



# Quale Modernità?

*La visione critica di Voegelin,  
Berlin, Del Noce*

*A cura di*  
Sara Lagi - Michele Rosboch





# QUALE MODERNITÀ?

La visione critica di Voegelin, Berlin, Del Noce

*A cura di*  
*Sara Lagi*  
*Michele Rosboch*

  
CENTRO  
• CULTU  
RALE • PI  
ER GIOR  
GIO • FRA  
SSATI 

CENTRO CULTURALE  
PIERGIORGIO FRASSATI  
Via delle Rosine 15,  
10123 – Torino

Proprietà letteraria riservata  
© 2019 – Pier Paolo Bellini,  
Sara Lagi, Michele Rosboch,  
Nicoletta Stradaioli.

ISBN 978-88-907875-4-6



## Indice

<i>Presentazione</i>	p. 7
NICOLETTA STRADAIOLI <i>La Modernità e i suoi “progetti”: l’interpretazione di Eric Voegelin</i>	p. 12
SARA LAGI <i>Monismo e libertà positiva in Isaiah Berlin: alcune considerazioni</i>	p. 41
MICHELE ROSBOCH <i>Augusto Del Noce: appunti su politica e istituzioni in un pensiero attuale</i>	p. 53
PIER PAOLO BELLINI <i>“Uomo impoverito”: la relazione sociale come condizione del riconoscimento</i>	p. 64



## Presentazione<sup>1</sup>

La presente pubblicazione prende le mosse da un convegno svoltosi a Torino il 18 maggio 2018, dal titolo “Quale modernità: la visione critica di Voegelin, Berlin, Del Noce”: la giornata torinese ha consentito di riflettere criticamente, a partire dai pensatori messi a confronto, su alcune tematiche significative della “modernità”.

Anzitutto, lo stesso significato di “modernità” e, in secondo luogo, che cosa significa “libertà”? Le due questioni sono tutt'altro che inattuali. Siamo abituati a pensare la modernità nei termini di una progressiva marginalizzazione del divino e della dimensione spirituale. Del resto, sul piano prettamente storico-politico, la separazione tra sfera religiosa e sfera politica è, insieme alla nascita dello Stato, uno dei tratti distintivi della modernità occidentale e una delle condizioni storico-politiche che ha contribuito allo sviluppo e alla affermazione di diritti positivi di libertà.

Al contempo, pare altrettanto innegabile che si sia parimenti affermata nel tempo l'associazione “modernità-libertà”, quest'ultima intesa sia – in senso classicamente liberale – come garanzia dei diritti fondamentali, politici, di uno spazio di libertà personale indisponibile da parte del potere, sia come possibilità e capacità di superare i limiti,

---

<sup>1</sup> I curatori ringraziano particolarmente il dott. Andrea Pennini per il supporto e la collaborazione all'edizione del testo.



in evidente contrasto con una visione e una logica di tipo prudentiale più tipica della cultura classica e medievale<sup>2</sup>.

Non a caso, ad esempio nella storia del pensiero politico, il concetto di libertà e la sua stessa affermazione sono collegati alle grandi rotture rivoluzionarie: da quella americana e francese in poi, fino ai giorni nostri. In particolare è proprio la Rivoluzione francese che, a differenza di quella americana, mira innanzitutto a eliminare radicalmente l'antico regime a incarnare la volontà di andare oltre i limiti per porre in essere una società e rapporti politici nuovi<sup>3</sup>.

Tuttavia, nella storia si è sviluppato anche un vero e proprio pensiero critico verso la modernità. È sufficiente pensare a tutto il pensiero contro-rivoluzionario che si manifesta a partire dal 1789 e che, in pensatori come De Maistre e De Bonald ad esempio, si caratterizza per una accesa carica anti-rivoluzionaria, critica nei confronti delle libertà sancite dalle Costituzioni rivoluzionarie e soprattutto verso il processo di secolarizzazione che quella stessa Rivoluzione mette in atto. Per certi aspetti, sembra quindi aver preso forma una sorta di frattura: da un lato la modernità (necessariamente buona e positiva) e dall'altro lato l'anti-modernità (necessariamente cattiva e negativa); da un lato i sostenitori della modernità, dall'altro i suoi oppositori. Una netta separazione che non tiene conto delle tante sfumature e variazioni di concezioni che possono esistere, sono esistite e continuano ad esistere tra questi due "estremi".

Ragionare però entro simili schemi e dicotomie appare davvero riduttivo, in particolare se teniamo presente

---

<sup>2</sup> Significativamente, R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 1997.

<sup>3</sup> Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Torino 2009.

pensatori come quelli qui esaminati che, al di là delle “etichette” e delle definizioni fin troppo sbrigative che sono state loro imposte, rappresentano interessanti punti di riferimento non tanto per porre il problema modernità sì/modernità no, bensì per interrogarci su quale tipo di modernità si sia affermata e quali siano i suoi aspetti più problematici. La scelta poi di introdurre un pensatore come Berlin (che è oggettivamente ben distante dagli altri due) rappresenta un ulteriore elemento di complessità e di indubbia ricchezza.

Tutti e tre, sebbene diversi tra loro, sembrano condividere una visione critica (molto chiara in Del Noce e Voegelin, più smussata in Berlin che non dimentichiamoci fu un convinto liberale e laico) verso un certo tipo di razionalismo illuminista, di scientismo, verso un sapere strumentale, verso l'idea che per ogni problema umano possa esistere una soluzione razionalmente determinabile, ad hoc, ossia verso una serie di concezioni, aspetti, principi che possiamo in termini generali ricondurre alla modernità. Su questo particolare terreno, come si è di argomentare nel presente volume, si incontrano proprio Berlin e Voegelin che sviluppano una critica molto simile, ad esempio, nei confronti di alcune aspetti e, per loro, di alcune storture dello scientismo illuminista e positivista.

È evidente poi che in Voegelin e Del Noce (diversamente da Berlin) troviamo una aperta polemica contro la rimozione dell'elemento “trascendente” dalla società e, in particolare, contro la sua “immanentizzazione”, vista da entrambi come una delle ragioni profonde dei regimi totalitari: a questo proposito, Voegelin parla di “religioni secolari”, tema ripreso anche da Del Noce, soprattutto con riferimento al marxismo.

Come si potrà leggere, emerge dai saggi presentati una matrice comune a tutti e tre i pensatori: l'analisi e la critica che – pur in modo diverso – i tre studiosi muovono al razionalismo illuminista (o meglio ad una parte di esso), allo scientismo e ai loro “eredi”.

Si può poi anche cogliere le peculiarità e la specificità della loro riflessione: da un lato, il tema della trascendenza e della sua progressiva “neutralizzazione” all'interno del mondo moderno e occidentale che caratterizza la riflessione di Voegelin e Del Noce, dall'altro il tema della “libertà positiva” con i suoi “esiti totalitari” che è, invece, centrale in Berlin, almeno fino alla fine degli anni '50. Alla luce di queste considerazioni, la riflessione di Voegelin, Del Noce e Berlin (soprattutto dei primi due) non può però essere sbrigativamente liquidata quale “anti-moderna”. Soprattutto in Del Noce e in Voegelin non c'è un dichiarato intento di condannare la modernità *tout court*, ma piuttosto l'intento di pensare criticamente ad essa, rivalutando (e riappropriandosi) di una serie di concetti e principi che troppo sbrigativamente sono stati considerati (e lo sono ancora oggi) come “anti-moderni” e quindi reazionari.

In maniera del tutto speculare, poi, la critica di Berlin alla cosiddetta libertà positiva può essere letta come un invito a riflettere (criticamente) sul modo in cui certe ideologie liberticide, in parte figlie della modernità, hanno distorto a loro piacimento una determinata idea di libertà per legittimare se stesse e il loro potere oppressivo<sup>4</sup>. La critica di Berlin ad un certo modo di intendere la cosiddetta libertà dovrebbe infatti essere interpretata come parte essenziale della sua critica al regime sovietico e stalinista e

---

<sup>4</sup> Sinteticamente, G. Maddalena, *Il dramma della libertà all'epoca della crisi dello Stato nazionale*, in E. Berti, *Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia*, a cura di G. Maddalena, A. Di Chiro, Genova, 2014, pp. 7-16.

alla pretesa di quest'ultimo di aver dato vita alla “vera democrazia”.

Il seminario aveva visto l'intervento nel dibattito conclusivo anche dei professori Roberto Scalon, Enzo Randone e Giuseppe Riconda, delle cui considerazioni gli Autori hanno tenuto conto nella stesura e rielaborazione.

Ai saggi specificamente dedicati ai pensatori oggetto del seminario, si aggiunge un significativo contributo di taglio sociologico di Pier Paolo Bellini, che affronta in modo originale una delle questioni più delicate dal punto di vista sociale della stessa modernità: il tema dei legami sociali e il loro contatto con l'idea di libertà (positiva e negativa), in un'ottica di superamento dell'individualismo liberale e di riproposizione dell'idea di persona e di comunità “liberante”<sup>5</sup>.

Sara Lagi  
Michele Rosboch

---

<sup>5</sup> Il tema del valore, anche politico, delle comunità intermedie è stato ripreso con decisione negli ultimi anni; per tutti, cfr. P. Grossi, *Le comunità intermedie fra moderno e pos-moderno*, a cura di M. Rosboch, Genova 2015 e G. Quaglia, M. Rosboch, *La forza della società. Comunità intermedie e organizzazione politica*, Torino 2018.

Nicoletta Stradaioli  
**La Modernità e i suoi “progetti”:  
l’interpretazione di Eric Voegelin**

*Introduzione*

Non è certo impresa da poco cercare di tracciare un profilo intellettuale di Eric Voegelin (1901-1985) che consenta uno sguardo d’insieme su la vastità, la varietà e lo spessore teorico della sua ricerca. La complessità del suo pensiero, la sua originalità metodologica e l’ampiezza delle sue opere lo rendono uno tra i maggiori pensatori politici del XX secolo. L’esperienza di due conflitti mondiali, del propagarsi delle ideologie moderne e dell’evento tragico del totalitarismo costituiscono gli stimoli storico-politici della riflessione voegeliniana; una riflessione, sin dai suoi esordi, tesa a indagare perché il Novecento è stato caratterizzato da disordini sociali, rivoluzioni e guerre senza precedenti, che hanno messo in discussione la sopravvivenza e l’identità stessa della civiltà occidentale.

Da questo punto di vista si può affermare che la speculazione di Voegelin costituisce nella sua interezza un’analisi critica della storia del pensiero filosofico, politico e religioso dell’Occidente, con specifico riferimento ai momenti decisivi di fondazione e di crisi, di ordine e di disordine che hanno avuto luogo nel corso dell’esistenza stessa della civiltà occidentale. Una ricerca così ampia portò naturalmente Voegelin a rivedere, nel corso degli anni, assetto metodologico e contenuti della sua elaborazione teorica, a sviluppare diversi strumenti e paradigmi di indagine oltre che, nel periodo della maturità,

a formulare una propria filosofia della storia e un'antropologia filosofica su cui fondare lo studio del “politico”.

Come hanno osservato Charles Embry e Glenn Hughes, «the realm of the “political”, understood in its broadest sense, remains always at the center of Voegelin's philosophical project, since his focus never strays far from the fundamental question [...]: On what basis should we order our lives in society?<sup>1</sup>». Per rispondere a questa domanda Voegelin ha esaminato le idee e i simboli con cui le culture occidentali hanno cercato di dare ordine alla vita individuale e politica, soffermandosi in particolare su quei sistemi che hanno prodotto il disgregarsi dell'ordine stesso. Senza avere la pretesa di offrire una sintesi generale del pensiero politico di Eric Voegelin<sup>2</sup>, in questa sede si è deciso di privilegiare alcune aree problematiche a partire dall'interpretazione che l'autore dà della “modernità”<sup>3</sup>. È

---

<sup>1</sup> C.R. Embry, G. Hughes, *Editors' Introduction*, in *The Eric Voegelin Reader. Politics, History, Consciousness*, Selected and Edited by Charles R. Embry and Glenn Hughes, Columbia 2017, pp. ix-x.

<sup>2</sup> Per una introduzione al pensiero di Voegelin attenta a coglierne l'evoluzione cfr. S. Chignola, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Padova 1998; M. Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 1998; G. Zanetti, *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Bologna 1989; B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, Columbia and London 1999; E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*, Second Edition, with a new preface and epilogue by the author & with a new foreword by Michael Henry, New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.) 2000; M.P. Federici, *Eric Voegelin. The Restoration of Order*, Wilmington 2002; *The Eric Voegelin Reader. Politics, History, Consciousness*, Selected and Edited by Charles R. Embry and Glenn Hughes, cit.

<sup>3</sup> Il concetto di “modernità” ha impegnato numerosi pensatori, per esempio, per citarne alcuni, Karl Löwith, Leo Strauss, Hannah Arendt e Hans Blumenberg. Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*. I

stata fatta questa scelta perché l'analisi delle logiche peculiari che governano il moderno mette in luce aspetti fondamentali e controversi della teoria di Voegelin e, inoltre, si colloca cronologicamente in un momento decisivo della sua produzione. Tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta del Novecento si specifica, infatti, trovando così compiutezza, la riflessione voegeliniana sulla politica ideologica e sulla progressiva secolarizzazione della modernità; elementi questi che, secondo il pensatore tedesco, hanno condotto l'essere umano nell'abisso del totalitarismo.

In tale contesto, è certamente l'opera del 1952, *The New Science of Politics*, frutto di alcune conferenze, le *Walgreen Lectures*, che l'autore aveva tenuto a Chicago nel 1951, a essere centrale. È questo il volume più noto e letto di Voegelin, la cui traduzione, qualche anno più tardi, nel 1968, lo fece conoscere anche al pubblico italiano. La traduzione è preceduta da un ampio saggio di Augusto Del Noce, intitolato *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in cui il filosofo italiano fornisce al lettore la trama dell'opera, ovvero il percorso d'indagine seguito da Voegelin per analizzare lo «spirito di modernità». Per comprendere la civiltà occidentale e la sua crisi il pensatore tedesco risale alle origini, alla «storia sotterranea dello

---

*presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 2015 [1949]; L. Strauss, *Three Waves of Modernity*, in *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, edited by H. Giddin, Detroit 1989, pp. 81-98; Id., *Il nichilismo tedesco*, in *Nichilismo e politica*, a cura di V. Vitiello, R. Esposito, C. Galli, Roma-Bari 2000, pp. 111-138; K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Roma 1994; H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino 2015 [1951]; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992 [1966]. Per una letteratura critica si rimanda in particolare a C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna 1988; *Logiche e crisi della modernità*, a cura di C. Galli, Bologna 1991.

spirito occidentale», alla «storia di forze», cioè alle forme logiche, politico-religiose «che sono emerse in piena luce [...] nel mondo di oggi» e che caratterizzano la modernità stessa<sup>4</sup>. Una ricerca quella di Voegelin che verte, continua Del Noce, «sulle moderne società politiche», una «storia di esperienze» dove «la riflessione sul fattore politico» è condizione necessaria<sup>5</sup>. Del ragionamento di Voegelin sulla modernità vengono poi evidenziate due direttrici fondamentali che costituiscono l'ossatura del suo discorso, ossia l'analisi del modello di razionalità scienziata-positivista e del processo di secolarizzazione della realtà, entrambi secondo lo studioso tedesco fondamento del moderno e delle sue patologie.

Nelle pagine che seguono si darà spazio proprio a questi due temi e verranno approfondite la critica alla struttura logica della scienza politica moderna e il paradigma dello gnosticismo, così da completare il ragionamento di Voegelin intorno ai tratti distintivi della modernità.

### *Scientismo e positivizzazione del mondo*

Nella sua intera produzione intellettuale, sin dagli anni Trenta del Novecento, quando ha l'obiettivo di rifondare la dottrina dello Stato, e poi negli anni Quaranta e Cinquanta quando, negli Stati Uniti d'America, la ricerca di una nuova *Staatslehre* approda a una radicale problematizzazione del politico, Voegelin mette in discussione il linguaggio diffuso della scienza politica contemporanea. Tale critica comporta non solo un profondo ripensamento del metodo

---

<sup>4</sup> A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La Nuova Scienza Politica*, Roma 1999, p. 7.

<sup>5</sup> Ivi, p. 14.



stesso della scienza politica, ma anche una critica alla modernità.

Secondo Voegelin la scienza politica era andata incontro a un progressivo scadimento e si trovava oramai da tempo in uno stato di crisi profonda. Nella parte introduttiva de *La Nuova Scienza Politica* spiega come ciò fosse accaduto. «Political science» aveva seguito le tracce delle scienze naturali e matematiche e adottato la stessa metodologia, perché convinta che proprio questi metodi fornissero un criterio di validità generale<sup>6</sup>. Così operando, aveva finito per subordinare la teoria al metodo, perdendo di vista che «[d]ifferent objects require different methods<sup>7</sup>». Con questo modo di operare l'ambito d'indagine della scienza politica non solo era determinato dal metodo, ma gli stessi fenomeni studiati erano subordinati al metodo stesso e, di conseguenza, tutti gli aspetti che non si configuravano nelle categorie del sistema erano considerati semplicemente irrilevanti.

Ci si trovava perciò di fronte a una scienza politica che, facendo proprio il complesso dei principi delle scienze esatte, riteneva possibile inquadrare la realtà socio-politica esclusivamente su basi matematico-quantitative e naturalistiche, pretendendo di formulare leggi di previsione universali. L'uomo e la realtà indagata coincidevano allora con un insieme anonimo di "cose" disponibili a manipolazioni e dei quali si poteva dare conto attraverso schemi descrittivi e anticipatori. Per Voegelin, una disciplina così impostata aveva perduto il proprio "luogo", la propria autonomia, pagando caramente la propria emancipazione da elementi e fenomeni

---

<sup>6</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics*, in Id., *Modernity without Restraint*, Columbia and London 2000, pp. 90-91.

<sup>7</sup> Ivi, p. 91.

antropologici e ontologico-metafisici. Se infatti la scienza politica partiva dal presupposto che «a study of reality could qualify as scientific only if it used the methods of the natural sciences, that problems couched in other terms were illusionary problems, that in particular metaphysical questions that do not admit of answers by the methods of the sciences of phenomena should not be asked, that realms of being that are not accessible to exploration by the model methods were irrelevant, and, in extreme, that such realms of being did not exist [...] then the meaning of science as a truthful account of the structure of reality, as the theoretical orientation of man in his world, and as the great instrument for man's understanding of his own position in the universe is lost<sup>8</sup>».

In definitiva, per Voegelin, il "progetto" logico-razionalista della modernità era incentrato sull'auto-fondazione della ragione, su spiegazioni causali, su verificabilità empirica, su quantificazione, misurazione e avalutatività che davano vita a esercizi speculativi che pretendevano di essere onnicomprensivi. Attraverso l'uso esclusivo di una "ragione razionalista", autonoma si sosteneva di raggiungere certezze assolute e definitive. Ne conseguiva un controllo "razionale" della realtà sociale e politica che poteva portare a risultati estremi, come nel caso dei regimi totalitari del XX secolo. Il pensatore tedesco rivela, pertanto, la crisi della *ratio* moderna e la portata drammatica della stessa. Una crisi "scientifica" quella della modernità, che è crisi delle strutture logiche della scienza in generale e della scienza politica in particolare, la quale viene identificata con due movimenti intellettuali precisi: scientismo e positivismo.

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

In un saggio del 1948 intitolato *The Origin of Scientism*<sup>9</sup> Voegelin affermava che «[b]y scientism we shall understand an intellectual movement of which the beginnings could be discerned as early as the second half of the sixteenth century»<sup>10</sup>, il quale fa proprio il metodo delle scienze matematico-naturali, metodo a cui tutte le scienze, anche quelle storico-sociali, devono conformarsi. Aggiungeva, inoltre, come tale teoria scientifica poggiasse su tre dogmi: «(1) the assumption that the mathematized science of natural phenomena is a model science to which all other sciences ought to conform; (2) that all realms of being are accessible to the methods of the sciences of phenomena; and (3) that all reality that is not accessible to sciences of phenomena is either irrelevant or, in the more radical form of the dogma, illusionary<sup>11</sup>».

In conseguenza di ciò l'impostazione scienziasta portava perciò con sé, nell'interpretazione voegeliniana, gravi forzature: esaltava la "scienza fenomenica", negava «the concern for experiences of the spirit» e proibiva di formulare domande di «metaphysical nature<sup>12</sup>». Il punto cruciale è, per Voegelin, che lo scientismo riduceva la

---

<sup>9</sup> Id., *The Origin of Scientism*, in «Social Research», 15 (1948), ora anche in Id., *Published Essays 1940-1952*, Columbia and London 2000, pp. 168-196. Come messo in luce dallo stesso Voegelin, alla problematica dello scientismo ha dedicato attenzione, tra gli altri, Friedrich August von Hayek cfr. F.A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, in «Economica», 8, n. 29, 30, 31, (Feb., May, Aug., 1941), pp. 9-36; 119-150; 281-320; Id., *Scientism and the Study of Society. Part I*, in «Economica», 9, n. 35, (Aug., 1942), pp. 267-291; Id., *Scientism and the Study of Society. Part II*, in «Economica», 10, n. 37, (Feb., 1943), pp. 34-63; Id., *Scientism and the Study of Society. Part III*, in «Economica», 11, n. 41, (Feb., 1944), pp. 27-39.

<sup>10</sup> E. Voegelin, *The origin of Scientism*, cit., p. 168.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 168-169.

<sup>12</sup> Ivi, p. 168.

complessa realtà individuale e sociale ai soli fenomeni immanenti, privando di validità quel tipo di conoscenza che esaminasse anche la dimensione metafisica e spirituale del mondo. Il razionalismo scienziista presupponeva, perciò, di possedere un'intelligenza assoluta e superiore in grado di conoscere la totalità delle cose esistenti; e, per mezzo di un atteggiamento mentale che imponeva un'unica ragione sulla realtà, tentava inoltre di porre ordine nel mondo, forgiandone uno nuovo. Particolare enfasi è posta da Voegelin nel sottolineare che «the attribution of "absoluteness" to the new science expresses the will of finding an absolute orientation of human existence through intramundane experience; and the correlate to this new will is the unwillingness to orient existence through openness toward transcendental reality<sup>13</sup>». Ogni affermazione inerente alla realtà non empirica è considerata superflua e soprattutto priva di fondamento.

La condanna di Voegelin dello scientismo è anche critica del positivismo<sup>14</sup>. Quest'ultimo è l'estrema conseguenza della «destruction of science», avviatasi nella seconda metà del XVI secolo, e caratterizza la modernità intera, in modo marcato dalla seconda metà del XIX secolo<sup>15</sup>. Siamo perciò di fronte a una radicalizzazione della perversione metodologica già descritta: il modello metodologico di riferimento è, come è stato più volte ribadito, quello delle scienze naturali le quali determinano gli standard della

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 192.

<sup>14</sup> Nell'analisi voegeliniana il positivismo appare come una degenerazione ulteriore del modello scienziista. È anche vero, però, che talvolta i due termini, quello di scientismo e quello di positivismo, sembrano sovrapporsi fino quasi a essere intercambiabili. Cfr. M.P. Federici, *Eric Voegelin. The Restoration of Order*, cit., p. 51 n. 2.

<sup>15</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., pp. 90, 92-93.

scienza politica, ovvero osservazione diretta della realtà, verifica sperimentale, certezza, prevedibilità matematica e formulazione di leggi generali indubitabili. Da questa impostazione deriva, in primo luogo, per Voegelin, la delegittimazione di tutte le problematiche che le scienze esatte non possono indagare, cioè l'eliminazione della dimensione metafisica della natura dell'uomo; e, in secondo luogo, la presunzione di pervenire a una scienza oggettiva, perché «only propositions concerning facts of the phenomenal world [are] “objective”, while judgments concerning the right order of soul and society [are] “subjective”<sup>16</sup>».

La mentalità positivista della modernità intende dunque il mondo socio-politico come speculare a quello fisico: una realtà uniforme e omogenea, in cui, espellendo dall'indagine i dati dell'esperienza umana non riconducibili al mondo fenomenico, scompare la singolarità dell'uomo, ridotto ai soli aspetti biologico-fisici. La scienza politica si limita allora allo studio sterile del politico e, accumulando fatti e rifiutando la funzione di analisi critica, si riduce a essere *doxa*. Questa degenerazione della scienza politica moderna è, per Voegelin, estremamente rischiosa, perché tende con tinte sempre più marcate a voler possedere il senso di ogni situazione. Se tutto è riconducibile alla sfera mondana, a relazioni causali, a relazioni mezzi-fini, in cui possedendo il mezzo (cioè la scienza) il fine è logicamente raggiungibile, la scienza stessa presume di poter tutto afferrare e trasformare al servizio di un'unica idea. Ecco il pericolo della ragione scienziata-positivista della modernità.

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 96.

Nello studiare il positivismo nella sua natura e nella sua portata storica Voegelin prende in esame il pensiero di alcuni grandi filosofi, quali Hegel, Comte, Marx e Nietzsche, per citarne alcuni<sup>17</sup>. Esula dai limiti del presente lavoro dare un resoconto dettagliato della indagine voegeliniana su questi autori, tuttavia è possibile fornire alcune precisazioni per metter ancor più a fuoco quella che per Voegelin è l’“irrazionalità” della ragione (assoluta) della modernità. Nel libro *Science, Politics, and Gnosticism* (1959)<sup>18</sup> Voegelin torna a trattare dello stato di crisi in cui versa la scienza in generale e la scienza politica in particolare. Nel mondo moderno la condizione della scienza politica è caratterizzata da «the prohibition of questioning», un

---

<sup>17</sup> Nella *History of Political Ideas* (opera in otto volumi pubblicata postuma) Voegelin delinea la storia intellettuale dell’Occidente, concentrandosi sulle idee che ne hanno determinato l’assetto socio-politico e religioso e la sua crisi. Tra i diversi autori presi in esame, numerose pagine e capitoli sono dedicati proprio a Hegel, Comte, Marx e Nietzsche. In particolare cfr. E. Voegelin, *History of Political Ideas*, vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, Columbia and London 1999; Id., *History of Political Ideas*, vol. VIII, *Crisis and the Apocalypse of Man*, Columbia and London 1999. Sulla *History of Political Ideas* cfr. A. Szakolczai, *Eric Voegelin’s History of Political Ideas*, «European Journal of Social Theory», 4, 3, 2001, pp. 351-368; Id., *Stages of a Quest: Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin’s History of Political Ideas*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München 2011, pp. 5-71; N. Stradaoli, *Europa e Stati Uniti. Eric Voegelin e la Storia delle Idee Politiche*, Firenze 2011; P. Opitz; *Zur Genesis und Gestalt einer politischen Ideengeschichte: Ein Vademecum zu Eric Voegelin History of Political Ideas*, «Zeitschrift für Politik», 59, n. 3, 2012, pp. 257-281.

<sup>18</sup> E. Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959; tr. ingl. Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, in Id., *Modernity without Restraint*, cit.; tr. it., Id., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Milano 1990. Le citazioni sono tratte dalla versione inglese dell’opera.

“divieto a fare domande” che il filosofo tedesco aveva in parte già sollevato nel testo del 1952. Questo è un rifiuto radicale rispetto a ogni interrogativo che trascenda il regno della conoscenza empirico-razionale e consiste nel considerare insensato chiedersi quale sia l’origine dell’uomo e la sua natura. È quindi privo di senso porsi domande ontologico-metafisiche, perché vanno oltre i fatti contingenti dell’esperienza sensibile. Il “divieto di fare domande” è ancor più grave, secondo Voegelin, in quanto è deliberatamente adottato da chi sa bene che, se abbandonasse la certezza della scienza empirico-naturale, per imbarcarsi in una analisi critico-filosofica, andrebbe incontro al crollo logico del sistema che viene proposto e sostenuto<sup>19</sup>.

L’esempio di questa consapevole e sapientemente elaborata «prohibition of [...] examination» e «analysis» è Karl Marx<sup>20</sup>. Il filosofo di Treviri ha, nella speculazione di Voegelin, un valore emblematico, incarnando la crisi razionale e spirituale che travolge il moderno. Voegelin rivela come, sin dagli scritti giovanili, in particolare nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx rifiuti di rispondere a domande su problemi originari (sul senso, sul perché dell’uomo e della realtà). Domande ritenute ingiustificate, una pura astrazione e che, quindi, non devono essere affrontate, perché andrebbero a contraddire un sistema come quello marxiano, che concepisce l’ordine dell’essere come un processo naturale, in cui l’uomo «which is itself nature, also stands over against nature and

---

<sup>19</sup> Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., pp. 260-261.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 261, 262. Il divieto di Marx di “fare domande” non è un fenomeno isolato. Anche Hegel, Comte e Nietzsche sono annoverati tra coloro che ignorano qualsiasi tipo di obiezione al proprio sistema scientifico.

assists it in its development by human labor<sup>21</sup>». L'obiettivo della speculazione marxiana è, per Voegelin, quello di fare l'uomo artefice della sua stessa creazione e della sua stessa salvezza. L'uomo è trasformato in essere supremo, in "super uomo" e sancita così l'irrilevanza di Dio, che, di fatto, viene cancellato dal mondo. Il compimento trascendente del destino ultimo dell'essere umano viene immanentizzato: l'uomo si ritiene capace di auto-redenzione e pretende di essere capace di progettarla e conseguirla mediante la propria azione. Nel caso di Marx, l'intera classe proletaria si redime per mezzo del proprio lavoro, ottenendo così l'emancipazione di tutta la società.

Per Voegelin, tale modello pseudo-scientifico proietta nel mondo un paradiso terrestre edificato dall'uomo, ossia un nuovo ordine sociale e politico pianificato all'origine, il cui sbocco non può che essere totalitario<sup>22</sup>. Affinché questo sistema non crolli, è necessario resistere a quegli interrogativi che chiamano in causa una fonte trascendente dell'essere e del suo ordine, che potrebbero altrimenti metterne in crisi la sua logica. Ne consegue, perciò, che ogni idea del sistema stesso è fatta salva, come fosse un dogma. Pertanto Marx ha elaborato, secondo Voegelin, una struttura in cui «the prohibition of questioning» è parte essenziale dei dogmi che professa e, così operando, mantiene viva la convinzione che sia l'uomo e l'uomo (socialista) soltanto la fonte dell'ordine politico e della sua libertà. Per questo motivo Marx è definito da Voegelin «an intellectual swindler<sup>23</sup>», un "truffatore intellettuale".

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 262.

<sup>22</sup> Ivi, p. 260.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 264-265.



Si possono naturalmente avere riserve e avanzare serie obiezioni riguardo agli argomenti voegeliniani su Marx, ma qui interessa mettere in luce come, secondo l'autore, la rimozione di domande e di problemi di natura ontologico-metafisica propri della logica marxiana ometta l'analisi critico-filosofica del sistema stesso e conduca a un disordine spirituale cifra della crisi della civiltà occidentale e della modernità. Alla radice delle idee marxiane c'è una rivolta contro Dio, per cui l'uomo viene divinizzato. La crisi logico-razionale della modernità analizzata da Voegelin non fa allora che evidenziare un altro processo degenerativo della modernità stessa: la progressiva secolarizzazione. Il razionalismo moderno porta con sé una crisi metafisico-spirituale, che si concretizza nella tendenza a esaltare la dimensione dell'immanenza e l'infinita autonomia dell'uomo. In questo senso l'esame voegeliniano della modernità si arricchisce di un altro concetto: quello di gnosticismo, per cui lo stesso atteggiamento di Marx si qualifica come quello dello «speculative Gnostic», del pensatore gnostico<sup>24</sup>.

### *Lo gnosticismo e i suoi simboli*

Lo studio di Voegelin intorno alla modernità guarda dunque anche al complesso rapporto tra secolarizzazione e crisi del moderno, un rapporto che viene esplorato per mezzo del paradigma dello gnosticismo<sup>25</sup>. Nella

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 265.

<sup>25</sup> Sulla tesi gnostica di Eric Voegelin cfr., P.J. Opitz, *La tesi sullo gnosticismo. Osservazioni sull'interpretazione della modernità del mondo occidentale in Eric Voegelin*, «Filosofia politica», XIII, n. 2, 1999, pp. 225-244; M. Riedl, *Modernity as the Immanentization of the Eschaton: A Critical*

elaborazione voegeliniana lo gnosticismo rappresenta la natura stessa della modernità<sup>26</sup> ed è lo strumento analitico attraverso cui comprendere le radici immanentistiche delle ideologie scientiste-positiviste e delle ideologie politiche del XIX e XX secolo. In esso il filosofo tedesco scorge i presupposti di tutte quelle concezioni (scientismo, progressismo, positivismo, marxismo, ma anche comunismo, fascismo e nazionalsocialismo)<sup>27</sup> che, troncando ogni legame con il trascendente, pongono l'ordine dell'essere e l'ordine politico sotto il controllo dell'uomo, divinizzano l'uomo stesso e con esso anche idee (per esempio, razza, classe e partito) e progetti politici. L'uomo infatti separato dal creatore trascendente cerca il senso della propria esistenza nella sfera intramondana e finisce per sacralizzare progetti politici che professano sistemi logici definitivi, propri principi di fede e propri percorsi di palingenesi terrena. La pericolosità di questo processo è, per Voegelin, ben visibile nella politica dei regimi totalitari.

Andiamo però con ordine e precisiamo cosa sia lo gnosticismo e che significato assuma nel pensiero di Voegelin. Lo gnosticismo è un movimento eretico sorto nell'ambito del cristianesimo a partire dal II secolo dopo Cristo in cui alcuni uomini eletti, dotati di una conoscenza superiore (la *gnosi*, appunto), pervengono alla visione del divino e del vero, salvandosi così dal mondo terrestre, imperfetto e maligno. Se le dottrine gnostiche antiche rifiutavano il mondo materiale nella sua interezza e

---

*Re-evaluation of Eric Voegelin's Gnosis-thesis, in Revolutions: Finished and Unfinished. From Primal to Final*, edited by Paul Caringella, Wayne Cristaudo and Glenn Hughes, Newcastle upon Tyne 2012, pp. 80-107.

<sup>26</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. 175.

<sup>27</sup> Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 295.

dichiaravano un'evasione trascendente, per raggiungere la salvezza, le dottrine gnostiche moderne progettano, invece, secondo Voegelin, di liberare l'uomo dalle tenebre terrene, costruendo una nuova realtà immanente, purificata e perfetta, attraverso l'azione umana. La speculazione gnostica della modernità si fonda, pertanto, su un radicale immanentismo che esalta la potenza creatrice dell'uomo e dà un nuovo significato all'esistenza umana, sostenendo di possedere la conoscenza assoluta del corso dei tempi e, alla luce di questa conoscenza, di interpretare i singoli eventi e di indicarne il fine.

Nella seconda parte di *Science, Politics, and Gnosticism*, intitolata *Ersatz Religion: The Gnostic Mass Movements of Our Time*, Voegelin elenca sei caratteristiche che nel loro insieme rivelano la natura dell'atteggiamento gnostico. In primo luogo, "lo gnostico" (1) non è soddisfatto della situazione nella quale si trova a vivere e crede (2) che tale inadeguatezza del mondo dipenda dalla malvagità stessa del presente. Ritiene poi che sia possibile (3) salvarsi «from the evil of the world», (4) e tale obiettivo è raggiunto nella storia, nel processo di evoluzione storica, transitando da un mondo cattivo a un mondo buono e perfetto<sup>28</sup>. Oltre a ciò, altra peculiarità dello gnosticismo (5) è, come già indicato, la convinzione che una trasformazione «in the order of being» rientri nell'ambito dell'azione dell'uomo. Ne consegue che, se è concepibile realizzare un cambiamento strutturale grazie agli sforzi dell'essere umano, tali da realizzare un ordine totale e perfetto, il dovere che s'impone allo gnostico moderno è quello di cercare (6) «the

---

<sup>28</sup> Questa idea di liberazione dai gioghi del presente si contrappone evidentemente alla soluzione cristiana, secondo la quale «the world throughout history will remain as it is and that man's salvational fulfillment is brought about through grace in death» (Ivi, p. 297).

prescription for such a change <sup>29</sup> ». Tipico dell'atteggiamento gnostico è, quindi, per Voegelin, la costruzione di una "formula" per salvare l'essere umano e il mondo, formula che si accompagna a dichiarazioni profetiche circa la conoscenza dei mezzi per raggiungere l'obiettivo prefissato. Lo "gnostico speculativo" ha, perciò, l'ambizione di dare una spiegazione aprioristica del corso della storia e del significato della storia stessa; e ciò implica il progetto di una marcia progressiva verso un orizzonte storico proiettato verso una dimensione salvifica orizzontale, che conferisce all'uomo e alla suo "potere creatore" un significato di compimento escatologico<sup>30</sup>.

Emerge allora, anche in tale frangente, come il "divieto di fare domande" precedentemente discusso da Voegelin, sia necessario al pensatore gnostico; quest'ultimo infatti sa che la sua "gnosi" è una forma di ragionamento tesa non a conoscere la realtà, ma a dominarla e a forgiarne una nuova, immaginaria che conquista una verità solo apparente. Centrale è, perciò, controllare ogni aspetto del sistema posto in essere; e un risultato del genere è ottenibile solo se il mondo è alla portata dello gnostico stesso, ovvero sotto il controllo dell'uomo. Questo controllo richiede che sia cancellato ogni riferimento trascendente, cioè l'umana ricerca del fondamento della sua esistenza: «[i]t requires the decapitation of being – the murder of God<sup>31</sup> ». Un sistema dunque foggato al fine di commettere l'assassinio di Dio, un deicidio assolutamente indispensabile alla creazione di un ordine socio-politico perfetto e finale a opera esclusiva dell'uomo.

---

<sup>29</sup> Ivi, pp. 297-298.

<sup>30</sup> Id., *The New Science of Politics*, cit., p. 193.

<sup>31</sup> Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 278.

Come è stato detto, le sei caratteristiche sopra elencate contraddistinguono «progressivism, positivism, Marxism, psychoanalysis, communism, fascism, and national socialism<sup>32</sup>», cioè diversi movimenti di massa e movimenti intellettuali qualificandoli come gnostici. Lo gnosticismo ha altresì prodotto un ricco simbolismo, sul quale Voegelin si sofferma, prendendo in esame due complessi simbolici, riferibili, da un lato, all'idea cristiana di perfezione e, dall'altro, alla speculazione della storia elaborata da Gioacchino da Fiore<sup>33</sup>.

Nella varietà delle forme di gnosticismo c'è la tendenza comune a modificare, immanentizzandola, l'idea di perfezione (soprannaturale) cristiana sia nella sua componente teleologica (di movimento verso un fine) sia assiologica (il fine stesso, lo stato di perfezione da raggiungere). Sono poi tre, per Voegelin, le possibilità per cui «the teleological and axiological components can be immanentized either separately or together<sup>34</sup>». Se l'accento è posto sulla componente teleologica del movimento verso un futuro di perfezione non ancora intellegibile, ne consegue un'interpretazione progressista

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 295.

<sup>33</sup> Per la fortuna e la ricezione del pensiero di Gioacchino da Fiore vedi M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism*, Oxford 1969. Voegelin tratta della figura di Gioacchino da Fiore in particolare nelle seguenti opere: *The Political Religion* [1938], in *Modernity without Restraint*, cit., pp. 50-52; *The History of Political Ideas*, vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, Columbia and London, 1997, pp. 126-134; *The New Science of Politics*, cit., pp. 178-180, 184-185. Sul ruolo di Gioacchino da Fiore nel pensiero di Eric Voegelin cfr. M. Riedl, *Gioacchino da Fiore padre della modernità: la tesi di Eric Voegelin*, in *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore - 23-25 settembre 2004, a cura di Gian Luca Potestà, Roma 2005, pp. 219-233.

<sup>34</sup> E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 299.

come in Diderot e D'Alembert, o come nelle idee di progresso di Kant e di Condorcet; se l'accento cade sulla componente assiologica di perfezione finale, senza chiarezza circa i mezzi per raggiungere tale stato, ci troviamo di fronte a risultati utopistici, come quelli di Tommaso Moro o dei più recenti utopismi sociali; qualora, invece, il movimento progressivo e l'obiettivo finale, nonché la conoscenza dei metodi grazie ai quali raggiungerlo, siano chiaramente messi in luce e, quindi, il processo d'immanentizzazione si estenda al simbolismo cristiano nel suo complesso, ne risulta il tipo dell'«activist mysticism<sup>35</sup>». Al misticismo attivistico appartengono, in particolare, i movimenti che discendono dal pensiero di Auguste Comte e Karl Marx. «In both cases one finds a relatively clear formulation of the state of perfection: in Comte, a final state of industrial society under the temporal rule of the managers and the spiritual rule of positivist intellectuals; in Marx, a final state of a classless realm of freedom. And in both cases, there is clarity about the way to perfection: for Comte, through the transformation of man into his highest form, positivist man; for Marx, through the revolution of the proletariat and the transformation of man into the communist superman<sup>36</sup>».

Venendo poi al secondo complesso di simboli, rinvenibili nella riflessione religiosa di Gioacchino da Fiore, Voegelin ne individua quattro caratteristici dei movimenti di massa moderni<sup>37</sup>. Il primo è quello della concezione della storia universale in tre età, la terza delle quali costituisce il

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 298-300.

<sup>36</sup> Ivi, p. 300.

<sup>37</sup> Id., *The New Science of Politics*, cit., pp. 178-180; Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., pp. 300-304.

“Terzo Regno”, cioè l’epoca del compimento finale. Il simbolo della successione di tre fasi della storia si presenta in una vasta gamma di autori e correnti di pensiero. Da Turgot a Comte, passando per Hegel, Marx e Engels fino al nazionalsocialismo hitleriano, la rappresentazione di un Terzo Regno di perfezione è centrale, per Voegelin, «in the self-understanding of modern society<sup>38</sup>», di una modernità che aspira a realizzare un stato finale di perfezione in terra.

Il secondo simbolo sviluppato da Gioacchino da Fiore è quello del *leader*, del *dux*, che introduce ogni nuova epoca e la realizza. In età moderna fra i tipi principali di questo simbolismo si distinguono il “superuomo” progressista di Condorcet, quello positivista di Comte, quello comunista di Marx e, infine, quello dionisiaco di Nietzsche. Il terzo dei simboli gioachimiti è, poi, quello del profeta. Gioacchino riteneva, infatti, che il capo di ogni nuova epoca dovesse avere una sorta di precursore, come Cristo aveva avuto Giovanni Battista. Nei tempi moderni, secondo l’autore, il profeta non è altro che l’intellettuale laico che ritiene di conoscere il significato e il fine della storia e, perciò, anche la formula del riscatto futuro dalle sventure del mondo. Marx e Engels possono essere considerati i “profeti” precursori di Lenin e Stalin, entrambi leader del Terzo Regno. Infine, il quarto simbolo elaborato da Gioacchino è quello della nuova comunità di persone spiritualmente perfette. Se il monaco cistercense immaginava a conclusione del cammino della storia una forma perfetta di vita religiosa, una libera comunità spirituale di monaci, nei tempi moderni si ravvisa tale stato di perfezione in tutti quei movimenti di massa che concepiscono un regno

---

<sup>38</sup> Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 302.

intramondano finale, pianificando razionalmente e secolarizzando il disegno di salvezza divina.

Nella interpretazione di Voegelin l'insieme di simboli sinteticamente delineati costituiscono la parte essenziale del linguaggio adoperato dai movimenti di massa, ma certo non esauriscono il discorso sul loro simbolismo. Ciò che però preme qui sottolineare è notare come i movimenti politici di massa e le ideologie a essi correlate elaborino tutti, per lo studioso tedesco, teorie del senso ultimo della storia per le quali la liberazione dalla miseria del mondo è raggiungibile erigendo in terra un mondo nuovo di piena soddisfazione. Ciò è possibile eliminando quei caratteri (e quelle domande) che farebbero apparire insensato il programma dei progetti gnostici. La validità di questi ultimi è dunque condizionata dal presupposto di potere conoscere il mistero del corso della storia e di poter rendere immanente e trasparente il mistero della rivelazione.

*«Gnosi postcristiana» e «rivolta gnostica»*

Il concetto di gnosticismo quale caratteristica principale della modernità e del processo di ideologizzazione e secolarizzazione che la investe è una delle sezioni più discusse dell'opera di Voegelin. La letteratura critica ha messo in evidenza come il principale rischio nell'utilizzo della categoria di gnosi, sia quello, da un lato, di semplificare eccessivamente l'esame di un fenomeno assai complesso, come quello dei movimenti politici di massa moderni e contemporanei, e dall'altro, di assumere una continuità genealogica tra gnosi antica e gnosi moderna, che è di fatto assai problematica.



Da questo punto di vista, Augusto Del Noce nell'introduzione all'edizione italiana de *La Nuova Scienza Politica* fa notare come occorra necessariamente distinguere tra gnosi antica e gnosi moderna, definita dal filosofo italiano anche «gnosi postcristiana», «gnosi degenerata» o «nuova gnosi<sup>39</sup>». Se infatti entrambe ateizzano il mondo, lo fanno secondo modalità profondamente differenti. Del Noce precisa come la gnosi antica rifiutasse il mondo terreno e lo separasse integralmente da Dio, in virtù della Sua bontà e unicità e dell'assoluta trascendenza di Dio stesso; la gnosi moderna, invece, cancella ogni aspetto soprannaturale, per esaltare l'immanenza quale unica dimensione umana. L'analisi delnociana mette inoltre in luce come la gnosi antica fosse pessimistica, mentre la gnosi moderna sia ottimistica: la gnosi antica cercava conoscenza e regole per liberare l'anima dell'uomo dal mondo, mentre quella postcristiana è alla ricerca di formule per la costruzione di un mondo terreno completamente nuovo e purificato. Oltre a ciò, sottolinea come la gnosi antica avesse carattere aristocratico, perché la conoscenza delle antiche dottrine era ad appannaggio di pochi uomini eletti. Al contrario la gnosi moderna si rivolge alle masse e proprio tale appello la qualifica come attivistico-rivoluzionaria.

Per questi motivi occorre distinguere tra i due movimenti gnostici. Le precisazioni di Del Noce furono condivise da Voegelin, il quale nel 1968 scriveva al collega, dopo avere letto il saggio introduttivo alla *Nuova Scienza Politica*: «I fully agree with your stricture concerning the use of the term "gnosis". One would indeed have carefully to distinguish between ancient and modern gnosis, the

---

<sup>39</sup> A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La Nuova Scienza Politica*, cit., pp. 15, 17.

modern factor being the replacement of divine intervention by human action<sup>40</sup>». Aggiungeva poi che, essendosi dedicato negli anni a uno studio più puntuale dei fattori che avevano originato la crisi della modernità, oggi gli sarebbe possibile distinguere con maggiore precisione «between (a) the immanentisation of gnosis by making the ancient salvation message a human recipe of salvation, (b) the transformation of ancient apocalypse from historical metastasis through divine intervention to an advent of the perfect realm through revolutionary action, and (c) the replacement of the ancient symbolism of the myth by the modern symbolism of scientism<sup>41</sup>». Voegelin aveva ben chiaro come la speculazione gnostica non fosse un fenomeno rigido e monolitico, bensì come questa facesse largo uso di sistemi di simboli che provenivano da diverse tradizioni di pensiero. L'allargamento delle conoscenze storiche e teoriche aveva messo a disposizione dell'autore nuovo materiale, che aprì nuove prospettive ermeneutiche circa la componente gnostica della modernità. L'attenzione di Voegelin si focalizzava ora anche sulla tradizione

---

<sup>40</sup> Lettera di Eric Voegelin a Augusto Del Noce, 14 ottobre 1968, in E. Voegelin, *Selected Correspondence 1950-1984*, Columbia and London 2007, pp. 577-578. Per il rapporto intellettuale tra Voegelin e Del Noce e sull'influenza del pensiero voegeliniano riguardo la speculazione delnociana cfr. P. Armellini, *Del Noce lettore di Voegelin: la critica della modernità*, in *Lo stato degli studi voegeliniani. A cinquant'anni dalla pubblicazione di Ordine e storia*, a cura di G.F. Lami, Milano 2011, pp. 215-248; B. Thomassen, R. Forlenza, *Voegelin's Impact on the Italian Response to Modernity: The Parallel Life and Works of Augusto Del Noce and Eric Voegelin*, 26 November 2014, <https://voegelinview.com/voegelin-impact-italian-response-modernity-parallel-life-works-augusto-del-noce-eric-voegelin/> (consultato il 10/09/2019).

<sup>41</sup> E. Voegelin, *Selected Correspondence 1950-1984*, cit., p. 578.

neoplatonica (in particolare Marsilio Ficino e Pico della Mirandola), sull'ermetismo e sul pensiero apocalittico<sup>42</sup>.

Non è questo il luogo per entrare nel merito dello studio voegeliniano di queste correnti filosofiche, in quanto lo scopo di questo contributo è più circoscritto. Quanto interessa qui richiamare è che elemento comune alle varie tendenze gnostiche è la propensione a immanentizzare l'*escahton* cristiano, proiettando nel mondo la città ideale come realtà edificabile da un uomo creatore, capace di dominare natura e società. La dominazione esistenziale posta in essere dagli «gnostic activists» implica quindi l'idea di rivoluzione, di una rivoluzione violenta che modifichi radicalmente la struttura del mondo e dell'essere, tendendo escatologicamente verso un paradiso terreno<sup>43</sup>.

Stando così le cose, è oramai chiara la logica della modernità, i suoi tratti distintivi e i suoi progetti. Nella lettura di Voegelin la modernità è indissolubilmente legata al razionalismo scienziasta-positivista che, cancellando qualsiasi riferimento alla metafisica classica e cristiana, non tiene conto della pluralità delle dimensioni dell'essere e imprigiona la ragione nella dimensione empirico-materiale della realtà. L'uomo è così ridotto a essere un tassello di un mondo omogeneo del quale si pretende di conoscere leggi di sviluppo in via assoluta e definitiva. Tale visione di perfettismo logico-razionale appartiene alla vasta famiglia delle dottrine gnostiche che si basano su un rigoroso immanentismo, sul rifiuto di qualsiasi tensione con il fondamento trascendente della realtà e sulla

---

<sup>42</sup> Cfr. Id., *Autobiographical Reflections*, Columbia and London 2006, pp. 93-94; S.A. McKnight, *Voegelin's New Science of History*, in *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, edited by Ellis Sandoz, Baton Rouge and London 1991, pp. 63-69.

<sup>43</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. 195.

convinzione di possedere la conoscenza perfetta, per dare vita a un ordine politico definito e assoluto. La nuova gnosi costruisce una «seconda realtà<sup>44</sup>» in cui l'uomo è rappresentato onnipotente e capace di autorendizione. La natura umana è così trasfigurata e alla grazia divina si sostituisce la volontà di potenza dell'uomo. La modernità persegue una vera e propria «gnostic revolt», una rivolta gnostica che si fonda sulla convinzione (assurda nella prospettiva voegeliniana) che si possa trasformare la natura umana e la realtà attraverso la scienza e l'azione sociale, sostituendo a un ordine, avvertito come imperfetto ed ingiusto, uno nuovo scevro da difetti. L'esito di tale dominazione esistenziale non può che essere il totalitarismo, come il XX secolo ha dimostrato.

Nella prospettiva interpretativa di Voegelin la modernità è quindi affetta da un disordine della *ratio* a livello ontologico e spirituale che si radica al culmine di un processo intellettuale che ha imposto il razionalismo scientifico tecnico-strumentale. Uno scientismo-positivista fatto proprio anche dalla scienza politica moderna la quale anch'essa circoscrive l'esplorazione del mondo ai soli fenomeni empirici, escludendo ogni tipo di indagine metafisica sull'origine e causa della realtà. A ciò poi si accompagnano, nel processo di secolarizzazione del moderno, escatologie gnostiche che hanno l'illusoria ambizione di conoscere il corso e il fine della storia. Allo

---

<sup>44</sup> Voegelin prende in prestito il concetto di «second reality» da Robert Musil, dall'opera *L'Uomo senza Qualità*. Il termine sta a indicare una realtà fittizia, ideologicamente imposta che detiene in via assoluta la pratica della verità e la realizzazione del giusto ordine politico. L'illusorio si sostituisce così a ciò che è genuinamente vero. In particolare vedi E. Voegelin, *Hitler and the Germans*, Columbia and London 1999, pp. 108-109, 239-256; tr. it. Id., *Hitler e i tedeschi*, Milano 2005, pp. 84-85, 213-224.

scopo di definire queste “patologie” della modernità, Voegelin utilizza la categoria platonica di *nosos*; il termine sta a indicare «a disease of the soul», una «spiritual disorientation» tipica di chi perde «the world-transcendent *summum bonum*» come asse centrale per orientare il proprio ragionamento sul mondo <sup>45</sup>. La modernità respingendo la nozione di *summum bonum* diventa il regno dell’artificio progettuale dell’uomo e iscrive l’ordine politico all’interno di ideologie che tutto comprendono nell’unità e nella compattezza dell’umanamente concepibile, visibile e sensibile<sup>46</sup>.

Cosa si profila allora nel futuro della modernità e dell’Occidente? Voegelin non fornisce soluzioni per uscire dalle aporie logiche del moderno e dal disordine spirituale e politico della modernità. Tuttavia nel diagnosticare le “ossessioni” della modernità stessa, gli è chiaro che è indispensabile ripensare lo statuto metodologico della scienza politica. Sebbene nella presente esposizione non sia possibile affrontare dettagliatamente la ri-teorizzazione voegeliniana della scienza politica, è tuttavia importante richiamare alcuni aspetti centrali <sup>47</sup>. Per

---

<sup>45</sup> E. Voegelin, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, Columbia and London 2000, pp. 318, 418.

<sup>46</sup> Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 279. Voegelin qui cita Nietzsche di Così parlò Zarathustra.

<sup>47</sup> La necessità voegeliniana di ripensare lo statuto metodologico della scienza politica si inserisce nel dibattito statunitense attorno alla disciplina. Dibattito che, tra gli anni '40 e '50 del Novecento, riguarda proprio lo stato della scienza politica, il suo passato, il suo presente e il suo futuro. Sul tema cfr. per esempio, R. Seidelman, *Disenchanted Realists. Political Science and the American Crisis, 1884-1984*, Albany 1985; J.G. Gunnell, *Between Philosophy and Politics. The Alienation of Political Theory*, Amherst 1986; Id., *The Descent of Political Theory. The Genealogy of an American Vocation*, Chicago 1993; *Discipline and History. Political Science in the United States*, edited by J. Farr, R. Seidelman, Ann Arbor 1993. Vedi

rompere «l'incantesimo» della mentalità gnostica<sup>48</sup>, la scienza politica, secondo Voegelin, deve tornare a essere una conoscenza critica della realtà, cioè una «theory of politics» e una «theory of history<sup>49</sup>», che comprenda criticamente «the order of reality and the sources of disorder in human existence<sup>50</sup>». Ciò significa impostare un'indagine che esplori, da un lato, «the symbols by which political societies interpret themselves as representatives of a transcendent truth» e, dall'altro, i simboli che, al contrario, raccontano la fondazione di un ordine politico ideologico, vale a dire creato attraverso il ricorso a sistemi di pensiero, unitari, compatti, formali<sup>51</sup>.

Come osserva Ellis Sandoz, per conquistare questo obiettivo è necessario anzitutto una «restoration of political science along Classical lines<sup>52</sup>». Vale a dire recuperare la *politiké epistémé* platonico-aristotelica, non come semplice riproposizione della filosofia antica, bensì come «renovation of the spirit of philosophizing<sup>53</sup>». L'intuizione fondamentale della scienza politica classica fu, per Voegelin, la presa di coscienza che «the levels of being discernible within the world are surmounted by a

---

anche E. Voegelin, *Political Theory and the Pattern of General History*, in «American Political Science Review», 38, n. 4, 1944, pp. 746-754, ora anche in Id., *Published Essays 1940-1952*, Columbia and London 2000, pp. 157-167.

<sup>48</sup> E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 277.

<sup>49</sup> Id., *The New Science of Politics*, cit., p. 88.

<sup>50</sup> C.R. Embry, G. Hughes, *Editors' Introduction*, in *The Eric Voegelin Reader. Politics, History, Consciousness*, cit., p. xxii.

<sup>51</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. 88.

<sup>52</sup> E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, cit., p. 91.

<sup>53</sup> Id., *Editor's Introduction*, in E. Voegelin, *Published Essays 1966-1985*, Baton Rouge and London 1990, p. xviii.

transcendent source of being and its order<sup>54</sup> ». Questa intuizione dipendeva a sua volta dalla tensione dell'anima umana verso «[the] divine being experienced as transcendent» e trovava nelle esperienze di *philia*, di *eros*, di *pistis* e di *elpis* gli eventi caratterizzanti un ordine dell'essere e politico che si costruiva aprendosi all'origine divina<sup>55</sup>. Successivamente il cristianesimo non fece che perfezionare e completare l'apertura e la tensione dell'anima umana verso l'eterno.

La scienza politica deve pertanto configurarsi come una ricerca che riveli le strutture dell'essere e politiche orientate dall'apertura verso il fondamento trascendente dell'esistenza. Quindi, l'esame voegeliniano della realtà politica – come ancora commenta Sandoz – rivela «the tension in existence that forms between the historically grown self-understanding of a society (as found in its laws, customs, institutions, literature, formulations of its political leadership) and the reflective, self-conscious man's experience of existential order<sup>56</sup> ». Una *political science* che indaga l'esistenza storica dell'uomo a partire da «[the] existential tension [...] between the man and the divine Ground itself<sup>57</sup>».

Questa indagine è l'esatto opposto di un esame basato su una «political science as a systematizing science of phenomena which models itself methodologically on the natural and mathematical sciences of external world<sup>58</sup>»; e conduce, perciò, a risultati completamente diversi da quelli professati dagli ideologi gnostici. Non rifiuta, infatti, il

---

<sup>54</sup> E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 259.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 259, 275-276.

<sup>56</sup> E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, cit., 157.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

mondo reale, non fugge da esso e non ha la pretesa di fondarne uno perfetto; ma aprendosi alla realtà sovrasensibile si sottopone a un limite: quello di non afferrare mai in via definitiva e certa l'ordine politico perfetto. L'apertura alla realtà trascendente, per Voegelin, non si consolida mai in una conoscenza esatta e assoluta dell'uomo e della società in cui vive; al contrario produce un'interrogazione continua sul fondamento dell'ordine politico: «The philosophers' truth does not become a possession; it remains the truth of the search (*zetesis*) in erotic tension toward the mysterious ground of existence<sup>59</sup>».

L'analisi sin qui condotta mostra, allora, come accanto a una "cattiva" modernità, che genera la disintegrazione spirituale, sociale e politica della civiltà occidentale, emerga anche una modernità "buona", non secolarizzata, che si oppone alla ragione dogmatica, al razionalismo scientifico astratto e a strutture immanenti che svelano il *telos* della storia. Questa è rappresentata dalla "nuova scienza politica" il quale compito è di mostrare l'insensatezza del progetto della modernità gnostica e di servire da rimedio terapeutico a «tendenze immanentistiche e inclinazioni totalitarie» che elidono il «problema dell'origine». Il rimedio non sta in una precisa teoria politica, ma nella «irriducibile *pratica* di interrogazione<sup>60</sup>». In questo senso, come ha notato Sandro Chignola, la nuova scienza politica di Voegelin spinge verso il superamento della logica della ragione autonoma del

---

<sup>59</sup> E. Voegelin, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, Columbia and London 2000, p. 236.

<sup>60</sup> S. Chignola, *Pratica del limite*, cit., pp. 183, 186, 192.



moderno e dei suoi «assetti categoriali» e offre alla modernità stessa di riconciliarsi con se stessa<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 187. Cfr. anche F. Mercadante, *Ordine e storia della rappresentanza in Eric Voegelin*, in Id., *La democrazia plebiscitaria*, Milano 1974, pp. 211-248.

SARA LAGI

## **Monismo e libertà positiva in Isaiah Berlin: alcune considerazioni<sup>1</sup>**

### *La genealogia del monismo*

La persona e l'opera di Isaiah Berlin (1909-1997) sono comunemente associate alla storia delle idee, alla dicotomia tra monismo e pluralismo e non da ultimo alla corrente del Cold War Liberalism che si sviluppò dopo la fine della seconda guerra mondiale e di cui fecero parte pensatori come Karl Popper, Raymond Aron, Jacob Talmon<sup>2</sup>.

In questo intervento vorrei focalizzare la mia attenzione sul concetto di monismo e sul significato che ad esso attribuì Berlin, con l'intento di sottolineare come esso contenga una precisa interpretazione del fenomeno totalitario che implica, per certi aspetti, una riconsiderazione in chiave critica di alcuni pensatori e alcune visioni filosofiche che hanno caratterizzato ciò che si usa definire modernità (europea e occidentale in senso lato).

In *Two Concepts of Liberty*, la sua celebre Prolusione letta all'Università di Oxford nel 1958, leggiamo: «one belief, more than any others, is responsible for the

---

<sup>1</sup> Il presente articolo è una rielaborazione del Capitolo VI *Monismo e libertà positiva* del mio S. Lagi – N. Stradaïoli, *Eric Voegelin e Isaiah Berlin storici delle idee. Una riflessione sul monismo*, Scandicci, 2017, pp. 161-178.

<sup>2</sup> Su questo aspetto si rimanda a: J. F. Müller, *Fear and Freedom: on Cold War Liberalism*, in «European Journal of Political Theory», 7, 2008, pp. 45-64.

slaughter of individuals on the altars of the great historical ideals – justice or progress or the happiness of the future generations, or the sacred mission or emancipation of a nation or race or class, or even liberty itself, which demands the sacrifice of individuals for the freedom of society. This is the belief that somewhere, in the past or in the future, in divine revelation or in the mind of an individual thinker, in the pronouncement of history or science, there is the final solution<sup>3</sup>».

Il monismo si fondava dunque, per Berlin, sulla convinzione che fosse possibile individuare una soluzione finale per tutti i problemi e che quindi dovesse esistere una «permanent combination of values applicable to all individuals<sup>4</sup>»

Berlin elaborò il concetto di monismo in una serie di saggi pubblicati nel corso degli anni '50 (da *Political Ideas in the Twentieth Century* (1950) a *The Hedgehog and the Fox* del 1953; da *Historical Inevitability* a *Two Concepts of Liberty*) entrambi pubblicati nel 1953, nei quali prendeva forma una vera e propria riflessione – condotta con gli strumenti della storia delle idee – sulle origini e le radici ideali delle ideologie totalitarie del XX secolo<sup>5</sup>.

Come storico delle idee con una dichiarata inclinazione per la filosofia<sup>6</sup>, Berlin era fermamente convinto del potere delle idee, della loro capacità di

---

<sup>3</sup> I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969, p. 171.

<sup>4</sup> F. Requejo, *Isaiah Berlin's Value Pluralism. Refining theory to improve democratic practice*, «Catalan Social Science», 4, 2014, p. 52.

<sup>5</sup> C. Hatier, *Isaiah Berlin and the Totalitarian Mind*, «The European Legacy», 9, 2004, pp. 767-782.

<sup>6</sup> G. Galasso, *Storiografia e storici europei del Novecento*, Roma, 2016, pp. 224-225.

influenzare, condizionare l'esistenza umana nei suoi caratteri non solo personali ma anche sociali e politici. Egli poteva così ricordare il poeta tedesco Heinrich Heine, secondo il quale «philosophical concept nurtured in the stillness of a professor's study could destroy a civilization<sup>7</sup>»

È necessario tenere in considerazione questo particolare aspetto del pensiero di Berlin per meglio comprendere su quali premesse si andasse ad innestare il suo studio, finalizzato a individuare le idee e visioni che avevano contribuito allo sviluppo del totalitarismo. Queste erano, a suo giudizio, accomunate da una connotazione che egli definiva giustappunto *monistica*. Cercherò quindi di mostrare come nelle sue opere degli anni '50, Berlin articolasse la sua riflessione secondo due direzioni, tra loro correlate: da un lato, egli delineava una vera e propria genealogia del monismo, dall'altro formulava il concetto di libertà positiva (in contrapposizione a quella negativa). Nel presente testo mi soffermerò unicamente sulla libertà nella sua accezione positiva.

Relativamente al primo dei due aspetti, Berlin riteneva che due movimenti culturali e filosofici in particolare avessero contribuito allo sviluppo del monismo, ossia il razionalismo illuministico e lo scientismo moderno che avrebbero poi trovato una sua efficace riformulazione in epoca positivista. In entrambi, egli ravvisava una visione filosofica condizionata fortemente dalla Rivoluzione scientifica e dai grandiosi risultati che, a partire dal '600, erano stati ottenuti nell'ambito della matematica e delle scienze

---

<sup>7</sup> I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, cit., p. 143.

esatte. Il metodo scientifico inventato da Galilei e la fisica di Newton finirono per influenzare lo sviluppo della filosofia europea moderna. Secondo Berlin, proprio i filosofi dell'Illuminismo maturarono e nutrirono infine una fiducia totale nel metodo scientifico, con la convinzione che esso – *mutatis mutandis* – potesse essere applicato alla società umana.

In maniera analoga alle scienze, alla fisica, allo studio scientifico della natura, si riteneva così di poter comprendere scientificamente la realtà sociale, umana, politica e di poter trovare una soluzione razionale e appropriata a tutti i problemi<sup>8</sup>.

In *Freedom and its Betrayers* (1952), basato su una serie di conferenze radiofoniche rilasciate per la B.B.C, Berlin dedicò un intero capitolo al filosofo illuminista H elvetius, secondo il quale il vero obiettivo di ogni filosofo era scoprire le leggi della natura umana per poter cos  creare una societ  migliore capace di corrispondere ai «veri bisogni umani». In ci , Berlin ravvisava la certezza monistica per cui doveva esistere, da qualche parte, una unica soluzione razionale, certa, oggettiva e valida ai problemi e alle necessit  umane, e che questa soluzione potesse essere individuata con lo stesso livello di oggettivit  ottenibile dalle scienze esatte. Analogamente a H elvetius, anche Condorcet – per Berlin – era stato mosso dall'ambizione di trasformare le “scienze morali” in “scienze matematiche”<sup>9</sup>.

I due filosofi incarnavano cos  nell'analisi berliniana lo scientismo moderno e la sua particolare visione

---

<sup>8</sup> I. Berlin, *Historical Inevitability*, cit., pp. 56-57.

<sup>9</sup> I. Berlin, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, ed. by H. Hardy, with a new Foreword by E. Krauze, Princeton, 2002, p. 24.

epistemologica, in base alla quale il metodo scientifico poteva essere “esportato” nell’ambito delle scienze politiche e sociali. Se era possibile trovare le leggi che regolavano il comportamento della natura, allora sarebbe stato possibile identificare le leggi che regolavano la società<sup>10</sup>.

Questa convinzione – osservava Berlin in *Historical Inevitability* – era sopravvissuta alla fine dell’Illuminismo ed aveva acquisito nuovo vigore, sebbene in un contesto filosofico e politico profondamente differente, durante il Positivismo ottocentesco. Per Berlin, Auguste Comte e Karl Marx rappresentavano con le loro opere l’esempio di come lo spirito dello scientismo illuminista e moderno fosse riuscito a sopravvivere nel tempo. Il sociologo Comte e Marx, padre del materialismo storico, condividevano infatti, secondo Berlin, due certezze: che la società e l’economia seguissero determinate leggi, regolarità individuabili con l’uso della ragione, e che proprio tali leggi potessero influenzare, condizionare la vita delle persone. Nello specifico caso del materialismo storico – argomentava Berlin – la scoperta e la consapevolezza di tali leggi costituivano il primo passo verso la rivoluzione e l’abbattimento di una società iniqua<sup>11</sup>.

Ciò che in realtà interessava Berlin era mettere in luce le implicazioni potenzialmente più pericolose insite, a suo avviso, nel pensiero di Comte e Marx: se la realtà (sociale, politica, umana) seguiva leggi e regolarità – che un individuo dotato e brillante poteva scoprire – se ognuno era alla fine condizionato ad

---

<sup>10</sup> I. Berlin, *Historical Inevitability*, in Id., *Four Essays on Liberty*, cit., pp. 56-57.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 56-61.

esempio da fattori socio-economici, se quindi esisteva una unica e valida spiegazione (razionale) alla complessità della vita e anche alle sue ingiustizie, quale era – si chiedeva Berlin – il posto che occupavano la libertà e la responsabilità individuali? La sua risposta era sconsolatamente negativa<sup>12</sup>.

È proprio nel porsi una simile domanda che la riflessione di Berlin sulla genealogia del monismo si saldava, a mio avviso, a quella sulla libertà. È in questo punto che la storia delle idee – ossia lo strumento attraverso cui Berlin tracciava lo sviluppo di quelle concezioni filosofiche per lui monistiche – si connetteva direttamente con la filosofia politica.

I totalitarismi del XX secolo – pur nella loro specifica diversità ideologica – condividevano, secondo Berlin, la medesima pretesa di imbrigliare la complessità, la pluralità e le contraddizioni della realtà umana, sociale e politica entro un'unica visione ritenuta giusta, oggettiva, universalmente valida. La realizzazione della quale portava con sé alla soppressione della libertà nelle sue varie forme.

Dietro questa pretesa – in una prospettiva di storia delle idee – si celava, per Berlin, una forma mentis monistica che era stata “preparata” da molteplici fattori, fra i quali lo scientismo moderno e positivista con la loro ferma volontà di trovare una spiegazione e una soluzione finali ai problemi dell'uomo.

La lettura che Berlin dava dello scientismo illuminista e positivista è stata correttamente oggetto di critiche. Ne sono state evidenziate le debolezze, le mancanze e l'inclinazione ad una eccessiva

---

<sup>12</sup> Ivi, pp. 61-68.

generalizzazione<sup>13</sup>. Tuttavia, è opportuno precisare che Berlin era ben lontano da posizioni anti-illuministiche e contrarie alla modernità. Il suo intento era piuttosto evidenziare alcune possibili storture che, a suo giudizio, caratterizzavano una certa parte della filosofia illuminista e positivista. Inoltre, la sua stessa ricerca sulle radici ideali del totalitarismo dovrebbe essere a sua volta contestualizzata: negli anni '50 Berlin non era certo l'unico a misurarsi con un simile tema e non era neppure l'unico che interpretava con spirito critico certe tradizioni di pensiero politico e filosofico europee. Basti qui ricordare figure come Jacob Talmon (amico di Berlin) che vedeva in Rousseau e nella sua concezione politica le radici della cosiddetta "democrazia totalitaria" o Popper che, a sua volta, criticava lo scientismo positivista di Marx alla luce di una visione altra, innovativa della scienza, ossia alla luce del principio di falsificabilità<sup>14</sup>. Con la sua genealogia del monismo Berlin lanciava uno sguardo critico verso una certa parte della tradizione filosofica europea, senza però volerla disconoscere.

### *Libertà positiva e monismo*

Veniamo quindi alla seconda linea di indagine principale che, a mio avviso, Berlin seguì nel corso degli

---

<sup>13</sup> Si vedano a proposito: G. Garrard, *Counter-Enlightenments. From the Eighteenth Century to the Present*, New York, 2006 e M. Lilla, R. Dworkin, R. Silvers (ed. by), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, 2001.

<sup>14</sup> Müller, cit., p. 20. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, 2004; J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, 1967.



anni '50 e che, come cercherò di dimostrare, è strettamente correlata al tema del monismo.

Di fronte alle affermazioni della Russia sovietica di aver dato vita ad una vera democrazia e alla vera libertà, per Berlin il significato di quest'ultima diveniva nuovamente e altamente problematico<sup>15</sup>.

Richiamandosi, a mio avviso, proprio all'opera di Talmon sulla "democrazia totalitaria", Berlin distingueva tra libertà positiva e libertà negativa. Se la prima rimandava alla domanda «chi mi governa?», la seconda invece rimandava ad un altro tipo di domanda, ossia «fino a che punto il governo può interferire nella mia vita?»<sup>16</sup>.

La prima è stata centrale per la tradizione di pensiero democratico, mentre la seconda per quella più classicamente liberale. Sicuramente, tale considerazione appare pertinente e vera soprattutto se ci riferiamo al pensiero politico ottocentesco, almeno fino a quando il principio della sovranità popolare e la necessità di rispettare le libertà individuali dagli abusi del potere (compresi quelli commessi da una assemblea eletta dal popolo) non trovarono una conciliazione nella concezione liberal-democratica. Nel caso di Berlin, mi sembra però più opportuno sottolineare come egli riconducesse la cosiddetta libertà positiva essenzialmente al problema del monismo. Vediamo in che senso.

Se essere liberi in senso positivo significava "governare se stessi", come era possibile – si chiedeva Berlin – realizzare questo ideale neutralizzando

---

<sup>15</sup> S. Lukes, *Introduzione a I. Berlin, Tra filosofia e storia delle idee*, a cura di S. Lukes, Firenze, 1994, p. 62.

<sup>16</sup> I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, cit., pp. 130-131.

l'impatto di qualsiasi tipo di fattore esterno (ad esempio la prevaricazione di altre persone)? In termini politici, doveva verificarsi una perfetta coincidenza tra se stessi e colui che (ci) controlla, ossia doveva realizzarsi una perfetta "auto-determinazione". Era stato Immanuel Kant, secondo Berlin, a identificare la libertà individuale con la capacità del singolo di governare se stesso. Berlin ricordava allora come in Kant il governo di se stessi si attuasse pienamente quando il "vero me stesso" (l'io razionale) prevaleva sul "falso me stesso" (l'io irrazionale). Per Berlin prendeva così forma una vera e propria connessione tra libertà e ragione, che - a suo giudizio - si era sviluppata secondo due specifiche direzioni nella storia delle idee: da un lato, pensatori quali Kant, prima di lui Spinoza, e Rousseau avevano ritenuto che se le leggi umane corrispondevano ai principi della ragione, l'obbedienza a quelle leggi avrebbe reso gli uomini liberi<sup>17</sup>.

Dall'altro, Hegel e Marx erano invece giunti, secondo Berlin, alla conclusione che «essere liberi significasse anzitutto essere consapevoli della "necessità razionale delle cose" <sup>18</sup> ». Entrambi i modi di interpretare e declinare la connessione tra libertà e ragione si caratterizzavano, secondo Berlin, per lo stesso assunto di base, ossia che essere liberi, nel significato profondo del termine, implicasse ubbidire alle leggi: potevano essere le leggi razionali create da un legislatore illuminato, o le leggi necessarie della Storia che, una

---

<sup>17</sup> I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, cit., pp. 131-132. Berlin sottolineava a proposito come nel *Contratto sociale* si diventasse democraticamente (Berlin avrebbe detto "positivamente") liberi nel momento in cui ci si sottometteva alle leggi del "corpo sociale". Ivi, pp. 148.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 141-144.

volta conosciute, avrebbero indicato verso dove la vita delle persone e dei popoli sarebbe necessariamente tesa. Berlin non cercava certamente di contestare la necessità di vivere ed agire nel rispetto delle leggi, quanto sottolineare come, sul piano filosofico, il concetto di libertà positiva si ricollegasse a due principi, ossia leggi e necessità, che di per sé confliggevano – anche sul piano immediato del sentire comune – con il concetto stesso di libertà.

Per Berlin, sia il collegamento tra libertà e sottomissione alle leggi, sia quello tra libertà e riconoscimento della presunta necessità insita nella realtà (umana, sociale, economica etc.) avevano una connotazione monistica: filosoficamente, entrambi presupponevano la convinzione che esistesse un modo unico, obiettivo, vero di essere liberi, e che questo modo – definito da Berlin “positivo” – fosse possibile da realizzare. Sia che si ritenesse di diventare liberi attraverso leggi (razionali), sia che si riconoscesse “la necessità razionale delle cose”, in entrambi i casi – sottolineava Berlin – il problema di come essere liberi – identificato con la risposta alla domanda “come posso governare me stesso? – veniva risolto una volta per tutte. Questioni quali la protezione delle minoranze, come prevenire e combattere gli abusi del potere, come affrontare il dissenso etc. perdevano di centralità<sup>19</sup>.

Ma se essere liberi nel senso positivo implicava, ad esempio, ubbidire a leggi razionali, cosa accadeva – si chiedeva Berlin con *Two Concepts of Liberty* – se al posto di leggi razionali ci trovavamo in presenza di leggi volute da un despota? Cosa accadeva se un Partito o un

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 148 e 181.

Leader carismatico imponeva sacrifici e inumani in nome delle «necessarie leggi del processo storico» che prima poi avrebbero però reso tutti veramente liberi? Che cosa accadeva se una dittatura si auto-legittimava come la più alta forma di democrazia e di auto-governo delle persone? E proprio in questo specifico caso, che cosa accadeva se in una simile dittatura il singolo individuo si rifiutava di “essere libero” nell’unico modo in cui il dittatore stesso riteneva che “essere libero” dovesse significare? Domande tutt’altro che retoriche: Berlin cercava di dimostrare come proprio nella sua accezione positiva il concetto di libertà potesse (e secondo lui lo era stato effettivamente) essere utilizzato per giustificare pratiche e condotte che non avevano niente a che fare con la libertà e la difesa della dignità individuale. Pratiche e condotte tipiche di regimi totalitari.

Con ciò, Berlin non voleva in alcun modo negare validità alla domanda capitale, «come posso governare me stesso?», per lui sottesa alla libertà nella sua accezione positiva. Non voleva neppure sostenere che inevitabilmente e necessariamente ci fosse un collegamento tra libertà positiva (o meglio tra la domanda che essa implicava) e il totalitarismo. Cercava piuttosto di sottolineare come il concetto positivo di libertà – sul piano filosofico – recasse in sé un elemento monistico e come questo potesse diventare funzionale a regimi liberticidi. In maniera analoga agli esponenti del Cold War Liberalism, Berlin riteneva che questo tipo di pervertimento (del significato positivo di libertà) fosse stato attuato nella Russia sovietica. La riflessione di Berlin sulla libertà positiva non deve essere, secondo me, interpretata come un attacco ad una concezione

democratica della libertà, pienamente espressa nella questione di «chi mi/ci debba governare». Dovrebbe essere piuttosto letta alla luce della dichiarata avversione di Berlin non solo e non tanto verso il potere dispotico in senso lato, ma in particolare verso il regime stalinista e quello che, per Berlin, era un uso del tutto improprio che quel regime faceva di principi quali libertà, democrazia, etc. Tracciando la genealogia del monismo, qui sintetizzata in alcuni dei suoi elementi cruciali, e la definizione di libertà positiva, a sua volta correlata al tema del monismo, Berlin sembrava voler richiamare l'attenzione sul fatto che doveva esserci un significato per così dire essenziale di libertà, oltre il quale, nella politica pratica e nel pensiero politico, non si poteva andare, se non si voleva tradire totalmente il significato, per Berlin, più genuino di questa parola.

MICHELE ROSBOCH

## **Augusto del Noce: appunti su politica e istituzioni in un pensiero attuale**

### *Premessa*

In prossimità del trentennale della scomparsa (30 dicembre 1989) si susseguono iniziative scientifiche e culturali per riflettere sulla figura e sul pensiero di Augusto Del Noce<sup>1</sup>; al di là dei ricordi di circostanza, la gran parte dei contributi mette in rilievo l'attualità del suo pensiero, facendone risaltare l'originalità e la capacità di cogliere dinamiche che muovono nel profondo la società odierna e – come tali – consentono di leggerne in modo non banale il divenire sia nel breve sia nel medio periodo<sup>2</sup>.

Alle molte autorevoli voci, vorrei aggiungere anche un mio piccolo contributo di riflessione; l'attualità del

---

<sup>1</sup> Il presente scritto trae origine, oltre che dall'iniziativa torinese, a cui fanno riferimento gli altri saggi editi nella presente raccolta, dal significativo seminario promosso il 21 marzo 2019 a Roma dall'Istituto Sturzo sul tema "L'attualità di Augusto Del Noce", coordinato dal prof. Gianni Dessì e con l'intervento, fra gli altri, dei colleghi Nicola Antonetti, Enzo Randone, Francesco Mercadante, Andrea Paris, Pasquale Serra, Giuseppe Riconda. Un particolare ringraziamento al prof. Enzo Randone, Presidente della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce per i preziosi suggerimenti e la meritoria attività della Fondazione.

<sup>2</sup> Recenti e valide considerazioni in proposito in L. Dal Pozzo, *Filosofia cristiana e politica in Augusto Del Noce*, Roma 2019 e L. Ramella, *Nel fuoco degli eventi. Linee per una nuova interpretazione di Augusto Del Noce*, Roma 2014; la bibliografia di e su Augusto Del Noce è sterminata: ne dà conto in modo esaustivo P. Armellini, *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce*, Roma 2017, pp. 173-305.

contributo di pensiero offerta da Augusto Del Noce, utile anche per l'attuale dibattito politico-istituzionale, risulta, infatti, da una serie nutrita di motivi.

*La fortuna editoriale: cenni.*

Il primo è di carattere editoriale: da qualche anno fioriscono significativi studi e iniziative sul suo pensiero, compresa la pubblicazione di due importanti traduzioni di sue opere negli usa per la prestigiosa casa editrice canadese McGill University Press: *L'età della secolarizzazione*, pubblicata nel 1970 e curata dallo studioso italiano Carlo Lancellotti, edizione che segue la raccolta di scritti delnociani pubblicata dallo stesso editore nel 2015 dal significativo titolo *The Crisis of Modernity*<sup>3</sup>.

Inoltre è in fase di avvio il progetto di riprendere in forma nuova, grazie al sostegno dell'editore Aragno, gli «Annali Augusto Del Noce».

*L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*

Il secondo è di carattere storico-politico: appare con evidenza che l'intuizione di fondo di Del Noce (cioè la sua interpretazione transpolitica della storia contemporanea)

---

<sup>3</sup> A. Del Noce, *The Crisis of Modernity*, edited by C. Lancellotti, London-Chicago 2015 e Id., *The Age of Secularization*, edited by C. Lancellotti, Montreal & Kindsom-London-Chicago 2017; in proposito mi permetto di rinviare, per alcune ulteriori notazioni, a M. Rosboch, *Qualche osservazione su istituzioni politiche e crisi della modernità nell'opera di Augusto del Noce. A proposito di: "The Crisis of Modernity" (edited and translated by C. Lancellotti, Mc Gill University Press, Montreal & Kindsom-London-Chicago, 2015)*, in «Federalismi.it», 24, 2016, pp. 1-11.

si sta rivelando vincente e appropriata a leggere anche le dinamiche più profonde della cosiddetta post-modernità.

Infatti, e più precisamente, oltre alla crisi del marxismo sta emergendo la crisi della globalizzazione e dell'interpretazione marcatamente liberista ed economicista della storia, facendo emergere piuttosto l'importanza dei valori "eterni" e dei legami sociali fondamentali, anche nella specifica accezione di questi propria della dottrina sociale della Chiesa e della sua impostazione<sup>4</sup>.

In estrema sintesi la "lettura" della storia contemporanea offerta da Del Noce si rivela estremante feconda e interessante per la comprensione dell'attuale tornante storico; basti rileggere il denso saggio introduttivo di Augusto Del Noce del 1987 su *Cattolici e politica* in occasione della presentazione della Scuola di dottrina sociale avviata in numerose città italiane proprio in quell'anno<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Come richiamato recentemente, da un punto di vista istituzionale, da R. Rajan, *Il terzo pilastro. La comunità dimenticata da Stato e mercati*, Milano 2019; cfr. anche G. Gili, G. Maddalena, *Chi ha paura della post-verità? Effetti collaterali di una parabola culturale*, Genova 2017.

<sup>5</sup> A. Del Noce, *I cattolici e la politica*, in *Cattolici e politica*, Milano 1988, pp. 1-4; il breve, ma denso, saggio riprende in sintesi categorie e osservazioni già esposte, ad esempio, in A. Del Noce, *Il problema politico dei cattolici*, Roma 1967; in quella sede Del Noce sottolineava come: «Noi viviamo perciò sulle macerie dell'idea rivoluzionaria: quel che la filosofia della storia cattolica dell'Ottocento aveva previsto si è avverato. Il male radicale di questo secolo non va cercato in questa o in quella posizione politica, ma in qualcosa di assai più profondo e condizionante, cioè, appunto, in quell'espansione dell'ateismo di cui grandi pensatori dell'Ottocento avevano parlato, riconoscendo il carattere ateistico dell'idea rivoluzionaria e dicendo che la rivoluzione non indicava un semplice evento, ma definiva un'epoca» (p. 4). In tale direzione, significativo è anche il contenuto dell'ultimo scritto di



In effetti, a trent'anni dalla sua scomparsa, le intuizioni del pensatore piemontese – a detta di molti il più originale pensatore cattolico del XX secolo – mostrano una sorprendente attualità e vivezza, specie se vengono intese come chiavi per comprendere anche il nostro tempo<sup>6</sup>.

Anzitutto, Del Noce ci offre gli strumenti per capire l'origine del fenomeno della secolarizzazione e del conseguente immanentismo, di molti fenomeni attuali, come la “rivoluzione” sessuale, la bulimia dei diritti o lo strapotere delle tecnologie. Sia negli Usa sia in Europa tali fenomeni sono soprattutto il frutto della cultura neoilluministica del secondo Novecento, in grado di scalzare, dopo il '68, persino il marxismo e di aprire la strada ad un vero e proprio «nuovo totalitarismo<sup>7</sup>».

Secondo Del Noce, infatti, l'idea «rivoluzionaria ha preso realtà nelle società tecnocratiche, secolarizzandole nella forma di totalitarismo, nelle società democratiche in quella di consumismo<sup>8</sup>».

L'idea di fondo di Del Noce - secondo la quale nessun fenomeno storico è riconducibile solo a “cause” sociali o economiche, ma va ricondotto anche alle sue radici ideali e

---

Augusto Del Noce, pubblicato postumo: A. Del Noce, *Prefazione*, in M. Veneziani, *Processo all'Occidente. La società globale e i suoi nemici*, Milano 1990, pp. 7-13.

<sup>6</sup> Per un'efficace sintesi del pensiero delnociano, cfr. per tutti, P. Armellini, *La modernità fra etica e politica in Augusto Del Noce*, in «Rivista di Politica», 1, 2016, pp. 71-86.

<sup>7</sup> Cfr. ad esempio A. Del Noce, *Verso un nuovo totalitarismo*, in *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, a cura di F. Mecadante, A. Tarantino, B. Casadei, Milano 1993, pp. 131-145; in merito, cfr. anche C. Lancellotti, *Augusto Del Noce on the “New Totalitarianism”*, in «Communio», 44, 2017, pp. 323-333.

<sup>8</sup> A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Brescia 2007, p. 67.

“transpolitiche” - rappresenta un’ipotesi feconda per capire proprio le conseguenze della secolarizzazione; peraltro, essa non è un fenomeno irrimediabile, né ineluttabile, ma piuttosto una delle possibilità della storia, per cui spetta agli uomini religiosi (ed *in primis* ai cattolici) farne emergere le contraddizioni e le aporie ed affermare la verità storica dei valori eterni e immutabili<sup>9</sup>.

Da questo punto di vista grande è l’importanza del pensiero: esso è chiamato a misurarsi oggi con le maggiori tematiche del nostro tempo (in particolare quelle legate alla globalizzazione, alla biotecnica, alla biopolitica e al terrorismo internazionale), in un contesto nel quale il materialismo - sotto le spoglie del relativismo - ha occupato gran parte della scena e ha tentato di escludere la verità dalla storia; ma in ciascuno di questi ambiti, l’eclissi della verità apre la strada alla strumentalità (ed alla violenza) utilitaristica, secondo l’intuizione, già di Dostoevskij, per cui «se si nega Dio, tutto è possibile<sup>10</sup>».

In questo senso la riscossa non può che avvenire sul piano religioso, riproponendo il senso della persona umana quale *imago Dei*, il ruolo della filosofia come argomentazione atta a rimuovere gli ostacoli intellettuali nei confronti della vera religiosità, fino al valore sociale e politico della riproposizione della verità nella storia e nella sfera pubblica<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica*, cit., pp. 59-82.

<sup>10</sup> È questo il rilevante e argomentato messaggio di due fra le maggiori opere di Del Noce: cfr. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Torino 2004 e Id., *Il problema dell’ateismo*, Bologna 1990.

<sup>11</sup> Come osserva efficacemente Giuseppe Riconda, a proposito del ritorno della religione nella sfera pubblica e alla loro contestazione da parte delle interpretazioni “secolaristiche” che: «Disconoscono cioè che vi possano essere religioni pubbliche compatibili con le libertà individuali e le strutture differenziate moderne che vanno

Proprio per questo, gli scritti di Augusto Del Noce ricordano il valore storico dell'idea di "Provvidenza", quale antitesi del nichilismo e della concezione deterministica della storia stessa. In questo senso grande è la responsabilità (anche in ambito politico) di questo tempo, in cui si stanno rivelando con chiarezza alcune conseguenze ultime, distruttive, della società "orizzontale" costruita dalle ideologie della modernità: la loro erosione, cioè la loro perdita di significato, ha portato il più delle volte non già a ritrovare la dimensione religiosa, ma a proporre nuove ideologie tecnocratiche (per certi versi non meno invasive e violente di quelle del passato) a cui a cui Del Noce, riconoscendone la natura, non smette di opporsi con grande determinazione<sup>12</sup>.

---

incoraggiate, anche perché colgono aspetti deboli della modernità nello sforzo di difendere il modo della vita tradizionale contro forme di penetrazione dello Stato e del mercato, di mettere in discussione le pretese di questi due sistemi sociali maggiori a procedere secondo loro norme funzionalistiche intrinseche senza riguardo alle norme tradizionali giudicate estrinseche». G. Riconda, *Attualità del pensiero di Augusto Del Noce*, in A. Del Noce, *Verità e ragione nella storia*, cit., p. 23 (pp. 7-35 per l'intero saggio).

<sup>12</sup> Cfr. A. Del Noce, *Storia di un pensatore solitario. Intervista di M. Borghesi e L. Brunelli*, in A. Del Noce, *Verità e ragione*, cit., pp. 349-359 (già pubblicata in «30 giorni», aprile 1984); «Ora, la società contemporanea, e l'attuale crollo del comunismo, mostrano il fallimento dell'idea di Rivoluzione, determinato dal rovesciamento delle premesse poste alle sue origini. E mostrano all'opposto, la vittoria dell'idea di Provvidenza, nel senso di una conferma che il cammino della storia non corrisponde interamente alla volontà degli uomini, anzi se ne discosta fino a capovolgere nei risultati le loro intenzioni. Confermando quanto scriveva Vico a proposito del "fatto storico della Provvidenza" che agisce "senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini". Ora che è in via di esaurimento, il ciclo rivoluzionario si svela non come un processo irreversibile, come avevano ritenuto sia i progressisti che i tradizionalisti, ma un processo

Per Del Noce, inoltre, la storia non è il regno della necessità, ma piuttosto della libertà, per cui spetta ad ogni generazione riprendere in mano il proprio destino recuperando proprio quella “verità”, che le ideologie hanno pervertito fino agli esiti ultimi del nichilismo<sup>13</sup>.

Da questo punto di vista nessuno può sottrarsi alla sua responsabilità, né “disertare” rispetto alla necessità di un sistematico esercizio del pensiero e un sorta di continua “conversione” alla verità e, conseguentemente, ad un diuturno sforzo di cambiamento della mentalità propria e della società<sup>14</sup>.

### *La questione politica*

Altrettanto significative sono le intuizioni più strettamente “politiche” di Del Noce, capace di comprendere ben prima del 1989 la crisi irrimediabile del marxismo e dei diversi esperimenti comunisti, così come la debolezza del progressismo e la possibile ricomprensione di alcuni elementi – per lo più permissivi e tecnocratici - di quelle esperienze politiche e culturali nell’ambito del capitalismo borghese, quello stesso che un tempo il marxismo avversava<sup>15</sup>.

---

storico reversibile, contro cui è possibile combattere» A. Del Noce, *Prefazione*, cit., pp. 12-13.

<sup>13</sup> Cfr. G.M. Barbuto, *Augusto Del Noce e i totalitarismi*, in «Filosofia politica», 3, 2013, pp. 499-522.

<sup>14</sup> Il riferimento specifico è all’intervento di Giuseppe Riconda al citato seminario svoltosi a Roma; cfr. anche G. Riconda, *Una filosofia attraverso la storia delle filosofie. Intervista*, a cura di M. Brignone, Udine 2017.

<sup>15</sup> Cfr. ad esempio A. Del Noce, *Alle radici della crisi*, in *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, cit., pp. 147-170.

Scriveva efficacemente Del Noce: «Non occorre davvero essere indovini: persa per strada l'utopia rivoluzionaria, [cioè il carattere] di surrogato religioso, è restato al marxismo soltanto il suo aspetto fondamentale, di prodotto dell'illuminismo scienziato, del razionalismo che esclude Dio per una scelta previa e obbligata. Anche il comunismo all'europea, dunque, si è rovesciato nel suo contrario: voleva affossare la borghesia e ne è divenuto una delle componenti più salde ed essenziali. Anzi, si pone ora come obiettivo storico l'imborghesire nel modo peggiore quelle masse che voleva liberare dalla cultura e dall'oppressione borghesi<sup>16</sup>».

Inoltre, anche rispetto al compito storico dei cattolici l'insegnamento di Del Noce risulta vivacemente attuale: soprattutto laddove richiama l'importanza di una lettura "culturale" anche del contesto politico, e invita a cercare giudizi storici profondi (e perciò controcorrente...) sulla realtà e sulla stessa storia contemporanea<sup>17</sup>.

L'intuizione secondo cui «isolando la politica dalla religione, per i cattolici inizia una strada verso il suicidio» fa comprendere l'importanza delle motivazioni di fondo anche dell'impegno politico e contesta radicalmente l'idea dell'assoluta autonomia della politica rispetto ai valori, nonché la possibilità di concepire l'agire politico, a tutti i livelli, come se dovesse essere sciolto da un impegno culturale. Tale affermazione ricorda pure che il disinteresse per la politica e il rifiuto di declinare in essa i

---

<sup>16</sup> A. Del Noce, *La "catastrofe" della modernità*, in V. Messori, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*, Milano 1992, p. 667 (per l'intero dialogo fra Messori e Del Noce, pp. 661-671).

<sup>17</sup> Cfr. fra i moltissimi scritti, specialmente: A. Del Noce, *Il problema politico dei cattolici*, Roma 1967, ripreso in Id., *I cattolici e il progressismo*, Milano 1994 e Id., *Il cattolico comunista*, Milano 1981.

principi della visione cristiana, contribuiscono a decretarne l'irrelevanza e la decadenza<sup>18</sup>.

Significativamente, Augusto Del Noce notava come in ogni azione politica fosse implicata l'intera gamma dei valori umani e fosse necessario andare oltre il mero pragmatismo e oltre la concezione "neutrale" dell'agire politico<sup>19</sup>.

In questo senso si comprende la prospettiva complessiva di Del Noce, che giunge ad auspicare un fecondo dialogo fra le tradizioni e le esperienze politiche non ideologiche: «Ed è, a mio giudizio, quella conciliazione di cristianesimo, di liberalismo e di socialismo etico a cui mirava il maggior teorico del liberalismo non perfettistico e cattolico, Rosmini. E, per singolare coincidenza, probabilmente senza influenza diretta da Rosmini, quello statista cattolico, anche lui trentino, di cui si deve sempre più apprezzare e intendere la grandezza, De Gasperi<sup>20</sup>».

Infine un'ultima considerazione su un tema assai caro a Del Noce e oggi molto dibattuto: quello dell'Europa: l'interesse del pensatore piemontese per l'identità culturale dell'Europa e il processo di unità europea come condizione per la pace (sempre insidiata nel periodo della guerra fredda dalla corsa agli armamenti e dal totalitarismo) è stato costante, fin dagli anni Cinquanta del

---

<sup>18</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il nuovo asse. Profezia del dopo voto. Intervista di A. Banfi*, in «Il Sabato», 17 aprile 1987, p. 3.

<sup>19</sup> «Se il problema è oggi quello della resistenza al comunismo, e se il comunismo presenta quei tali caratteri che ho detto, in ogni atto politico sono implicati oggi tutti i valori e bisogna rinunciare all'empirismo del semplice buon senso». A. Del Noce, *I cattolici e il progressismo*, cit., p. 64. Il brano citato risale a un saggio del 1963. In proposito cfr. G. Dessì, *Augusto Del Noce*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», II, 2014, pp. 115-132

<sup>20</sup> A. Del Noce, *I cattolici e il progressismo*, cit., p. 62.

XX secolo. Spicca in tal senso l'attenzione alle radici religiose e al fondamentale contributo offerto dall'est Europa, dalla cultura del dissenso e dalla filosofia russa<sup>21</sup>.

Con riguardo alle prospettive più propriamente politiche, l'impostazione di Del Noce ha sempre valutato con interesse lo sviluppo del «popolarismo europeo», così come in tempi non sospetti aveva colto il rischio tecnocratico, insito nella prevalenza delle élites e delle varie burocrazie, oggi peraltro in crisi<sup>22</sup>.

Augusto del Noce si definiva un «pensatore solitario» e per molti decenni è stato emarginato dalla cultura maggioritaria, sostanzialmente incompreso: l'interesse di cui è oggi oggetto (a cominciare dagli Stati Uniti)<sup>23</sup> rende – almeno in parte – giustizia alla profondità delle sue intuizioni e all'acutezza delle sue riflessioni e, pare al momento presente, di buon auspicio anche per futuri studi

---

<sup>21</sup> Si può far riferimento, in proposito, ai numerosi articoli pubblicati sulla rivista *Europa* e, inoltre, più nello specifico, alla relazione tenuta a Torino nel 1984 sul tema «Il futuro dell'Europa: le vie della pace». A. Del Noce, *Il futuro dell'Europa: le vie della pace*, in *Sintaksis. Raccolta di studi*, a cura di M. Rosboch, D. Gigli, I, Cuneo 2007, pp. 99-109; cfr. anche A. Del Noce, *Il Vaticano e la Russia*, in *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, cit., pp. 471-498 e Id., *Distensione*, in Ivi, pp. 499-511. Sull'attuale crisi delle élites e altre questioni di geopolitica, cfr. fra i molti il recente saggio di F. Fukuyama, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, Torino 2019.

<sup>22</sup> Un'osservazione a lato: se è ormai riconosciuta da tutti la “profezia” delnociana sugli eredi del Pci (esponenti di un «partito radicale di massa»), sarebbe interessante riflettere su cosa avrebbe pensato Del Noce dell'attuale quadro politico; cfr. in proposito le importanti e recenti osservazioni di Luca Ricolfi: L. Ricolfi, *Il declino dell'ex PCI. Da partito popolare a partito radicale*, in «Il Messaggero», 26 giugno 2018.

<sup>23</sup> A titolo esemplificativo si vedano i contributi raccolti in <https://delnoceinenglish.org/blog/>, a cura di Carlo Lancellotti.

*Augusto del Noce: appunti su politica e istituzioni in un pensiero attuale*

e approfondimenti. Alla luce di tutto ciò, si sentirebbe oggi, forse, un po' meno solo!



PIER PAOLO BELLINI

**“Uomo impoverito”: la relazione sociale come  
condizione del riconoscimento**

*Io, spinte realizzative, aspirazioni*

Il processo che ci apprestiamo ad approfondire, quello della costruzione dell'identità, è estremamente vasto e complesso e si pone al centro di diverse discipline afferenti alle scienze umane: dalla psicologia all'antropologia, dalla pedagogia alla filosofia, alla psichiatria ecc. La nostra prospettiva, senza precludersi i preziosi e a volte essenziali contributi delle discipline gemelle, delimita il proprio campo d'indagine agli aspetti propriamente sociologici di tale processo e, più in particolare, ai mutamenti radicali occorsi nel passaggio alla postmodernità.

Per cominciare, occorre cercare di chiarire il senso di alcuni termini centrali e poliedrici, come per esempio io e realizzazione, in prospettiva sociologica. Per comodità espositiva, ordiniamo sinteticamente alcuni concetti chiave seguendo un ordine il più possibile consequenziale, indicandone gli autori di riferimento (non propriamente scuole di pensiero) che poi verranno adeguatamente documentati.

Alcuni sociologi contemporanei<sup>1</sup> propongono (come documenteremo) l'idea di io associata a quella di urgenza

---

<sup>1</sup> P. Donati, I. Colozzi, *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, Bologna 2006; S. Belardinelli, *Persona e cultura*, in “*Persona*” in *sociologia*, a cura di S. Allodi, L. Gattamorta, Roma 2008, pp. 19-40; L. Allodi, *Persona e ruolo sociale*, in “*Persona*” in *sociologia*, cit., pp. 121-148.

realizzativa: da questa condizione strutturale, deriverebbe l'inevitabile spinta alla trascendenza rispetto al qui e ora, per proiettarsi costantemente altrove<sup>2</sup>. Un gruppo crescente di sociologi si è perciò ultimamente dedicato allo studio delle aspirazioni<sup>3</sup> che possono concretizzarsi soltanto all'interno di contesti sociali concreti<sup>4</sup> e che trovano il loro movente nelle premure ultime del soggetto agente<sup>5</sup>.

Partiamo quindi da alcuni dati strutturalmente elementari dell'azione umana, a prescindere da qualsiasi connotato culturale essa possa poi assumere: se è vero che esistono indiscutibilmente «visioni assai diverse di cosa voglia dire l'autorealizzazione<sup>6</sup>», è ormai universalmente condivisa l'affermazione che, a differenza dell'animale, l'uomo è caratterizzato da «una natura che implica la

---

<sup>2</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa e il sistema totemico in Australia*, Roma, 2005); J. Duvignaud, *Sociologie de l'art*, Paris 1967 (trad. it. *Sociologia dell'arte*, Bologna 1969); P. Jedlowski, *Il senso del futuro. I quadri sociali della capacità di aspirare*, in *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*, a cura di O. De Leonardis, M. Deriu, Milano 2012, pp. 1-17.

<sup>3</sup> M. Archer, *Structure, Agency and The Internal Conversation*, Cambridge 2003 (trad. it. *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Trento, 2006); O. De Leonardis, M. Deriu (a cura di), *Il futuro nel quotidiano*, cit.; P. Jedlowski, *Il senso del futuro*, cit.

<sup>4</sup> E. Colombo, *Immaginario e differenza. Le aspirazioni multiculturali dopo la crisi del multiculturalismo*, in *Il futuro nel quotidiano*, cit., pp. 19-30; G. Mandich, *Il futuro quotidiano. Habitus, carattere, riflessibilità e capacità di aspirare*, in *Il futuro nel quotidiano*, cit., pp. 51-64.

<sup>5</sup> M. Archer, *Structure, Agency*, cit.; R. Willig, *Self-Realization Options. Contemporary Marching Order in the Pursuit of Recognition*, in «Acta Sociologica», December, 52/4, 2009, pp. 350-364; P. Jedlowski, *Il senso del futuro*, cit.

<sup>6</sup> A. Ferrara, *Persona e Sé in "Persona" in sociologia*, cit., p. 51.

realizzazione di sé, della propria esistenza<sup>7</sup>». Questo spiega perché l'individuo umano possa essere giustamente considerato «un soggetto potenziale che, va oltre la sua natura corporea (biofisica) per esplorare il mondo<sup>8</sup> », distinguendosi così, appunto, dagli altri esseri viventi: la condizione minima per l'autocoscienza umana è, anche per la “psicologia integrativa”, la percezione «di essere un qualcuno che è diretto verso qualcosa<sup>9</sup>».

Esistenzialmente tale stato di cose si traduce nel fatto che «l'uomo si rende conto non soltanto di essere qualcuno, ma anche di dover essere<sup>10</sup>». Egli, in certa misura, non è appena “costretto a essere” (come avviene per le cose, le piante e gli animali), ma si trova tra le mani la grande responsabilità di “decidere” che cosa essere<sup>11</sup>.

È da questo perenne stato di “non ancora” che deriva la tipica creatività umana che si spinge instancabilmente verso realizzazioni sempre diverse. Ecco così spiegati i cosiddetti “meccanismi della protensione”, recentemente balzati alla ribalta delle ricerche delle scienze sociali: la loro radice è infatti da individuare nella costatazione non obiettabile che «la vita a ogni istante tende a trascendere lo stato di cose presente<sup>12</sup>». Si tratta di una stravagante capacità sconosciuta agli altri esseri viventi, dal momento che «soltanto l'uomo ha la facoltà di concepire l'ideale e di aggiungerlo al reale. Da dove viene questo singolare

---

<sup>7</sup> S. Belardinelli, *Persona e cultura*, cit., p. 28.

<sup>8</sup> P. Donati, I. Colozzi, *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali*, cit., p. 99.

<sup>9</sup> J. Tønnesvang, *The structure of Self-Realisation*, in Id., *Selv-realisering som bipolar faenomen*, Brinkmand 2005, p. 67.

<sup>10</sup> S. Belardinelli, *Persona e cultura*, cit., p. 28.

<sup>11</sup> L. Allodi, *Persona e ruolo sociale*, cit.

<sup>12</sup> P. Jedlowski, *Il senso del futuro*, cit., p. 3.

privilegio?<sup>13</sup>». A ben vedere, però, piuttosto che di una “aggiunta”, è più corretto parlare di un dinamismo insito nella condizione umana stessa, che ci costringe a “trascenderla”: «Se la nostra sostanza ci fosse data realmente, e noi l'avessimo a portata di mano, indubbiamente non ci proietteremmo al di là di ciò che ci limita. Ma noi siamo insufficienti a noi stessi. Ci appelliamo a ciò che non esiste ancora<sup>14</sup>».

La dimensione più propriamente sociologica di questa situazione è quella evidenziata dal fatto che «la realtà alternativa immaginata è sempre “situata”, a partire da specifiche situazioni sociali<sup>15</sup>»: questo “essere situata” dell’immaginazione è ciò che la rende ultimamente un prodotto culturale collettivo, prima e ancor di più che una semplice capacità personale. Da questo punto di vista, quindi, «desideri, scelte, preferenze, progetti, non possono essere capiti se non entro il quadro delle rappresentazioni sociali<sup>16</sup>».

I desideri “situati” possono essere più propriamente chiamati “aspirazioni”: infatti, «le aspirazioni sono qualcosa di simile a dei desideri disciplinati, cioè desideri posti in relazione con il principio di realtà<sup>17</sup>». In altri termini, le aspirazioni, sono concreti tentativi di immaginare obiettivi “plausibili” e di disporsi a corsi d’azione praticabili, cosa non essenziale, invece, quando si parla di desideri. Da questo punto di vista, anche

---

<sup>13</sup> Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 485.

<sup>14</sup> J. Duvignaud, *Sociologie de l'art*, Paris 1967 (trad. it. *Sociologia dell'arte*, Bologna 1969), p. 134.

<sup>15</sup> E. Colombo, *Immaginario e differenza*, cit., p. 54.

<sup>16</sup> G. Mandich, *Il futuro quotidiano. Habitus, carattere, riflessibilità e capacità di aspirare*, in *Il futuro nel quotidiano*, cit., p. 23.

<sup>17</sup> P. Jedlowski, *Il senso del futuro*, cit., p. 4.

l'immaginazione (ciò che è possibile pensare) è qualcosa di diverso dall'aspirazione (ciò che è possibile desiderare e quindi tentare di ottenere): in un certo qual senso, «l'aspirazione costituisce la dimensione “politica” dell'immaginazione<sup>18</sup>», che essa realizza attraverso un “dispositivo tipicamente umano” che è il progetto. I progetti d'azione «separano drasticamente gli uomini da tutto ciò che non è umano», dal momento che questi ultimi «dispongono di una capacità deliberativa e riflessiva del tutto estranea alla materia inerte<sup>19</sup>». È proprio nello sforzo di realizzare concretamente le aspirazioni che gli individui sono spinti a imparare a «“navigare” tra le norme sociali, e appoggiarvisi per perseguire i propri progetti di vita<sup>20</sup>». Che tale dinamismo sia inevitabile è dimostrabile riflettendo sul fatto che «se i progetti fossero opzionali, il mondo sociale sarebbe come il mondo naturale, governato soltanto dalle forze della natura<sup>21</sup>».

Occorre osservare, però, che, continuando a utilizzare la stessa logica dimostrativa “esperienziale”, ci scontriamo con una seconda indiscutibile evidenza: se da una parte le aspirazioni affondano le radici in una dimensione sociale condivisa, esse sono però contemporaneamente la risultanza di una interazione di tale dimensione con l'unicità (gli interessi “ultimi”) dell'individuo. Le aspirazioni sono un fenomeno “emergente” dall'interazione tra il contesto sociale e le premure ultime soggettive: se non ammettessimo questo secondo fattore,

---

<sup>18</sup> E. Colombo, *Immaginario e differenza*, cit., p. 59.

<sup>19</sup> M. Archer, *La conversazione interiore*, cit., p. 60.

<sup>20</sup> O. De Leonardis, M. Deriu (a cura di), *Il futuro nel quotidiano*, cit., p. xii.

<sup>21</sup> M. Archer, *Making our way through the world: human reflexivity and social mobility*, Cambridge, 2007 (trad. it. *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Trento 2009), p. 88.

quello della spinta originaria delle aspirazioni umane, ci troveremmo infatti a dover registrare in contesti identici aspirazioni identiche, il che è palesemente inammissibile. Dobbiamo quindi riconoscere che «gli agenti valutano la situazione alla luce dei loro “interessi”, oltre che delle circostanze, e hanno dei progetti sulla realtà<sup>22</sup>».

D'altronde, questa mossa originaria è essenziale per la definizione stessa di un individuo riconoscibile come tale ed è quest'ultima e profonda spinta verso la realizzazione di un'urgenza profonda a rendere l'individuo un soggetto socialmente attivo e, soprattutto, socialmente “vigile”: infatti, «chi aspira a qualcosa è più vigile di chi non ha aspirazioni, è attento alle opportunità (che solo un'aspirazione, permette di considerare tali)<sup>23</sup>».

Il concetto stesso di opportunità e del suo opposto, vincolo, non ha una validità “assoluta”: non esistono opportunità o vincoli, facilitazioni o ostacoli se non in una situazione “relativa”, perché favorire e impedire sono verbi transitivi, prevedono un oggetto. È quindi possibile «ostacolare o agevolare la realizzazione di una determinata iniziativa dell'agente<sup>24</sup>», perché, senza progetto, non ha senso parlare di ostacolo né di occasione. È per l'esistenza di quella capacità deliberativa e riflessiva propria dell'uomo e del tutto estranea alla materia inerte che le condizioni ambientali possono essere considerate vincoli o facilitazioni in quanto proprietà emergenti dall'interazione con i progetti umani: più precisamente una generica congiuntura di circostanze diventa

---

<sup>22</sup> M. Archer, *La conversazione interiore*, cit., p. 14.

<sup>23</sup> P. Jedlowski, *Il senso del futuro*, cit., p. 4.

<sup>24</sup> M. Archer, *La conversazione interiore*, cit., p. 59.

“opportunità” solo in funzione di «scopi autorealizzativi non precedentemente accessibili<sup>25</sup>».

### *La svolta individualistica*

La dinamica realizzativa, dunque, potrebbe essere riassunta nella volontà individuale di trasformare gli eventi in occasioni o vincoli a partire dalle proprie aspirazioni, cioè attraverso una progettualità che nasce dalle proprie premure ultime. A cancellare l'idea di un processo essenzialmente semplice interviene la considerazione che le aspirazioni sono sempre situate, dipendono, cioè, non solo dalla volontà individuale ma anche dal contesto sociale in cui prendono forma.

La teoria sociologica recente ha individuato un punto di rottura inedito nel rapporto individuo/società, una trasformazione radicale<sup>26</sup> che ha portato progressivamente all'affermazione di una visione sempre più individualistica della vita sociale<sup>27</sup> che tende a considerare l'individuo

---

<sup>25</sup> R. Willig, *Self-Realization Options*, cit., p. 352

<sup>26</sup> T. Luckmann, *The Invisible Religion, The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York 1963 (trad. it. *La religione invisibile*, Bologna, 1969).

<sup>27</sup> É Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1893 (trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Milano, 1962); D. Hervieu-Leger, *Vers un nouveau christianisme*, Paris 1986; A. Bixio, *Proprietà e appropriazione. Individuo e sovranità nella dinamica dei rapporti sociali*, Milano 1988; Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Bologna 1999, A.B. Seligman, *Modernity's Wager*, Princeton 2000 (trad. it. *La scommessa della modernità. 'autorità, il Sé e la trascendenza*, Roma 2002); T. Luckmann *Personal identity as a sociological category*, in *Lecture in Zagabria 2006* [<http://www.scienzepostmoderne.org/OpereComplete/LuckmannThomasPersonalIdentitySociologicalCategory.pdf>]; S. Abbruzzese, *Un moderno desiderio di Dio*, Soveria Mannelli 2010.

come un insieme di desideri<sup>28</sup>, esaltandone la libertà<sup>29</sup> e rivoluzionandone le dimensioni temporali<sup>30</sup>: tutto questo porta, secondo alcuni autori, a una sorta di crisi o cancellazione della responsabilità<sup>31</sup>, e al cosiddetto fenomeno dell'eterodirezione<sup>32</sup>.

Riprendiamo, documentandoli adeguatamente, questi passaggi.

Le scienze sociali sono ormai concordi nell'individuare, nel flusso storico delle diverse civiltà umane, alcuni crocevia che segnano punti di non ritorno, che distinguono un "prima" da un "dopo". Diventa così ragionevole condividere l'interrogativo di Thomas Luckmann: «E se il rapporto dell'individuo con l'ordine sociale avesse subito una trasformazione radicale con l'avvento della società moderna?»<sup>33</sup>».

Se la realizzazione dell'individuo è un processo "bipolare", costituito cioè dalla dimensione di Ego che

---

<sup>28</sup> M. Weber, *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Berlin 1919 (trad. it. *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1997); N. Luhmann *The future cannot begin: temporal Structures in Modern Society*, in «Social Research», 43,1, 1976, pp. 130-151; A.B. Seligman, *Modernity's Wager*, cit.

<sup>29</sup> D. Riesman, *The Lonely Crowd, A Study of the Changing American Character*, New Haven 1950 (trad. it. *La folla solitaria*, Bologna 1973); Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, cit.

<sup>30</sup> Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, cit.; F. Crespi, *Sociologia del linguaggio*, Roma-Bari 2005; C. Leccardi *I giovani di fronte al futuro: tra tempo storico e tempo biografico*, in *Il futuro nel quotidiano*, cit., pp. 31-50.

<sup>31</sup> R.A. Nisbet, *The sociological tradition*, New York 1966 (trad. it. *La tradizione sociologica*, Firenze, 1987); Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, cit.; C. Leccardi *Sociologie del tempo*, Roma 2009, R. Willig, *Self-Realization Options*, cit.

<sup>32</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of reason*, New York 1947 (trad.it. *Eclisse della ragione*, Torino, 1970); D. Riesman, *The Lonely Crowd*, cit.; T. Luckmann *Personal identity as a sociological category*, cit.

<sup>33</sup> T. Luckmann, *La religione invisibile*, cit., p. 9.



interagisce con Alter (l'altro come individuo o come sistema), dovremmo considerare che tale rapporto, con l'avvento modernità (e, successivamente, della postmodernità) ha subito "trasformazioni radicali": proviamo a focalizzarne alcune caratteristiche.

Innanzitutto, modernità è teorica e progressiva esaltazione dell'individuo: sorprende leggere in Durkheim che proprio l'apparire nella storia del "potere dispotico", lungi dal rappresentare un principio di scomparsa dell'individuo, segna, al contrario, «il primo passo compiuto verso l'individualismo», dal momento che «i capi sono le prime personalità individuali che si sono svincolate dalla massa sociale [...] L'equilibrio è rotto<sup>34</sup>». In effetti, secondo il sociologo francese, individualismo e libero pensiero sono due dimensioni interrelate che segnano un progressivo e costante sviluppo da sempre: «è un fenomeno che non comincia da nessuna parte, ma che si sviluppa incessantemente durante tutto il corso della storia<sup>35</sup>».

Esaltare una delle due dimensioni della costruzione identitaria, quella individuale, significa ridurre (teoricamente) l'importanza dell'altra, quella sociale: questo processo può essere indicato come «disgregazione dei popoli negli individui<sup>36</sup>». La modernità, infatti, «alimenta una realizzazione illimitata dell'individuo [...] e fa di tale realizzazione un dovere morale e una missione sacra<sup>37</sup>»: potremmo perciò dire che «l'individualità autonoma diventa un obbligo per l'individuo moderno!<sup>38</sup>».

---

<sup>34</sup> É Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 204.

<sup>35</sup> Ivi, p. 183

<sup>36</sup> S. Abbruzzese, *Un moderno desiderio di Dio*, cit., p. 205.

<sup>37</sup> D. Hervieu-Leger, *Vers un nouveau christianisme*, cit., p. 225.

<sup>38</sup> T. Luckmann *Personal identity as a sociological category*, cit., p. 8

E così se il popolo scompare, una delle sue funzioni, quella del sostegno personale e “affettivo” all’individuo, viene ora lasciata alla libertà e all’espressività “intima” di ciascuno, a condizione di delegare totalmente la dimensione “pubblica” o “politica” all’invasività e alla impersonalità asettica del “sistema”: «La teoria dell’individuo [...] ha creduto di poter ritenere, che il vero rapporto generale fra gli individui fosse quello puramente e tecnicamente privato. Che la vita dell’individuo fosse vita specificamente privata e che ogni tipo di rapporto pubblico fosse istituito, rispetto ad essi, come rapporto di privati<sup>39</sup>».

Con la stessa logica, nella tarda modernità, anche la formazione dell’identità diventa prevalentemente privata piuttosto che sociale, dal momento che «la salvezza non è più una vicenda collettiva<sup>40</sup>». A una concezione unitaria e condivisa dell’universo di senso, si sostituisce la disponibilità di diverse visioni del mondo e dei valori, conquiste del libero pensiero e del pluralismo moderni.

Se, però, ammettiamo l’esistenza di «un legame stretto e irrevocabile tra il progetto dell’ordine sociale e il progetto di vita individuale<sup>41</sup>», ne dobbiamo derivare che, sciolto questo nesso, anche la realtà sociale che permette all’individuo di costruire se stesso dandogliene gli strumenti e le occasioni si troverà, presto o tardi, in sofferenza. E, in questo circolo vizioso, l’individuo stesso si troverà a soffrirne. Se il soggetto, nel costruire il suo bene, non ha la possibilità o non sente la necessità di costruire il bene delle persone care, si troverà a consumare dei beni (relazionali) che le generazioni successive non potranno ricevere in dote: «A questo punto, si fa sempre più difficile

---

<sup>39</sup> A. Bixio, *Proprietà e appropriazione*, cit., p. 162.

<sup>40</sup> A.B. Seligman, *Modernity’s Wager*, cit., p. 161.

<sup>41</sup> Z. Bauman, *La società dell’incertezza*, cit., p. 59.

elaborare un'idea del Sé diversa da un insieme particolare di desideri<sup>42</sup>».

Assistiamo così a una tragica nemesi storico-culturale: il processo di individualizzazione rischia di assottigliare l'individuo, fino a spegnerlo nell'esaltazione dei suoi rivolgimenti interiori. È questo l'unico spazio rimasto alla sua libertà. La razionalizzazione e il disincantamento del mondo, togliendo fede ingenua nella magia, hanno contemporaneamente fatto sì che «i valori supremi e sublimi siano divenuti estranei al grande pubblico per rifugiarsi nel regno extra mondano della vita mistica o nella fraternità dei rapporti immediati e diretti tra i singoli. Non è a caso che la nostra arte migliore sia intima e non monumentale, e che oggi soltanto in seno alle più ristrette comunità, nel rapporto da uomo a uomo, nel pianissimo, palpiti quell'indefinibile che un tempo pervadeva e rinsaldava come un soffio profetico e una fiamma impetuosa le grandi comunità<sup>43</sup>»; tutto questo non può che favorire la nascita di «una dittatura fondata sullo sfruttamento della natura sentimentale delle masse<sup>44</sup>».

Lo spostamento dal pubblico al privato porta facilmente «all'interpretazione dell'esistenza come sentimento<sup>45</sup>». È così che l'identità può facilmente essere intesa «come una successione di momenti diversi<sup>46</sup>», emotivamente carichi, debordanti e contraddittori.

Vivere l'esistenza come sentimento comporta una rielaborazione radicale dei legami sociali: anch'essi, in qualche modo, devono essere riconsiderati in virtù non di

---

<sup>42</sup> A.B. Seligman, *Modernity's Wager*, cit., p. 187.

<sup>43</sup> M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., p. 41.

<sup>44</sup> Ivi, p. 89

<sup>45</sup> N. Luhmann *The future cannot begin*, cit., p. 133

<sup>46</sup> F. Crespi, *Sociologia del linguaggio*, cit., p. 85.

un riconoscimento di appartenenza ma di un'esperienza emotiva.

Allo stesso modo, anche i weberiani “valori supremi e sublimi” devono essere riletti in tale ottica: ecco allora che la *libertà* (individuale) diventa il valore assoluto «in base al quale ogni altro valore deve essere valutato e la misura con cui la saggezza di ogni norma e decisione sovra-individuale va confrontata<sup>47</sup>». Si tratta però di una libertà che cambia fisionomia rispetto ai contenuti eroici e gravosi della tradizione umanistica e diventa “pulizia meticolosa” di tutto ciò che esula “dall’umana ricerca di piaceri”. La libertà postmoderna è allora «la capacità di fare ciò che piace, una libertà di scelta che implica il diritto dell’individuo a non essere ostacolato da altri nello svolgimento della sua attività<sup>48</sup>», perché si è liberi se (e solo se) si può agire secondo la propria volontà.

La contraddizione tra libertà e legami si sana progressivamente nel costante abbattimento e restringimento del campo di azione dei secondi fino a garantire l’assoluto «diritto di scegliere una propria identità<sup>49</sup>»: «è l’individuo che deve decidere cosa deve fare e quindi cosa deve fare di se stesso<sup>50</sup>».

Un altro grande valore “supremo e sublime” indiscusso fino alla modernità è quello legato al trascorrere del *tempo*, come dimensione che permette all’uomo di trovare se stesso e di realizzare, nel contempo, un progetto. Nella sua versione “emotiva”, il tempo si frammenta in episodi, separati dal loro passato e dal loro futuro: esso «non è più un fiume, ma un insieme di pozzanghere e piscine [...]

---

<sup>47</sup> Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, cit., p. 9.

<sup>48</sup> Ivi, p. 77.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> D. Riesman, *La folla solitaria*, cit., p. 57.

Nessuna strategia di vita che abbia una certa coerenza o coesione<sup>51</sup>».

Ma la frammentazione del tempo porta con sé la frammentazione dell'individuo e, insieme, dei legami di cui è costituito: le relazioni sono così riconducibili a una singola funzione o un singolo servizio, diventano pura strumentalità occasionale (appunto, emozionale) evitando con cura «la costruzione di reti di doveri e obblighi reciproci che siano permanenti<sup>52</sup> ». Infatti, «avere un'identità “per tutta la vita”, si rivela un handicap piuttosto che un vantaggio, un peso che impedisce il movimento<sup>53</sup> ». Ecco allora che la «biografia come dimensione unitaria cede il passo a una narrazione per frammenti<sup>54</sup> », perché «l'ostacolo non è più quello di scoprire, inventare una identità, ma evitare che questa si appiccichi<sup>55</sup>».

Tutto questo non può che aprire nuove problematiche prima sconosciute a livello relazionale e quindi sociale: il nesso tra le proprie azioni e le loro conseguenze tende a diventare inevitabilmente più labile e ad aprire la strada a quella che oggi viene chiamata “crisi della responsabilità”, i cui confini «vengono via via ristretti, fino a farli coincidere con quelli dell'esercizio di ruolo<sup>56</sup>». La nuova libertà sembra avere come riferimento un'ancestrale quanto utopica “idea guida”, quella della «possibile indipendenza dal tempo e dallo spazio<sup>57</sup>».

---

<sup>51</sup> Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, cit., p. 38.

<sup>52</sup> Ivi, p. 49.

<sup>53</sup> Ivi, p. 67.

<sup>54</sup> C. Leccardi, *I giovani di fronte al futuro*, cit., p. 34.

<sup>55</sup> Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, cit., p. 37.

<sup>56</sup> C. Leccardi, *Sociologie del tempo*, cit., p. 41.

<sup>57</sup> Ivi, p. 51.

Anche lo “spazio sociale” non riesce a sottrarsi a questa progressiva erosione di incidenza sull’azione individuale: indipendenza, da questo punto di vista, significa progressiva disgregazione delle relazioni interpersonali, da sempre baluardo contro l’illusoria riduzione intimistica delle categorie morali. Per ottenere quest’autonomia dall’influenza altrui occorre promuovere una distanza tra sé e gli altri, i quali devono diventare necessariamente oggetto di valutazione estetica piuttosto che morale: occorre cioè riuscire a trasformare la “responsabilità” in “gusto” personale. Infatti, la relazione con Alter deve essere scrupolosamente “bonificata” dal momento che «seguire l’impulso morale significa assumersi la responsabilità [...] impegnarsi per il suo benessere<sup>58</sup>». Occorre invece pervenire alla soppressione di tale impulso, dal momento che «il dovere del cittadino postmoderno è quello di condurre una vita piacevole<sup>59</sup>».

A questo risultato si perviene attraverso un’attenta gestione delle relazioni che escluda con attenzione un coinvolgimento “totale” con Alter, e che si assesti esclusivamente su aspetti funzionali e strumentali del rapporto: la vita cittadina è il prototipo di «una vita moralmente povera e perciò libera di essere assoggettata a regole che non rispondano a criteri morali<sup>60</sup>». In città le persone non sono altro che “superfici”, utili solo per le sensazioni che sanno produrre: esse «non hanno un “dietro” o un “sotto naturale”, una profondità<sup>61</sup>».

I risultati attesi, però non coincidono con quello che accade di fatto: anzi, potremmo dire che gli effetti di questa

---

<sup>58</sup> Z. Bauman, *La società dell’incertezza*, cit., p. 50.

<sup>59</sup> Ivi, p. 51.

<sup>60</sup> Ivi, p. 91

<sup>61</sup> Ivi, p. 94

esaltazione delle capacità e della libertà dell'individuo non sembrano capaci di garantirci quel processo realizzativo che stiamo indagando. Con il concetto di personalizzazione viene alla ribalta quello di *homo economicus*, attore razionale, individualista, utilitarista, calcolatore e strumentale che, nella realtà, può essere valutato, dalla psicologia sociale, come «un'ontologia impoverita<sup>62</sup>» nella quale, «l'individuo è intrappolato in un'idea incompleta di libertà e costretto a motivare, ottimizzare e verificare la propria vita al fine di aumentare l'efficienza<sup>63</sup>». Infatti, quando si è soli di fronte alle richieste normative, «la relazione pratica positiva al proprio sé è minacciata [...] l'individuo è tenuto prigioniero in una sfibrante – per così dire – caccia al riconoscimento<sup>64</sup>».

Già Comte, del resto, aveva intravisto «la malattia del mondo occidentale<sup>65</sup>» proprio nell'individualismo, in virtù del quale un accento e una sottolineatura esagerata sulla scelta dell'agente, «lungi dal liberare gli individui, li ha irretiti in una voragine di vuoto<sup>66</sup>». Infatti, «in assenza di un forte e resistente spirito nella visione del mondo [...] il tipo di personalità moderna dominante sarà adattabile - o eterodiretto<sup>67</sup> ». L'eterodirezione, nell'intuizione quasi profetica realizzata oltre mezzo secolo fa da Riesman, è la dinamica attraverso cui, in un'ultima autodeterminazione (che potrebbe anche essere denominata *ultima solitudine*), un individuo realizza se stesso semplicemente realizzando

---

<sup>62</sup> S. Houston, *Beyond Homo Economicus: Recognition, Self-Realization and Social Work*, in «British Journal of Social Work» 40, 2010, p. 842.

<sup>63</sup> R. Willig, *Self-Realization Option*, cit., p. 358.

<sup>64</sup> Ivi, p. 359.

<sup>65</sup> R.A. Nisbet, *La tradizione sociologica*, cit., p. 377.

<sup>66</sup> S. Houston, *Beyond Homo Economicus*, cit., p. 843.

<sup>67</sup> T. Luckmann *Personal identity as a sociological category*, cit., p. 11.

quello che vogliono gli altri. La cosa nuova è che non si tratta di un processo imposto con la violenza (caratteristica dei totalitarismi del '900), quanto piuttosto di una scelta formalmente libera e volontaria, percepita come “naturale”.

È come se la “natura” dotasse l'uomo postmoderno di un “radar psicologico” capace di rilevare l'azione degli altri, specialmente quella simbolica: in questo modo, «la persona eterodiretta acquista un intenso interesse agli effimeri gusti degli “altri”<sup>68</sup>» e «il gruppo dei pari diventa la misura di tutte le cose<sup>69</sup>», la fonte di direzione per l'individuo.

Se questa dinamica contiene di per sé una certa “naturalità”, cioè una sua necessità antropologica, dal momento che tutti, in qualche misura, vogliono e hanno bisogno di piacere a qualcuno, è però «soltanto il moderno tipo eterodiretto che fa di questo la sua principale fonte di direzione ed il suo principale campo di sensibilità<sup>70</sup>». È per questo motivo che l'*approvazione* in sé, indipendentemente dal suo contenuto, «diventa quasi l'unico bene non equivoco di questa situazione: si fa bene quando si è approvati<sup>71</sup>». Anche le capacità o le competenze individuali vengono così valutate e premiate non in sé ma secondo l'effetto che esercitano sugli altri.

«Dal momento in cui nasce, l'individuo si sente continuamente ripetere una lezione: c'è un solo modo di farsi strada nel mondo, e cioè rinunciare alla speranza di realizzare pienamente se stesso. Il successo si consegue solo attraverso l'imitazione [...] egli deve dunque la

---

<sup>68</sup> D. Riesman, *La folla solitaria*, cit., p. 93.

<sup>69</sup> Ivi, p. 102.

<sup>70</sup> Ivi, p. 30.

<sup>71</sup> Ivi, p. 62.



salvezza al più antico espediente biologico di sopravvivenza, il mimetismo<sup>72</sup>».

### *Riconoscimento e relazione*

Fino a che punto, ci chiediamo in quest'ultimo passaggio, è possibile gestire e manipolare gli elementi essenziali della costruzione dell'identità e della sua realizzazione, senza metterne a rischio uno sviluppo adeguato? Uno dei fattori più delicati e critici nel processo identitario è, secondo la tradizione sociologica (e non solo sociologica), una equilibrata *interazione Ego/Alter*<sup>73</sup> senza la quale è fuorviante pensare di poter "riconoscere" un individuo. Tale interazione, se da una parte non avviene in astratto ma sempre in una *dimensione spazio/temporale*<sup>74</sup> (che la postmodernità ha fortemente terremotato), dall'altra parte richiede una messa a fuoco della *dimensione relazionale*<sup>75</sup> essenziale per qualsivoglia maturazione

---

<sup>72</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 123

<sup>73</sup> T. Luckmann, *The Invisible Religion*, cit.; P.L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York 1966 (trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna 1969); J. Tønnesvang, *The structure of Self-Realisation*, cit.; P. Terenzi *Identità*, in *Sociologia della cultura*, a cura di S. Belardinelli, L. Allodi, Milano 2006, pp. 89-104.

<sup>74</sup> N. Luhmann *The future cannot begin*, cit.; T. Luckmann *Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time*, in *Identity: Personal and Social-Cultural. A Symposium*, edited by A. Jacobson-Widding, Uppsala 1983, pp. 67-91; C. Leccardi, *I giovani di fronte al futuro*, cit.

<sup>75</sup> G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934 (trad. it. *Mente sé e società*, Firenze 1966); P.L. Berger, B. Berger, *Sociology: a biographical approach*, New York 1972 (trad. it. *Sociologia: la dimensione sociale della vita quotidiana*, Bologna 1995); N. Elias *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt 1980 (trad. it. *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1983); C.

identitaria. La dinamica del *riconoscimento*<sup>76</sup>, da questo punto di vista, è quanto mai fondamentale e delicata.

Vediamo ora di approfondire e documentare queste ultime tappe del nostro percorso.

Abbiamo ipotizzato che il rapporto dell'individuo con l'ordine sociale possa aver subito una trasformazione radicale con l'avvento della società moderna. Ci chiediamo ora: al di sotto dei pur profondi mutamenti nelle dinamiche realizzative (strettamente legate alle variabili socioculturali) esistono delle condizioni strutturalmente invariabili? In altri termini, ci sono limiti oltre i quali un cambiamento porterebbe all'annientamento del processo di costruzione identitaria? Analizziamo, come primo approfondimento, il rapporto tra individuo e sistema (che sinteticamente potremmo indicare come rapporto Ego / Alter), cercando di individuarne le costanti e le variabili.

Innanzitutto, nelle società tradizionali «un cavaliere era un cavaliere e un contadino era un contadino, per gli altri oltre che per se stesso<sup>77</sup>». Questo chiaramente non implica che il contadino fosse felice della propria identità o non desiderasse essere cavaliere: semplicemente la mobilità sociale era allora un concetto impraticabile e quindi non si poteva alimentare e neppure ipotizzare una “aspirazione”

---

Dubar *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*, Paris 1996 (trad. it. *La socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*, Bologna, 2004); A.B. Seligman, *Modernity's Wager*, cit.; M. Archer, *Structure, Agency and The Internal Conversation*, cit.; F. Crespi *Sociologia del linguaggio*, cit.; J. Tønnesvang. *The structure of Self-Realisation*, cit.; P. Donati, I. Colozzi *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali*, cit.; L. Gattamorta, *Il Sé dialogico*, in “*Persona*” in *sociologia*, cit., pp. 228-260.

<sup>76</sup> A.B. Seligman, *Modernity's Wager*, cit., *Sparti Fra persona e non-persona: riconoscere*, in “*Persona*” in *sociologia*, cit., pp. 94-120; R. Willig, *Self-Realization Option*, cit.

<sup>77</sup> P.L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, cit., p. 224.

di quel tipo. L'identità non era quindi "un problema": la maggior parte delle persone, infatti, diventavano «quello che ci si aspettava diventassero». Oggi, invece, «l'autonomia dell'esistenza individuale sembra essere divenuta problematica<sup>78</sup>».

Quanto più aumentano le opzioni, infatti, tanto più la relazione dell'individuo con il sistema sociale diventa problematico e, in questa situazione, affiora in maniera sempre più impellente «la questione del rapporto tra il diritto dell'individuo di agire e realizzare il suo desiderio e il dovere di realizzare ideali morali superiori<sup>79</sup>». Le teorie sociologiche dell'"idraulica sociale" hanno riportato all'attenzione degli studiosi alcune domande centrali per comprendere le nuove modalità con cui l'individuo vive, interpreta, sfrutta o subisce la relazione con il suo contesto sociale: «Quale è la pressione della società moderna sul corso della vita individuale? In che modo una persona può mantenere la propria autonomia in questa società?<sup>80</sup>».

Per tanto tempo la teoria sociologica si è attestata su concezioni deterministiche e ultrasocializzate, per le quali il sistema sociale viene considerato il principio agente in grado, da solo, di dare forma compiuta all'identità. Oggigiorno si è ormai soliti ripensare una qualche "eccedenza" dell'identità personale rispetto al contesto sociale e considerare «l'identità come relazione tra identità personale e identità sociale (identificazione e riconoscimento)<sup>81</sup>».

Un'altra componente da considerare per indagare in maniera appropriata i processi di realizzazione

---

<sup>78</sup> T. Luckmann, *La religione invisibile*, cit., p. 7.

<sup>79</sup> J. Tønnesvang. *The structure of Self-Realisation*, cit., p. 51.

<sup>80</sup> T. Luckmann, *La religione invisibile*, cit., p. 8.

<sup>81</sup> P. Terenzi *Identità*, cit., p. 90.

dell'identità sociale è quella legata alla dimensione temporale di questi processi. Se la costruzione del sé è un processo, «il tempo è la sostanza di cui un sé umano è costruito<sup>82</sup>». Anche in questo caso il passaggio dalle culture classiche a quelle moderne e postmoderne è stato decisivo sotto molti aspetti e ha prodotto problematiche prime sconosciute.

L'antropologia sociale ha chiarito che l'identità si forma «attraverso la continuità del sé nel corso del tempo<sup>83</sup>». È questo l'elemento essenziale in grado di rendere una persona una con se stessa oltre le mutevoli fasi dell'intera vita: la questione della continuità, quindi, «è lì per tutte le questioni di identità: somiglianza tra le circostanze presenti e passate [...] ragionevole aspettativa che la somiglianza continuerà<sup>84</sup>». La postmodernità, al contrario, proprio su questa dimensione, rivela una certa riluttanza a riconoscere uno sviluppo continuo come parte integrante della personalità umana: questo confligge con l'ipotesi che l'identità possa essere definita, con la psicologia sociale, «come un processo continuo, finalizzato all'elaborazione e al mantenimento di caratteri distintivi psicologici positivi, nonché di un senso di continuità e di appartenenza sociale<sup>85</sup>».

Mettere in discussione questo principio, nelle sue estreme conseguenze logiche non può che confliggere con alcuni capisaldi della convivenza civile stessa: infatti dal momento che il funzionamento di qualsiasi ordinamento

---

<sup>82</sup> T. Luckmann, *Remarks on Personal Identity*, cit., p. 69.

<sup>83</sup> M. Douglas, *How Identity Problems Disappear*, in *Identity: Personal and Socio-Cultural*, cit., p. 36.

<sup>84</sup> Ivi, p. 43.

<sup>85</sup> K. Libebkind, *Dimensions of Identity in Multiple Group Allegiance*, in *Identity: Personal and Socio-Cultural*, cit., p. 187.

giuridico si basa sul principio della responsabilità personale, «la legge ha bisogno che la persona sia concepita come continua<sup>86</sup>». La legge, cioè, deve assumere un'identità continua e distinta, in modo che la colpa commessa ieri possa essere considerata tale oggi, attraverso la continuità del responsabile, del colpevole. Possiamo perciò considerare l'identità personale come «l'esito della relazione dialettica fra permanenza e mutevolezza, tra continuità e discontinuità, tra passato, presente e futuro<sup>87</sup>».

Nella postmodernità tutto questo viene messo in discussione: «Osserviamo ora la “perdita dello stato stabile”<sup>88</sup>». Nel XVII secolo, infatti, «l'unità di esistenza e conservazione si è rotta e il presente è stato concepito come discontinuo<sup>89</sup>» dando vita a una cosiddetta «epoca degli istanti in successione che prendono il posto della vera e propria esperienza del tempo<sup>90</sup>» nella quale «il presente può dunque diventare punto di riferimento unico<sup>91</sup>».

Ma tra tutti gli aspetti critici della cultura postmoderna, quello che risulta forse incompatibile (se spinto fino alle estreme conseguenze logiche) non appena con la tradizione culturale precedente, ma con i requisiti minimi essenziali per il processo di costruzione dell'identità, è la gestione delle “relazioni”: la concezione di Alter come “superficie” toglie di fatto dalla scena un protagonista essenziale alla realizzazione dell'individuo, così come l'illusorio trasloco della propria identità dal pubblico al

---

<sup>86</sup> M. Douglas, *How Identity Problems Disappear*, cit., p. 37.

<sup>87</sup> C. Leccardi *I giovani di fronte al futuro*, cit., p. 40.

<sup>88</sup> N. Luhmann, *The future cannot begin*, cit., p. 134.

<sup>89</sup> Ivi, p. 133.

<sup>90</sup> C. Leccardi, *I tempi di vita tra accelerazione e lentezza*, in *Tempo vola. L'esperienza del tempo nella società contemporanea*, a cura di F. Crespi, Bologna 2005, p. 50.

<sup>91</sup> Ivi, p. 83.

privato. La persona, infatti, si umanizza «non nella solitudine, né nel totale coinvolgimento sociale, ma nell'inter-azione con la società<sup>92</sup>».

Personalità “sana”, infatti, in psichiatria è «espressione di un tempo e di luogo, un sistema di relazioni interpersonali<sup>93</sup> » dal momento che «identità per sé e identità per l'altro sono al tempo stesso inseparabili e legate in modo problematico<sup>94</sup>». La felice raffigurazione di Elias per il quale l'identità è la risultanza di due radici, *identità/io* (il nome proprio della persona), e *identità/noi* (il suo cognome) sottolinea efficacemente la complementarietà irriducibile delle due derivazioni. Soltanto la società occidentale ha potuto permettersi il lusso di accentuare progressivamente l'identità-io a scapito dell'identità-noi: un'identità “io senza noi”, però, non può che fiorire da un'illusoria rappresentazione di sé che hanno le persone “adulte, sane e benestanti”<sup>95</sup>, quelle cioè che possono godere di brevi periodi di fittizia autosufficienza.

Se «è solo attraverso gli altri che possiamo giungere alla scoperta di noi stessi<sup>96</sup> », è solo attraverso gli altri, paradossalmente, che l'individuo può maturare la coscienza della sua unicità e irriducibilità fino ad «arrivare al punto di andare contro il mondo intero<sup>97</sup>». L'identità, dunque, «è mediata dalla relazione, ossia l'identità si forma attraverso la relazione con l'Altro da sé<sup>98</sup> ». Senza la

---

<sup>92</sup> M. Archer, *Riflessività umana e percorsi di vita*, cit., p. 39

<sup>93</sup> G. Murphy, *Self-realization and mental health*, in «Bulletin of the Menninger Clinic», 23, May, n. 3, 1959, p. 83.

<sup>94</sup> C. Dubar, *La socializzazione*, cit., p. 130.

<sup>95</sup> N. Elias *Über den Prozess der Zivilisation*, cit.

<sup>96</sup> P.L. Berger, B. Berger, *Sociologia*, cit., p. 81

<sup>97</sup> G.H. Mead, *Mente sé e società*, cit., p. 182

<sup>98</sup> Ivi, p. 364

contingenza della relazione Ego-Alter, quindi, «la persona non potrebbe compiere i passaggi necessari per sviluppare la sua natura fino a fare le scelte che riguardano i suoi interessi ultimi<sup>99</sup>». In altre parole, «l'identità sociale si forma, nel dialogo fra l'“Io” e le altre identità<sup>100</sup>». Proprio questo dinamismo, il *dialogo*, centrale nel processo di maturazione dell'identità, sembra essere oggi giorno agonizzante, tra il plauso generale di coloro che, al contrario, proclamano di voler perseguire e assicurare i diritti dell'individualità.

Il Sé si sviluppa fino alla sua maturità soltanto attraverso il dialogo, è un Sé dialogico e coincide con «il compito che ogni persona ha di diventare ciò che è attraverso relazioni e pratiche dialogiche<sup>101</sup>». È ingenuo pensare che la persona sia capace di entrare in relazione solo in quanto “soggetto già formato”: al contrario, all'inizio sta proprio la relazionalità «a partire dalla quale si rende possibile la stessa costruzione dei soggetti individuali<sup>102</sup>».

Tale dinamica dunque incide su (ed è condizione di) tutte le fasi di sviluppo dell'identità: «Senza questa radice di relazione ad altri, l'individuo perde il punto di riferimento per la valutazione della sua esperienza<sup>103</sup>» e questo disorientamento, dovesse perdurare, si tradurrebbe inevitabilmente «in esperienza della insignificanza personale<sup>104</sup>».

---

<sup>99</sup> P. Donati, I. Colozzi *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali*, cit., p. 104.

<sup>100</sup> Ivi, p. 102

<sup>101</sup> L. Gattamorta, *Il Sé dialogico*, cit., p. 228.

<sup>102</sup> F. Crespi, *Sociologia del linguaggio*, cit., p. 8.

<sup>103</sup> J. Tønnesvang. *The structure of Self-Realisation*, cit., p. 56.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

Possiamo, per questo motivo condividere una conclusione logica e straordinariamente impegnativa: «l'auto-realizzazione è fondamentalmente una impresa relazionale [...] e solo tale auto-realizzazione-in-connessione merita di essere chiamata auto-realizzazione in un senso genuino<sup>105</sup>». In un quadro di riferimento in cui le “conessioni” diventano “superfici” o vengono semplicemente fruite a livello strumentale, il percorso realizzativo non può che essere messo a rischio.

Oggi fa ormai parte del nostro modo di pensare il presupposto che autorealizzazione e relazionalità siano termini incompatibili: in realtà, la personalità individuale può realizzarsi «solo all'interno della matrice delle relazioni sociali, e dunque nel pieno rispetto delle leggi, delle norme e delle regole che le definiscono<sup>106</sup>» e non semplicemente «per mezzo dell'autorealizzazione della volontà<sup>107</sup>».

L'esperienza che più evidenzia la non negoziabilità di questa dinamica è proprio l'urgenza umana di “riconoscimento”: «il bisogno di essere presi in considerazione non è semplicemente un bisogno fra tanti altri, al quale si possa eventualmente rinunciare. In esso si iscrive la condizione di possibilità del nostro essere persone<sup>108</sup>». Perciò l'idea di “riconoscimento” può essere considerata come “principio assiale” nei rapporti umani, dal momento che «il riconoscimento reciproco è il presupposto per l'auto-realizzazione ottimale<sup>109</sup>». Essere riconosciuti significa essere oggetto di quell'«atto

---

<sup>105</sup> Ivi, p. 54.

<sup>106</sup> A.B. Seligman, *La scommessa della modernità*, cit., p. 64.

<sup>107</sup> Ivi, p. 65.

<sup>108</sup> D. Sparti *Fra persona e non-persona*, cit., p. 113.

<sup>109</sup> S. Houston, *Beyond Homo Economicus*, cit., p. 846.



espressivo con il quale un'altra persona fa un gesto di stima [...] essere il benvenuto in qualsiasi contesto spazio/tempo <sup>110</sup> ». È così vero questo che se il riconoscimento previsto non arriva, l'individuo cade nell'invisibilità: «Il riconoscimento è un bisogno umano fondamentale per dare un senso al sé<sup>111</sup>».

Si può meglio comprendere la centralità di questo processo se lo si considera alla luce del fatto che, per ciascuno di noi (secondo diverse declinazioni) è fondamentale poter dare un contributo distintivo per la comunità «e, soprattutto, veder riconosciuto questo contributo<sup>112</sup>». Assottigliare, superficializzare, barattare o azzerare i legami sociali (soprattutto quelli con gli altri importanti) significa allora cancellare l'unico «contesto entro il quale l'individuo può esistere ed essere riconosciuto<sup>113</sup>».

Occorre d'altra parte considerare che il bisogno di riconoscimento è tutt'altro che infantile o superato, anche nei rapporti più anonimi e burocratici: potremmo anzi considerare questo elemento uno tra i moventi più efficaci nel mettere in moto e nel tenere insieme l'attivismo febbricitante delle società avanzate. Si tratta però, verosimilmente, di un riconoscimento impoverito, ridotto alle sue dimensioni psicologiche o strumentali: «Cosa rimane da riconoscere se i ruoli sono svuotati di significato e vengono separati dai soggetti in ogni senso significativo? Quando l'autorità è interiorizzata, diventa impossibile aspirare al riconoscimento reciproco, e ci troviamo intrappolati in forme sempre più solipsistiche di

---

<sup>110</sup> R. Willig, *Self-Realization Options*, cit., p. 355.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> S. Houston, *Beyond Homo Economicus*, cit., p. 853.

<sup>113</sup> A.B. Seligman, *La scommessa della modernità*, cit., p. 188.

autoriconoscimento, che si riducono spesso a semplice acclamazione<sup>114</sup>».

Ecco qui emergere l'ultima delle dimensioni della relazione sociale messa radicalmente in discussione con l'avvento della modernità: se l'identità necessita di "riconoscimento", quest'ultimo è un processo relazionale collegato in maniera stretta ai ruoli sociali "legittimati" a produrlo. Per dirla in maniera semplificata, per essere "chi" o "quello che" voglio essere, occorre che ci sia qualcuno che mi "certifichi" che tale "identificazione" è socialmente concessa, pubblicamente e collettivamente riconosciuta, con i relativi onori e oneri legati al ruolo sociale in questione: in altri termini, occorre una "autorità". Se la relazione autorevole sembra essere "scomparsa dal mondo moderno" e se «in pratica non meno che in teoria, non siamo più in grado di sapere che cosa veramente sia l'autorità»<sup>115</sup>, questo è anche dovuto al fatto che, in nome di quella stessa autorità si sono compiuti i crimini di massa che tutti conosciamo.

Se quindi è comprensibile la reazione di tanti intellettuali del dopoguerra mirata a individuare e a estirpare il cancro dell'autoritarismo (da Kurt Lewin a Eric Fromm, da Theodor Adorno a tutta la Scuola di Francoforte), sta di fatto che, in situazioni tragiche, sempre si corre il rischio di buttare il bambino con l'acqua sporca. La relazione autorevole non è evitabile: «Averla perduta significa aver perduto le fondamenta del mondo<sup>116</sup>». Perciò, «è inutile soffermarci sulle varie metafore con cui l'eclissi

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 190.

<sup>115</sup> H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York 1961 (trad. it. *Tra passato e futuro*, Milano 1999) p. 131.

<sup>116</sup> Ivi, p. 134

dell'idea di autorità può essere espressa, e che si compendiano poi in una sola: “Scomparsa dell'idea del Padre”<sup>117</sup>».

Non si tratta qui di risolvere il cortocircuito che si è venuto a creare rispolverando nostalgie per i tempi che furono (che, tra l'altro, non furono probabilmente migliori di quelli attuali). Si tratta piuttosto di non cadere nella tentazione di obliterare dimensioni essenziali allo sviluppo dell'autocoscienza in nome di un loro grave abuso, ideologicamente giustificato nel passato.

Siamo ancora nella postmodernità? Sembrerebbe di no, ma ancora non ci sono segni chiari che indichino la direzione che questo possibile superamento potrebbe prendere. Certamente la cultura postmoderna non ha contribuito a rendere l'uomo contemporaneo favorito nella sua urgenza realizzativa rispetto ai “tipi” che l'hanno preceduto. Sono aumentati i diritti, sono aumentate le opportunità, è aumentata la ricchezza (che ora però torna a minacciare una clamorosa retromarcia) e con essa il *deus ex machina*, il benessere: eppure non è più semplice oggi rispondere alla domanda di tanti ricercatori delle scienze umane che cercano di misurare la felicità, di determinare cioè ciò che rende le persone felici e misurare così il progresso sociale. Se è quasi banale rilevare che “le persone nei paesi ricchi sono più felici delle persone nei paesi poveri” è invece interessante riconoscere che «una volta che il livello di una società di ricchezza pro-capite supera

---

<sup>117</sup> A. Del Noce, *Autorità*, in «Enciclopedia del Novecento», vol. I, 1975, pp. 416-426.

una soglia, ulteriori aumenti non hanno quasi alcun effetto sulla felicità<sup>118</sup>».

Esiste sempre qualcosa che non è “procurabile”, di cui si sente tuttavia l’esigenza, come di un qualcosa di essenziale. «Ma se i soldi non fanno felice la gente, che cosa può farlo? Ciò che sembra essere il fattore più importante nel fornire felicità sono le relazioni sociali strette [...] essere collegati ad altri sembra essere molto più importante per il benessere soggettivo che essere ricchi<sup>119</sup>». Occorre notare che in queste affermazioni è sotteso un bizzarro paradosso: i legami sociali, quelli che sembrerebbero favorire il processo realizzativo della persona, «in realtà diminuiscono la libertà, la scelta e l’autonomia<sup>120</sup>». I legami più forti (il matrimonio, l’amicizia, l’appartenenza ideologica o religiosa) sono infatti quelli che più vincolano l’azione dell’individuo: e così, «ciò che sembra contribuire più alla felicità ci lega piuttosto che liberarci<sup>121</sup>».

Concludiamo con due osservazioni sintetiche del percorso fin qui realizzato.

La postmodernità è stata una cultura di “corto circuito”, in cui a rischiare il *black out* è l’umano: quando infatti si contrappongono strumentalmente urgenza dell’altro ed esaltazione di sé, si tenta di far correre un motore chiudendo però la pompa della benzina. Esaltare l’individuo coincide con l’esaltare la trama di relazioni capaci di riconoscerlo.

---

<sup>118</sup> B. Schwartz *The paradox of choice. Why more is less. How the culture of abundance robs us satisfaction*, New York 2004, p. 106.

<sup>119</sup> Ivi, p. 107.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> Ivi, p. 108.

L'esito di questa ubriacatura è paradossalmente un'estrema e pressoché assoluta solitudine dell'individuo con se stesso, il quale però non può che cercare il riconoscimento di cui ha bisogno attraverso relazioni meno impegnative e possibilmente "virtuali". Si genera così un profilo umano, un "idealtipo" che dovrebbe campeggiare al vertice del dizionario postmoderno e concluderlo, l'uomo *debole*, nemesi di quel processo che, nelle intenzioni, avrebbe dovuto esaltarne il consolidamento e la capacità di autodeterminazione: il deperimento dei beni relazionali porta con sé la fallace esaltazione dell'uomo *impovertito*.



PIER PAOLO BELLINI