diverse”⁷⁶

Ecco, quindi, che, in potenza, tutti gli uomini devono essere messi in condizione di operare un'ascesa delle loro posizioni iniziali, la quale è la caratteristica fondante della struttura sociale libertaria ed anche uno dei presupposti della fluidità del libero mercato.

L'antitesi fondamentale al modello di integrazione tra libertà e mercato è individuato da Einaudi nel cosiddetto sistema corporativo, allora affermatosi nell'Italia fascista da cui egli era esule (e successivamente nel Portogallo di Salazar e nella Spagna di Franco).

Questo modello viene duramente criticato, in quanto tendente per natura al privilegio, al monopolio, ad una struttura verticistica che porta inevitabilmente con sé imposizioni e restrizioni alle libertà personali, anche in senso economico. Ciò risulta particolarmente evidente nell'ambito del mercato del lavoro: il sistema corporativo riduce sostanzialmente l'autonomia dei lavoratori, soprattutto salariati, indebolendo, di conseguenza, una delle parti essenziali della produzione economica.

Possiamo, quindi, affermare, che esso non lede soltanto le libertà individuali (facendo venire meno alcuni dei principi fondamentali dell'ordine democratico), ma anche distorce il mercato.

Significativa è l'imposizione dell'obbligatorietà dell'appartenenza alle leghe di lavoratori (sostituitesi ai veri e propri sindacati) e dell'unicità delle leghe stesse, laddove prima vi erano libertà di associazione e varietà e molteplicità di esse. Questo permette l'inquadramento ordinato del lavoratore in una struttura gerarchica ben definita, che consente all'autorità centrale di aumentare il proprio controllo e che definisce una rigida e unilaterale trasmissione dei comandi dall'alto verso il basso.

⁷⁶ Ibidem, p. 57

“Questa è l’essenza del cosiddetto sistema corporativo: la trasformazione di una società varia e sciolta di industriali indipendenti, di agricoltori padroni delle loro terre, di commercianti liberi di rischiare, di lavoratori liberi di muoversi da un’impresa all’altra, di uomini dotati ciascuno di una più o meno grande capacità di resistenza alle pretese altrui, capaci di associarsi diversamente per la difesa dei propri interessi, capaci di contrattare, e di non contrattare, liberi di manifestare il proprio pensiero, in una società di impiegati, molti impiegati anche nel nome e moltissimi solo nel fatto; impiegato anche se non percepisce stipendio propriamente detto, perché dipendente da qualcuno che sta sopra e gli ordina come e quanto produrre, a che prezzo comperare e a quale vendere, quale salario riscuotere, e se egli non ubbidisce, pronuncerà l’interdizione dell’acqua e del fuoco, gli nega – risuscitando con altro nome l’antico istituto della servitù della gleba – il permesso di residenza ossia gli toglie l’assegnamento delle cose necessarie per lavorare e l’accesso al lavoro”⁷⁷.

Il sistema corporativo, definito anche la terza via tra capitalismo e comunismo, prevede un’integrazione e una corrispondenza totali della struttura economica e di quella sociale. Essendo la seconda fortemente gerarchica e autoritaria, anche la seconda viene ad essere privata delle libertà fondamentali e della sua indipendenza, con conseguente distorsione del mercato a danno del circuito economico.

Questo avviene con modalità molto vicine a quelle dell’economia pianificata: la produzione, la retribuzione e la definizione dei prezzi non seguono più naturalmente le esigenze del mercato, bensì obiettivi imposti dal potere.

Coloro che non seguono, o non riescono a seguire, questa imposizione vengono esclusi non solo dal sistema economico, ma dall’intera struttura sociale. Il lavoro perde ogni libertà, poiché, pur formalmente indipendente in alcuni casi, risulta necessariamente inquadrato in una struttura di dipendenza gerarchica.

In definitiva, il sistema corporativo è per natura foriero di servitù economica e sociale.

In opposizione al corporativismo sta la società ideale fondata sui valori principali di libertà e varietà, che sole possono permettere la concretezza delle possibilità che, secondo Einaudi, garantiscono un positivo e sano rapporto tra individuo e società stessa.

Nuovamente l’uguaglianza totale non è data come suo elemento costitutivo, ma, anzi, egli ammette che la società ideale ha, al proprio interno, uomini che operano nell’indipendenza e uomini che vi sono, invece dipendenti, uomini che, usando un’espressione forse un po’ dura per i giorni nostri comandano e altri che ubbidiscono.

⁷⁷ Ibidem, pp. 105-106

Con ciò certamente non si vuole delineare un modello di società oligarchica: non vi è nessuna implicazione di privilegio, ma la mera definizione di una società funzionale. Le due parti sono indispensabili l'una all'altra e, insieme, possono garantire la diversità.

Ciò che la società rifiuta non è la compresenza di lavoratore indipendente e dipendente, di imprenditore e salariato, bensì, l'esistenza, all'interno, di chi trasgredisce le sue norme fondamentali, ovvero il criminale. Il resto è ammesso: soltanto ciò che viola apertamente le sue leggi non è ammesso e tollerato nell'ambito della varietà della società.

“La società ideale si compone di gente che comanda e di gente che ubbidisce, di uomini, al soldo altrui e di uomini indipendenti. La società non vivrebbe se accanto agli uni non vi fossero gli altri. Essa deve espellere dal proprio seno soltanto i criminali, i ribelli ad ogni disciplina sociale, gli irregolari incoercibili; e poiché espellerli non può, deve creare le istituzioni giuridiche necessarie a ridurre al minimo il danno della loro mala condotta. Per tutti gli altri, ossia per la grandissima maggioranza degli uomini viventi in società, l'ideale è la varietà e la diversità”⁷⁸

Nella parte finale dell'opera, Einaudi definisce in modo particolarmente significativo il concetto di libertà, affermando che essa non proviene dalla società esterna ma dall'interno dell'uomo stesso.

La libertà, infatti, in quanto spirito, può appartenere ad un uomo che la società non riconosce come libero: è il caso del prigioniero che rifiuta l'ubbidienza al tiranno pur non chiedendogli la grazia o che non riconosce ai suoi giudici il diritto di poterlo giudicare. Tale è la lezione che è stata trasmessa agli uomini da Socrate e da Cristo.

Quindi, la libertà, proprio perché fattore spirituale, alberga in qualsiasi forma di società, sia essa tirannica o democratica, e di economia, liberistica o programmata, purché in essa vivano uomini che operino secondo coscienza. La società esterna, in questo caso, non li condiziona, ma, viceversa, ne è condizionata.

Possiamo, quindi, dire che la libertà appartiene agli individui, i quali, vivendo secondo coscienza, non possono farsene privare da alcun tipo di autorità.

Fintanto che si sentiranno liberi, essi effettivamente lo saranno, qualunque sia il tipo di società in cui si trovino ad agire. “La libertà, che è esigenza dello spirito, che è ideale e dovere morale, non abbisogna di istituzioni giuridiche che la sanciscono e la proteggono, non ha d'uopo di vivere in questa o quella specie di società politica [...] o di una particolare economia [...]. La libertà esiste, se esistono uomini liberi”⁷⁹ e ancora “In ogni tipo di società e di economia, l'uomo che ubbidisce alla voce della coscienza, è libero.

La libertà individuale, dell'uomo consapevole, dell'uomo che sa di dovere ubbidire alla voce del dovere non dipende da fatti esteriori come l'organizzazione sociale e politica.

⁷⁸ Ibidem, p. 230

⁷⁹ Ibidem, p. 239

Queste non sono la causa, ma il risultato della libertà p della sua mancanza. Se in una società esiste un bastevole numero di uomini veramente liberi, non importa quale sia la sua organizzazione economica sociale o politica⁸⁰. Infine, a livello economico ma, più in generale, anche nell'ambito delle libertà individuali di cui precedentemente si è parlato, viene definita come nemica della libertà quell'autorità che costringa un uomo a lavorare secondo un economia collettivistica e pianificata ma anche, parimenti, che impedisca, in un'economia di libero mercato, di attivare imprese aventi criteri contrari alla proprietà individuale dei mezzi di produzione.

Si ribadisce, cioè, che l'autorità, nei limiti dei valori fondamentali stabiliti dalla legge, deve agire garantendo possibilità le più ampie a tutti gli individui.

Appendice

Libertà e linguaggio: la dialettica tra finito e infinito nell'individuo e nella società

Il noto linguista Noam Chomsky ha a lungo studiato il linguaggio nei suoi usi da parte del potere sotto molteplici punti di vista.

Famose sono le sue critiche alla cultura liberale e al ruolo nella società dei intellettuali, nonché la sua definizione di "fabbrica del consenso". I suoi studi riguardano, infatti, il modo in cui il potere persegue l'indottrinamento, l'educazione e la propaganda, con specifici esempi tratti dalla storia statunitense del Novecento.

Tra i numerosi temi affrontati in questo ampio ambito, troviamo il rapporto tra libertà e linguaggio, argomento che, come afferma lo stesso Chomsky, desta particolare curiosità poiché, benché egli abbia speso gran parte della sua vita professionale nello studio del linguaggio ed anche, come filosofo, nell'approfondimento del moderno concetto di libertà, estremamente significativo risulta il collegamento tra questi due ambiti. Il linguaggio viene in questo senso interpretato come veicolo tra l'autorità e l'individuo, e come tale diviene strumento indispensabile del rapporto tra questi soggetti e, conseguentemente, cardine del principio di libertà.

A questo proposito, Chomsky rivela:

"Coloro che si sono occupati della particolarità e delle potenzialità dell'essere umano hanno ripetutamente preso in considerazione le proprietà del linguaggio. Credo che lo studio del linguaggio possa darci qualche barlume di comprensione del comportamento governato da regole e delle possibilità di un'azione libera e creativa all'interno di un sistema di regole che, almeno in parte, riflettono proprietà insite nell'organizzazione

⁸⁰ Ibidem, p. 241

mentale dell'essere umano. [...] [Il linguaggio è] un sistema di processi generativi radicato in proprietà innate della mente ma che permette [...] un impiego infinito di mezzi finiti”⁸¹.

In questa formulazione ritroviamo, a mio giudizio, i punti chiave di questo studio sul linguaggio

Il primo è la definizione della proprietà caratteristica del linguaggio stesso, ovvero il suo essere un atto creativo. L'atto creativo, dunque il linguaggio, creano il grande e principale discrimine tra uomini e animali e si fondano su quei principi che sono propri degli uni ed estranei agli altri, cioè la libertà e la coscienza della libertà.

Storicamente, questo valore del linguaggio è stato identificato per la prima volta da R. Descartes e dai filosofi cartesiani: mentre l'animale, pur nel suo essere un organismo estremamente evoluto, risulta dominato interamente dalle leggi naturali, mentre l'uomo, tramite le sviluppate abilità creative, il suo ingegno e il linguaggio, trascende i limiti della fisica. Si tratta del superamento delle precedenti concezioni meccanicisti che prevede che il linguaggio, per il suo intrinseco carattere di creatività, sia lo strumento atto a generare stimoli coerenti alle situazioni, circostanziati e soprattutto innovativi, ossia capaci di creare nuovi pensieri e nuove idee.

Proprio in questo risiede la sua libertà, che può variamente essere definita come libertà di pensiero e libertà creativa. Chomsky riassume quanto detto con le seguenti parole:

“L'uomo oltrepassa i limiti di ogni spiegazione puramente fisica; l'animale, invece, è un'ingegnosa macchina totalmente governata dalle leggi naturali. La libertà e la coscienza della libertà distinguono l'uomo dall'animale macchina. [...] Per Descartes e i suoi seguaci [...] l'unico segno certo che un organismo posseda una mente, e che perciò si sottragga alle spiegazioni meccanicistiche, è il fatto che usi il linguaggio nel modo creativo tipico degli esseri umani, non determinato da stimoli identificabili, innovativo, appropriato alle situazioni, coerente, capace di generare nella nostra mente nuovi pensieri e nuove idee. Per i cartesiani, è ovvio attraverso l'introspezione che ogni uomo possiede una mente, ossia una sostanza la cui essenza è il pensiero: l'uso creativo del linguaggio riflette la sua abilità di pensare e di inventare. Quando abbiamo la prova che un altro organismo adopera il linguaggio nel nostro stesso modo libero e creativo, siamo portati ad attribuirgli una mente come la nostra”⁸².

⁸¹ N. Chomsky, *Linguaggio e libertà. Dietro la maschera dell'ideologia*, tr. di Cesare Salmaggi, Milano, Marco Tropea Editore, 2007, pp. 234-235

⁸² Ibidem, p. 222

La conclusione di questa citazione è particolarmente interessante perché tratta non soltanto degli elementi caratterizzanti del linguaggio e dell'uomo che se ne serve, ma nel riconoscimento tra esseri che parimenti ne dispongono e ne fanno manifesto utilizzo. Ecco che il linguaggio, sempre in virtù del suo carattere creativo, diventa il mezzo di riconoscimento tra esseri ugualmente dotati di spirito della libertà, ovvero tra gli uomini.

Tale pensiero è così ulteriormente approfondito:

“Il linguaggio, nelle sue proprietà essenziali e nel modo in cui viene impiegato, fornisce il criterio di base per accertare se un altro organismo, un altro individuo, è un essere dotato di mente umana e di umane capacità di espressione e di libertà di pensiero, e se condivide il fondamentale bisogno che ha l'uomo di essere libero da costrizioni esterne e da qualsiasi autorità repressiva”⁸³.

Il linguaggio, in quanto proprio in maniera esclusiva di menti che conoscono la libertà e intimamente aspirano ad essa, permette il riconoscimento tra coloro che ne sono dotati e l'identificazione reciproca come appartenenti ad una stessa specie. Inoltre, il linguaggio viene, così, ad essere uno strumento fortemente individuale (è un atto creativo, specifico di chi possiede una tensione alla libertà), ma anche di coesione tra individui simili, coesione che, in virtù delle caratteristiche essenzialmente libertarie del linguaggio medesimo, nasce naturalmente in opposizione ai condizionamenti e alla coercizione di un'autorità anti libertaria. Dunque, esso è costituente fondamentale del rapporto tra autorità e individuo.

Il secondo punto fondamentale della trattazione di Chomsky è la visione del linguaggio come rapporto tra finito e infinito, limitato e illimitato. Il linguaggio è, infatti, fondato su principi e leggi fisse, ma infiniti vengono riconosciuti i modi in cui essi sono utilizzati.

Non soltanto l'uso del linguaggio, ma anche la sua acquisizione sono atti creativi (la creatività, ad esempio, influenza non solo la scelta delle parole, ma anche la loro interpretazione). In questo senso possiamo definire il linguaggio come rapporto tra limitato e illimitato.

Per quanto esso venga considerato nella sua essenza un atto creativo, dunque potenzialmente illimitato, gli studiosi non negano la presenza a sua fondamento di un elemento fisso, che ne costituisce, come detto, le regole e i fondamenti; tuttavia, tale elemento fisso limita le creazioni libere, sottoponendole a tale sistema di regole, ma non le determina, lasciando al linguaggio la sua caratteristica di intrinseca creatività, rafforzata, peraltro, da quello che potrebbe essere definito un vero e proprio processo dialettico. Chomsky scrive:

⁸³ Ibidem, p. 223

“Il linguaggio è un processo di libera creazione; le sue leggi e i suoi principi sono fissi, ma i modi in cui si adoperano i principi generativi sono liberi e infinitamente vari. Perfino l'interpretazione l'uso delle parole comportano un processo di libera creazione. L'uso normale e l'acquisizione del linguaggio dipendono da [...] forme fisse del linguaggio, un sistema di processi generativi che è radicato nella natura stessa della mente umana e che limita ma non determina le libere creazioni di una normale intelligenza”⁸⁴

Egli aggiunge che molti critici moderni hanno sostenuto che è contraddittoria l'idea che la libera creazione si compia nell'ambito di un sistema di limiti e di regole (e anzi lo presupponga), ciò è considerato falso, a meno che tale contraddizione non venga interpretata in senso schellinghiano, cioè come contraddizione tra necessità e libertà. In definitiva Chomsky ritiene che senza questa tensione tra necessità e libertà, norma e scelta personale, non possano esistere creatività né comunicazione.

Da questa determinante visione dialettica del linguaggio e dall'interpretazione precedentemente esposta del linguaggio come elemento fondamentale del rapporto tra autorità e individuo, Chomsky ricava, inoltre, una innovativa e conseguente idea della società.

La struttura del linguaggio, come rapporto tra norma e libertà, tra un elemento fisso e intrinseco della propria natura e una componente creativa, si rispecchia nella struttura sociale. La società veramente libera è la società in cui gli uomini non sono indefinitamente malleabili e plastici, perché ciò comporterebbe una totale influenzabilità da parte delle circostanze esterne, dell'autorità.

Ecco, dunque, che le strutture fisse, innate, divengono fondanti sia per la mente umana sia per la società libera.

“La prospettiva di un futuro ordine sociale si fonda [...] su una certa concezione della natura umana. Se infatti gli esseri umani sono indefinitamente malleabili, totalmente plastici, senza strutture men tali innate e senza bisogni intrinseci di natura culturale e sociale, allora sono soggetti adatti a subire la ‘formazione del comportamento’ operata dalle autorità dello Stato, dall'alto dirigente commerciale o industriale, dal tecnocrate o dal comitato centrale del partito. Quelli che conservano un po' di fiducia nella specie umana sperano che non sia così e cercheranno allora di determinare quelle caratteristiche intrinseche dell'uomo che fanno da telaio per il suo sviluppo intellettuale, per la crescita della sua coscienza morale, delle sue conquiste culturali e della sua partecipazione ad una comunità libera. In forma in parte analoga, una tradizione classica parlava del genio artistico che agisce all'interno di un sistema di regole, pur sfidandolo in vari modi”⁸⁵.

⁸⁴ Ibidem, p. 232

⁸⁵ Ibidem, p. 234

Tornando alla citazione di apertura di questa parte dedicata al linguaggio, possiamo ora affermare che effettivamente esso ci aiuta a comprendere le possibilità di un'azione libera all'interno di un sistema di regole, non soltanto a livello della mente del singolo individuo ma anche nell'ambito della più ampia struttura sociale, e che è esaustiva e chiara la sua definizione come impiego infinito di mezzi finiti.

Lo studio dell'intelligenza: la definizione di intelligenza, innatismo ed esperienza, genetica e influenza dell'ambiente esterno nello sviluppo, il ruolo dell'autorità

Lo studioso di Psicologia dell'apprendimento e della memoria Cesare Cornoldi si propone di spiegare in modo dettagliato ed esaustivo il significato del termine *intelligenza*, in tutte le sue varie e molteplici accezioni.

Certamente, ogni uomo possiede, fin dalla giovane età, un'idea del significato della parola *intelligenza*; tuttavia, quest'idea, come l'autore sottolinea in esempi relativi alla propria esperienza diretta, è indubbiamente parziale, limitata ed incompleta. Molti sono gli studi (ripresi in questo saggio) che riguardano l'intelligenza e che a vario titolo si sono proposti di illustrare questo concetto secondo punti di vista differenti; essi rispondono ad alcune domande cruciali non solo a proposito di ciò che l'uomo pensa a proposito dell'intelligenza ma anche a proposito dell'indagine scientifica su di essa.

Per esempio, l'intelligenza può essere misurata? In quale modo? Esistono differenze tra sessi e razze? Quali caratteristiche sono innate, quali date da fattori esperienziali? L'intelligenza ha basi biologiche? L'intelligenza può essere vista come unitaria o può, viceversa, essere suddivisa in diverse componenti?

Queste sono alcuni dei quesiti cui quest'opera tenta di dare risposta, partendo, comunque, dalla considerazione secondo cui gli studi fino ad oggi compiuti risultano spesso contraddittori, a volte difficilmente conciliabili, in ogni caso incapaci di giungere ad una conclusione univoca, sicura e condivisibile universalmente, proprio a causa della complessità della materia trattata e delle forse infinite possibilità di interpretazione dei dati acquisiti.

Nella prima parte del saggio, Cornoldi si sofferma sull'erronea accezione che spesso l'uomo ha di intelligenza; questo termine viene, infatti, particolarmente confuso con altre abilità proprie dell'uomo stesso, che, a volte, rappresentano soltanto un aspetto del più ampio concetto di intelligenza (come la memoria, la capacità di eccellere in determinate attività, la capacità adattiva...), a volte, sono idee associate all'intelligenza solo in base a criteri culturali ed esperienziali e, per questo, in molti casi infondate. La società occidentale si è, nel corso della sua storia, più volte posta il problema della misurazione dell'intelligenza dell'individuo, ma solo dopo diversi tentativi, si è giunti alla conclusione che un solo test possa valutare in modo esaustivo e completo una tale complessità.

Questo limite è derivato dal fatto che i test si propongono di analizzare alcune abilità, considerate determinanti (abilità verbale, abilità logico-matematica, ragionamento sequenziale, memoria, velocità percettiva...), tralasciandone altre, che pure, in verità, concorrono alla formulazione di un giudizio completo.

Altri test si sono, dunque, succeduti nel tentativo di misurare altre competenze, quali la creatività, l'abilità meccanica, l'abilità spaziale, l'abilità corporeo-cinestetica, l'abilità intrapersonale e interpersonale, fino ad arrivare anche all'abilità musicale.

Risulta necessario sottolineare che non solo l'utilizzo dei vari test è posto in discussione dagli studiosi, ma anche, e forse soprattutto, la loro interpretazione. Come esempio, si propone la cosiddetta curva a campana in cui sono distribuiti i punteggi del quoziente di intelligenza, che porterebbe all'individuazione delle percentuali di persone aventi conseguito un determinato risultato e, quindi, presumibilmente, aventi un determinato livello di intelligenza. Molti esperti riterrebbero, infatti, che simili conclusioni altro non sarebbero che superficiali generalizzazioni.

Indubbio è che questi risultati, malgrado possano essere considerati settoriali, forniscono importanti dati relativi ad un altro quesito dello studio dell'intelligenza. Essa può essere considerata unitaria o multipla e gli stessi test favoriscono conclusioni a favore sia dell'una sia dell'altra posizione. Esistono, per esempio, abilità che ne influenzano altre e viceversa, abilità che paiono non avere legami tra di loro (cioè si può eccellere in un'abilità e conseguire risultati bassi in un'altra).

Secondo alcune visioni del problema, questo contrasto può essere risolto tramite la formulazione di una teoria gerarchica, che, in parte, giunge ad una conciliazione delle due precedenti, sostenendo l'esistenza di abilità basilari, da cui deriverebbero abilità più specifiche e, successivamente, abilità altamente specifiche, creando una sorta di struttura ad albero, in cui un deficit in un'abilità di base porterebbe a deficit nelle abilità più specifiche da essa dipendenti ma non a mancanze in altre competenze.

Di seguito, Cornoldi evidenzia come l'analisi di casi di disturbi cognitivi e di forme eccezionali di intelligenza possa portare a progressi nello studio sistematico dell'intelletto e delle sue forme (peraltro a sostegno della teoria gerarchica).

Proprio in questa ricerca, può risultare di particolare rilevanza la contrastata curva a campana dei QI. Quanto ai disturbi cognitivi, viene preso in esame con particolare attenzione il disturbo da deficit attentivo e iperattività. A dispetto dell'opinione comune, coloro che sono affetti da tale sindrome, non conseguono risultati nei test d'intelligenza particolarmente divergenti rispetto alla norma.

Questi individui si trovano in difficoltà in prove esecutive o di attenzione o di memoria di lavoro a medio controllo o con forti richieste inibitorie, ma non necessariamente in prove di memoria di lavoro ad alto controllo, per esempio. L'individuazione di forme eccezionali di intelligenza è un compito estremamente complesso in quanto è controverso il metodo per cui una persona può essere definita

“geniale”. Si individuano come “talentuosi”, ad esempio, persone con forme altamente specifiche di intelligenza, “dotati” persone che ottengono prestazioni molto elevate nella quasi totalità dei compiti intellettivi importanti, “superesperti” coloro che si sono specializzati e hanno fatto moltissima pratica in un determinato ambito...

Problema centrale dell’opera è il rapporto tra intelligenza e biologia, ovvero quanto la prima possa essere considerata dipendente rispetto alla seconda.

Certamente, esse non possono essere considerate separate e indipendenti: la genetica è un fattore di essenziale importanza, dato dimostrato non solo dallo studio dei gemelli omozigoti (e dizigoti), ma anche, forse più chiaramente, dall’analisi di patologie ereditarie quali la sindrome di Down e la sindrome della X fragile.

In questi casi, è senza alcun dubbio la genetica a impedire il conseguimento di un quoziente di intelligenza nella norma. La struttura stessa dell’encefalo e, più in generale, del sistema nervoso, porta a conclusioni simili: è impossibile non tenere conto della quantità dei neuroni, dei dendriti, dei collegamenti sinaptici, del grado di mielinizzazione degli assoni, della velocità di trasmissione dell’impulso nervoso, del particolare sviluppo di aree e connessioni deputate al controllo del resto del sistema nervoso centrale.

Sappiamo, tuttavia, che questi ultimi dati non sono indissolubilmente legati all’intelligenza come, invece, i fattori genetici delle sindromi prima esposte: in parte, influenzano l’intelligenza, ma, ad esempio, studi sugli anziani dimostrano che la diminuzione di alcune delle caratteristiche sopra citate del sistema nervoso (perdite inevitabili durante l’invecchiamento della persona) determinano il venir meno solo di alcune capacità (velocità di elaborazione dell’informazione, controllo della memoria...), mentre molte altre forme di intelligenza rimangono intatte.

Alcune letture di questi studi, viste a volte come particolarmente tendenziose, hanno portato ad analisi comparate dell’intelligenza tra uomo e donna e tra razze diverse. I dati prodotti, mai univoci, depurati da ogni tendenziosità, devono, comunque, essere letti in un’ottica in cui i test vengono ricavati in base ai parametri tipici della cultura occidentale (cui, dunque, altre etnie non appartengono e che, di conseguenza, non sentono propria), dunque sono fortemente influenzati da un condizionamento culturale.

“Le pressioni sociali presenti nella cultura occidentale indurrebbero a dare più importanza a talune forme di intelligenza piuttosto che ad altre, per cui una debolezza nell’intelligenza logico-matematica è considerata inaccettabile, mentre non lo è una nell’intelligenza musicale o corporea. A sostegno di ciò, vengono portate prove del fatto che in talune società primitive sono valorizzate forme di intelligenza differenti da quelle che trovano esaltazione nel sistema educativo della nostra società, ma, non necessariamente, in altre realtà. Queste argomentazioni appaiono, però, piuttosto deboli, dal momento che moltissime fonti riportano descrizioni di deboli mentali in società primitive (si parla anche scherzosamente di «scemo del villaggio») che non sembrano discostarsi molto da quelle

evidenziate per le società avanzate. Due elementi che cambiano, in società differenti dalla nostra, riguardano semmai il grado di tolleranza del ritardo mentale e la valorizzazione di forme intellettive particolari. Il problema del peso del relativismo culturale potrebbe essere posto anche in termini ipotetici con riferimento a molti mondi possibili. Supponiamo che un individuo sia privo di una determinata forma di intelligenza: ci sarebbe un mondo possibile in cui questo avrebbe conseguenze gravi per lui? Se poniamo la questione nei termini del successo nella vita, la risposta non può che essere positiva, dal momento che può benissimo crearsi una situazione per cui chi non possiede una certa caratteristica non riesca a sopravvivere. Per le stesse ragioni, nei popoli che vivono di spostamenti e combattimenti, come potrebbe sopravvivere una persona immobilizzata? Ma tuttavia, la mente di questa persona potrebbe funzionare perfettamente ai più disparati livelli, per cui essa verrebbe considerata inadatta socialmente, ma non certo stupida ovvero priva di intelligenza). Similmente, può darsi che in una determinata società di navigatori, le abilità visuospatiali [...] siano fondamentali. Cosa accadrebbe dell'individuo che non possiede in misura adeguata queste competenze? In questo caso, ci si potrebbe forse attendere una maggiore difficoltà del malcapitato, ma anche qui, non tale da compromettere molte importanti operazioni della mente. Si potrebbe per esempio ipotizzare che una persona con scarse abilità visuospatiali, ma buone abilità logico-matematiche e linguistiche, riesca a trovare modalità di rappresentazione che riducano il peso dell'informazione visuospatiala e consentano di risolvere il problema utilizzando altre abilità. Difficilmente potrebbe accadere lo stesso se fosse compromessa la capacità di ragionamento, considerata nei suoi vari aspetti della associazione, analogia, inferenza, ecc. in questo caso, l'intero lavoro della mente sarebbe compromesso"⁸⁶.

Quanto al rapporto tra mente e corpo esplicito dal famoso detto latino "mens sana in corpore sano", possiamo dire che solo in modo lieve le prestazioni dell'intelletto possono essere influenzate dalla condizione del corpo dell'individuo e soltanto in situazioni particolari di spossatezza fisica o di eccessiva attività (come nel caso di stress o ansia).

Per concludere, è impossibile sostenere che la fisiologia sia sempre causa della psicologia; anzi, è ormai certa l'esistenza di casi in cui sia il fenomeno psicologico a causare quello fisiologico (psicosomatica).

Dunque, il rapporto tra base biologica e intelligenza non deve essere interpretato come semplice causalità, ma come concomitanza. Questa posizione è ulteriormente suffragata dal fatto che ciò che è biologico non è necessariamente innato (per esempio, il cervello subisce modifiche nel tempo e in relazione alle esperienze: aree cerebrali corrispondenti alle funzioni psichiche maggiormente utilizzate prendono maggiore spazio e occupano anche spazi normalmente interessati da altre funzioni meno utilizzate, come

⁸⁶ Cesare Cornoldi, *L'intelligenza*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2007, pp. 81-82

riscontrato nei primati, nei bambini con danno cerebrale e negli individui con deficit sensoriale).

In seguito al rapporto tra intelligenza e basi biologiche, Cornoldi affronta un'altra contrastata questione, che rappresenta, forse, uno dei punti cruciali dell'intera riflessione intorno all'intelligenza stessa: quanto, cioè, essa può essere considerata un elemento innato dell'individuo o un risultato dell'esperienza. I

Il concetto è sintetizzato efficacemente dalla formula inglese "nature or nurture?" "dotazione biologica o effetto dell'esperienza e dell'educazione?"

Molto acceso è il dibattito degli studiosi in proposito: per esempio, a sostegno della prima posizione, che assegnerebbe una determinante importanza all'innatismo, vi sono gli studi genetici di Galton, che dimostrerebbero, almeno in parte, l'ereditarietà dell'intelligenza (non a caso, i primi studi sull'intelligenza si sono sviluppati a partire dalla formulazione delle teorie di Darwin).

Alcuni esperti sono arrivati a teorizzare che l'intelligenza umana sia il risultato di un 70% di innatismo e di un 30% derivato dall'esperienza. In ogni caso, anche coloro che sostengono la decisiva preminenza della dotazione biologica, non negano l'influenza che l'educazione, il contesto culturale e sociale hanno sullo sviluppo dell'individuo. Si parla, ad esempio, di *Flynn effect*, ovvero una teoria che dichiara che l'intelligenza media della popolazione aumenta con il procedere delle generazioni (di pari passo con il miglioramento delle condizioni di vita).

Studi di importanza imprescindibile riguardano i metodi per stimolare le funzioni intellettive in contesti di deprivazione o rischio (per esempio, aiuti portati a bambini cresciuti in situazioni particolarmente disagiati, fuori dalla norma), studi che hanno ricevuto in Italia il contributo di Maria Montessori.

Il caso dell'anziano torna nuovamente ad avere un notevole peso anche in questo ambito: con il progredire dell'età, infatti, l'individuo perde sicuramente alcune abilità, ma non altre (l'anziano non ha difficoltà particolari nell'affrontare prove già sperimentate, cioè la cui conoscenza gli è già stata fornita dall'esperienza) ed esistono, peraltro, metodi per la valorizzazione di alcune capacità che possono essere riscoperte e riutilizzate anche in età avanzata.

Oltre al molto discusso esempio degli effetti benefici che la musica può avere sullo sviluppo intellettuale dei bambini ("effetto Mozart", "effetto Vivaldi"), Cornoldi sottolinea il ruolo della metacognizione nella promozione delle abilità intellettive.

La metacognizione è l'insieme delle idee che l'individuo sviluppa su se stesso e sul funzionamento cognitivo e del modo con cui gestisce i propri processi cognitivi (si tratta di ciò che una persona pensa del funzionamento della sua mente, di come essa possa essere modificata, di quanto successi o insuccessi dipendano dalle sue capacità...).

Si è, per esempio, dimostrato che persone poco intelligenti tendono ad avere un'idea "opaca" della mente, non sono in grado di decifrarla compiutamente. E questo influenza in modo determinante il modo in cui l'individuo controlla sé stesso.

In un programma metacognitivo, dunque, gli esercizi proposti non si propongono il fine di migliorare una certa abilità, ma l'uso della mente quando è impegnata in qualche attività. Per concludere, benché sia controversa la questione dell'innatismo dell'intelligenza umana, è, d'altra parte, riconosciuta (seppur in forme e gradi diversi) l'influenza dell'esperienza, dell'educazione, dei contesti culturale e sociale sullo sviluppo cognitivo dell'individuo.

Al termine dell'opera, Cornoldi riflette sull'influenza che funzioni esecutive, attenzione, metacognizione e memoria hanno sull'intelligenza. La memoria può essere, per esempio, divisa in memoria a lungo termine, memoria immediata e memoria di lavoro: molti studi confermano che tra queste tre diverse componenti, è quella di lavoro ad avere maggiore correlazione con la determinazione dell'intelligenza stessa. Più precisamente, è ormai indubbio il ruolo del controllo della memoria di lavoro come cardine dell'intelligenza umana, a cui, comunque devono essere aggiunti i concetti di attenzione e inibizione (nonché di trattamento di informazioni incistate). Di particolare interesse è ancora la discussione in merito al rapporto tra intelligenza e salute mentale (ed effetti della psicoterapia), come altrettanto interessante appare la correlazione tra intelligenza e personalità.

Il rapporto tra questi due aspetti è stato lungamente studiato, giungendo alla formulazione di teorie che propugnavano la maggiore influenza dell'una sull'altra. Probabilmente, è più corretto pensare a un rapporto di correlazione reciproca, piuttosto che di maggiore o minore influenza.

Senza dubbio, ha un grande peso in questo rapporto la metacognizione, cioè, come già detto, l'idea che l'individuo ha della propria intelligenza, della sua modificabilità, della dipendenza da essa dei suoi successi o insuccessi nella vita. Molti sono gli studi che hanno confermato il determinante ruolo della metacognizione nello sviluppo della persona, in quanto essa non riguarda una precisa abilità, ma una più generale competenza con cui utilizzare le specificità della mente.

Infine, è importante ricordare che, non solo con il grande sviluppo della tecnologia, l'uomo si è domandato quale possa essere il canone e il criterio per cui sia possibile affermare che una macchina sia intelligente.

Questo è un esempio di come di fatto l'uomo non consideri l'intelligenza una sua esclusiva abilità, ma non escluda, almeno nella teoria, di poter attribuirle anche ad esseri inanimati da lui stesso creati, come quasi a significare che essa possa essere trasmessa con un atto di creazione.

In conclusione, possiamo quindi dire che controverso è ancora il rapporto tra attitudine individuale e influenza dell'ambiente esterno. Innegabile è la presenza dell'elemento biologico, per cui, tuttavia, ricordando la distinzione tra esso e l'innatismo, Cornoldi ricorda:

“Ciò che è biologico non necessariamente è innato. Infatti il cervello umano si modifica nel corso degli anni e delle esperienze”⁸⁷

In base anche a questa stessa espressione, possiamo ricordare che certamente il fattore esperienziale ha un peso determinante nello sviluppo dell'intelligenza e delle varie facoltà che la compongono. Dunque, l'individuo non possiede un'intelligenza predefinita, che si sviluppa in modo esclusivamente autoreferenziale, ma determinanti sono i rapporti con gli altri individui, con la società; dunque, non è da considerarsi aliena la relazione di influenza che può essere esercitata da parte dell'autorità.

Molti, come si è visto, sono i fattori che possono influenzare lo sviluppo dell'intelligenza ed ognuno di essi non può essere interpretato in senso assoluto, come fenomeno in quanto tale, ma deve essere necessariamente rapportato al caso singolo, in quanto ogni individuo sviluppa biologicamente ed empiricamente la propria intelligenza e, inoltre, tra questi due aspetti esiste un'ulteriore reciproca determinazione. Importante, in questo senso, è ricordare, in base a studi anche particolarmente recenti:

“Individui che godono di migliori condizioni sanitarie, di una migliore alimentazione, di un ambiente tipicamente più stimolante e culturalizzato non possono non trarne beneficio sia nel corpo (non per niente l'altezza media della popolazione è in costante progresso) sia nella mente”⁸⁸

Tale esito condiviso di studi anche estremamente diversi da loro non possono che metterci davanti all'importanza del ruolo delle circostanze e dell'ambiente esterno, quindi dell'autorità stessa che in essi trova rappresentazione, sullo sviluppo individuale nella sua accezione più ampia, dalle facoltà specifiche alla metacognizione, dal linguaggio alla personalità.

⁸⁷ Ibidem, p. 119

⁸⁸ Ibidem, pp. 128-129