

## Individualismo, autonomia e conformismo nello spazio pubblico

### Teoria politica e studi di genere<sup>1</sup>

Anna Loretoni

Una delle sfide più interessanti che è stata posta alla tradizione liberale concerne l'interpretazione di cosa sia l'individuo e di quanto siano rilevanti le relazioni intersoggettive e sociali, tanto nella costituzione dell'identità individuale quanto nel modo di abitare insieme lo spazio pubblico della politica. Tutto ciò ha portato a mettere in discussione il tradizionale approccio liberale e contrattualista, e il modo con cui in questo contesto è stata tematizzata la nozione di autonomia. La scarnificazione e l'astrazione con cui gli esseri umani sono stati rappresentati in quanto agenti del contratto accomuna sia le moderne teorie sull'origine dell'obbligo politico, da Hobbes a Locke, sia le versioni più recenti del neocontrattualismo, in primo luogo quella formulata da John Rawls. L'ipotesi avanzata in *A Theory of Justice* (1973) presuppone un individuo autonomo, libero e privo di legami quale attore politico alla base della stipula del contratto originario. Che questa concezione della persona abbia dirette e significative implicazioni e debba essere parte di una concezione della giustizia politica e sociale è stato sottolineato dallo stesso Rawls in tutta la sua produzione intellettuale – si pensi all'introduzione a *Political Liberalism* (1993)<sup>2</sup>. La caratterizzazione del soggetto che Rawls propone disegna l'attore della posizione originaria come un «uomo senza qualità», senza paure, né sentimenti o ragioni sostantive, un essere razionale senza assunti morali, a partire dall'altruismo<sup>3</sup>. Si tratta di un attore capace di giudicare e deliberare razionalmente sul perseguimento di interessi e fini specificamente soggettivi, muovendosi secondo una logica di tipo strumentale – scegliere il mezzo migliore per raggiungere il fine desiderato – e valutare prudenzialmente l'obiettivo che con maggiori probabilità è

---

<sup>1</sup> Questo saggio è una parziale rielaborazione del cap. 2, “Sfidando il liberalismo. Autonomia, dipendenza, disabilità”, del mio libro: *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Donzelli, Roma 2014, pp. 39-74. Un'occasione di riflessione su questi temi mi è stata offerta proprio dalla Scuola di Alta formazione di Acqui Terme, nella sua edizione del 2013.

<sup>2</sup> J. Rawls, *Teoria della giustizia* (1973), tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982; Id., *Liberalismo politico* (1993), tr. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

<sup>3</sup> Rimando qui a E. Santoro, *Autonomia individuale, libertà e diritti*, ETS, Pisa 1999, pp. 375-452.

possibile perseguire. Nella sostanza, quindi, la versione rawlsiana dell'individuo rappresenta una chiara riproposizione della consolidata dottrina dell'*homo oeconomicus*; l'egoista razionale – o lo “sciocco razionale”, come lo definiscono prima Hobbes e poi Sen<sup>4</sup> – il quale, operando le proprie scelte all'interno di un campo illimitato di preferenze, si serve della razionalità strumentale ed è al tempo stesso consapevole di dover trovare un punto di concordia con i propri simili, un piano di intese essenziali che abbia fondamento nei principi di giustizia elaborati a partire dal *velo di ignoranza*, cioè da una condizione in cui ciascuno ignora la propria posizione sociale, etnica, sessuale. Date queste premesse, la convivenza è possibile presupponendo la volontà di cooperare con altri soggetti in termini equi, sulla base del reciproco riconoscimento della pari dignità. Se partiamo dall'idea di società come equo sistema di cooperazione, assumiamo che le persone possiedano “tutte le capacità che permettono loro di essere membri cooperativi della società stessa” e di esserlo per l'intera vita<sup>5</sup>.

Questa impostazione viene profondamente rivisitata dagli studi che intendono proporre una diversa mappa concettuale a partire dal genere, dapprima mostrandone i falsi presupposti, poi dando forma ad una visione più complessa e articolata dell'individualità, che liberandosi dalle maglie troppo strette di un approccio astratto e infine fallace, intende tematizzare il modo con cui, concretamente e non idealmente, uomini e donne abitano il mondo. In alcuni casi tutto ciò avviene con il preciso intento di formulare una diversa teoria della giustizia, o, più in generale, una teoria politica, più inclusiva e ospitale verso la diversità, proprio in quanto fondata su una nozione di individuo per cui l'interazione sociale si mostra costitutiva del proprio essere. Partiamo dalla definizione di società avanzata dalla prospettiva liberale di Brian Barry. Secondo Barry, la società si compone di unità indipendenti e autonome che collaborano solo quando i termini della cooperazione sono tali da promuovere gli obiettivi di ciascuna delle parti<sup>6</sup>. Secondo il punto di vista di genere, individui così concepiti sarebbero destinati a una vita sociale, politica e familiare molto povera, dal momento che una considerevole parte delle relazioni tra esseri umani non potrebbe nemmeno essere discussa nei termini individualistici, egoistici e non relazionali di questa impostazione liberale. Per tali

---

<sup>4</sup> Cfr. A. Sen, *Rational Fools. A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in «Philosophy & Public Affairs», VI, n. 4, 1977, pp. 317-344. Per una ricostruzione della pervasività, in diversi ambiti disciplinari, di questo modello di individuo, si veda S. Caruso, *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Florence University Press, Firenze 2012.

<sup>5</sup> Ecco a tal proposito cosa scrive Rawls in *Teoria della giustizia*, cit.: «l'idea principale che quando un certo numero di persone si impegna in un'impresa cooperativa reciprocamente vantaggiosa nel rispetto delle regole, restringendo così la propria libertà nei modi che sono necessari per produrre un vantaggio generale, quelli che si sono sottomessi a queste restrizioni hanno il diritto di esigere un'identica acquiescenza da parte di quelli che hanno beneficiato della loro sottomissione» (p. 106). È da notare come, invece, in *Liberalismo politico*, cit., l'autore sostituirà la locuzione «un'impresa cooperativa reciprocamente vantaggiosa» con «società come equo sistema di cooperazione nel tempo» (pp. 32 ss.).

<sup>6</sup> B. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford 1973.

ragioni, proprio la riflessione femminista ha ritenuto di estrema importanza insistere sull'opportunità di ridiscutere l'idea di individuo che entra nella vita pubblica, sia nell'intento di sottolineare che gli individui sono in costante, reciproca relazione – e non sono atomi monadisticamente strutturati – sia nel mostrare che proprio queste relazioni hanno un particolare valore che la teoria deve prendere in considerazione. Riproporre in questi termini una riflessione sul soggetto non è quindi una scelta “arcaica”, una domanda filosofica ormai obsoleta, ma rappresenta al contrario il punto di partenza per una ricerca che si interroga sul fondamento e sul senso dell'ordine politico. I limiti della relazione contrattuale privilegiata dalla visione liberale diventano, pertanto, evidenti in base alla constatazione che le persone sono perlopiù legate le une alle altre da rapporti non contrattuali, ma di fiducia e di cooperazione; rapporti che è difficile sviluppare sull'ipotesi che interpreta gli individui come egoisti razionali. Una società siffatta correrebbe il rischio perenne di disgregarsi, proprio perché non sarebbe in grado di riconoscere le relazioni di cura, di fiducia e di empatia che si producono al suo interno.

Se racchiudiamo la vita entro i recinti delle astrazioni, nessuna teoria è idonea a definire i rapporti umani; in primo luogo, perché autonomia, come si vedrà, non coincide con isolamento e assenza di relazioni. Secondo la prospettiva di genere, a rafforzare questa falsa rappresentazione dell'individuo interviene anche la consolidata divisione tra spazio pubblico e spazio privato, che restituisce un'immagine dicotomica dell'individuo, come costituito da due entità separate poste su piani assiologicamente diversi – piuttosto che prodotto dell'interazione costante tra sfera privata e sfera pubblica. Tornerò su questo aspetto nel prossimo capitolo, dedicato all'analisi della cittadinanza; per ora basterà ricordare che gli studi di genere mettono radicalmente in questione il fatto che i rapporti che si determinano tra le persone nella sfera privata debbano esulare dall'interesse pubblico e non debbano essere presi in considerazione nella costruzione della società, appunto in quanto rapporti non contrattualistici e spesso di non reciprocità, che eccedono ogni solipsismo soggettivistico. Come suggerisce Virginia Held, una teoria politica capace di includere questo importante ambito dell'esistenza umana darebbe maggior valore allo sviluppo delle relazioni sociali, alle relazioni di fiducia e di cura, e potrebbe ripensare, sulla base di esse, le stesse istituzioni politiche e sociali, dando spazio e riconoscimento all'attribuzione di valore ad attività condivise e relazionali, piuttosto che mettere a fuoco esclusivamente l'opportunità di promuovere lo sviluppo delle capacità individuali nella misura in cui queste non limitino le capacità degli altri. La distanza tra questi due orientamenti è considerevole e, quantunque non si sia mancato di sottolineare i rischi prodotti da un eccessivo collettivismo, dannoso per un libero sviluppo personale non condiviso con gli altri, la rilettura femminista ha sottolineato come la teoria dovrebbe cercare di tenere insieme i due livelli dei progetti comuni e dello sviluppo individuale. Secondo Held, «una visione adeguata degli esseri umani impegnati nella vita personale, politica e sociale non dovrà né assorbirci completamente nei gruppi tradizionali e comunitari, né lasciarci

nell'isolamento artificiale dell'individualismo liberale»<sup>7</sup>. L'interpretazione dell'individuo in chiave relazionale, che qui sto cercando di delineare, mi pare possa rappresentare un'adeguata via mediana rispetto a tre approcci. Innanzitutto, rispetto all'individualismo astratto di origine liberale, che vede nella presenza dell'altro solo un rischio all'accrescersi della propria autonomia; in seconda istanza, rispetto agli inevitabili eccessi del comunitarismo olistico, che rischia di risucchiare quell'esperienza di libertà in un abbraccio mortale; da ultimo, rispetto all'ipotesi di un soggetto post-moderno che fluttua tra una declinazione e l'altra, alla ricerca della performance linguistica meglio in grado di mostrare l'onnipervasività del potere e del dominio sulle coscienze. Questa via mediana sembra essere stata sperimentata, d'altronde, proprio dalle donne, che hanno saputo allentare, e in alcuni casi rescindere, i legami con quelle comunità in cui venivano identificate, creando al tempo stesso inediti percorsi individuali, ma anche nuovi legami con comunità elettive<sup>8</sup>. La domanda di fondo, in questo ambito, concerne la possibilità di pensare anzitutto un percorso di autonomia che si avvalga di quella che altrove ho definito nei termini di un'«identità contro»<sup>9</sup>, senza al contempo rinunciare ad una declinazione dell'appartenenza per cui gli individui che cambiano riflessivamente se stessi, grazie a processi di *empowerment* e di rafforzamento dell'autonomia, mutano le loro affiliazioni, lasciandone alcune e creandone di nuove; ma, soprattutto, in questo loro andirivieni dal vecchio al nuovo, dall'ascrittivo all'elettivo, modificano, trasformano e sovvertono i contenuti stessi delle comunità.

Va a questo punto sottolineato il fatto che gli studi di genere, in tema di interpretazione dell'individualismo, si sviluppino in sintonia, come è lecito presupporre, con una serie di proposte che pure non hanno assunto il genere come primaria categoria della ricerca teorica. Dalla definizione di “io sociale” (*social self*) formulata da William James nell'ambito del pragmatismo americano, sino al contributo di Charles Taylor con esplicito riferimento a George Herbert Mead e al concetto di “altri significativi”, il peso della componente sociale, o dialogica, nella costituzione dell'io, nella definizione delle sue preferenze, valori e visioni del mondo, è stato da più parti messo in luce ed enfatizzato rispetto ad un'interpretazione monistica e monologica della formazione dell'identità<sup>10</sup>. In questa direzione, la stessa autonomia non si definisce in uno spazio disabitato, nell'isolamento dagli altri, ma insieme a loro, in un dialogo costante e mai estinguibile, fatto di conflitti, che ne possono accrescere la vulnerabilità, ma anche di

<sup>7</sup> V. Held, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale* (1993), tr. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 1997, p. 208.

<sup>8</sup> Cfr. M. Friedman, *Feminism and Modern Friendship. Dislocating the Community*, in S. Avineri, A. de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 101-119.

<sup>9</sup> Rimando al mio saggio: A. Loretoni, *Identità e riconoscimento*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 97-112.

<sup>10</sup> Cfr.: W. James, *La volontà di credere* (1897), tr. it. di P. Bairati, BUR, Milano 1984; G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, edited by C. W. Morris, University of Chicago Press, Chicago 1934; C. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1993), in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa, G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1999.

risposte positive e confermate, esattamente nel senso in cui lo stesso Taylor ha parlato di una *politica del riconoscimento*. Praticata nello spazio pubblico di un liberalismo non più neutro ma ospitale, essa viene a rappresentare un tassello essenziale affinché si dia una condizione di *well-being* individuale.

Tanto nella tradizione del pragmatismo americano, quanto nella formulazione tayloriana fortemente debitrice verso il paradigma del riconoscimento di ascendenza hegeliana, è infine la nuova configurazione di uno spazio pubblico democratico e ospitale a costituire il punto di approdo di una proposta che mette insieme visione antropologica e concezioni della democrazia, visioni del *self* e configurazioni di una convivenza capace di sfidare la stessa tradizione liberale<sup>11</sup>. Questo nesso è particolarmente evidente anche nella rilettura dell'autonomia avanzata da uno dei principali interpreti della teoria critica del riconoscimento, Axel Honneth, per il quale l'autonomia è stata a lungo declinata, e ancora oggi lo è, dalle teorie della giustizia secondo una modalità specificamente individualistica. La prospettiva qui suggerita viene, dunque, a definirsi in base alla possibilità di ripensare e riformulare l'autonomia nei termini di una teoria del mutuo riconoscimento, secondo la quale essa può venire ridimensionata o anche compromessa quando vengono danneggiate le relazioni sociali che la sostengono<sup>12</sup>. Alla base di tale considerazione sta la necessità di non sottovalutare la dipendenza che gli individui sperimentano nei confronti di forme relazionali come il rispetto, il prendersi cura e la stima. Honneth ricostruisce opportunamente la lunga storia della concezione individualistica dell'autonomia e della libertà, una storia che prende avvio dalle prime fasi della modernità e che ha finito, con il tempo, per modellare la nostra stessa comprensione della giustizia sociale. L'enfasi che rispetto alla fase di *Ancien Régime* viene posta sull'accresciuta indipendenza degli individui riguardo al contesto sociale e alla tradizione, ha a sua volta prodotto la convinzione che questi siano maggiormente liberi di sviluppare i loro personali propositi quanto meno vengano disturbati.

In una simile ottica, la concezione per cui essere autonomi ha progressivamente significato liberarsi da qualsiasi vincolo tradizionale e non venire più ascritti a ruoli determinati ha prodotto un *frutto avvelenato*, che stabilisce un nesso tra realizzazione dell'autonomia individuale e totale indipendenza rispetto ai consociati; come se ogni contatto, o contrasto, avesse la possibilità di ridurre l'autonomia dell'individuo. La stessa enfasi posta sulla declinazione negativa della libertà, come libertà dall'ingerenza della comunità politica o degli altri – nel senso in cui Isaiah Berlin definisce la *liberty from* – è correlata alla fuorviante rappresentazione

---

<sup>11</sup> Per una difesa, al contrario, dell'idea di neutralità come fondativa della prospettiva liberale si veda: C. Larmore, *Le strutture della complessità morale* (1987), tr. it. di S. Nono, Feltrinelli, Milano 1990.

<sup>12</sup> Cfr.: A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002; A. Honneth, J. Anderson, *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, in A. Carnevale, I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Perugia, Morlacchi, 2011, pp. 107-142.

degli individui come esseri autosufficienti, che devono concentrarsi sull'eliminazione di ogni possibile interferenza<sup>13</sup>.

Come è facile intuire, siamo così di fronte a una negazione razionalizzata della dipendenza, tanto che, come ha sostenuto un altro esponente della Scuola di Francoforte, Herbert Marcuse, l'esclusione di questa componente della vita sociale può avere una connotazione di classe, un accessorio fondamentale dell'ideale borghese della libertà individuale<sup>14</sup>. Libero è in questa chiave colui che non dipende da nessun altro, perché la relazione con l'altro viene considerata come una perdita, come una ricaduta nella dipendenza. L'ideale dell'individuo borghese è così il prodotto di un atto di astrazione, che nega la dipendenza, da una parte, e la subordinazione presente nei rapporti sociali, dall'altra. La libertà di questo individuo sta tutta nel proteggersi dal controllo e dalle interferenze degli altri e racchiude in sé un ideale negativo di libertà. Spogliata da ogni relazione o bisogno degli altri, la libertà è qui una semplice non-interferenza<sup>15</sup>.

La concezione della giustizia sociale che deriva da questa visione dell'autonomia risulta allora inevitabilmente fallace, perché non riesce a includere quelle condizioni assai rilevanti dell'esistenza umana come il bisogno, la vulnerabilità, l'interdipendenza. Sulla scia di queste critiche, Honneth contrappone al modello autistico dell'autonomia individuale una concezione di tipo sociale, intersoggettivo, situato o riconoscitivo, una concezione che ricorda molto quella di Jennifer Nedelsky, secondo cui l'autonomia è una capacità che esiste solo nel contesto di relazioni sociali che la supportano e solo in congiunzione a quella sensazione di essere autonomi che viene dal di dentro. Il rispetto di sé, la fiducia in se stessi e l'autostima non sono auto-convincimenti personali, stati emotivi o aspetti coscienziali, bensì proprietà emergenti a seguito di un processo dinamico che rende possibile per gli individui fare esperienza di se stessi come esseri sociali che partecipano responsabilmente a progetti condivisi. La relazione di un individuo con se stesso non è, perciò, il risultato della solipsistica riflessione di un ego che cogita, ma il prodotto di un continuo processo intersoggettivo di azione, che trova nel mutuo riconoscimento la sua condizione di possibilità<sup>16</sup>.

Sebbene, quindi, la riflessione di genere vada inserita in un quadro che pone senza dubbio importanti premesse per una delegittimazione teorica della variante

---

<sup>13</sup> J. Nedelsky, *Reconceiving Autonomy. Sources, Thoughts, and Possibilities*, in «Yale Journal of Law and Feminism», VII, n. 1, 1989, pp. 7-36. Si veda anche il ricco lavoro curato da C. MacKenzie, N. Stolijar (Eds.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, New York-Oxford 2000.

<sup>14</sup> Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà* (1955), tr. it. di L. Bassi, con una nuova prefazione dell'autore, introduzione di G. Jarvis, Einaudi, Torino 1968.

<sup>15</sup> I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), in Id., *Quattro saggi sulla libertà*, tr. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 185-241.

<sup>16</sup> Honneth in proposito parla di necessaria presenza di una «infrastruttura riconoscitiva di sostegno»; cfr. A. Honneth, J. Anderson, *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, cit. In merito a ciò si vedano anche gli interventi di C. Douzinas ed E. Renault nel volume: A. Carnevale, I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, cit.

solipsistica dell'individualismo, essa sembra dare un contributo essenziale e al tempo stesso originale al filone qui delineato, grazie alla messa a fuoco di una categoria che molto ha a che fare con l'assunzione di rilevanza dell'esperienza delle donne nel mondo. Questo originale contributo può essere ricostruito, mi pare, attorno all'importanza attribuita, nella definizione dell'individualismo, alle categorie di dipendenza e di disabilità<sup>17</sup>. L'approccio di genere, infatti, che chiede di includere nella trattazione teorica anche lo spazio privato del dare la vita e della cura, sottolinea con ciò un elemento, tanto elementare quanto trascurato dalla filosofia politica, che gli individui non nascono autonomi e autosufficienti – *fungorum more*, come ci ricorda Hobbes<sup>18</sup> – ma che, al contrario, la loro esistenza è per un lungo periodo caratterizzata da bisogno e dipendenza. Ancora una volta, è lo spostamento dello sguardo a determinare un nuovo quadro concettuale, perché, se partiamo dalla società reale e non dalla sua configurazione astratta, ci rendiamo immediatamente conto del fatto che in essa si dispensano e si ricevono cure proprio perché uomini e donne hanno bisogno di tempo per diventare autonomi; non nascono già adulti, ma vengono piuttosto al mondo come figli e figlie bisognosi. La dipendenza che ci lega vicendevolmente, inoltre, non è qualcosa di cui ci si libera una volta divenuti adulti; essa torna in varie fasi della vita, e per alcuni può essere – dalla nascita o a partire da un dato momento – una condizione permanente. Le implicazioni filosofiche che l'inclusione della categoria di dipendenza comporta non tardano a farsi sentire, e vanno al cuore della tradizione dell'individualismo moderno.

Secondo Martha Nussbaum, per accogliere pienamente le prospettive offerte dalla categoria di dipendenza, occorre abbandonare l'idea kantiana di una dignità umana unicamente fondata sulla razionalità. Solo prendendo congedo senza esitazioni da questo punto di osservazione, è possibile promuovere una ricerca sul soggetto che sia in grado di recuperare tanto l'ideale – di origine aristotelica – della condizione di animalità degli esseri umani, quanto quello – di ispirazione marxiana – che ne sottolinea la condizione di costante e multiforme bisogno<sup>19</sup>. Il concetto kantiano di dignità si fonda, secondo l'autrice, unicamente sull'elemento della razionalità e sull'ipotesi che individua il nucleo della nostra personalità nell'autosufficienza piuttosto che nel bisogno, nella dimensione attiva più che in quella passiva, dimenticando che, in realtà, anche noi siamo animali di un certo tipo. Se ipotizziamo esseri caratterizzati unicamente da moralità e da razionalità, ma senza bisogni e capacità animali, ci rendiamo immediatamente conto del fatto che la dignità di questi individui non corrisponde a quella di un essere umano così come noi nella realtà lo conosciamo. Inoltre, nella visione kantiana, un tale nucleo dell'umanità risulta essere immutabile e totalmente atemporale; esso cioè non nasce,

---

<sup>17</sup> Si muove nella direzione di definire un «nuovo individualismo», anche a partire dal concetto di vulnerabilità, il lavoro di E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

<sup>18</sup> T. Hobbes, *De Cive* [1642], VIII, 1, Editori Riuniti, Roma 1979.

<sup>19</sup> M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie* (2006), tr. it. di C. Faralli, Il Mulino, Bologna 2007.

non cresce, non matura né declina, anzi, è assolutamente estraneo a tali eventi naturali. Viene così completamente oscurato il fatto che, al contrario, il ciclo della vita umana comprenda anche momenti di forte dipendenza, caratterizzati da una funzionalità molto vicina a quella di coloro che vivono con disabilità mentali o fisiche.

Nella riformulazione della dipendenza, sia nella forma estrema della disabilità che in quella più comune della relazione, è il concetto di bisogno da una parte e quello di cura dall'altra – nell'originaria e più complessa semantica dell'inglese *care* – che, basandosi sulla natura relazionale presente nell'ipotesi aristotelica dello *ζῶον πολιτικόν* e su quella dell'*appetitus societatis* avanzata da Grozio, sono in grado di sfidare l'idea che gli individui siano o debbano presupporci come autosufficienti, tanto nelle relazioni sociali quanto nella configurazione di quel mondo da abitarci in comune che è la politica. Riconoscendo la dimensione universale della dipendenza, e quindi della cura, queste proposte accrescono il valore dell'interdipendenza come fondamento della convivenza fra soggetti liberi e al tempo stesso in reciproca relazione. Da questa lettura dell'individualismo derivano, tra le altre, due importanti conseguenze sulle quali vorrei soffermarmi.

La prima ci conduce direttamente ad una visione plurale delle modalità della scelte morali, secondo le tesi avanzate da Carol Gilligan e da altre teoriche femministe centrate sul concetto di cura responsabile in luogo della prospettiva della giustizia<sup>20</sup>. L'etica che si sviluppa da tali presupposti subisce, dunque, una declinazione relazionale e particolaristica, privilegiando – o quantomeno includendo anche – i legami tra gli individui e le relazioni umane, la situazione concreta e la specificità del contesto, ponendo particolare enfasi sull'unicità dell'altro e sulla sua specifica condizione, più che su astratti elementi comuni a tutti gli individui<sup>21</sup>. Questa etica prova ad essere “realista”, nel senso che tenta di destreggiarsi tra la fallacia di un'universalità irreali perché di tutti, da una parte, e il sé del solo interesse individuale declinato nel linguaggio dei diritti, dall'altra. Entrambi questi poli, infatti, perdono di vista il significato di un'azione svolta *per* altri, in un contesto *concreto*, e a partire da una *motivazione* non fornita dall'interesse.

La seconda conseguenza è che la declinazione intersoggettiva dell'autonomia ha portato a maturazione la consapevolezza della rilevanza non solo dei beni materiali, ma – coerentemente con l'estensione della nozione di benessere – anche della dimensione immateriale e simbolica dei beni, presente in primo luogo nelle

---

<sup>20</sup> Per una panoramica sulle etiche possibili, non solo femministe, cfr. V. Franco, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996.

<sup>21</sup> Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987; S. Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory*, in «Praxis International», V, n. 4, 1985, pp. 402-424. Che la cura sia collegata alla presenza dell'altro come concreta possibilità insiste anche N. Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California, 1986. Per una presentazione anche di queste riflessioni, cfr. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale* (1995), tr. it. di G. Gasperoni, Il Mulino, Bologna 1999, in particolare l'ultimo capitolo.

relazioni umane. Questa attenzione, che in Honneth produce esiti immediati sull'interpretazione di giustizia sociale e di vulnerabilità degli individui, viene sviluppata in forma compiuta anche da Nancy Fraser, la quale gioca proprio sulla struttura simbolica dei beni comuni il suo noto passaggio dal paradigma economico di tipo distributivo a uno post-socialista di tipo culturale<sup>22</sup>. La progressiva pervasività di un immaginario politico che faccia leva sulle nozioni di identità, differenza e riconoscimento comporta, per Fraser, una ridefinizione della teoria critica della giustizia entro una cornice che provi ad esaminare la relazione esistente tra redistribuzione e riconoscimento, distinti solo in veste analitica, ma indistinguibili nella realtà effettuale, come mostra la stessa categoria di genere che viene a rappresentare uno degli assi principali in cui l'ingiustizia si manifesta tanto nella sua valenza socioeconomica quanto in quella simbolica. Traendo spunto dall'esame dell'ingiustizia, Fraser ne propone appunto due declinazioni: l'ingiustizia socio-economica, che si esprime nello sfruttamento o nella segregazione orizzontale del lavoro, sulla quale più a lungo si è riflettuto, e l'ingiustizia culturale e simbolica, radicata nei modelli sociali di rappresentazione, interpretazione e comunicazione, di cui il non riconoscimento e la mancanza di rispetto sono i principali esempi. In ciò sembrano riecheggiare le considerazioni di Charles Taylor:

non è soltanto la mancanza di qualcosa di dovuto, il rispetto; può anche essere una ferita dolorosa, che addossa sulle sue vittime il peso di un odio di sé paralizzante. Un riconoscimento adeguato non è soltanto una cortesia dei nostri simili: è un bisogno umano vitale<sup>23</sup>.

Infrangere la dimensione simbolica del bene e del benessere è qualcosa che deve essere definito nei termini di un'ingiustizia, anche se non comporta una limitazione della libertà o un danno specifico, anche se non ha a che fare con una ineguale distribuzione; tali comportamenti sono ingiusti perché producono un significativo indebolimento della stima di sé cui ogni individuo legittimamente aspira in un contesto intersoggettivo<sup>24</sup>.

Per cogliere ancora più in dettaglio il piano della prognosi di questa proposta, possiamo avvalerci del ragionamento che Fraser fa sulla «sessualità disprezzata» in merito all'omosessualità. La condizione di vergogna e di discriminazione che vivono le persone omosessuali, pur potendo manifestarsi anche sul piano dell'ingiustizia socio-economica, ha le proprie radici sia nella dominanza privilegiata dell'eterosessismo, sia nell'omofobia come svalutazione culturale dell'omosessualità, per rimediare alle quali la redistribuzione si rivela ininfluente. Ciò che occorre modificare sono, semmai, i valori e i riferimenti culturali che soggiacciono al rifiuto

---

<sup>22</sup> Cfr. N. Fraser, *La giustizia incompiuta. Sentieri del post-socialismo* (1997), tr. it. di I. Strazzeri, Pensa Multimedia, Lecce 2011.

<sup>23</sup> C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., pp. 9s.

<sup>24</sup> A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale* (1991), tr. it. di A. Ferrara, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993.

di pensare l'omosessualità come il frutto di un libero orientamento sessuale dell'essere umano, e sono pertanto i “rimedi di riconoscimento” che in questo caso vanno privilegiati.

Più complessa la questione si manifesta nel caso di collettività bivalenti, che partecipano di entrambe le forme di ingiustizia che in forma idealtipica possiamo collocare agli estremi di un ideale *continuum*, come avviene nel caso del genere, che associa sia i tratti della differenziazione economico-politica sia quelli di una differenziazione culturale. In generale, ma soprattutto nei casi che presentano questa doppia valenza, non è possibile individuare una soluzione al dilemma delle due forme di ingiustizia, dal momento che, nel caso di quella economica, si richiede di dissolvere il gruppo, equiparandolo ad altri non discriminati, mentre, nel caso dell'ingiustizia culturale, il gruppo dovrebbe essere rafforzato e valorizzato nella sua specificità. La soluzione proposta da Fraser è, perciò, quella di destreggiarsi all'interno del dilemma, al fine di minimizzare il conflitto tra redistribuzione e riconoscimento. Muoversi in questa direzione è tanto più importante in contesti in cui si sperimenta l'intersezione delle identità, che provoca a sua volta il sovrapporsi degli assi dell'ingiustizia, anche nel caso del dilemma redistribuzione-riconoscimento<sup>25</sup>.

Una delle categorie che ha favorito lo slittamento dai beni alle capacità, superando l'esclusiva rilevanza attribuita alla quantificazione del reddito e alla sua distribuzione, è l'attenzione posta su un concetto che mantiene una stretta relazione con quello di dipendenza, come il concetto di “disabilità”. Anche la trattazione sulla disabilità, infatti, ha consentito di arricchire di spessore critico l'interpretazione dell'autonomia individuale, producendo un guadagno complessivo affatto irrilevante all'interno della tradizionale lettura del rapporto tra una presunta normalità e le sue eventuali eccezioni. Mutando radicalmente la prospettiva, guardando all'individuo come essere dipendente, possiamo rileggere sotto una nuova luce l'intera condizione umana. Secondo questo nuovo punto di vista, autonomia e disabilità non sono condizioni alternative, ma elementi essenziali della *conditio humana*. La loro combinazione dà forma – come bene ha mostrato Paul Ricoeur – ad una dimensione paradossale dell'essere umano, a partire dalla quale non si produce la semplice, ossimorica coesistenza di due elementi tanto diversi, ma un vero e proprio ripensamento concettuale tanto dell'autonomia quanto della dipendenza, dal momento che è proprio la loro compresenza a mutare profondamente il significato di entrambe<sup>26</sup>. Se, difatti, la costante ricerca di autonomia rappresenta l'aspirazione universale di ogni essere umano, tale ricerca resta comunque quella di un essere fragile e vulnerabile, esposto all'errore e al ripensamento, così come, a sua volta, la fragilità sarebbe solo una patologia, se non fosse un elemento ascrivibile ad un

<sup>25</sup> N. Fraser, *Il danno e la beffa* (2008), tr. it. di K. Olson, Pensa Multimedia, Lecce 2012, pp. 58-59. In questa riflessione di Fraser mi sembra di poter reperire un'applicazione della prospettiva dell'*intersectionality* cui si è fatto riferimento nel primo capitolo.

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Autonomia e vulnerabilità*, in Id., *Il giusto*, vol. 2 (2001), tr. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Torino 2007, pp. 94-114.

essere chiamato a fare dell'autonomia una costante aspirazione. La profonda interconnessione tra queste due sfere ha profonde ripercussioni sul modo in cui, sia nella dimensione privata che in quella pubblica, ci si pone in relazione con individui portatori di un qualche *deficit*.

Disabilità, quindi, non è soltanto una categoria concettuale nella riflessione sull'individualismo; come accade anche per altre parole chiave, è lo stesso uso linguistico a tradire il modo con cui nel corso del tempo è stata pensata la disabilità. A tal proposito, Maria Zanichelli ha sottolineato come già dall'uso del termine "disabile" si finisca per sostantivare un *deficit*, identificando con tale termine il soggetto che ne è portatore nel suo insieme e determinandone così il tratto rilevante secondo la prospettiva dell'*handicap*, prima ancora che secondo quella della persona<sup>27</sup>. Al contrario, l'attenzione posta anche dal diritto sull'uso del termine "persone con disabilità" è emblematica di una nuova sensibilità affermatasi nel tempo, in virtù appunto di una diversa lettura filosofica e antropologica dell'individualismo. Nell'impostazione tradizionale, la differenza che connota il disabile dal non-disabile è ciò che, prima di tutto, siamo disposti ad evidenziare; nella nuova, al contrario, dovremmo far risaltare ciò che accomuna queste due dimensioni, la linea di continuità tra un mal presupposto "noi" e un altrettanto mal definito "loro", in altri termini la relazione profonda che, se correttamente intesa, è in grado di tracciare un *continuum* e non una rottura tra gli esseri umani<sup>28</sup>. Assai diversamente, pensare le persone con disabilità *in primis* come persone e non come uno specifico gruppo avente una peculiare identità collettiva – come suggerito dai *disability studies*<sup>29</sup> – significa stabilire una nuova base di partenza, una nuova antropologia filosofica, capace di riconfigurare una teoria della giustizia valida per tutti e non solo per coloro che si conformano al modello dell'individuo indipendente e pienamente cooperativo.

L'idea di individuo da cui, spesso in modo inconsapevole, prendono le mosse le nostre considerazioni sulla disabilità presuppone una visione molto parziale dell'essere umano, finalizzata a sottolineare la sua autonomia, indipendenza e capacità di conseguire obiettivi e realizzazioni personali, mettendo però totalmente in ombra le debolezze, le fragilità e i *deficit* di cui ciascuno/a di noi è portatore/trice. Riannodare i fili di questa riflessione significa valorizzare l'apporto fornito dagli studi di genere, che anche grazie all'attenzione riservata al "materno" – come ottica reale e simbolica – sono pervenuti ad attribuire un nuovo significato alla dipendenza, e, allo stesso tempo, provare a rintracciare le alterne presenze di una diversa interpretazione dell'individuo, fondata sul bisogno e sulla relazione, la cui carsica fenomenologia all'interno della più corposa narrazione *mainstream* di origine

---

<sup>27</sup> M. Zanichelli, *Persone prima che disabili. Una riflessione sull'handicap tra giustizia ed etica*, Queriniana, Brescia 2012.

<sup>28</sup> Sul tema del *continuum*, che includerebbe anche gli animali non-umani, insiste anche: M. Nussbaum, *Le nuove frontiere*, cit.

<sup>29</sup> Per una ricostruzione del quadro teorico e pratico di questo orientamento, si veda: T. Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs*, Routledge, London 2006.

liberale può essere rintracciata in ambiti anche non direttamente attinenti gli studi di genere<sup>30</sup>.

### 1. Il versante politico della cura

Volendo dare consistenza alla proposta relativa agli aspetti politico-normativi rintracciabili in una siffatta teoria antropologica, mi occuperò ora delle tesi di alcune studiose che provano a ricollocare al centro dell'analisi la questione della cura, tentando di ri-declinarla in senso politico. Secondo la visione antropologica che mette al centro la categoria di dipendenza, qualora il modello di società giusta cui si aspira presupponga individui pienamente cooperativi, che si pongano in relazione solo per il reciproco vantaggio, tutti coloro che, per gradi diversi di disabilità, non possano collocarsi alla pari degli altri e la cui esistenza sia segnata dalla dimensione del bisogno, risultano di fatto esclusi da una tale base di partenza. Nella tradizione del contratto sociale, l'idea di vantaggio reciproco è essenziale e su di essa si fonda la possibilità che tutti gli individui decidano di abbandonare lo stato di natura per entrare in quello civile<sup>31</sup>. Se però esaminiamo la situazione di chi vive in condizioni di disabilità fisica o mentale, ci rendiamo immediatamente conto che, rispetto alla quantità di cure e di aiuto di cui queste persone necessitano, nessuna reciprocità potrà mai prodursi tra la società e una siffatta realtà umana<sup>32</sup>.

La questione della disabilità va, pertanto, affrontata sin dall'inizio nella formulazione di una teoria della giustizia, non potendosi rinviare ad un secondo momento, quando le strutture fondamentali della società sono già state definite. La finzione rawlsiana che immagina cittadini liberi, autonomi e pienamente cooperativi è tutt'altro che ingenua e porta con sé pesanti conseguenze in quanto a capacità di inclusione e di esclusione. Nell'elaborazione di Martha Nussbaum, e in quella per molti versi analoga proposta da Eva Kittay<sup>33</sup>, risulta, quindi, evidente che le teorie

---

<sup>30</sup> A partire da Arnold Gehlen, che nel contesto di una teoria sull'antropologia filosofica ha proposto un'interpretazione dell'essere umano come individuo carente e bisognoso, fino alla proposta che su un fronte diverso viene avanzata da Alasdair MacIntyre, che ha sottolineato come dipendenza e vulnerabilità alla sofferenza appartengano entrambe alla condizione umana e caratterizzino la nostra vita. Cfr.: A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), tr. it. di C. Mainoldi, Mimesis, Milano 2010; A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999.

<sup>31</sup> Hobbes è molto chiaro sul punto della reciprocità: oltre ad esporre tutti egualmente al *bellum omnium contra omnes*, dal più debole al più forte, in esso ritroviamo anche il motivo per uscire e abbandonare lo stato di natura. Tutti devono volere il passaggio allo stato civile, perché se solo alcuni desiderassero la pace e altri no, questo significherebbe esporsi come preda a morte sicura, oltre che costituire condizione endemica di conflittualità; cfr. T. Hobbes, *Il Leviatano* (1651), a cura di T. Magri, Editori riuniti, Roma 2002, in particolare cap. XIV.

<sup>32</sup> M. Nussbaum, *Le nuove frontiere*, cit.

<sup>33</sup> Cfr. E. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza* (1999), tr. it. di S. Belluzzi, Vita e Pensiero, Milano 2010. Kittay, in realtà, propone di includere la cura tra i beni primari di Rawls; la posizione di Nussbaum è più critica: non si risolve nella mera inclusione di nuovi beni, ma mira a

liberali, almeno nella forma in cui sono state elaborate sino ad ora, non riescano a cogliere la portata del concetto di disabilità come aspetto rilevante per la giustizia e per la definizione delle politiche pubbliche<sup>34</sup>.

Lungo una linea di pensiero che intende spingersi fin sul terreno della proposta politica, Joan C. Tronto ha elaborato un contributo che, ponendo al centro una completa rivisitazione – e per certi versi un riscatto – della nozione di cura, viene a rappresentare un punto importante nella revisione critica dei fondamenti della modernità politica. Derubricando a fattore non rilevante la cura e le qualità morali necessarie alla sua pratica, la nostra società, sostiene Tronto, ha da sempre svalutato il lavoro e l'apporto di coloro che se ne occupano. Secondo questa tesi, però, per decostruire una tale sedimentata configurazione, non solo è necessario operare un mutamento radicale nella valutazione della cura, ma, in forma assai più ambiziosa, occorre reinterpretare la cura come idea politica, riportandola sulla scena pubblica ed emancipandola dal suo confinamento privato. A tal fine, sono necessari alcuni importanti passaggi, uno dei quali è ravvisato dall'autrice proprio nella rivisitazione della forma con cui la teoria politica ha proposto l'idea di individuo. In perfetta coerenza con il percorso appena tracciato in merito all'individualismo, Tronto sostiene che occorre riformulare il rapporto fra dipendenza e autonomia, ridisegnare i confini tra bisogni e interessi e, infine, riconfigurare l'articolazione tra sfera pubblica e sfera privata, facendo della cura un modello per la stessa cittadinanza democratica<sup>35</sup>. Ancora una volta ad essere messa in discussione è la connotazione degli individui esclusivamente in termini di interesse o di progetto, che accentua unicamente il piano soggettivo della loro esperienza nel mondo. Diversamente appaiono le cose se, invece, si guarda al più trascurato versante dei bisogni, preambolo delle relazioni tra gli esseri umani. Se l'interesse isola, il bisogno ci fa condividere, afferma Tronto.

Ho già accennato al fatto che molti aspetti della cura e della vita delle persone che se ne occupano – in primo luogo le donne – siano oscurati dalla distinzione tra vita pubblica e vita privata, e al fatto che le attività di cura non vengano intese come attività di cittadinanza, perché considerate di rango inferiore. Peraltro, che il lavoro sia un'attività pubblica e non privata e che lo spazio privato sia l'ambito del non-lavoro è un'idea che ha dominato a lungo il nostro modo di pensare; insieme al corollario che il lavoro valga tanto più quanto più viene retribuito. Ciò di cui abbiamo bisogno è, dunque, un mutamento di indirizzo, che, emancipando la cura

---

ridefinire il piano filosofico della concezione dell'individuo che è sotteso a quella elaborazione teorica.

<sup>34</sup> È lo stesso Rawls, d'altronde, a riconoscere senza riserve di non avere preso in esame i casi estremi perché, pur dando per scontati una serie di doveri verso gli esseri umani con particolari svantaggi, ritiene al contempo che la teoria della giustizia come equità non sia tenuta, per la sua coerenza teorica, a prendere in considerazione i casi che eccedono il modello di essere umano presuntivamente costruito sulla scia della riflessione morale proposta da Immanuel Kant, l'esame dei quali può essere rinviato.

<sup>35</sup> J. C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), tr. it. di A. Facchi, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

dal confinamento nello spazio privato, la ponga in relazione con la riflessione sulla giustizia. Non si tratta di un passaggio indolore, per una teoria politica che ha da sempre escluso quella dimensione dalla trattazione teorica, perché si tratta di far guadagnare una valenza politica ad elementi considerati a lungo impolitici<sup>36</sup>. Ne sono un esempio sia la iniziale omissione sulla famiglia da parte di Rawls, sia la mancata inclusione dell'ambito privato nella ricostruzione genealogica della sfera pubblica proposta da Habermas<sup>37</sup>. Sul primo aspetto, come è noto, Rawls tornerà in forma autocritica più tardi, nell'introduzione a *Political Liberalism*, riconoscendo di aver del trascurato il tema della giustizia in relazione alla famiglia.

Rispetto a Rawls, di questa omissione lo ha rimproverato Susan Moller Okin che, in *Justice, Gender, and the Family* (1989), ha sottolineato come il potenziale critico dei principi di giustizia rawlsiani non sia stato utilizzato, così come Rawls intendeva, per ridefinire in senso egualitario i tratti patriarcali della famiglia<sup>38</sup>. Al contrario, secondo l'autrice, una società impegnata nell'assicurare adeguati *standard* di giustizia per tutti non può non prendere in considerazione, allorché riflette teoricamente sull'ideale di giustizia, forme evidenti di diseguaglianza, come la persistenza di gerarchie sessuali, ineguaglianza di opportunità e violenza domestica. Rawls sembra considerare la famiglia come se avesse uno *status* semi-naturale, quasi fosse una dimensione pre-politica, della quale invece andrebbe colto il carattere artificiale e costruito attraverso il diritto<sup>39</sup>.

Per quanto invece concerne Habermas, la lettura di *Strukturwandel der Öffentlichkeit* rende immediatamente evidente ad uno sguardo *gender sensitive* la mancata problematizzazione del rapporto tra sfera pubblica e sfera privata come chiave di lettura insostituibile per il costituirsi della sfera pubblica moderna. Nella seconda edizione di questo testo, scritta quasi trent'anni dopo, anche Habermas – come Rawls – riconosce di non aver preso nella dovuta considerazione né la

---

<sup>36</sup> Un passaggio traumatico, che ancora si deve compire e che torna nel presente dal passato, sin dal mito di Antigone, la cui storia tragica si deve proprio al conflitto e alla violenza generata dal non voler accettare le ragioni di uno sguardo di genere sul mondo. Adriana Cavarero ha espresso con notevole forza argomentativa quanto l'impoliticità dello spazio privato riservato alle donne rappresenti il cuore dell'«antipolitica Antigone», la quale, con la sua alterità radicale, riesce a «polarizzare su di sé quella storica esclusione delle donne che la città del tiranno e la *polis* democratica pienamente condividono», in: A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 19.

<sup>37</sup> Mi riferisco a J. Rawls, *Teoria della giustizia*, cit., in cui, come del resto sostiene anche Okin, i soggetti assunti come appropriati dalla sua idea di giustizia non sono individui adulti, ma capi-famiglia. Mentre, per quanto riguarda Habermas, il riferimento va alla riedizione della sua tesi di abilitazione *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pubblicata per la prima volta nel 1962 (München, Luchterhand Verlag) e rieditata nel 1990 (Frankfurt am Main, Suhrkamp) ancora mancante di un approfondimento sul patriarcato quale elemento costitutivo della sfera pubblica borghese (tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002).

<sup>38</sup> S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico* (1989), tr. it. di M.C. Pievatolo, Dedalo, Bari 1999.

<sup>39</sup> In questa direzione va la critica a Rawls in M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, tr. it. di E. Greblo, Il Mulino, Bologna 2008, in particolare pp. 122-137.

dimensione privata, né il ruolo del patriarcato, attribuendo al femminismo un potenziale emancipativo importante nella lotta alle disuguaglianze. E, non a caso, in *Faktizität und Geltung* egli dedicherà – pensandolo come elemento strutturante della dialettica di uguaglianza giuridica ed uguaglianza fattuale – un intero capitolo dal titolo *Dialettica di uguaglianza giuridica ed eguaglianza fattuale. L'esempio delle politiche femministe sulle pari opportunità*<sup>40</sup>. Pare, dunque, che la lezione, almeno in questo secondo caso, sia stata meglio appresa, anche se non è possibile concludere che la reciproca inclusione tra questi due ambiti, la loro stretta interdipendenza, gli effetti che la configurazione patriarcale del privato produce sulla dimensione della *Öffentlichkeit*, siano un dato acquisito per la riflessione teorica contemporanea.

## 2. Autonomie e conformismi nello spazio pubblico

Hannah Arendt ha ben mostrato come la libertà necessiti della relazione con gli altri, come essa possa accrescersi attraverso quel rapporto con i nostri simili che viene costruito nello spazio pubblico. Nella dimensione isolata e interiore della coscienza, quella privilegiata dal pensiero filosofico, la libertà non si può sperimentare, perché lo spazio del “dialogo tra me e me” non è lo spazio essenziale per la formazione della libertà. Questa via, “che sta fuori dal rapporto fra uomini”, è illusoria, perché isola dal mondo; essa è il libero arbitrio della “camera del cuore”, ma è altra cosa dalla libertà politica<sup>41</sup>. Libertà e politica godono, pertanto, di una stretta relazione, fondata sul carattere non privatistico, ma mondano, di entrambe. Se la politica è stare insieme nello spazio pubblico, in quanto eguali e diversi, senza coercizione, la libertà è la modalità intrinseca di questo stare insieme. Non c'è politica senza libertà e non c'è libertà senza politica, senza quell'abitare un mondo comune in cui gli individui appaiono e agiscono, come nel teatro dell'antica agorà. A questa visione della politica Arendt aggiunge la rilevanza della *pluralità*. Lo spazio pubblico in cui gli individui si incontrano non è una realtà piatta e omogenea composta da esseri umani seriali, ma una comunione di diversità, una modalità di “agire di concerto” tra differenti. Come è noto, Arendt non è una studiosa di genere, e tantomeno una femminista, sebbene il suo pensiero abbia esercitato un indubbio fascino su chi ha praticato questo campo di ricerca<sup>42</sup>. Ciononostante, la sua interpretazione della politica e dello spazio pubblico mostra molti punti di interesse per chi – basandosi sull'ipotesi che lo stare insieme degli individui nel mondo si fondi tanto sulla messa

<sup>40</sup> J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), tr. it. di L. Ceppa, Guerini Associati, Milano 1996, il capitolo in questione si trova a pp. 484-506.

<sup>41</sup> Tra le varie opere di Arendt dedicate alla politica, rinvio qui a un suo lavoro in realtà rimasto incompiuto che, nonostante lo stile frammentario della raccolta, mi ha offerto spunti inattesi in merito al discorso che cerco di sviluppare in queste pagine. Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, a cura di U. Ludz, prefazione di K. Sontheimer, Einaudi, Torino 2006.

<sup>42</sup> Uno dei temi arendtiani sicuramente più approfonditi dalle studiose di genere è quello della “nascita”; su questo rimando a: A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999; V. Franco, *Care ragazze*, Donzelli, Roma 2010.

in relazione di ciò che è comune, quanto sulla pluralità, cioè sulle diversità e differenze che intercorrono tra gli esseri umani – prova a declinare una visione della *polis* che si affranchi sia dalla conflittualità estrema che nega ogni comunanza tra gli individui, sia dalla più rassicurante interpretazione che allo stare insieme attribuisce un valore, nella misura in cui questo è finalizzato alla creazione di un bene comune in cui tutti e tutte dovrebbero riconoscersi. L'accento posto da Arendt sul darsi di una pluralità fondata sulla differenza fa scaturire la possibilità per gli esseri umani di vivere uno spazio comune senza addossarsi vicendevolmente, uno spazio in cui l'affermazione della propria libertà non è mai disgiunta dalla presa in carico della presenza degli (e in un certo senso dalla distanza con) altri. È questa la ragione per cui persino il meno attraente volto della libertà negativa si stempera in un richiamo non soltanto a non essere dominati, ma anche a non dominare.

Una libertà intesa in negativo come non essere dominati e non dominare e, in positivo, come uno spazio che può essere creato solo da molti e nel quale ognuno si muove tra i suoi pari. Senza questi altri, che sono miei pari, non esiste libertà. Per questo chi domina sugli altri, e dunque per principio è diverso dagli altri, è certo più felice e invidiabile di quelli sui quali domina, ma non è affatto più libero. Anche lui si muove in uno spazio in cui la libertà non esiste<sup>43</sup>.

Ho voluto richiamare questo passo perché mi pare che possa offrire un contributo molto importante a favore di un'interpretazione della democrazia non come mera forma di governo, come specifica configurazione istituzionale, ma come definizione di uno spazio pubblico caratterizzato da una ricca cultura dell'individualità<sup>44</sup>.

Per corroborare tale affermazione vorrei a questo punto prendere in esame alcune specifiche articolazioni dei concetti di autonomia e di libertà – e di quello ad essi correlato di conformismo – a partire dalle riflessioni di Immanuel Kant e di John Stuart Mill. Questi due classici, che appartengono a pieno titolo a quella tradizione liberale apparsa tanto criticabile dalla prospettiva di genere, propongono, muovendo da presupposti e contesti anche molto diversi, una definizione spessa di individualità *nello* spazio pubblico, che mi è parsa coerente e utile per una lettura della democrazia come quella che qui vorrei avanzare. Procedendo lungo questo versante, vorrei perciò prendere le mosse da una definizione di autonomia, di ispirazione kantiana e milliana, come – letteralmente – “dare legge a se stessi” e da una definizione di libertà non come libertà negativa, come non-interferenza, bensì come libertà positiva, come espressione del proprio sé in uno spazio pubblico in cui l'individuo incontra gli altri e stabilisce con essi relazioni e legami sociali che

---

<sup>43</sup> H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 30.

<sup>44</sup> Va in questa direzione la riflessione di N. Urbinati, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari 2011.

possono favorire o limitare tale libertà<sup>45</sup>. Il Kant che riflette sulla storia e sulla politica, muovendo da un'idea di posizione dell'individuo nel mondo interpretata all'insegna della precarietà, dell'incertezza dei risultati e del procedere per tentativi ed errori, è in grado di esibire una maggiore attenzione verso le relazioni che gli individui sviluppano nel contatto reciproco che si produce nello spazio pubblico, sia come lettori che come cittadini<sup>46</sup>. Ai fini del nostro percorso di riflessione, quanto Kant afferma nel noto scritto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) può esserci molto utile. In esso, difatti, l'autore mette in luce come l'illuminismo rappresenti l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui è egli stesso responsabile. Ciò che è interessante porre da subito in evidenza è la definizione sostantiva di minorità che qui viene esposta: la minorità è per Kant l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Sapere Aude!*, abbi il coraggio di usare il tuo intelletto; è questo il motto alla base del processo di rischiaramento di cui il filosofo intende tracciare la via. E a fare da freno a tale percorso si ravvisa nell'uomo una certa tendenza relativa alla pigrizia, una sorta di comodità nell'essere minorati, nel non-pensare e nel lasciare che altri lo facciano per noi. Il passaggio fondamentale è quello in cui Kant sostiene che, se è difficile per un individuo, da solo, tirarsi fuori da questa minorità divenuta quasi una (seconda) natura, è più facile e anzi inevitabile che sia il pubblico, cioè l'insieme degli individui che si incontrano nello spazio sociale, a illuminare se stesso, se – e questo è un presupposto non scontato – il governo lascerà loro la libertà di farlo.

A questo illuminismo non serve invece altro che la libertà, e precisamente la più inoffensiva fra tutte quelle che pur si possono chiamare libertà, cioè la libertà di fare in tutti i campi pubblico uso della propria ragione<sup>47</sup>.

Senza tornare sulla ben nota e originale distinzione tra uso privato e uso pubblico della ragione, Kant qui afferma che è dalla libertà di pensiero che si irradiano una progressiva libertà politica come libertà di agire, capace di rafforzarsi proprio nella dimensione “comunitaria” della ragione pubblica, là dove gli individui, non isolatamente, ma insieme, in uno spazio comune, progrediscono verso una sempre maggiore autonomia e capacità di giudizio. Stabilendo in tal modo una stretta connessione tra il pensare in comune da una parte e l'autonomia nel giudizio dall'altra, Kant intende limitare anche il rischio del conformismo, un termine di cui egli non si serve esplicitamente, ma che è implicito negli stessi obiettivi della

---

<sup>45</sup> Occorre comunque ricordare che Mill, certo liberale, è però uno tra i pochi filosofi politici maschi – l'unico, che io sappia, del suo tempo – ad aver scritto un saggio sulla sottomissione delle donne, sul cui valore sono già tornata nel primo capitolo.

<sup>46</sup> Non appaia, questo richiamo a Kant, in contraddizione con quanto affermato poco fa in merito alla riflessione kantiana sulla dignità. Per questo aspetto rimando al mio libro: A. Loretoni, *Pace e progresso in Kant*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996, in particolare pp. 73-74. Si veda inoltre: A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, Edizioni ETS, Pisa 2006.

<sup>47</sup> I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 45 ss.

distinzione tra uso privato e uso pubblico della ragione. Il punto saliente è che questa tesi individua uno spazio pubblico che non è quello immediatamente statale, delle istituzioni e della legge, ma quello dell'interazione sociale. Nella comune e reciproca interazione, che va ricordato non può comunque non avvalersi dello sforzo del singolo individuo alla riflessione autonoma, si ravvisa la stessa origine della nozione di uguaglianza, di cui gli esseri umani diventano consapevoli non in una condizione privata o di isolamento, ma appunto nella relazione pubblica<sup>48</sup>.

Con un'impronta utilitaristica che Kant non avrebbe certo condiviso, anche nell'interpretazione del concetto di libertà elaborata da Mill si trovano spunti che vanno in direzione analoga. In questo contesto, alle considerazioni sulla libertà individuale si associa una particolare attenzione verso il tema del pluralismo, che viene ad assumere un importante legame funzionale con il concetto di libertà. Nel definire l'individualità come elemento del bene comune, Mill si richiama alla tesi di Wilhelm von Humboldt sullo sviluppo dell'individuo, nel saggio che quest'ultimo aveva non a caso dedicato a definire i limiti dell'attività dello Stato<sup>49</sup>. Vien qui a delinearsi una contrapposizione interessante tra l'individuo che sviluppa autonomamente, liberamente e autenticamente la propria individualità, e chi invece consente al mondo e agli altri di sceglierli la vita, e che per fare questo ha bisogno solo "dell'imitazione scimmiesca", della permanenza in una condizione di minorità, si potrebbe dire con accenti più vicini a Kant. All'immagine dell'albero che si sviluppa in autonomia e libertà in ogni direzione, senza uno schema precostituito, viene qui contrapposto un modello alternativo di sviluppo meccanico. Nello spazio delle relazioni pubbliche tra gli individui, Mill intravede non solo il terreno di espressione dell'autentica caratteristica umana, l'esercizio della libertà e dell'autonomia, ma con uno sguardo per molti versi più disincantato rispetto a quello del suo predecessore, individua anche pericoli e rischi, come nel caso della tirannia sociale, giudicata assai più pericolosa e lesiva della libertà individuale rispetto alla stessa oppressione politica. Se occorre proteggersi dal dispotismo politico, con non minore attenzione è necessario guardare ai rischi dell'interferenza dell'opinione collettiva. Valorizzare l'eccentricità – a tratti la genialità – serve quindi a Mill per ingaggiare la sua battaglia contro la tirannia dell'opinione e il rischio del conformismo, in ciò fortemente ispirato dalla magistrale lezione di Alexis de Tocqueville e del suo *La democrazia in America* (1835-1840)<sup>50</sup>.

È ovvio che al fondo giochi un giudizio pessimistico di Mill sulla società del suo tempo, un giudizio che mette in luce il pericolo relativo alla crescita dell'intolleranza verso ogni spiccata dimostrazione di individualità, una forma di "dispotismo della consuetudine" che si erge ad ostacolo del progresso umano. In

<sup>48</sup> Cfr. F. Gonnelli, "Introduzione", in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.

<sup>49</sup> W. von Humboldt, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato* (1792), in Id., *Stato, società, storia*, tr. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1974.

<sup>50</sup> Interessante qui rileggere la recensione che Mill fa alla *Democrazia in America* di Tocqueville; cfr. J. S. Mill, *Tocqueville sulla Democrazia in America* (1840), in Id., *L'America e la democrazia*, tr. it. di P. Adamo, Bompiani, Milano 2005, pp. 329 ss.

una prospettiva liberale ed utilitaristica, salvaguardare la libertà individuale è un fine talmente importante per Mill che, qualora da un comportamento individuale derivasse un danno contingente alla società, se questo non ledesse nessuno salvo la persona medesima, dovrebbe essere sopportato dalla società stessa nell'interesse di un bene maggiore, quello appunto della libertà umana<sup>51</sup>. La possibilità di mantenere vivo il pluralismo nello spazio pubblico, anche nella forma radicale del conflitto tra punti di vista diversi, è garanzia di una società aperta, in cui lo stare insieme di individui liberi e autonomi, che si riconoscono con ciò come uguali, diviene una sorta di farmaco nei confronti dell'oppressione. L'idea di fioritura della persona di Mill è quindi centrata sulla possibilità per uomini e donne di scegliere liberamente la propria vita e sulla conseguente necessaria garanzia del pluralismo e della diversità<sup>52</sup>. La rappresentazione critica e a tratti ostile del conformismo e dei rischi che da esso derivano per la libertà degli individui gode del resto di ampio consenso anche presso altri filosofi. Oltre a Tocqueville, a questo riguardo vero e proprio maestro di Mill, di conformismo e inautenticità parlano anche Rousseau, e più tardi, in forma più radicale, Nietzsche, che attribuisce all'uguaglianza la responsabilità di determinare la fine della pluralità, della diversità, della stessa individualità<sup>53</sup>.

### 3. Cultura della individualità e democrazia

La linea di ricerca individuata da queste riflessioni fornisce un contributo significativo a quelle proposte che riconoscono nell'elaborazione di una ricca cultura della individualità un elemento affatto trascurabile del buon funzionamento del processo democratico; una base necessaria alla stessa democrazia, che – come detto in precedenza – va intesa in modo più ampio rispetto all'interpretazione che nel significato letterale di “governo del popolo” legge solo una specifica forma di governo.

A questa più articolata visione della democrazia dovrebbe infatti associarsi un'interpretazione dello spazio pubblico come luogo in cui gli individui si incontrano non solo sulla base degli interessi, della razionalità e del vantaggio reciproco, ma anche della capacità di provare empatia per i propri simili e di

---

<sup>51</sup> Nel saggio sulla libertà Mill fa notare la contrapposizione tra l'Europa, quale culla della diversità, e la Cina, in quanto contro-modello da evitare. J. S. Mill, *Saggio sulla libertà* (1859), tr. it. di G. Mollica, Il Saggiatore, Milano 1981, in particolare pp. 87-88.

<sup>52</sup> Proprio con riferimento a Mill, sul rapporto tra libertà e diversità si è concentrata anche la riflessione di Sen, che ha sottolineato come la diversità rappresenti una categoria fondamentale per pensare gli esseri umani e come essa sia essenziale per favorire uno sviluppo libero e non paternalistico delle capacità individuali, per assecondare il conseguimento di quegli obiettivi che hanno valore per noi e non per altri. Non è un caso, del resto, se il termine libertà sia quello che più di ogni altro ricorre nei titoli dei lavori di Sen.

<sup>53</sup> Cfr.: J. J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), tr. it. di J. Bertolazzi, Feltrinelli, Milano 2014; F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1896), tr. it. di F. Masini, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 2011.

condividere con essi un progetto, forti di un senso morale della propria indipendenza e dignità che li ponga in relazione con gli altri non più nell'invariata permanenza di un isolamento monadistico, che, secondo la lingua tedesca, si può conferire allo stare insieme nello spazio pubblico *miteinander* e non *nebeneinander*. Come ha opportunamente sottolineato Nadia Urbinati, l'individuo democratico non è uguale a quello liberale ed economico, confermando quel che prima si è sottolineato a proposito delle osservazioni sulle diverse varianti dell'autonomia individuale<sup>54</sup>. C'è, quindi, sempre un rapporto, che va in alcuni casi disvelato, tra modelli di ordine politico e modi di pensare l'individualismo. Lungo questo versante, un aspetto rilevante, una sorta di cartina tornasole per valutare la qualità di un sistema democratico, è la forma che deve assumere al suo interno il dissenso. C'è una "morale del dibattito pubblico", come diceva Mill, che deve essere ad ogni costo salvaguardata.

Nel contatto con gli altri esseri umani l'individuo esprime giudizi morali sugli altri e sui loro stili di vita, ma le forme che questo giudizio – per quanto critico sia – può assumere, non devono varcare la soglia dell'intolleranza verso coloro con cui non condividiamo valori, principi, stili di vita. Si può e si deve esprimere dissenso, e se serve anche disapprovazione, ma senza cadere nelle maglie pericolose dell'intolleranza. A garantire questa soglia invalicabile non vengono in aiuto le procedure costituzionali, come nel caso del dissenso politico. Il dissenso morale, infatti, si fonda in definitiva sull'autolimitazione dei propri comportamenti e del proprio linguaggio. Ciascuno di noi deve sapere come dissentire senza divenire con ciò intollerante o mettere in atto atteggiamenti discriminatori, secondo una visione che valorizzi la libertà del dissenso, ma che al tempo stesso ne individui le necessarie regolamentazioni. Senza questo limite il dissenso si trasforma in privazione di libertà per altri.

L'individualismo democratico di Mill va in questa direzione nel momento in cui rivendica non tanto la non-interferenza da parte della legge, quanto la possibilità per ognuno di mettere in pratica la propria autenticità, senza che alcuno violi la libertà altrui. Si tratta di una libertà dal conformismo, dalle opinioni della maggioranza, dalla cultura diffusa, che apre ad una definizione della libertà di espressione assai più ricca della sua più consueta e comune accezione. La legge può prevedere strumenti coercitivi che possono limitare la libertà individuale, ma l'autonomia dell'individuo può essere messa in discussione anche dal giudizio e dall'opinione altrui, dal divenire intrusivi da parte degli altri, benché in forma più indiretta e nascosta. È il potere dell'oppressione prodotta dagli stereotipi, dalla svalutazione e dalla marginalizzazione di determinati stili di vita, che divengono oggetto del dibattito pubblico, anche se non hanno immediatamente a che fare con la legge.

Difatti, nella sfera del pubblico, intesa esattamente nel senso prospettato da Mill e Kant – come sfera sociale distinta da quella politico-statuale –, è all'opera il

---

<sup>54</sup> N. Urbinati, *Liberi e uguali*, cit.

giudizio valutativo morale su ciò che è buono o cattivo, muovendo dal quale può aver luogo una forma particolare di repressione che funzioni in modo indiretto, una coercizione indiretta che stia al di qua delle istituzioni, in una sfera che si colloca tra lo Stato e la sfera intima. In questa prospettiva, per valutare un assetto democratico nei termini qui proposti, vanno prese in considerazione quelle forme di interferenza che hanno a che fare con l'opinione e il giudizio maturati nello spazio pubblico in cui gli individui si guardano reciprocamente e si giudicano.

Tuttavia, la libertà come non-interferenza rappresenta solo un aspetto della questione, ed essa non garantisce affatto tutta la libertà dell'individuo. Prendiamo ad esempio il caso dell'orientamento sessuale in un contesto sociale in cui nessuno interferisca direttamente con questa scelta, ma in cui un individuo – a causa della stigmatizzazione omofobica – possa esprimere la sua omosessualità solo nel privato, all'interno delle mura domestiche. Questa condizione rappresenta una privatizzazione non volontaria di un comportamento che l'opinione della maggioranza censura. Essere liberi deve, al contrario, poter significare la possibilità di esprimere se stessi nella sfera pubblica, in un contesto pubblico in cui la cultura dei cittadini e delle cittadine si fermi alle soglie dell'intolleranza, ma vada anche oltre la tolleranza, limitando fortemente la spinta verso nuovi conformismi. Stigmatizzazioni, manipolazioni e pressioni morali ci portano patologicamente verso una vita inautentica, verso un mondo di maschere e di apparenze impersonali, la dimensione ontica del "si" impersonale, il *man* di cui parla Heidegger. Di fronte ai meccanismi attraverso i quali la società controlla la sfera più intima degli individui, uniformando i loro stili di vita senza usare la coercizione della legge, sembra di poter affermare che non sono tanto le garanzie costituzionali o l'apparato legislativo, certamente non ininfluenti, a costituire importanti segnavia, quanto piuttosto lo sviluppo di un *ethos* critico, in grado di sottoporre al confronto e al dubbio le certezze della tradizione e del pensare comune.

La cittadinanza moderna, quella che dà sostanza alla dimensione procedurale delle nostre democrazie, non dovrebbe fare a meno dell'esercizio socratico, per citare un autore richiamato più volte anche da Mill, capace di sfidare la verità convenzionale e di fare appello alla coscienza del singolo. L'autonomia si esercita sfidando la tradizione, in una pratica riflessiva e di scelte deliberate che ha lo scopo di allenare il "muscolo morale" delle personalità, scelte capaci cioè di esercitare il giudizio critico e l'anticonformismo. Queste disposizioni risultano necessarie alla democrazia, perché capaci di sviluppare individui autonomi e liberi, non solo nella dimensione politica dello Stato e nelle procedure elettorali, ma anche in quella sfera del sociale e del privato di cui i contributi qui proposti mettono in risalto la natura pubblica e la valenza democratica.

Ma se poter esercitare una scelta sulle politiche che governano la nostra vita è un elemento basilare di un'esistenza umanamente degna, quali sono le qualità dei/delle cittadini/e utili ad una democrazia "umana"? Come si può favorire una democrazia pluralista, finalizzata a garantire a tutti/e le giuste opportunità di vita, di libertà e di ricerca della felicità? Questa è la domanda che si pone Nussbaum in un

saggio in cui si interroga sui caratteri e sui contenuti della formazione scolastica necessari allo sviluppo di una ricca cultura della individualità democratica<sup>55</sup>.

La natura delle discussioni sull'immigrazione, sulle minoranze razziali, culturali o religiose, così come sull'uguaglianza di genere e sulle azioni positive atte a contrastarla, che animano lo spazio pubblico delle democrazie contemporanee, sono anche il frutto delle strutture politiche e sociali, nonché la configurazione delle istituzioni formative che si vengono a sviluppare al loro interno. La capacità di assumere il punto di osservazione degli altri, specie se svantaggiati, la capacità di sapersi confrontare con le inadeguatezze e incapacità umane senza provare vergogna per sé e per gli altri, saper insegnare contenuti autentici sulle minoranze razziali, culturali o sessuali, così da poter controbattere gli stereotipi che spesso accompagnano la loro rappresentazione sociale, ma, soprattutto, promuovere il pensiero critico, privilegiando il coraggio di far sentire una voce dissenziente e non conformista, sono aspetti essenziali della cultura dell'individualismo democratico. All'esame critico di tipo socratico – preso a modello nella riflessione di Nussbaum in relazione alla rilevanza dell'insegnamento della filosofia, delle discipline umanistiche e delle arti liberali sempre più sotto attacco – viene qui attribuita una posizione privilegiata, capace di sviluppare quella facoltà immaginativa strettamente correlata all'autonomia che si rivela essere utile negli ambiti più disparati, incluso quello manageriale e aziendale<sup>56</sup>. Le democrazie che vogliono mantenersi in salute non dovrebbero preoccuparsi solo della crescita economica, ma promuovere una cultura politica che accolga al suo interno il dissenso individuale e la conseguente assunzione di responsabilità. Una democrazia che sappia confrontarsi con le differenze, da quelle di genere a quelle religiose, culturali e razziali, ha necessità – secondo Nussbaum – di una pratica sociale che metta a frutto il modello socratico.

Che di questo esercizio critico e autonomo della sovranità individuale vi sia quanto mai bisogno negli attuali contesti democratici è ciò che viene esaltato anche nella recente proposta di Pierre Rosanvallon in merito al concetto di *controdemocrazia*, sottolineando la rilevanza della figura del dissidente come di colui che sa esprimere una sovranità critica<sup>57</sup>. Così inteso, l'esercizio della critica non è foriero di disincanto o di cinismo, ma insieme alla dimensione elettorale e rappresentativa della democrazia può costituire il cuneo su cui edificare una cultura morale della critica al

<sup>55</sup> Cfr. M. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica* (2010), tr. it. di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2013.

<sup>56</sup> Lo sviluppo di queste specifiche competenze del pensiero complesso è il principale obiettivo delle cosiddette *pratiche filosofiche* sviluppatasi negli ultimi decenni e ormai diffuse in tutto il mondo. Cfr. M. Lipman, *Educare al pensiero* (1991), tr. it. di P. Malavasi, Vita e Pensiero, Milano 2005. In questo contesto, vorrei menzionare l'esperienza fatta dal gruppo di Filosofia Politica della Scuola Sant'Anna a Piombino, quando su proposta del comune fu organizzato un pomeriggio di sessioni filosofiche di *p4c* rivolte a ragazzi/e della scuola primaria e ai loro genitori e insegnanti ([http://www.comune.piombino.li.it/pagina1066\\_progetti-e-iniziative.html](http://www.comune.piombino.li.it/pagina1066_progetti-e-iniziative.html)).

<sup>57</sup> P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia* (2006), tr. it. di A. Bresolin, Castelvecchi, Roma 2012, p. 117 ss. In particolare, l'autore si riferisce ai dissidenti nei regimi comunisti, da Soljenitsin a Sakharov.

potere. La diagnosi presentata dall'autore mostra come i diversi piani in cui è stata praticata questa funzione critica si siano andati progressivamente erodendo, determinando di conseguenza l'avvento di una nuova era del politico<sup>58</sup>. Di un tale passaggio è senza dubbio causa ed effetto anche il declino dei partiti, il venir meno della loro capacità di intercettare le richieste che provengono dalla società civile e la perdita totale di una proposta di visione del futuro, ma è intorno alla rilevanza delle antiche figure del dissidente e del ribelle, al loro venir meno, che viene costruita l'ipotesi di erosione di una sovranità critica che il pubblico dovrebbe invece costantemente esercitare rispetto al potere.

A queste figurazioni dell'esercizio del dissenso – o controdemocratico nei termini di Rosanvallon – si sostituiscono solo sbiadite e immiserite rappresentazioni, a diretto discapito dell'insieme di quelle procedure di controllo responsabile e di giudizio attraverso cui dalla società vengono esercitate forme di pressione sui governanti e che vanno oltre la dimensione istituzionale e rappresentativa delle democrazie. La scomparsa delle pratiche controdemocratiche rafforza la tendenza alla privatizzazione e alla personalizzazione dell'opinione pubblica e apre la strada ad una dimensione *impolitica* della democrazia, che rischia di accrescersi ulteriormente anche per effetto dello sbilanciamento della funzione dei partiti verso una modalità meramente elettorale-rappresentativa. Nell'ideazione creativa di questi nuovi spazi, come Rosanvallon ha individuato, lo sviluppo di "agenzie cittadine di giudizio" in grado di valutare l'operato di alcuni organismi pubblici, o la possibilità di attivare degli "osservatori civici" capaci di promuovere l'attenzione dell'opinione pubblica su questioni particolarmente rilevanti, sottraendola così a quel torpore che lo stesso Kant intendeva scongiurare attraverso il richiamo al libero e critico uso pubblico della ragione.

La natura strutturalmente instabile delle odierne democrazie rende queste forme di attività controdemocratica non immediatamente costituzionalizzabili e la via di una loro maggiore organizzazione resta quanto mai aperta per la ricerca teorica. Ciononostante, secondo Rosanvallon, il controllo civico rimane una prerogativa essenziale alla buona salute della democrazia, quasi fosse il tentativo estremo di portare fuori dalla sede parlamentare quel potere d'inchiesta che già a Weber era apparso utilissimo per l'esercizio del controllo dei rappresentanti sull'operato del governo, ma che in quella lettura rimaneva confinato all'interno delle classiche dinamiche istituzionali<sup>59</sup>. Lo spazio del dissenso inteso come contestazione ma anche mediazione – la controdemocrazia – può perciò diventare uno strumento capace potenzialmente di contrastare quelle derive distruttive su cui si fonda la democrazia populista, che tanto affligge i contesti democratici contemporanei. In questa direzione, la legittimazione elettorale rivestirebbe un ruolo più limitato, e la possibilità di esercizio del potere d'interdizione, ben oltre la minimalista versione schumpeteriana della democrazia come esercizio periodico del

---

<sup>58</sup> Con accenti diversi ma non dissimili Colin Crouch ha cercato di catturare questo passaggio epocale in: C. Crouch, *Postdemocrazia* (2004), tr. it. di C. Paternò, Laterza, Roma-Bari 2009.

<sup>59</sup> Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, cit.

voto, potrebbe contribuire a rinsaldare il rapporto ormai allentato tra legittimità elettorale e legittimità sociale.

Così intesa, la controdemocrazia potrebbe, in effetti, divenire una risorsa politica utile in quanto veto d'ordine sospensivo, una sorta di verifica della democrazia su se stessa, capace di includere un numero maggiore di attori in uno spazio che va oltre l'ambito rappresentativo, e di farlo in modo riflessivo, tramite l'attivazione di scenari di discussione relazionali e plurali. È senza dubbio vero che, per attivare un tale tipo di partecipazione democratica, occorra ipotizzare un'antropologia esigente, una capacità, da parte degli individui, di far ricorso a risorse significative, quali quelle che necessariamente sono implicate nell'ipotesi di un pubblico disposto a farsi carico di una discussione che vada oltre il contesto del proprio, circoscritto, interesse, secondo il modello kantiano e milliano. È, tuttavia, altrettanto incontestabile che la democrazia rappresenti una modalità di organizzazione della convivenza umana che ha un versante esigente, oneroso e persino ridondante, che non può fare a meno – come si è visto – di una ricca cultura dell'individualità. La stessa cittadinanza moderna, del resto, non costituisce solo un insieme di diritti e di doveri, ma ha un suo importante fondamento culturale che va oltre le buone ed utili leggi. Come ci ricorda Aristotele: “[...] non c'è nessuna utilità delle leggi più utili, anche ratificate da tutto il corpo dei cittadini, se questi non saranno abituati ed educati nello spirito della costituzione”<sup>60</sup>. Si tratta di un paternalismo debole di cui credo possiamo permetterci di assumere, strategicamente, il rischio.

---

<sup>60</sup> Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 2004, 1310a.