



UNIVERSITÀ DI PARMA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE UMANISTICHE

SOCIALI E DELLE IMPRESE CULTURALI

Corso di Laurea in Beni artistici e dello Spettacolo

Titolo:

La sfida di diventare individuo

Relatrice: Prof.ssa Vincenza Pellegrino

Laureando: Antonio Sorrento

Anno Accademico 2018/2019

Non uccidete la speranza

*Quanti sogni legati fra i muri
tra pensieri soppressi ed oscuri
poi il volere scappare lontano
ma qualcuno ti afferra la mano.
Parlare con qualcuno a distanza
per gridare loro: non uccidete la speranza.
Un pensiero mi funesta la mente
io mi guardo e dico: sono solo o c'è gente?
Sì, c'è gente che vive a distanza
che vuole far morire la speranza
quella gente che vive lontano
che non prova mai a tenderti la mano.
Sento il vento e nell'aria è diffusa
una nebbia che affligge e accusa
poi il fuggire e vedere che a distanza
c'è chi grida: non uccidete la speranza.
Quella speranza che a volte mi assale
fino al punto di farmi anche male
ma è la stessa che vive tra i mali
che riesce a tenerli lontani.
Quella stessa che è dura a morire
ma che fa anche soffrire.
Ma c'è un punto dove il cuore si ribella
si può vivere solo di quella?
Sarà forse solo un sogno che mi inganna
ma non si può assassinare la speranza.*

Antonio Sorrento

Il seme

*Soffre il seme sotto la macina
ma passata la prova guardate
com'è bianco.
Così è pure degli uomini
nel mondo in cui viviamo.
Il dolore matura la nostra umanità*

Ho Chi Min

Invictus

*Dal profondo della notte che mi avvolge,
buia come il pozzo più profondo che va
da un polo all'altro, ringrazio gli dèi
chiunque essi siano
per l'indomabile anima mia.
Nella feroce morsa delle sorte non mi sono
tirato indietro né ho gridato per l'angoscia.*

*Sotto i colpi d'ascia della sorte il mio capo è
sanguinante, ma indomito.
Oltre questo luogo di collera e lacrime
incombe solo l'orrore delle ombre,
eppure la minaccia degli anni mi trova,
e mi troverà, senza paura.
Non importa quanto sia stretta la porta,
quanto piena di castighi la vita.
Io sono il padrone del mio destino:
io sono il capitano della mia anima.*

William Ernest Henley

Ringraziamenti

I miei ringraziamenti più profondi vanno a:

Luciana Gardoni, Giorgio Bertoni,

Luigi Menozzi, Loris Borghi, Vincenza Pellegrino, Annalisa Andreetti,

Giuseppe Serafini, Franca Giuberti, Padre Celso,

Chiara Zappettini, Sara Ferrari,

Igina Provinciali, Annalisa Margarita,

Anna Marchesini, Nunzia Lupo,

Monica Rappa, Lucia Pelosi,

Daniela Frulio, Germana Verdoliva, Maria Inglese,

Claudio Conte, Modestino Ciampi,

e a tutta l'Area pedagogica degli, I. I. P. P. di Parma e Reggio Emilia.

Persone, queste, che mi hanno sostenuto

nel mio percorso. Il merito di questo risultato

è anche il loro. A loro

va tutta la mia gratitudine.

Grazie di cuore per avermi stimato

anche come persona. Un grazie anche

alla mia famiglia che amo e

mi ama tanto.

A mio padre e a mio fratello.

La sfida di diventare individuo

INDICE RAGIONATO

Prima parte

CAPITOLO I – “ECCO CHE SI ESPANDE L’IO” – LA NASCITA DELL’INDIVIDUO

1.1. George Simmel e la tensione tra io e noi. L’io si espande: il nuovo equilibrio io – noi nella modernità.....	7
1.2. L’espandersi della dimensione personale: teorie di Ulrich Beck.....	10
1.3. I dispositivi della libertà e la ricerca del piacere: Zygmunt Bauman.....	12
1.3.1. Il Pellegrino e altri personaggi alla ricerca di senso.....	15

CAPITOLO II - “MA ANCHE L’IO ESPANSO NON È COSÌ LIBERO COME CREDE” – L’INDIVIDUO IRREGGIMENTATO

2.1. Il biopotere di Michel Foucault: discipline e biopolitica.....	30
2.2. L’individuo “proprietario” e l’individuo “lavoratore”: incertezze crescenti in Robert Castel.....	33

CAPITOLO III – “CHE STANCHEZZA, CHE SPOSSAMENTO” – LO SMARRIMENTO DELL’IO FLESSIBILE

3.1. Richard Sennett: l’uomo post-moderno e la frammentazione dell’io flessibile.....	40
3.2. Ulrich Beck: la società del rischio.....	48
3.3. Federico Chicchi: la soggettività smarrita.....	52

CAPITOLO IV – “COME NE USCIAMO: APPROCCI TEORICI PER UN IO CONSOLIDATO E CONDIVISO” – CONDIVIDERE LA FRAGILITÀ

4.1. La rinascita dell'individuo: l'artigiano di Sennett.....60

4.2. La solidarietà di Ivo Lizzola: l'io ritrova se stesso nella comunità.....66

Seconda parte

Tratti Autobiografici.....71

Nota metodologica: la scrittura autobiografica come materiale di ricerca nell'auto-etnografia

Bibliografia.....95

La sfida di diventare individuo

Prima Parte

CAPITOLO I – “ECCO CHE SI ESPANDE L’IO” – LA NASCITA DELL’INDIVIDUO

L’obbiettivo di questo primo capitolo è ragionare sulla modernità come processo culturale e sociale di “espansione dell’io”. Diversi autori se ne occupano in modo diverso: l’esperienza della libertà, l’opposizione io-noi, la ricerca di una identità non più imposta (i personaggi alla ricerca di sé, cioè il vagabondo, il flaneur, il pellegrino ecc.). Il capitolo vuole esporre questo processo storico parlando appunto di “nascita dell’individuo”.

1.1. George Simmel e la tensione tra io e noi. L’io si espande: il nuovo equilibrio io-noi nella modernità

L’intento del presente paragrafo è quello di mostrare il rapporto esistente tra individuo e società, nonché di mettere in evidenza le diversità coesistenti tra i due soggetti. Per affrontare questo argomento utilizzeremo le riflessioni della teoria sociale elaborata dal sociologo tedesco George Simmel. È quindi opportuno sottolineare che per Simmel la società si fonda sul principio della reciprocità interposto tra più soggetti, ovvero che la società è «il nome con cui si indica una cerchia di individui, legati l’un l’altro da varie forme di reciprocità» (Simmel, 1983, p. 42).

Partendo da questo assunto sembra emergere un solido rapporto tra individuo e società, ovvero una coesistenza, un patto relazionale che li vedrebbe vicendevolmente dipendenti l’uno dall’altra. Quindi lungi dal contrapporsi tale dualità presenta però anche tensioni e conflitti nel suo interno. Conflittualità questa che avrebbe visto la sua nascita nella fase temporale che i sociologi indicano essere il periodo della modernità. Per Simmel il concetto di società si esprime nella concezione di cerchia sociale, ossia nei rapporti di reciprocità che legano gli individui che ne fanno parte. All’interno di tale cerchia si vivono le interazioni quotidiane quali ad esempio il vivere assieme, giocare, amarsi, odiarsi che hanno però influenza scambievolmente sui soggetti che vivono la relazione.

L'elemento fondante che connota una società per Simmel è dunque la reciprocità, ovvero la condizione che sussiste nel rapporto di convivenza tra gli individui entro più cerchie. Più la cerchia è stretta più l'individuo non sente l'esigenza di differenziarsi rispettando l'assunto secondo cui è la società che chiede all'individuo di confermarsi. Tale esigenza si verrebbe a creare quando la cerchia si allarga ed è proprio in questa fase che l'individuo sente l'esigenza di sviluppare la sua autonomia e quindi si "espande". L'esempio più evidente di cerchia allargata è la metropoli, luogo questo dove gli attori sociali vivono la vita in modo del tutto indipendente l'uno dall'altro e dove il processo di differenziazione è costantemente in atto. Se ne deduce, pertanto, che se l'individuo vive la vita nella cerchia allargata della metropoli col senso dell'indipendenza, egli non può che essere un soggetto che si colloca da se ai margini della società, magari pensando che di essa ne possa fare a meno.

L'individuo metropolitano che ci presenta Simmel è un soggetto che vive di idee proprie che tende ad allontanarsi dalla cerchia stretta, da quel luogo nel quale sono fondati i tratti peculiari della configurazione della collettività, che noi indichiamo essere la famiglia e il vicinato. Ad essi, egli preferisce le frivolezze che trova nella cerchia allargata. Per l'uomo metropolitano questi tratti hanno un peso che si chiamano responsabilità di cittadinanza, peso però che egli non vuole portare perché gli graverebbero l'esistenza. Infatti sembra che il suo unico scopo sarebbe quello di espandersi nell'apparente libertà della metropoli senza un preciso fine. Mantenendo un simile comportamento egli si troverebbe a vivere una vita alienata, priva del senso della reciprocità che intende Simmel. Noi lo abbiamo immaginato come un soggetto che vaga in un dinamico quanto inutile atteggiamento frenetico adescato dalle tante immagini che gli girano attorno. Immagini, queste, che possono causargli confusione mentale conducendolo così ad un nevrotico stato di noia, ossia fargli vivere una vita senza qualità.

La modernità nasce e si alimenta nella metropoli e in essa nasce e si afferma una nuova tipologia di individuo. Secondo Simmel questo nuovo tipo di individuo è l'uomo *blasè*, ossia un soggetto che vive la vita nella società col senso dell'indifferenza, un individuo disilluso che mantiene un atteggiamento individuale, che pone lo sguardo dall'alto verso il basso, ovvero uno che sembra aver già visto tutto della vita, un individuo che non avrebbe più niente da scoprire. Questo tipo di individuo antepone al sentimento l'intelletto, prerogativa questa che gli permette di fare calcoli ben mirati ad ogni sua mossa. Siamo di fronte ad un soggetto pronto a strumentalizzare ogni esperienza sia

sociale che economica. In questa condizione il dispositivo del denaro diventa il veicolo che gli permette di operare tutti gli scambi sociali ed economici che curino il proprio interesse.

La tensione conflittuale che abbiamo cercato di mettere in evidenza tra individuo e società è da ricercare all'inizio del XX secolo, quando nella società di quel tempo appare il fenomeno della moda. Secondo Simmel il fenomeno della moda ha la capacità persuasiva di esercitare influenze sugli individui fino al punto di creare all'interno della stessa società due tensioni contrapposte: la prima riguarda il concetto dell'imitazione, ossia la convinzione che la moda possa sviluppare l'appartenenza ad una cerchia, mentre la seconda rimanda all'idea della differenziazione, ossia alla convinzione che si possa avere uno stile di vita unico. Questi due meccanismi trovano luogo d'espressione nella metropoli e si manifestano solo sull'aspetto esteriore del comportamento dell'individuo che fonda con i prodotti creati dalla moda un rapporto di identificazione esclusivamente oggettuale. Ora se l'individuo fonda la sua esistenza sociale soltanto sugli oggetti della moda non possiamo che notare che egli stia in realtà riproducendo l'interesse primario della moda stessa, ovvero riprodurre il sistema delle disuguaglianze. Le due tensioni espresse attorno al fenomeno della moda non sono altro che lusinghe che avrebbero il compito di creare un effetto di illusione che seguendo l'andamento della moda si possa far parte di una data cerchia: un sistema questo che indurrebbe gli individui a collocarsi ideologicamente entro un'etica il cui fondamento sarebbe, oltre a quello della differenza, anche quello del consumo e dell'immagine. Dolo della modernità sarebbe dunque quello di aver sviluppato nella società un soggetto con forti connotazioni individuali, che intende il senso del vivere come se dovesse collocare la sua personalità al di sopra di ogni altro soggetto. Un individuo che tende ad avere un atteggiamento orientato a valorizzare la propria libertà e la propria personalità e che trae beneficio da ciò che è collettivo trasferendolo nella sfera del personale, ma a discapito della società.

Di contro, la complessità della società contemporanea tende a spingere gli individui ad un'unica conformazione delimitando, di fatto, la libertà del singolo. Il soggetto è posto dentro schemi di comportamento sociale atti a garantirne una libertà regolata. Sarebbe quindi proprio questa delimitazione della libertà a creare conflitti tra il singolo e la stessa società che si manifestano in modo diverso nel corso della storia.

1.2. L'espandersi della dimensione personale: teorie di Ulrich Beck

In questo paragrafo intendiamo esporre, attraverso l'opera di Ulrich Beck *Costruire la propria vita*, i mutamenti abitativi che sono intercorsi a metà degli anni Cinquanta del Novecento nell'Europa occidentale, che storici e sociologi hanno salutato come una vera e propria «rivoluzione dello spazio abitativo [...]» (Beck, 2008, p. 32). Sarebbe quindi all'interno di tale spazio abitativo che può «essere simboleggiato e illustrato il manifestarsi della propria vita» nonché l'«espandersi della dimensione personale» da parte dell'individuo contemporaneo (Beck, 2008, p. 32).

Con l'avanzare del progresso e con l'avvento della «democratizzazione architettonica» (Beck, 2008 p. 32), le cose in fatto di abitazione mutano radicalmente. Ciò avrebbe consentito, secondo Beck, a milioni di famiglie di trovare una sistemazione di vita domestica più comoda e sicura. «Proletari e contadini» sono ora collocati dentro a «quegli alveari abitativi individuali, ove prende corpo la spazialità puntiforme dell'odierna società individualizzata» (Beck, 2008, p. 34). Mentre per le classi agiate, il problema dell'abitazione pare non sia stato mai messo in discussione visto che per loro la simbolizzazione dello spazio consisteva nell'«avere del denaro e una stanza tutta per sé» (V. Woolf in Beck, p. 31). Anche «in altre epoche e fino agli anni Cinquanta del Novecento [...] esistevano chiare demarcazioni di classe» (Beck, 2008, p. 34).

Fino a quel tempo, infatti, erano molte le persone, per lo più proletari e contadini, che nell'Europa occidentale si trovavano a vivere ammassate le une sulle altre in locali angusti e ristretti, che chiamarle abitazioni sarebbe per noi un azzardo. Di solito si trattava di un'unica stanza, nella quale sembra mancasse perfino il più modesto spazio di riservatezza che potesse consentire ai coniugi di starsene in intimità. «A ciò si aggiunga - dice Beck - che la privacy era bandita dalla casa, ove regnava l'intimità forzata» (Beck, 2008, p. 39). Attraverso le parole dello storico Antoine Prost, Beck ci aiuta a capire che in simili circostanze «non nuoce in nulla alla moralità il fatto che tutti o quasi tutti gli abitanti di una casa dormano nella stessa stanza». Nel concreto, all'interno di quell'unica stanza sembra vigesse una sorta di «controllo reciproco»: tutti controllavano tutti.

La nuova dimensione dello spazio abitativo, messa in atto soprattutto dai governi francesi e tedeschi, sembra aver concesso a molte persone la possibilità di vivere una qualità di vita più confortevole entro spazi più autonomi, nei quali ognuno avesse una stanza tutta per sé. Spazio questo che avrebbe dato l'opportunità all'individuo contemporaneo di

gestire la propria vita in un contesto sociale più salubre e che avrebbe consentito una nuova organizzazione della stessa vita nonché della società. Ma secondo Beck se «i legami tra persone raccolte in poco spazio si rinsaldano, poche persone riunite in un ampio locale perdono di vista il bene comune. In altri termini: l'espansione della dimensione personale mina l'ordine costituito quello della classe, della famiglia e dello stato» (Beck, 2008, pp. 38 e 39).

La tesi di questo paragrafo verte, dunque, sul fatto che le condizioni abitative della gente del tempo indicato erano davvero proibitive. Infatti erano pochi coloro che potevano permettersi una decente abitazione per “ripararsi” entro spazi più comodi. Il periodo indicato dal sociologo tedesco si era presentato, presumiamo, gravido di difficoltà tra le quali quella dello spazio abitativo risultava essere una delle priorità da affrontare urgentemente assieme a quella della carenza delle nascite. Per arginare queste negative condizioni paesi come la Francia e la Germania attuarono una «politica sociale della costruzione di alloggi [...] che avrebbe permesso una possente crescita sociale collettiva *entro* il sistema (anche in quello esistente, con le sue perduranti diseguaglianze). Tale politica consentì ad ampie fasce di popolazione l'accesso a una realtà abitativa che fino ad allora [...] era stata appannaggio della sola borghesia. Il processo di democratizzazione assunse così anche un aspetto architettonico». Grazie a tale intervento «per molte persone impossibilitate all'acquisto di una casa tutta per sé [...], quei bunker della privacy simboleggiarono il salto nella modernità» (Beck, 2008, p. 41). L'individuo contemporaneo con l'avvenuta mutazione degli spazi urbani aveva finalmente raggiunto una collocazione abitativa più comoda rispetto a quella del passato. Ora la sua libertà di movimento ha uno spazio proprio entro luoghi fisici più strutturati in un'abitazione moderna. «L'apice di questo sviluppo (meno bambini, più spazio) è stato raggiunto con l'invenzione dei monocalci» (Beck, 2008, p. 33) che sono sorti nelle periferie delle città europee.

1.3. I dispositivi della libertà e la ricerca del piacere: Zygmunt Bauman

Secondo Zygmunt Bauman nella sfida per diventare individuo l'uomo ha attraversato diverse tappe. In ognuna di esse, eterogenee per contesto storico, sociale, economico, possiamo individuare alcuni caratteri permanenti quali sembrano essere un sempre

maggior spazio di libertà e un'instancabile ricerca della propria identità, chi siamo, da dove veniamo, dove andiamo.

Individualità e identità apparentemente sinonimi, esprimono due concetti diversissimi. L'identità può essere anche quella di gruppo; mentre l'individualità rifiuta significati gruppal. Ma coesiste la relazione e il problema dell'identità individuale moderna «che consisteva nel costruire una identità e mantenerla solida e stabile» (Bauman, 1999, p. 27) con quelle dell'identità post-moderna che rifiuta la fissità per lasciarsi aperte infinite possibilità e si traduce, spesso, nel «riciclo» continuo della sua immagine.

La radice etimologica di individuo, la troviamo in *individuus*, parola latina composta dal prefisso *in* - privativo e *dividuus*, «diviso», che è il lemma corrispondente alla traduzione fatta per la prima volta da Cicerone del termine greco ἄτομος: composto di ἄ- privativo e tema di τέμνω, «tagliare», che ci consegna l'idea di qualcosa che è a sé, separato dal tutto, nel nostro caso “tagliato” dal resto e indivisibile. Il termine individuo, infatti, significa indivisibile, e in filosofia è utilizzato per indicare un ente che ha i caratteri che lo rendono unico e differente da tutti quelli della specie alla quale appartiene (Treccani, 2009). L'individualità nasce e si alimenta da un moto interiore, è stato scritto, infatti, che la «voce della responsabilità è il primo vagito dell'individuo umano», che porta con sé il «tormento della scelta» la cui consapevolezza «rappresenta l'incubo di ogni potere» (Bauman, 1999, p. 15) da sempre nemico delle libertà dell'individuo, anche se nelle società democratiche viene innalzata a supremo valore (Bauman, 1999, p. 21).

Secondo una datata concezione, che ha trovato nel tempo la sua consacrazione fino ai nostri giorni, la libertà è quel pensiero che permette ad ogni singolo uomo, attraverso il suo esercizio, di agire secondo le proprie idee. La libertà è quel valore che l'uomo vive cercando di associarla alla propria individualità, che è fatta di aspirazioni di ogni sorta e che tenta di soddisfare in un domani sempre più incerto. La libertà è quella meta tanto agognata che l'uomo contemporaneo ha posto in cima al suo essere individuo alla quale è indissolubilmente legato. La libertà individuale ha avuto nel corso dei secoli trascorsi un doloroso travaglio prima che lei si presentasse come possibilità di scelta per ogni individuo.

Nella società medievale all'individuo era preclusa qualsiasi libertà, inclusa quella di espressione in campo religioso. Il pensiero diverso poteva portare fino alle più atroci torture e poi all'uccisione. Questo avveniva perché l'individuo aspirava alla sua libertà di

credo. Una condizione questa che permane fino alla Rivoluzione francese del 1789 e in forme più sottili anche dopo. Travagli e conquiste che l'uomo ha dovuto pagare anche al caro prezzo della vita. La libertà che l'individuo vive oggi non è affatto frutto degli sforzi della sua singola esistenza ma è un'eredità che gli è stata consegnata da parte di chi lo ha preceduto e che lui deve preziosamente conservare. La libertà è un valore che viene da lontano. L'individuo di oggi vuole che la sua libertà non sia legata a quella dell'intera comunità nella quale egli stesso è parte confluente. L'uomo post-moderno considera la libertà quale condizione per agire secondo la sua volontà che lo porta a fare delle singole ed autonome scelte che sono orientate esclusivamente agli oggetti di consumo coi quali ha un legame anche inconscio. È una libertà egoistica, che non tiene conto di quella degli altri. Ma *«tagliare e restringere la libertà degli esclusi non aggiunge nulla alla libertà di chi è libero; al contrario, sottrae a molti altri la possibilità di sentirsi liberi e di godere delle proprie libertà [...]». Nella classica formulazione di Guido de Ruggiero, la libertà è 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»* (Bauman, 1999, p. 19).

Il principio del piacere è arrivato a mettere in discussione anche il principio di realtà (Bauman, 1999, p. 9) e sembra essere la pietra angolare sulla quale costruire il nuovo ordine, la nuova civiltà post-moderna che muove dall'individuo per terminare nell'individuo. Quello stesso piacere che un tempo era screditato, condannato e definito come autodistruttivo (Bauman, 1999, p. 9).

La ricerca del piacere è passata via via attraverso un processo di conoscenza, di utilità-lavoro per approdare ad un processo consumistico obsoleto che coinvolge persone e cose, con un significato di identità che per Christopher Lasch ha «perso la solidità, definitezza e continuità nella società moderna», un mondo in cui le identità si cambiano e si scartano come costumi di scena (Bauman, 1999, p. 35). Si giunge così alla mercificazione dell'individuo, allo smarrimento della sua identità. Progetto e scopo della vita nella società post-moderna, infatti, è proprio quello di evitare qualsiasi «fissità» (Bauman, 1999, p. 37) che depotenzi le possibilità infinite che l'individuo si prefigge nella sua immedesimazione col divino.

La ricerca del piacere, intesa come godimento e identificazione con gli oggetti di consumo si è manifestata soprattutto nella società post-fordista. La galoppante velocità del progresso della società contemporanea e del benessere, per come è stata definita da

Massimo Recalcati, ha portato non solo l'individuo ma l'intera società a quella condizione di «paranoia, schizofrenia, feticismo, godimento e desiderio [...]» (Recalcati in Chicchi, 2012, p. VI), sempre alla ricerca della bramosia del godimento per gli oggetti di consumo che l'individuo di oggi non sa e non può resistere. In una società simile che permette all'individuo di relazionarsi ed identificarsi con la sola condizione del consumo, esso non può che peregrinare in un generale e continuo crescendo di incertezze ed insicurezze. L'individuo del *modello* post-fordista è divenuto esso stesso una merce. Continuando ad identificarsi in una società volta alla frenesia del consumo l'individuo difficilmente può trovare una sua rispettabile e definitiva collocazione che lo possa rendere un soggetto stabile e resistente contro gli urti della logica del consumo promossa dalla *governance* del capitalismo.

Prendendo in prestito le parole di Recalcati, vediamo che l'individuo è così destinato a non avere sbocchi perché «non è possibile separare la psicologia individuale dalla psicologia sociale» (Recalcati in Chicchi, 2012, p. VIII). Effetto questo che non può rendere libero l'individuo dalla condizione che gli grava sulle spalle di perenne consumatore di merci. L'individuo in una società così descritta è un essere debole sia dal punto di vista esistenziale sia di quello economico. Sempre Recalcati sottolinea come ormai «paranoia e schizofrenia valgono come paradigmi di due differenti economie di godimento» (Chicchi, 2012, p. IX).

L'assunto riportato spiega bene come l'individuo della società post-moderna, al quale fa riferimento Bauman, appartenga alla caotica e dispersiva società che è stata ri-fondata con e per gli oggetti da consumo. La vita dei consumatori della società postmoderna, è stata descritta, come un gioco dove «le regole del gioco cambiano continuamente nel corso della partita» (Bauman, 1999, p. 36). Risulta evidente che in una società del genere, slegata non esiste né lo spazio né il tempo per costruire una identità stabile.

Quale potrebbe essere la giusta strategia del cammino del pellegrino in un mondo dove sono scomparsi anche i lavori certi, è difficile da prevedere, visto che i passi che egli tenta di fare sono cancellati come orme sulla spiaggia. Nella società dell'incertezza sono scomparsi anche i valori della solidarietà che un tempo erano tesi al soccorso dell'Altro. Sono venuti a mancare «la stabilità e la fidezza della rete di rapporti umani» (Bauman, 1999, p. 37). Il sociologo polacco analizzando la società nella quale viviamo evidenzia, riportando gli assunti di Anthony Giddens, che «la nostra è l'età della pura relazionalità» che è volta ad una tormentosa attenzione di orientare la vita solo a tutto ciò che fa godere

per poco tempo e senza impegno tale «che possa essere sospesa, più o meno a piacere, da ciascun partner e in qualsiasi momento», è l'età della «sessualità plastica» che significa, piacere sessuale «separato dalla sua vecchia unione con la riproduzione, la parentela e le generazioni» (Bauman, 1999, p. 37).

Ormai tutto confluisce in quella condizione che si realizza nel godimento dei beni di consumo. Un mondo dove la vita scorre su binari super veloci e «non lascia il tempo di fermarsi per pensare e progettare piani elaborati» (Bauman, 1999, p. 38). Ne consegue che, in un mondo dove la vita è considerata come un “vuoto a perdere”, è difficile proiettare il senso della propria esistenza, cercare le fondamenta della felicità, del piacere e della libertà nei valori della famiglia, della casa, del lavoro che ormai appaiono anacronistici e dunque la sfida per diventare individui non può che continuare su altri percorsi, strade, tentativi.

1.3.1. Il Pellegrino e altri personaggi alla ricerca del senso

Tra i dispositivi determinanti la ricerca dell'individualità, come scritto, troviamo quella di un'innata propensione dell'uomo a comprendere e rispondere alle domande esistenziali. Le risposte sono state ricercate attraverso gli interrogativi religiosi (Giussani, 2007, p. 252), filosofici e più recentemente attraverso le scienze psicologiche e sociali. Questo scritto è l'ennesimo tentativo di dare una risposta che sappiamo resterà incompleta ma che speriamo ci permetta di fare un piccolo passo in più nel porci almeno la domanda giusta.

Il pellegrino romano di cui ci parla Bauman, l'eremita, che alla città preferisce il deserto luogo di libertà assoluta, di assenza di legami, se non quello con Dio, per essere simili a Dio, è uno degli esempi di esercizio di autocostruzione del sé. Mentre, il monaco, che vive negli istituti monastici, innalzati dalla Chiesa-istituzione e l'isolamento a cui conducono, sono le forme e i modi che cercano di avversare e reprimere il nomade dell'individualità.

La figura del pellegrino è speculare alla nostra indagine, perché è nel cammino alla fine del quale ci attendiamo di trovare quella che è stata definita «costruzione dell'identità» (Bauman, 1999, p. 33).

Ciò che conduce spinge sempre «più avanti» il cammino del pellegrino «è la differenza fra il piacere di soddisfacimento agognato e quello effettivamente ottenuto» (Bauman, 1999, p. 33), ovvero per dirla con le parole di Sigmund Freud «noi siamo fatti in tal modo da essere in grado di ricavare un piacere intenso solo dal contrasto e molto poco dal normale stato delle cose» (Bauman, 1999, p. 10), a conferma che non nella staticità ma nel divenire, nel cammino continuo si intravede quella luce che conduce alla felicità. Il cammino del pellegrino esprime anche quell'atto di responsabilità e relazione con se stessi e con gli altri. Un percorso che non ha itinerari ben delineati come sentieri solcati che orientano verso rotte già tracciate. Quelle sulle quali si incammina sono orme appena percepibili all'occhio umano, che lo espongono ad un lungo viaggio che lo allontana dalle ansie della città per avvicinarsi alle certezze che possono provenirgli da Dio o dall'immedesimazione con esso. Il pellegrino non si avventura per caso nel deserto, ma s'inoltra per fare esperienza di sé, come se si trattasse di cogliere sensazioni di godimento per la propria solitudine e per il ristoro della mente. Lo slancio esistenziale della vita del costruttore di identità è volto al futuro; egli volge la sua vita al divenire perché è lì che egli intende costruire. Per Bauman «la migliore strategia della vita come pellegrinaggio, della vita intesa come costruzione d'identità, era quella di salvare per il futuro» (Bauman, 1999, p. 34). Per la continua ricerca di valori che possano formare una vera identità stabile e duratura. Nel cammino dei costruttori di identità le linee da seguire sono quelle prive di comodità, sono strade impegnative volte sempre alla ricerca della realizzazione di identità. Il pellegrino costruttore di identità si pone degli obiettivi da raggiungere che sono le fondamenta di appartenenza per una collettività che da sempre mira ad avere una certezza basilare nei valori della vita nonché di quelli sociali. Egli sa già in partenza di incontrare degli ostacoli che gli impediranno di fare un cammino in discesa. Per il viaggio del costruttore di identità non esistono strade senza fatica e senza impegno; per egli le strade sono tutte in salita perché costruire è stato da sempre sinonimo di cose che si devono ergere all'insù con tanti sacrifici. Egli s'impegna a far bene le cose perché devono essere durature nel tempo. Per egli l'impegno è aspirazione alla collettività perché costruire solo per sé non avrebbe senso.

Costruttore di identità significa per noi getto e realizzazione di vissuto umano non privo di travagli ma ricco di gratificazioni personali e collettive che sanno di appartenenza a storie che si costruiscono «in un tipo di mondo in cui si può raccontare la vita come una storia continua, una storia che fa senso, una storia secondo la quale ciascun evento è

effetto dell'evento precedente e causa di quello successivo» (Bauman, 1999, p. 34). Il mondo dei costruttori di identità deve essere un mondo leggibile a prima vista, dove tutto appare chiaro, dove l'ordine è in netto contrasto col caos il quale genera confusione, paure ed incertezze. Il cammino del pellegrino costruttore di identità è fatto di relazioni, di comunicazione, di generosità e di solidarietà. Perché questa è stata ed è la sua missione, la sua vera natura.

Questo tipo di costruttore è un uomo che non può assolutamente non avere, a nostro avviso, un posto di riguardo in un mondo che spesso è in balia delle insicurezze più totali. È un tipo di uomo, il nostro costruttore, che sa che nel cammino che dovrà percorrere, per costruire identità stabili e durature, dovrà farsi carico anche del peso delle macerie sociali lasciate da coloro che lo hanno preceduto. Questa è a nostro avviso la missione più importante che ha come compito l'errante costruttore di identità. Il pellegrino è una "figura umana" in netta antitesi a quella del «vagabondo» (Bauman, 1999, p. 42). Questa figura è una figura che la società contemporanea si trova a vivere in pieno consolidamento e in continuo sviluppo, la quale sembra che non si curi affatto dei travagli che la società viva ogni giorno. Lo spazio e forse anche il tempo che il pellegrino ha percorso e vissuto in modo esemplare, interpretandoli come missioni di costruzioni di identità, iniziano ad essere rimpiazzati da quelle figure che anche oggi sono poste ai margini della società e che Bauman ha identificato soprattutto in quella del già citato vagabondo. Il cammino nello spazio, inteso come moto di interiorità e il vissuto della vita nel tempo del costruttore di identità, intesi come impegni fondamentali per le conquiste sociali affinché si vivesse in un mondo da abitare sempre più sicuro, sono ora luoghi che hanno lasciato la scena dove «ogni viandante urbano si muove in una sfilata permanente di superfici, ed ognuno di essi è costantemente in mostra mentre cammina» (Bauman, 1999, p. 92).

Le figure metaforiche che abbiamo conosciuto grazie a Bauman, che ha indicato come «i successori del pellegrino» rivivono oggi in un contesto sociale che offre opportunità di pura esibizione. Il tempo di oggi «dà nuove qualità ai tipi noti in precedenza» (Bauman, 1999, p. 39). Queste figure che nella società moderna erano ai margini in quella post-moderna occupano «posti centrali» (Bauman, 1999, p. 39) e sono diventati dei veri e propri stili di comportamento. Non c'è un unico modello che li rappresenta ma una varietà di stili che non hanno niente a che fare con la dedizione positiva del costruttore di identità qual era il pellegrino. La prima delle quattro figure che vogliamo mettere in luce è quella ridefinita da Walter Benjamin, sorta nell'ambiente artistico culturale della Francia di fine

Ottocento, e che simboleggia una figura centrale e simbolica della città moderna. Bauman ci dice che «il flaneur costruiva a suo piacimento delle storie con frammenti sfuggenti della vita degli altri – era la percezione che ne aveva avuto che li trasformava in attori delle storie che scriveva, senza che loro sapessero di essere attori, e tanto meno che conoscessero la trama del dramma che interpretavano» (Bauman, 1999, p. 40). Il flaneur quasi come un abile regista costruisce le storie a suo piacimento con i frammenti della vita altrui senza danneggiare o distorcere il loro destino. Egli è socialmente irrelato, è un soggetto che vaga «nella folla ma senza appartenervi» (Bauman, 1999, p. 39).

Queste “nuove” figure (il vagabondo, il flaneur, il turista e il giocatore) che ci descrive Bauman, sono gli eredi del pellegrino, ai quali malvolentieri ha lasciato il posto e un ruolo importante in quella società moderna che faticosamente aveva costruito.

Noi crediamo che una vita così vissuta abbia portato «l’individuo ipermoderno», capace di vivere in società ignorando di viverci, sciolto da qualsiasi legame (Castel, 2015, pp. 66 e 71), agli smarrimenti delle identità con i quali oggi si trova a fare i conti. Una vita così vissuta è in antitesi con l’ideale del costruttore di identità. Per Bauman, è bene ribadirlo, «il pellegrino era la metafora più adatta per la strategia della vita moderna, preoccupata dal compito inquietante di costruire un’identità» (Bauman, 1999, p. 39).

Le figure metaforiche descritte dallo stesso sociologo, ossia «il flaneur, il vagabondo, il turista ed il giocatore, presi insieme offrono la metafora della strategia postmoderna generata dall’orrore di essere legati e fissati» (Bauman, 1999, p. 39). Sono questi i protagonisti che calcano la scena sociale. Queste figure, già note in passato, sono state “rispolverate” dalla società post-moderna assegnando loro ruoli primari diversamente da quelli marginali ai quali erano relegati in quella moderna. La società post-moderna, del consumo, dell’immagine, offre a questi “attori” un vasto palcoscenico sul quale esibirsi. Un palcoscenico che s’innalza sulle precedenti “fatiche” del pellegrino. Essi si trovano a loro agio in una società che offre dei modelli di vita falsati e “plastificati”. Sono questi gli attori sociali che oggi hanno portato all’oblio quel sentimento di costruzione di un’identità stabile e duratura e i modelli di vita esemplari del pellegrino. Nella società consumistica, che non si cura del passato e che pare sia distratta nel presente, difficilmente si riesce a guardare al futuro con occhi “pellegrini”. Il futuro, già di per sé imprevedibile e solo immaginabile, per i successori del pellegrino è un’incognita priva d’interesse. Per questi ultimi il futuro è sinonimo di fatica, di impegni, di responsabilità che li porterebbe lontani dal godimento di una vita ripiegata sul consumo di quei beni che la società attuale

propone ad essi come fine ultimo della loro esistenza. I successori del pellegrino non sono disposti a rinunciare ad un solo frammento delle loro comodità.

Come non sono disposti a coltivare quelle identità che il pellegrino ha lasciato ad essi. All'impegno di continuare le tradizioni che sono state, un tempo, «robusti canovacci su cui tessere la trama del proprio itinerario esistenziale» (Bauman, 1999, p. 65), essi preferiscono, invece, vivere gli shock dello stordimento delle sensazioni che offre la società post-moderna fatta di immagini sempre più virtuali e sempre pronta a soddisfare i bisogni del «flaneur», del «turista», del «vagabondo» e del «giocatore» (Bauman, 1999, p. 39). Essi non vedono l'ora di fare esperienza di nuove sensazioni, nelle quali immergersi, a patto però che queste non le restino appiccicate addosso per non sentirsi legati e fissati ad un solo evento.

Il mondo di oggi, quello dei successori del pellegrino, è abitato da persone che hanno molte somiglianze con i quattro “protagonisti” che abbiamo tentato di analizzare in queste righe. Alle figure “irrelate”, che ci ha presentato il sociologo polacco, piace vivere una vita scollegata dal resto della collettività. Termine, dimensione che loro vivono con una sensazione di vertigine, di spavento in contrasto con la loro individualità estrema e il ruolo che occupano gratuitamente. Essi non possono per nessuna ragione al mondo lasciare un posto nel quale trovano il gusto e il piacere come fine ultimo. Essi vogliono trarre sempre e comunque soddisfazioni di godimento dagli incontri avvenuti con gli altri ed a sé affini, con i quali si ritrovano in quei luoghi dove non sia compromessa la loro libertà di “villeggianti” e di “visitatori”, luoghi che loro sentono come spazi “privati”.

Il “turista”, a differenza del «vagabondo», è un soggetto meno gravato dalla posizione sociale nella quale vive, egli, come abbiamo imparato a conoscerlo, è un sognatore ad occhi aperti uno che intende la libertà soltanto come spazio da occupare. «Avere una casa fa parte del pacchetto di sicurezza: perché il piacere non sia offuscato e sia veramente avvincente, ci deve essere in qualche posto un luogo, senza dubbio il proprio, familiare e accogliente, dove andare quando l'attuale avventura è terminata, o se il viaggio si rivela meno avventuroso di quello che si aspettava» (Bauman, 1999, p. 45). Per egli la libertà, infatti, è soltanto un luogo da invadere, piegandolo al suo unico scopo che è quello di fare esperienza nel mondo e nel modo in cui egli intende vivere la vita. Una vita fatta solo di sensazioni, piaceri che devono essere sempre diversi e perciò di breve durata.

È nell'istantaneità, nel frammento della vita che si identificano le figure del «flaneur, del turista, del vagabondo e del giocatore». Loro “sognano” di vivere il loro tempo che è fatto di apparenze e di sensazioni, di un “mordi e fuggi”, di occasioni che durano istanti.

Le figure descritte da Bauman non sono affatto impegnate in un intento positivo di costruzione del futuro; non sono in grado di dare un contributo per migliorare il mondo. I successori del pellegrino hanno inteso la vita come un gioco e «nella vita come gioco dei consumatori postmoderni, le regole del gioco cambiano continuamente nel corso della partita» (Bauman, 1999, p. 36). Essi non hanno voluto e forse saputo cogliere ciò che il pellegrino ha lasciato come una continuazione dei valori che contano. Quel tipo di società che avevano ereditato era colma di speranze fiduciose volte sia al loro presente sia al futuro.

I successori del pellegrino, avevano il compito di traghettare l'umanità verso una qualità di vita sempre migliore in una società più sicura. In un tipo di mondo dove, tanto per fare un esempio, il vicino non apparisse più come “minaccia” ma fosse visto come un aiuto in caso di necessità, un soccorritore. Mentre nella società attuale, quella descritta da Bauman, gli eredi del pellegrino, hanno abbandonato e sradicato le fondamenta sulle quali era stata costruita la società moderna, che aveva il progetto di liberare gli individui dalla loro identità ereditaria (Bauman, 1999, p. 59), e hanno edificato le loro identità sulle più fragili fondamenta della società «postmoderna». E le paure che ha portato con sé. Nel corso della sua esistenza l'umanità di ogni epoca si è confrontata con ogni forma di avversità ed incognita che la vita le ha posto come condizione. Affrontando le tante lotte per la sopravvivenza e per la conservazione della specie ha dovuto fare i conti anche con la paura dell'ignoto. A questa condizione, l'intera umanità che ci ha preceduto nulla ha potuto fare prima, nulla può quella di oggi e nulla potrà quella del futuro perché essa si troverà sempre e comunque a confrontarsi con una qualche forma di paura. A noi per cercare di capire qual è la profondità di una tale condizione non ci resta che fare riferimento a quanto ha detto Bauman, ossia che «la paura non è certo una novità per la vita umana. L'umanità l'ha conosciuta fin dai suoi inizi» (Bauman, 1999, p. 99). È questo il più preoccupante ed inquietante sentimento col quale l'uomo di ogni età ha dovuto fare i conti.

Bauman ci ha dimostrato che «in qualsiasi elenco sintetico delle caratteristiche salienti dell'umanità, la paura si collocherebbe in uno dei primi posti» (Bauman, 1999, p. 99). La paura è per noi quella condizione astratta che crea angoscia, ansia e preoccupazione, che

alberga nella mente di ogni uomo per le minacce che gli provengono dall'esterno, che noi indichiamo siano quelle riportate da Bauman attraverso l'assunto di Freud, ossia quelle che lo stesso psicanalista le «ha classificate in modo definitivo: Siamo minacciati dalla sofferenza da tre versanti: dal nostro corpo, condannato al declino e al disfacimento e che non può funzionare senza il dolore e l'ansia come segnali di pericolo; dal mondo esterno, che può scagliarsi contro di noi con la sua terribile e formidabile forza distruttiva; infine, dalle nostre relazioni con gli altri» (Bauman, 1999, p. 99). Tralasciando le paure dell'epoca moderna che erano sostanzialmente quelle sociali di controllare le devianze come il «vagabondo» già da noi trattato. L'uomo moderno nel corso dell'evoluzione sociale ha cercato di esorcizzare tali paure attraverso una società istituzionalizzata e collettiva, che prometteva certezza attraverso l'inclusione dell'individuo nei processi produttivi e militarizzati. Ma tale formula se da una parte dava la sensazione di una maggiore sicurezza, dall'altra l'esclusione da tali processi, e dei criteri di valutazione che recavano con essi, determinavano categorie di esclusi o meglio di "riserva". Il controllo che ne derivava e l'illusione di una società ordinata che ne scaturiva ha resistito fino all'avvento di una società fluttuante. Nella società post-moderna con i processi di deistituzionalizzazione, privatizzazione ed esaltazione dell'individualismo, infatti, tali "punti di riferimento" sono venuti meno e l'individuo è stato chiamato a sopperire con nuove sfide che spingevano all'autoaffermazione e autorealizzazione che all'interno di una società consumistica a continua obsolescenza dei beni materiale ed esistenziali, diventa quasi impossibile da realizzare: «ora tutti sono liberi, ma ognuno è libero nella propria prigionia, la prigionia che si è costruito liberamente» scrive Bauman usando le parole di Maurice Blanchot (Bauman, 1999, p. 109).

La nuova paura che si afferma è quella dell'«inadeguatezza» (Bauman, 1999, p. 109). È con essa che l'uomo di oggi si deve confrontare durante l'intero arco della sua esistenza. Di fronte ai continui richiami della filosofia del consumo l'uomo non riesce a realizzare la sua autogestione alla quale è chiamato dalla società post-moderna.

In un mondo così incerto egli ribalta il concetto da «compito/dovere» lo tramuta in compito/disimpegno, perché egli si sente inadeguato, fuori contesto da un mondo che lo ha scalciato e posto nella condizione di badare a se stesso con le proprie forze che ricordiamolo sono flebili. Con una condizione così descritta è difficile progettare ruoli di vita che possano coltivare speranze certe per un futuro più sicuro. Dal riflesso di una chiara e netta debolezza da parte dello Stato costretto a competere anch'esso con le leggi

del mercato che governano il mondo, emergono le figure dell'«approvvigionatore di beni» e del «cercatore di sensazioni», l'unica cosa che non cambia, restando la stessa è la paura dell'incertezza, alla quale si aggiunge quella devianza, della paura del vuoto e di essere isolati (Bauman, 1999, pp. 109 e 111).

Ma se il mondo va a rotoli e la società del consumo e delle paure ha posto l'uomo post-moderno nella condizione di badare a se stesso, egli ha anche la responsabilità nonché il «compito/dovere» di impegnarsi e tentare di non sottomettersi nella condizione del disimpegno che la società di oggi gli ha posto come la più ardua delle sfide. Per renderci conto del “pesante” compito che l'uomo contemporaneo si è trovato, suo malgrado, ad affrontare in quella che Bauman chiama la “società liquida” dovremmo tener sempre presente che «la nostra vita è un'opera d'arte – che lo sappiamo o no, che ci piaccia o no. Per viverla come esige l'arte della vita dobbiamo – come ogni artista, quale che sia la sua arte – porci delle sfide difficili [...] da contrastare a distanza ravvicinata; dobbiamo scegliere obiettivi che siano [...] ben oltre la nostra portata, e standard di eccellenza irritanti per il loro modo ostinato di stare [...] ben al di là di ciò che abbiamo saputo fare o che avremmo la capacità di fare. Dobbiamo *tentare l'impossibile*» (Bauman, 2010, p. 27). E per rendere nel migliore dei modi possibile questo stato di cose dobbiamo porci delle sfide. Nella società di oggi le sfide sono tante ma le più ardue sono quelle che l'uomo contemporaneo si trova ad affrontare nella società del consumo che per Bauman sono quelle di non farsi trovare impreparati e di affrontare ugualmente la vita, anche se essa corre frenetica lungo binari veloci che si chiamano attrattive al consumo. Una delle prime avvertenze è quella di resistere alla tentazione di rincorrere alla forsennata ricerca della felicità magari accostandola all'idea, per come indicano le statistiche dei vari paesi occidentali e secondo l'opinione dei vari leader politici, che alla crescita del Prodotto nazionale lordo (Pnl) corrisponde una maggiore felicità delle persone. I dati empirici riportati da Bauman dicono che questa asserzione non corrisponde a verità, come denunciarono le parole di Robert Kennedy che alcune settimane prima di essere assassinato nel 1968, attaccò duramente «la menzogna su cui poggia la misurazione della felicità in base al Pnl: il calcolo del nostro Pnl tiene conto dell'inquinamento atmosferico, della pubblicazione delle sigarette e delle corse in ambulanza per soccorrere i feriti sulle strade [...]. Non tiene conto del nostro coraggio, della nostra saggezza o della nostra cultura. Non dice nulla della nostra pietà o dell'attaccamento al nostro paese. In breve, il Pnl misura tutto, tranne quello che rende la vita degna di essere vissuta» (Bauman, 2010,

pp. 6 e 7). Questa verità che abbiamo colto nel pensiero di Kennedy attraverso Bauman, vale ancora oggi per l'intera società occidentale, e non soltanto per gli Stati Uniti. Per noi le cose, ossia i valori, che rendono la vita degna di essere vissuta sono quei valori che sono discordanti dal valore monetario. Qualunque sia il contante che saremmo disposti a spendere per l'acquisto dell'oggetto "sullo scaffale" che crediamo faccia la nostra felicità, sappiamo bene che «non troverem[o] in un centro commerciale l'amore e l'amicizia, i piaceri della vita familiare, la soddisfazione di prenderci cura dei nostri cari o di aiutare un vicino in difficoltà» (Bauman, 2010, p. 8). È un grave errore mettere sullo stesso piano beni reali e sentimenti umani che tendono a nutrire la mente e rallegrare il cuore che nascono solo dal rapporto intimo dalle relazioni sociali e non con gli oggetti che si comprano nei negozi.

Se la vera qualità della vita si identifica o si associa al valore dei soldi allora significa che la vita dell'uomo può avere un prezzo. Mentre sappiamo che la vita umana non può essere mai né quantificata economicamente né paragonata ad una merce. Tale equazione è possibile solo in una logica consumistica, di quella di mercato che come abbiamo visto offre solo momentanee illusioni di felicità.

Il mondo del mercato propaganda e condiziona a suo favore tali logiche nel suo proprio interesse ad autoalimentarsi, poiché ne ricava profitto. Cercando di monetizzare qualunque cosa anche il tempo che, l'uomo di oggi, sente sempre sfuggirgli qualunque sia la velocità che riesce a imprimere alla sua esistenza, sempre più distratta e incapace di dedicarsi al valore della famiglia o alle cose che più contano veramente nella vita. L'uomo lusingato dalle leggi di mercato è caduto nella trappola dell'idea che il valore dell'affettività, necessario per colmare il tempo sottratto alla famiglia, possa essere compensato dagli oggetti di consumo.

Lo smarrimento dell'uomo post-moderno è dovuto pertanto anche dalla trasformazione del tempo, una volta improntato alla tessitura delle relazioni umane per rafforzare legami, e che oggi è dedicato ad altro. Allo stesso modo è stato minato anche il tempo della riflessione sul quale l'uomo orientava la sua vita per la costruzione della sua esistenza. Il tempo del pensiero dell'uomo è stato usurpato dal tempo del consumo, perché «il consumo (come lo shopping) richiede tempo, e chi vende beni di consumo ha un naturale interesse a ridurre al minimo il tempo dedicato all'atto piacevole di consumare» (Bauman, 2010, p. 8).

Il mondo del mercato ha saputo fiutare il tempo del consumatore di beni materiali, gli ha creato il presupposto del tempo del consumo per lusingarlo sempre di più verso di sé. Questo è il mondo e il tempo dei consumatori che sembra essere il presupposto che regola la vita dell'uomo, la quale è fortemente condizionata dal valore dei soldi. La sfida che l'uomo contemporaneo dovrebbe porsi è quella suggerita da Bauman, ossia di non lasciarsi incantare dal canto delle sirene dei mercati. In un mondo dove tutto è competizione e nel quale pare si siano persi i poteri centrali, che una volta garantiva lo Stato, e dove sembra si siano smarriti anche i più naturali valori tradizionali, come quelli familiari, sarebbe un bene «temere i mercati anche quando portano doni» (Bauman, 2010, p.12). Una delle cose più importanti che abbiamo tratto per questa ricerca è quella di non farsi trovare nella condizione negativa della diabolica fascinazione dell'attrattiva delle leggi del mercato. Perché i «mercati hanno puntualmente intravisto l'opportunità di trarre profitto dall'impulso all'altruismo, che da sempre si accompagna all'amore e all'amicizia» (Bauman, 2010, p. 11). Il mondo del mercato ha posto la figura dell'uomo in una condizione veramente ingarbugliata dalla quale egli difficilmente ne potrà uscire fuori se continua a rincorrere la ricerca della felicità esclusivamente negli oggetti di consumo. Sarebbe un bene che egli ponesse il valore della sua vita al centro del mondo dei valori che contano e si prefissasse di raggiungere degli obiettivi validi in modo che egli potesse raggiungere uno stato di benessere soggettivo.

Questo della felicità è, e rimane, un orizzonte irraggiungibile. La vera felicità, esula dalla filosofia del consumo. A condurre l'uomo del consumo ad uno stato frenetico sempre in preda nella ricerca della felicità materiale è l'insana concezione che possedere sempre più oggetti porti a colmare quei vuoti interiori che lo rendono infelice. Con questo atteggiamento l'uomo sprofonda in un'angoscia di infelicità che si riflette nell'incapacità di trovare «la pace in una camera» (Bauman, 2010, p. 47). Tale lucida analisi ci permette di comprendere che il cercatore di felicità non deve guardare altrove ma solo in sé stesso, nella consapevolezza che rimane inappagabile.

Un altro monito che il sociologo polacco suggerisce all'uomo contemporaneo è quello di percorrere una strada diametralmente opposta a quella che gli promette la strategia del mercato. Egli deve mettere in atto delle accortezze in modo che possa evitare di precipitare nella spirale dell'illusione consumistica che lo possa condurre ad uno stato di infelicità duraturo, collegandosi, così, al pensiero espresso dal filosofo Marco Aurelio che fonda il raggiungimento della felicità sulla saldezza dei principi e in tal modo governare

gli impulsi e le proprie azioni. Bauman riporta quelli che secondo il celebre filosofo sono i principi che danno una stabilità di sana condotta che possa essere alla portata di tutti. Tra i tanti possiamo elencare quello che ricorda di come «il tuo principio direttivo diventa invincibile quando, ripiegato su se stesso, si contenti di sé e non faccia niente che non voglia» liberando la mente dalle passioni e rendendo l'uomo inespugnabile (Bauman, 2010, p. 46). Pertanto il compito più arduo inteso come sfida per l'uomo, resta quello di anteporre al mondo dell'effimero consumismo quello stoico, evitando «le false piste» (Bauman, 2010, p. 47). E per evitare le false piste non c'è altro rimedio che usare la ragione. È la nostra mente che se bene allenata tiene a freno tutte le passioni.

La strada che può portare ad uno stato di felicità, dunque, sembra essere quella che porta l'uomo lontano dal mondo mercificato che lo inganna e lo illude nell'idea che la sua felicità dipenda esclusivamente dal mondo del mercato e dalle risorse che si trova in tasca.

Sempre in tema di felicità, Bauman ci invita ad essere ragionevoli e di prendere coscienza di quanta irrazionalità ci possa essere nella promessa di raggiungerla correndo tra gli scaffali delle merci esposte nei vari negozi. Riecheggiando, così, il pensiero stoico per il quale la felicità non può essere ricercata nelle cose ma può essere raggiunta soltanto se l'uomo sa mettersi in ascolto col vasto mondo della Natura, disprezzando quelle effimere del mondo esteriore. La sfida per raggiungere uno stato di benessere come il sentimento della felicità resta una vana ed effimera illusione che dura solo il tempo della durata dell'oggetto nel quale si è posta l'attenzione della ricerca della felicità. Un uomo fragile, come quello contemporaneo, che si ritrova badante di se stesso, in un mondo dove lo stesso Stato è in competizione con le leggi del mercato, ha il «dovere/morale» di imporsi delle sfide senza lasciarsi sopraffare.

Ma l'uomo post-moderno resta insensibile a tali insegnamenti e volge la sua attenzione ai prodotti di consumo. Per egli il massimo impegno consiste nello sforzarsi di godere di quei beni materiali; impegnarsi solo per se stesso e non per la società. Per fronteggiare un atteggiamento del genere Bauman propone, per l'uomo post-moderno, le strategie di vita da seguire e far fronte alla «paura dell'inadeguatezza» in cui la società post-moderna lo ha avvolto. Anzitutto egli volge dei veri e propri moniti di diffida, sia all'uomo che alla società invitandoli, a non scivolare nella falsa credenza che società ricche come la nostra, siano sinonimo di felicità rispetto a quelle meno ricche. Una convinzione, questa, che sembra derivare dalle propagande politiche che i vari leader mettono in atto per governare le loro nazioni. Convinzioni smentite dai dati empirici e statistici che mettono in crisi la

relazione ricchezza-felicità (Bauman, 2010, pp. 4 e 5). Una delle verità più accreditate, alla quale la società fa maggiore affidamento, è quella di credere che c'è una stretta attinenza tra lo sviluppo economico e la percezione dell'aumento della felicità. È questa la seconda avvertenza che dobbiamo tenere bene in mente per capire fino in fondo quale strategia deve usare l'uomo post-moderno per far fronte alle sfide che sicuramente incontrerà sul suo cammino.

L'equazione più crescita economica uguale felicità è un'opinione smentita dai fatti. Questo è il primo dei tanti avvertimenti che abbiamo riscontrato nel corso di questo studio e che va posto in evidenza.

Dalle parole di Bauman ci sembra di comprendere che il percorso per la costruzione dell'identità è stato un atto dovuto per l'umanità intera ed è stato un bene che l'uomo l'abbia inteso come una missione alla quale non può sottrarsi. Il pellegrino costruttore di identità sa che lasciare una sola delle sue positive impronte nel deserto dell'instabilità è una conquista straordinaria che va a sostegno delle future generazioni. Questo significa che le fatiche e gli sforzi che egli ha compiuto hanno avuto un senso di valenza di non poco conto, nonché una conseguenza positiva per la contribuzione di far vivere una vita più dignitosa a coloro che lo posticipano. In una società come la nostra, che corre in modo forsennato dietro alle apparenze e che pare abbia perso gran parte dei valori che aveva ereditato sarebbe importante fare un investimento di fiducia in un costruttore di identità come quella del pellegrino. Costruire relazioni autentiche dove la vicinanza fisica dell'altro non sia preoccupazione ma slancio fiducioso a progetti di amicizia e solidarietà, è quello che ogni pellegrino del mondo dovrebbe avere dentro di sé. Costruire identità e stabilità nel mare magnum dell'instabilità «postmoderna» (Bauman, 1999, p. 59) vuol dire seminare generosità e speranza che danno slancio verso un futuro positivo e costruttivo fondato sulla fiducia. Il pellegrino che abbiamo narrato, è tutto dedito al tempo del divenire, è proteso verso il futuro, è una freccia scagliata in avanti destinata a far centro solo però se si prefissa di vivere una vita di alti valori collegati a quella società alla quale facevamo riferimento prima. Il costruttore di identità deve darsi da fare, non ha tempo da perdere, sa che ogni momento è buono e prezioso per gettare le fondamenta di buoni propositi che possono prendere forme positive per l'umanità. Egli deve essere in antitesi al suo antagonista per eccellenza, ossia il «vagabondo», che Bauman non esita a definire «una figura terrificante» (Bauman, 1999, p. 42).

La progettualità del costruttore di identità non può essere collocata nelle strade delle nostre città, anche da quel pellegrino riformato dal protestantesimo che ha realizzato l'impensabile, cioè quello di un peregrinare-costruire senza abbandonare le case, che ha potuto abbandonare il deserto per la vita urbana; che ha fondato la società capitalistica traducendo le bibliche virtù nell'impegno di una vita e dei valori casa-lavoro-chiesa.

Per queste figure le città continuano a rappresentare delle tentazioni forti, nelle quali vedono quel fascino particolare che portano a distrarre anche i più temerari visitatori.

Come nota Bauman «la vita di città è una vita moralmente povera e perciò libera di essere assoggettata a regole che non rispondono a criteri morali» (Bauman, 1999, p. 91). La vita vissuta nella città con le sue tante ed effimere attrattive di seduzione può condurre alla perdizione dell'individuo; può offrire affascinanti giri di valzer che fanno perdere facilmente la testa e far cadere nel vortice dei vizi che essa ha purtroppo in seno. La vita stessa d'altronde se non è vissuta e basata sui valori morali, etici, religiosi e sociali che ci ha trasmesso l'instancabile pellegrino, non è una vita che si possa annoverare come un buon esempio di vissuto umano. Questo è secondo noi il lascito del pellegrino. Né il presente né il futuro potrà essere fondato, invece, a nostro avviso, sui successori del pellegrino. Sia il presente, sia il futuro sono pronti a lanciare sfide enormi all'umanità intera che i successori del pellegrino non possono assolutamente affrontare. I successori del pellegrino sono in netta antitesi col modello del costruttore di identità che ci indica una delle vie da seguire per non rimanere schiacciati nelle reti illusorie della società post-moderna, che è quella di rimpossessarsi del valore reale della vita, dove ognuno possa diventare artista della propria esistenza. L'uomo di oggi, deve saper trovare delle leve da anteporre alle sfide che si trova davanti. Pertanto non gli resta che ricorrere alla strategia di inventarsi nuovi, positivi e flessibili modelli di vita di cui diventare «abile scultore» (Bauman, 1999, p. 109) come concordano altri autori che vedremo in seguito. Non è certo facile per un soggetto che non abbiamo esitato a definire fragile trovare sempre le forze per riuscire nell'impresa auspicata da Bauman. Ma al tipo di uomo che abbiamo appena descritto, che può contare solo su se stesso, non gli resta che cercare dentro di sé le energie e le risorse che gli permetterebbero di non arrendersi e di affrontare sotto nuove vesti l'arte della vita.

Le risorse che ogni uomo ha dentro di sé si chiamano: scelta e volontà. Ma «Pascal sostiene che se gli uomini evitano di guardare dentro se stessi e non smettono mai di correre lo fanno nella vana speranza di sfuggire a un incontro faccia a faccia con la loro

condizione, di affrontare cioè la propria totale irrilevanza ogni volta che si rendono conto del carattere infinito dell'universo» (Bauman, 2010, p. 48).

Alle scelte che lo hanno portato su sentieri deviati che lo hanno condotto a illusorie promesse di quelle felicità offerte dal mercato, deve anteporre quelle che gli consentono di uscire da questo condizionamento e logiche di puro mercato, mercificazione dell'individuo, della vita e relazione con l'Altro. Preferire scorciatoie che promettono beni a portata di mano, anziché cercare di porsi delle ferree regole che vanno ben al di là delle personali posizioni di senso egoistico che l'uomo si è posto arbitrariamente nell'interpretare il senso della vita, non sembrano essere la soluzione alle problematiche esistenziali, sociali e culturali dell'uomo post-moderno.

Le possibilità, le «alternative che si pongono a ciascuno di noi si possono condensare in poche, semplici parole: la mia ricerca della felicità può concentrarsi sulla cura del mio benessere, oppure del benessere altrui» (Bauman, 2010, p. 119).

Queste sono le due alternative secondo noi che ogni uomo ha di fronte a sé, ossia volgere lo sguardo dentro se stessi o nell'altro, in entrambi i casi bisogna superare la superficiale consapevolezza che ci regala l'Io.

Difficilmente gli uomini del consumo sono disposti a fare un cambio di rotta perché «si è visto che per ricavare soddisfazioni dalla propria vita gli uomini devono dare, amare, e condividere, tanto quanto devono ricevere, difendere il proprio privato e salvaguardare ciò che appartiene loro» (Bauman, 2010, p. 64).

L'uomo ha il dovere morale di non far precipitare se stesso in quella che a volte sembra essere l'unica condizione che le scelte dettate dal mondo del mercato, scelte che tra l'altro pensa di governare ma che gli sfuggono ugualmente essendo condizionate dalla società del consumo. Scelte che sembrano essere guidate dal noto principio della «mano invisibile del mercato azionata da individui egoisti in cerca di ricchezza e piacere [che] si è dimostrata restia o impotente a salvare gli uomini dagli orrori delle crudeltà reciproche; e certo non è riuscita a liberare gli uomini dalla schiavitù delle passioni, né rendere completamente felici quei pochi che ha saputo liberare» (Bauman, 2010, p. 64). Come scritto una soluzione più efficace e duratura per raggiungere uno stato di felicità, potrebbe essere quella di prendersi cura del suo prossimo come atto d'amore nei confronti del valore della vita. Gli uomini non sono nati per stare in solitudine ma per vivere in comunità e pertanto dovrebbero vivere quel rapporto di amicizia e comunicazione sociale

che gli porterebbero benessere e armonia. Come ben chiosa Bauman, citando Ray Pahl, «siamo disponibili a tali rapporti amicali perché i legami amicali sono [...] la nostra unica scorta (sociale) nelle acque turbolente del mondo liquido-moderno» (Bauman, 2010, p. 166).

Per superare la condizione di fragile esistenza che l'uomo si ritrova a vivere non gli resta che fare appello al suo coraggio e cercare dentro di sé tutte le risorse disponibili e fare della sua vita un'opera d'arte. In ogni uomo c'è un artista e «gli artisti sono esseri inclini all'avventura e alla sperimentazione; e a tutti, uomini e donne, vecchi e giovani, è stato detto che la vita è un'opera d'arte, e che darvi forma è dato/demandato ai singoli artisti; e tutti noi siamo pungolati e allettati ad assumerci i rischi che comporta, inevitabilmente, quest'arte» (Bauman, 2010, p. 64). Artisti sono coloro che si elevano verso un senso di libertà funzionale a sfuggire ai tanti laccioli che soffocano lo slancio vitale. Questo sarebbe il principale compito al quale l'uomo di oggi dovrebbe obbedire come richiamo ad una valida interpretazione positiva nonché degno tentativo di vivere la sua vita. La vita dell'uomo non dev'essere una corsa competitiva da valutare e premiare attraverso il consumo di prodotti a rapida obsolescenza che promettono effimeri momenti di felicità, che durano quanto quello del consumo o la curiosità verso l'oggetto posseduto, «si è visto [invece] che per ricavare soddisfazione dalla propria vita gli uomini devono dare, amare e condividere, tanto quanto devono ricevere, difendere il proprio privato e salvaguardare ciò che appartiene loro» (Bauman, 2010, p. 64).

CAPITOLO II – “MA ANCHE L’IO ESPANSO NON È COSÌ LIBERO COME CREDE” – L’INDIVIDUO IRREGGIMENTATO

Obbiettivo del capitolo è mostrare che l’io espanso messo alla ricerca di sé di cui abbiamo parlato non è l’individuo libero che solitamente pensiamo, perché si sono evolute nuove forme di potere che lo disciplinano al tal punto da regolargli tutta la vita. E d’altra parte, in questo processo di costruzione della società moderna, alcune dimensioni dell’individuo (proprietà personale e tutela sul potenziale produttivo) valgono più di tutto (lui non vale in sé ma vale come proprietario e produttore). L’io espanso si ritrova comunque fragile anche se si illude di non avere bisogno della società.

2.1. Biopotere di Michel Foucault: discipline e biopolitica

In questo paragrafo intendiamo esporre, consultando le opere *La volontà del sapere, Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* del sociologo francese Michel Foucault, la concezione del biopotere, ossia quella “nuova” forma di forza che prese valenza e sviluppo a partire dall’età moderna. Tenteremo inoltre di esplicitare questo termine in merito alle funzioni sulle quali esso esercita i suoi dispositivi sia sotto l’aspetto individuale che sociale. Per comprendere come questo nuovo tipo di potere si sia imposto lungo i secoli nei confronti della vita individuale e sociale, dobbiamo discostarci dall’idea di pensarlo esclusivamente come un insieme di norme che regolano l’esercizio di potere di uno Stato o di un soggetto su un altro soggetto, avente solo carattere di forza e di sottomissione. Foucault ci indica, in breve, che la nuova forma di potere si interpone nelle relazioni tra soggetti e la si dovrebbe intendere come «la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione» (Foucault, 1976, p. 82). Per eseguire tali esercizi strumento cardine delle funzioni del biopotere non poteva che essere il corpo umano. Questo involucro sarebbe essenzialmente visto dal biopotere come sicuro strumento, sul quale fare affidamento per le strategie del suo agire e della sua potenziale produzione, nel senso più ampio del termine, ivi comprese le forme di libertà e di politica che stavano nascendo nel corso del Settecento. L’evoluzione del biopotere avrebbe concorso anche a produrre un “nuovo” tipo di uomo contribuendo a formarlo come propulsore di pensiero scientifico mettendolo a confronto, appunto, con le nascenti scienze umane che si stavano sviluppando in pieno Ottocento.

Il biopotere investe, in sostanza, sul corpo dell'individuo perché ritiene che esso sia un importante "veicolo" sul quale trasferire pratiche e discipline che in seguito permetteranno alle stesse di esercitare un maggior controllo sulla vita del singolo soggetto e di conseguenza sull'intera collettività. In breve il potere per dirla con le parole di Foucault «è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una data società» (Foucault, 1976, p. 83).

I mutamenti sociali e politici che stavano sorgendo come innovazione a partire dal Cinquecento avrebbero concorso fino al tardo Ottocento a "snaturare" la concezione delle pratiche disciplinari che si esercitavano all'interno delle istituzioni chiuse, quali ad esempio conventi religiosi ed eserciti. Esse ora «tendono ad installarsi nei settori più importanti, più centrali, più produttivi della società e vanno ad innestarsi su alcune delle grandi funzioni essenziali: la produzione manifatturiera, la trasmissione delle conoscenze, la diffusione delle attitudini e delle abilità, l'apparato bellico» (Foucault, 1976, 230). Tale assunto chiamerebbe in causa ancora una volta il corpo, quale strumento indispensabile per quella funzione che Foucault ha indicato essere la «tecnologia politica del corpo» (Foucault, 1976, p. 29). La valenza del corpo, vista in questa prospettiva, avrebbe un solo scopo: quella di essere una fonte inesauribile di produzione e utilità. In sostanza nella sua struttura «il corpo viene investito da rapporti di potere e di dominio, ma in cambio, il suo costituirsi come forza di lavoro è possibile solo se esso viene preso in un sistema di assoggettamento [...] : il corpo diviene forza utile solo quando è contemporaneamente corpo produttivo e corpo assoggettato» (Foucault, 1976, p. 29). Infatti su di esso sembra si siano centrate tutte le attenzioni del nascente Stato moderno, che vede nel corpo individuale anche il corpo collettivo che ne forma la popolazione. Il monitoraggio dello Stato sulla popolazione pare sia fondato perché da essa egli trae la sua stessa forza: sembra emergere una sorta di interdipendenza tra le due parti. Lo Stato vedrebbe quale interesse trarre dal controllo del singolo corpo visto a sua volta come potenzialità di sviluppo e di controllo in ogni settore a partire dalla produzione economica, per poi estendersi ad altre forme di produzione che le disposizioni del corpo stesso potevano garantire quale forza propulsiva di una maggiore produttività. Il biopotere sembra trovare piena adattabilità sul corpo mansueto, produttivo, e consumatore allo stesso tempo. In merito a ciò Foucault ci dice «[...] che la disciplina è il procedimento tecnico unitario per mezzo del quale la forza del corpo viene, con la minima spesa ridotta come forza "politica", e massimizzata come forza utile» (Foucault, 1976, p. 241).

Il mutarsi delle condizioni sociali ed economiche che si sono sviluppate nel corso del XVIII secolo hanno portato al suo interno l'esigenza di avere una nuova forma di potere esteso e reticolato, un potere capace di gestire e controllare le complesse dinamiche sociali nelle quali si articolava la nuova società che ne era sorta. Un tipo di società portatrice di nuove istanze di libertà necessitava quindi di una maggiore quantità determinata di potere che disciplinasse i vari aspetti sociali, che fosse in grado di gestire «l'accumulazione degli uomini» (Foucault, 1976, p. 240).

Tale quantità di potere disciplinato doveva essere gestito con criteri ben precisi: essere economico e discreto allo stesso tempo, ossia esercitare la sua funzione disciplinare sui fattori che ne erano sorti quali lo sviluppo di un'economia capitalistica nonché le istituzioni che si stavano formando (esercito, scuola, ospedali, carceri, ecc.) che dovevano essere principalmente controllate in ogni loro dettaglio. Nel periodo già indicato, nella società si presentano nuovi saperi e principi quali ad esempio le discipline delle scienze sociali che si andarono a congiungersi con le forme della nuova politica liberale che era sorta all'interno della borghesia. Il principio giuridico-politico d'uguaglianza sociale messo in atto dalla stessa borghesia pare si sia rivelato sostanzialmente un atto di libertà formale: si era liberi solo formalmente. Il controllo dall'alto era messo in pratica nel suo dettaglio in ogni profilo della vita. In breve il potere disciplinare pare abbia avuto un ruolo strategico proprio in questo contesto, ovvero controllare le forme di libertà sociali ed individuali che erano sorte attorno all'ideale della stessa borghesia. Secondo Foucault «le discipline reali e corporali hanno costituito il sottosuolo delle libertà formali e giuridiche» (Foucault, 1976, p. 243).

Il periodo storico che intercorre tra gli ultimi trent'anni dell'Ottocento e gli anni venti del Novecento viene descritto come un arco di tempo in cui nella società di allora si erano registrati eventi di notevole sviluppo economico e benessere sociale soprattutto nel settore agricolo: il benessere economico superava quello delle nascite. Questo è anche il periodo che vede nascere la nuova disciplina della demografia che permette al biopotere un maggiore controllo degli individui. Ciò aveva permesso all'individuo di avere maggiore fiducia nei confronti della vita nonché di liberarsi dalla paura della morte che poteva giungergli da eventi naturali. Ora l'individuo ha più consapevolezza nei confronti della vita, la affronta con più coscienza, sente che ne è partecipe e che ne fa parte.

L'articolazione del biopotere trova piena esercitazione in modo diverso, a seconda dell'oggetto del suo interesse: quando il suo interesse si pone sul corpo su di esso si

sviluppano le discipline, quando oggetto di interesse è la vita si sviluppa la biopolitica. Tale duplicità non è affatto in antitesi ma sembra avere una fondata disposizione che canalizzerebbe i suoi intenti su un polivalente obiettivo: controllare il singolo soggetto da una parte e assicurare alla popolazione ogni forma di protezione dall'altra, ossia renderla immune da possibili rischi. In breve la disciplina volgerebbe il suo compito sul singolo corpo rendendolo dominabile. L'assiduo controllo delle condizioni della vita umana pare sia diventato un affare di Stato.

L'individuo dalla nascita alla morte è visto solo ed esclusivamente come produttore e consumatore, come un semplice transitante della vita stessa: egli non vale in sé vale solo se è portatore di quella doppia valenza che interessa alle esigenze dello Stato. Il biopotere avrebbe, quindi, un preciso scopo: gestire e controllare i vari aspetti della vita sia privata che pubblica, ovvero esercitare su di essa un controllo politico.

2.2. L'individuo "proprietario" e l'individuo "lavoratore": incertezze crescenti in Robert Castel

In questa parte del nostro studio tratteremo le caratteristiche della figura umana che gli storici dell'era moderna hanno definito *individuo moderno*, attraverso le parole di Robert Castel (Castel, 2015, pp. 56 e 57). Cercheremo di mettere in evidenza i contesti socio-politico-lavorativo che lo hanno interessato durante i secoli e lo analizzeremo anche sotto i profili storico-religioso-giuridico. Tenteremo di risalire alle conquiste sociali, ai diritti di cittadinanza a partire dal periodo della Rivoluzione francese in poi, che dà vita alla società moderna e arriva a quella contemporanea. Nonché lo status sociale che ne è derivato o che la storia ha cucito addosso all'individuo, rendendolo "protagonista" o meno della sua condizione, da "suddito" a cittadino libero, da componente della comunità a individuo, come osserva Norbert Elias quando afferma che «quasi tutti oggi sono d'accordo nel pensare che siamo sempre più in una società degli individui» (Castel, 2015, p. 51). Infatti è grazie alla Rivoluzione francese che l'individuo inizia a trovare riconoscimento sociale e politico all'interno della società, come dimostra la «Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, che fa della figura dell'individuo libero e responsabile il valore fondante della modernità» (Castel, 2015, p. 51).

Da qui sembra potersi sostenere che l'esistenza sociale dell'individuo sia una costruzione storica, con una cronologia ben precisa, «all'inizio della modernità, quando compare la

valorizzazione dell'individuo in quanto tale che diviene il riferimento centrale dell'ordine sociale e politico» (Castel, 2015, p. 54). Ma è un'asserzione che è messa in discussione dallo stesso autore che nota come già prima della modernità l'individuo «è stato valorizzato in quanto tale all'interno dell'universo religioso, e dapprima nelle religioni monoteiste» (Castel, 2015, p. 54).

Esaminando l'individuo sotto l'aspetto religioso il cristianesimo pare sia stata la religione che «ha diffuso una concezione altamente positiva dell'individuo: l'individuo è dotato di un valore incommensurabile perché è stato creato da Dio ed è figlio di Dio» (Castel, 2015, p. 54). Perciò osservandolo dalla prospettiva religiosa «il primo supporto dell'individuo è stato Dio» (Castel, 2015, p. 55).

Da quanto esposto sembra che ci sia stata una specificazione dell'individuo che trascende la realtà sociale e storica, poiché la sua essenza non si trova in questo mondo ma in quello divino. Pertanto così come «il regno di Dio non è di questo mondo» (Castel, 2015, p. 55), anche l'uomo che è un suo riflesso non può essere costretto solo dalle categorie assegnate dalla società e dalla storia.

In questa visione Dio ha il compito di prendersi cura dell'individuo, dei suoi figli, sia in questo che nell'altro mondo ma solo in funzione della salvezza dell'anima. Da questa separazione sembra che emergano due mondi, quello di Dio dove non ci sarebbero distinzioni di razza, sesso, status sociale o discriminazioni di ogni sorta, un mondo perfetto, e quello sociale che versa in un duraturo disordine nel quale ci sono problemi di ogni genere come guerre, carestie, violenze che si succedono senza risparmi di epoca in epoca. Ne fuoriescono storie diverse, «la storia della cristianità è la storia della tensione, o contraddizione, tra questi due regni: Il Regno di Dio e quello del mondo, che spesso è il regno del Maligno» (Castel, 2015, pp. 55 e 56). Ma sono due mondi in tensione poiché l'individuo moderno cerca l'emancipazione anche dalla soggezione all'autorità religiosa, ed il suo terreno di affermazione è proprio quello “condannato” dalla religione.

L'individuo religioso, a differenza di quello moderno cerca la sua realizzazione fuori dalla mondanità, poiché la sua massima aspirazione era ed è quella di imitare «il santo o il martire; la realizzazione dell'individuo moderno passa invece per il dominio sul mondo e il cittadino [...]» (Castel, 2015, p. 56) e le sue figure di riferimento diventano lo studioso, l'imprenditore, il mercante, il lavoratore.

Così l'individuo moderno inizia a conquistarsi un nuovo statuto che gli riconosce il valore di cittadinanza. Ora egli si identifica con la proprietà che è il primo supporto che gli ha permesso di fare il "salto" qualitativo all'interno della nuova società, sempre più mutevole. La proprietà e le nuove posizioni sociali sostituiranno i vecchi valori e saranno i nuovi punti di riferimento per l'individuo. Pertanto possiamo giungere alla conclusione e sostenere che in questa dimensione sociale «l'individuo moderno è innanzitutto *l'individuo proprietario*» (Castel, 2015, p. 57).

Attraverso il potere che gli deriva dalla proprietà, l'individuo riesce a imporsi anche a livello politico, con una partecipazione attiva attraverso l'affermazione di principi e un sistema democratico, che gli permetterà di pensare ad una possibile società di eguali tra eguali, ma solo di proprietari. Un sistema che, infatti, consentirà di «escludere dal diritto di voto tutti coloro che non dispongono di un minimo di proprietà, cioè un terzo della popolazione in età di voto» (Castel, 2015, p. 58). I continui distinguo che avvenivano all'interno di un processo politico immaturo restringevano «l'accesso alla cittadinanza politica a una minoranza di grandi proprietari e notabili» (Castel, 2015, p. 59).

Il presupposto della proprietà come requisito di accesso alla cittadinanza relegava la maggior parte delle persone ai margini della società e le escludeva da quel sogno di una società più giusta che la Rivoluzione francese aveva "promesso" per tutti i cittadini: «i contemporanei della Rivoluzione sapevano bene che al di fuori della proprietà essi non erano nulla, o veramente pochissimo, e non certo dei veri individui» (Castel, 2015, p. 58). Infatti anche dopo la Rivoluzione le masse invece di trovare benefici dalla stessa continueranno a vivere una vita da miserabili che sopravvivono a stenti. Il sogno che aveva trovato la cristallizzazione scritta nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino s'infrange contro il muro della dura realtà. Resiste per un poco solo l'enunciazione formale di tali diritti che verrà travolta dalla Restaurazione che arriverà nel 1814 (Castel, 2015, p. 59). Quella che viene chiamata la "seconda modernità" vede passare l'individuo «dalla proprietà privata alla cittadinanza sociale» (Castel, 2015, p. 60). Un passaggio che è stato possibile grazie al progresso che andò a consolidare «protezioni *specifiche*, diverse cioè da quelle legate alla proprietà, ma capaci di assumere almeno in parte funzioni che in precedenza erano espletate dalla proprietà» (Castel, 2015 p. 61). È questo il nuovo sistema che si afferma dopo «un lungo processo secolare fatto di conflitti e compromessi, di lotte e contrattazioni» (Castel, 2015, p. 61), il quale è riuscito a conferire delle coperture assistenziali ai lavoratori del XIX secolo. Una figura

quella del lavoratore che diventerà centrale all'interno della società industriale che travolge quella precedente. Le «nuove garanzie associate alla condizione salariale possono essere chiamate *proprietà sociale* : non essendo proprietario di beni, il lavoratore diventa proprietario di diritti» (Castel, 2015, p. 61). E dunque conquista una maggiore sicurezza sociale, indipendenza e fiducia in se stesso. Questo è il quadro dal quale possiamo rintracciare quelle fondamentali trasformazioni che hanno portato all'avvento dell'individuo moderno.

Le *protezioni specifiche* (assicurazione sociale, diritti del lavoratore) sono sicurezze che hanno risvolti esistenziali e permettono all'individuo di affrontare le sfide che gli provengono da una società in continuo mutamento. Questo nuovo sistema sociale e dei diritti mutano anche i rapporti di potere. Le «relazioni d'interdipendenza tra gli individui possono ormai sostituire le relazioni unilaterali di dipendenza. In questo contesto, si può parlare di una *cittadinanza sociale*, complementare alla cittadinanza politica» (Castel, 2015, p. 63).

La conquista della cittadinanza che l'individuo è riuscito ad ottenere, grazie al processo economico-sociale, ora appartiene alla «maggioranza dei membri che compongono la nazione» (Castel, 2015, p. 63). Attraverso questa via si definisce la democratizzazione dei sistemi politici e sociali, l'individuo acquista uno statuto socio-politico che afferma un nuovo status della persona.

Quello che ci consegna questo processo storico-sociale «è un profilo d'individuo a tutti gli effetti. Egli è comparso tramite la promozione della proprietà sociale, una sorta di grande rivoluzione la cui portata è stata senza dubbio sottovalutata perché è stata una rivoluzione discreta e silenziosa» (Castel, 2015, p. 64). Un individuo con una nuova psicologia e nuove responsabilità, che corrisponde alla definizione di Marcel Gauchet, per il quale egli «è responsabile delle sue azioni in quanto individuo e ha dei doveri verso la società; ciò significa che egli riconosce la propria dipendenza nei confronti di norme collettive e, allo stesso tempo, l'impegno personale nel rispettarle e nel doverle attuare» (Castel, 2015, p. 65).

Noi abbiamo valutato che l'individuo conosciuto fin qui è un soggetto che non rimane chiuso in se stesso ma che anzi si "offre" alla società perché si sente parte attiva di essa; «egli è il contrario di un individuo solipsista» (Castel, 2015, p. 65). Crediamo di aver già evidenziato poco sopra di come l'individuo emerso dal plurisecolare processo di

democratizzazione politico-sociale abbia raggiunto un notevole margine di indipendenza, di investimenti pubblici e un grado di soddisfazione che «gli permette di vivere, di fare le proprie scelte, di ponderare diversi interessi che può perseguire, in particolar modo di propendere di più per il privato, per la famiglia e per le soddisfazioni puramente soggettive» (Castel, 2015, p. 66).

Ma forse è proprio questa sua nuova condizione di individuo indipendente e libero che lo ha portato a fargli credere che egli poteva fare a meno della società.

Castel ci descrive due nuove figure sociali, l'“individuo per eccesso” e l'“individuo per difetto”. Il primo riflette lo stato d'indipendenza che l'individuo sembra aver raggiunto, attraverso la “proprietà” dei beni o dei diritti, in quella società industrializzata fondata sul lavoro e sulla produzione, e attraverso essa uno stato di libertà e nuovi status, resta allo stesso modo certo «che nella società contemporanea questo profilo di individuo moderno non è più egemonico, se mai lo è stato» (Castel, 2015, p. 67).

Nella società attuale il nuovo profilo d'individuo è quello definito da Marcel Gauchet così: «l'individuo contemporaneo avrebbe di specifico il fatto di essere il primo individuo a vivere ignorando di vivere in società, il primo individuo a potersi permettere, a causa dell'evoluzione della società, d'ignorare che vive in società» (Castel, 2015, p. 67). Sarebbe questo il ritratto del nuovo individuo nella contemporaneità, un individuo completamente immerso nella sua soggettività, un “individuo per eccesso,” cioè un individuo che pensa solo a se stesso, che vive in società in modo scollegato perché egli può contare sulle risorse che possiede. In sostanza l'individuo per eccesso «è distaccato/si distacca dalle proprie affiliazioni collettive perché queste sono sature» (Castel, 2015, p. 72). Un soggetto che ha una forte connotazione narcisistica. Ma accanto a questo profilo d'individuo per eccesso, come abbiamo anticipato, ce n'è un altro definito “individuo per difetto”, anch'egli figlio della società contemporanea e che ha un profilo del tutto opposto al primo (Castel, 2015, p. 73).

L'individuo per difetto ne *Les Métamorphoses de la question sociale* dello stesso Castel, era stato inizialmente definito come “individui negativi” per evidenziare la perdita di status e condizioni sociali che avevano subito con le grandi trasformazioni in corso, ma è stata poi corretta per evitare di attribuire connotazioni negative, ovvero perché si prestava a riconoscere l'individualità solo in senso negativo. Pertanto alla fine si è concluso nella più aderente definizione per la quale «sono individui, ma individui irretiti nella

contraddizione di non poter essere gli individui che aspirano ad essere» (Castel, 2015, p. 73). Questo tipo d'individuo è un soggetto che ha i lineamenti del fallimento sociale, ossia egli è come se fosse fallito nelle sue aspirazioni sulle quali aveva fatto affidamento e si ritrova a fare i conti con la mancanza di quei punti di riferimento che aveva immaginato e sperato di raggiungere. Castel evidenzia come in questo individuo manchino le risorse necessarie affinché possa progettare il suo futuro e la libertà di essere e sentirsi individuo a pieno titolo. Tanto per fare qualche esempio ci viene in mente il profilo del disoccupato che non dispone di un minimo controllo della sua vita quotidiana. Per un individuo di questo tipo la vita quotidiana è in continua frantumazione, poiché sempre a rischio di povertà. La disoccupazione è figlia maggiore della precarietà «e il precariato rende coloro che ne sono vittime impossibilitati a realizzarsi in quanto individui» (Castel, 2015, p. 76).

Agli individui che vivono nel perenne stato della precarietà oltre a mancare le necessarie risorse materiali sembra mancare anche quelle dell'appartenenza collettiva. Pertanto crediamo non sia affatto un'esagerazione dire che «nella nostra società ci sono dunque realmente “individui per difetto”, come ci sono “individui per eccesso”, e non sono epifenomeni» (Castel, 2015, p. 78). In sostanza le condizioni che hanno permesso l'emancipazione dell'individuo moderno tanto da essere un membro attivo anche della società contemporanea pare non si siano colte in pieno. Anzi sembra che sia emerso che agli individui anzidetti sia venuto a mancare quella che era stata salutata come una delle più importanti conquiste che l'emancipazione stessa abbia potuto fare vale a dire: indipendenza, diritti di ogni sorta, benessere economico e appartenenza sociale. Nella società contemporanea essi però hanno trovato ugualmente nello Stato il più sicuro e affidabile dei supporti democratici, per cui potremmo affermare «che non ci sono individui senza supporti, e non ci sono individui senza Stato» (Castel, 2015, p. 79). In questa fase si osserva che, per l'individuo lo Stato è diventato «il supporto dei supporti, sia garantendoli e difendendoli (diritto di proprietà), sia come direttore dei lavori che ha presieduto alla loro costituzione (diritti sociali)» (Castel, 2015, p. 81). Senza lo Stato l'individuo non esiste. Infine per concludere questo argomento potremmo dire che «è pertanto ingenuo opporre lo Stato e l'individuo come se fossero due entità separate» (Castel 2015, p. 82). L'uno e l'altro sono interdipendenti: servono alla costruzione di questo tipo di società.

CAPITOLO III – “CHE STANCHEZZA, CHE SPOSSAMENTO”: LO SMARRIMENTO DELL’ IO FLESSIBILE

Obiettivo del capitolo è quello di mostrare quali possono essere le cause che inducono l’individuo contemporaneo ad una continua frammentazione della vita lavorativa nonché personale; di come deve destreggiarsi in una società frammentata che lo rende sempre più flessibile e di come porre rimedio alle possibili dispersioni del suo essere cittadino.

3.1. Richard Sennett: l’uomo post-moderno e la frammentazione dell’io flessibile

In questo paragrafo affronteremo la condizione frammentata dell’uomo post-moderno cercando di analizzare il suo ruolo sociale. Faremo ciò consultando l’opera del sociologo americano Richard Sennett, *L’uomo flessibile*. Cercheremo inoltre di indicare quali possano essere le cause che gli comportano negatività di ogni genere che stando allo stesso Sennett, pare gli derivino dall’instabilità lavorativa. Evidenzieremo, infine, gli effetti sociali che gli causano tormento rendendolo appunto un soggetto flessibilizzato. Quindi il nostro intento è quello di mettere in luce le condizioni di smarrimento dell’uomo di oggi, che gli esperti della teoria del lavoro e del sociale hanno definito “flessibile”.

Flessibilità è una parola che nella società contemporanea ha trovato posto nel mondo del lavoro e di conseguenza anche nella vita emotiva delle persone. Riteniamo, quindi, sia opportuno come prima cosa cercare di sapere cosa significa il termine flessibile, che noi abbiamo imparato a conoscere grazie alle letture fatte nel libro appena citato. Dal testo in nostro consulto abbiamo appreso che «l’attenzione rivolta alla flessibilità sta cambiando il significato stesso del lavoro, e anche le parole per definirlo» (Sennett, 2016, p. 9).

Nella prefazione del libro in questione, troviamo uno dei tanti termini che nominano il mondo del lavoro e la vita dell’uomo, come quello di «capitalismo flessibile [flexible capitalism]» (Sennett, 2016, p. 9). Questo è un termine del linguaggio politico aziendale usato dai capitalisti. È un termine però che ricade immediatamente in modo irreversibile sull’uomo dipendente, il quale sente negativamente sulla propria persona tutto il peso che esso comporta assieme a tanti disagi, che per lui significano frammentazione del tempo lavoro e a volte anche dissoluzione familiare se non annullamento della stessa persona. Capitalismo flessibile significa per l’uomo contemporaneo frazionamento del lavoro e

confusione di vita; la parola che quotidianamente spaventa di più l'uomo di oggi è flessibilità.

Sennett, per farci comprendere ancora più a fondo lo stato dell'uomo flessibile, usa la memorabile metafora dell'albero che flette spinto dal vento senza spezzarsi. Quindi secondo Sennett l'uomo flessibile è simile «alla semplice constatazione che i rami di un albero anche se possono essere piegati dal vento, dopo un po' tornano nella posizione di partenza» (Sennett, 2016, p. 45). L'uomo contemporaneo è condizionato da un simile movimento: deve iniziare sempre di nuovo la sua precaria identità lavorativa ed esistenziale. Facendo una riflessione sulle parole di Sennett ci viene da pensare che l'uomo di oggi si trova in una continua resistenza nella quale deve trovare le forze e porle in contrasto ai venti che si chiamano precarietà, temporaneità, frammentazione. Essere flessibili non vuol dire avere abilità fisica per essere pronti magari a delle prestazioni sportive, ma vuol dire essere in preda ad un'economia che soffoca, non per abbondanza ma per mancanza. La flessibilità va minare le basi della famiglia: se non gira il lavoro essa è la prima a risentirne in modo negativo, non va avanti, si può sfaldare.

La flessibilità è la risposta alle sfide della società post-moderna. Il contenuto di questa parola ha spiazzato l'uomo contemporaneo il quale, nel tempo dell'era fordista, era pieno di certezze e di diritti perché esisteva un'etica del lavoro, cosa che oggi è stata snaturata anch'essa dal suo vero senso. Il concetto di flessibilità ha posto l'uomo nella perenne difficoltà di incertezza non solo lavorativa ma anche identitaria: «è la dimensione temporale del nuovo capitalismo [...] a influenzare in modo più diretto le vite emotive delle persone anche fuori dal luogo di lavoro» (Sennett, 2016, p. 23). Questo significa che l'uomo è alla ricerca di un porto sicuro che in una speranza concreta si chiamerebbe benessere della persona e sicurezza economica per sé e la società. Un uomo che quotidianamente fa i conti con la frammentazione di un lavoro che oggi c'è ma per un breve periodo e domani manca, perché anche l'azienda ormai non sembra fornire più quella stabilità minacciata dal fenomeno della delocalizzazione territoriale che si riflette su quella temporale e si «ha l'impressione di non stare andando da nessuna parte e che ci tocca sempre tornare alla casella di partenza [...], il tempo sembra bloccarsi. Chi si trova in una situazione del genere rimane prigioniero del presente, bloccato sui propri dilemmi» (Sennett, 2016, pp. 90 e 91).

Sembra che nella società attuale siano state spazzate via tutte le certezze che un tempo avevano garantito la gestione del lavoro alle generazioni precedenti. «Il capitalismo

flessibile, con la sua pratica di spostare all'improvviso i lavoratori dipendenti da un tipo di incarico a un altro, ha cancellato i percorsi lineari tipici delle carriere» (Sennett, 2016, p. 9). La nostra analisi ci porta a sostenere che la vecchia gestione del lavoro aveva garantito stabilità e progettualità anche a quelle persone che svolgevano un «lavoro di basso profilo» (Sennett, 2016, p. 15), come la possibilità di mandare avanti la famiglia. Questo avveniva regolarmente perché nelle generazioni precedenti a questa, ancora non era stato stravolto quello che è risultato essere, secondo noi, l'effetto più importante per un lavoratore, ossia il tempo. Lungo «la linearità del tempo delle loro vite» (Sennett, 2016, p. 13) le persone si potevano permettere di investire nel presente, gestire il loro tempo con la «gabbia d'acciaio» weberiana, una struttura burocratica che comunque consentiva la gestione del proprio tempo in maniera meno illusoria, magari comprando casa o facendo risparmi, e se si «aggiungeva a queste risorse la propria autodisciplina il risultato si proiettava anche su piani diversi da quello puramente economico» (Sennett, 2016, p. 14) come quello di una scalata sociale loro e dei propri figli.

Nella società contemporanea, sembra non sia più possibile fare progetti simili perché alle famiglie è stata tolta anche la possibilità di sognare. In sostanza «la cultura creata dal nuovo ordine disturba profondamente l'organizzazione della vita [...]. Il problema con cui dobbiamo fare i conti è quello di organizzare adesso le storie delle nostre vite all'interno di un capitalismo che ci prepara solo ad andare alla deriva» (Sennett, 2016, p. 118). Da questa nuova condizione e consapevolezza il futuro diventa sempre più una chimera, anticipato solo dal senso di un fallimento esistenziale che diventa tanto maggiore quanto più ci allontaniamo da quello che ci consegnava quel mondo del lavoro più stabile: la condizione attuale del mondo del lavoro flessibile non ci permette di pensare in termini futuristici perché «il fallimento non è più una prospettiva normale solo per i poverissimi o per le persone afflitte da problemi; è diventato più familiare come evento quotidiano anche nelle vite della borghesia» (Sennett, 2016, p. 119).

Da questo assunto sembra emergere che il fallimento fa parte della vita dell'uomo ed evitarlo pare sia impossibile, quindi, per scongiurare il rischio del fallimento sarebbe opportuno mettere in atto possibili strategie di difesa contro l'incognita del pericolo che potrebbe causare squilibri a chiunque. A tal proposito riportiamo le parole del sociologo statunitense che indica quale potrebbe essere una possibile quanto improbabile difesa da mettere in atto contro la situazione che sta vivendo l'uomo flessibile, ovvero quella di seguire «l'antico significato di "carriera", quello di strada ben fatta [...]». Costruire questa

strada era l'antidoto ai fallimenti» (Sennett, 2016, p. 121). Ma noi osiamo dire che al momento, per come stanno le cose, il consiglio di Sennett non può trovare accoglimento per la mancanza di quelle condizioni oggettive che lo stesso evidenzia. Secondo la nostra osservazione per mettere in campo questa accortezza l'uomo deve essere in relazione col mondo che lo circonda, quel mondo che noi crediamo essere quello del lavoro che oggi non c'è più, che gli offriva la possibilità di relazioni e responsabilità che aumentavano in lui anche il senso di valore della sua esistenza.

Come già abbiamo accennato le preoccupazioni che maggiormente avverte oggi l'individuo sono quelle di non controllare più il tempo del suo lavoro, oltre che il posto fisso, come viene cristallizzato dalla considerazione che «il basta col lungo termine scambussola le azioni nel lungo periodo, i legami di fiducia e di impegno e separa la volontà dalle azioni pratiche» (Sennett, 2016, p. 29).

La flessibilità ha mietuto vittime in ogni settore lavorativo per cui «oggi un posto si materializza al cenno della bacchetta magica di un imprenditore, fiorisce e comincia a decadere ... tutto nel giro di una generazione» Sennett, 2016, p. 18). Secondo la prassi del nuovo capitalismo «l'azienda deve diventare un arcipelago di attività collegate» (Sennett, 2016, p. 21). E l'unico strumento che poteva tenere collegate quest'immagine dell'arcipelago era il computer che con la sua «velocità ha reso possibile l'eliminazione delle lente e congestionate comunicazioni tipiche delle tradizionali catene di comando. Non per nulla il settore della forza lavoro in crescita più rapida è quello che si occupa di computer e di servizi di elaborazioni dati [...]». (Sennett, 2016, p. 21). Trasposta sulla condizione dell'impiego del singolo lavoratore la velocità e la multifunzione del computer hanno sostituito i mestieri naturali che un tempo erano svolti dall'uomo e questo si manifesta nel fatto che «per essere assunti oggi i lavoratori devono dimostrare di conoscere il computer». (Sennett, 2016, p. 69). I vecchi mestieri, specialmente quelli che venivano svolti manualmente, oggi sono stati sostituiti da un congegno artificiale capace di sostituire l'esperienza e il pensiero lavorativo che l'uomo aveva acquisito attraverso il mestiere svolto in anni e anni di lavoro. Oggi nel mondo del lavoro in qualsiasi settore lo si svolga la cosa più importante è saper «premere dei bottoni in un programma windows elaborato da altri» (Sennett, 2016, p. 69). La emblematica quanto breve e concisa risposta data da un dipendente americano all'autore del libro in questione dice molto sotto questo aspetto: «io in realtà non sono un fornaio» (Sennett, 2016, p. 69).

Tempo e posto di lavoro pare abbiano perso importanza per l'uomo contemporaneo; l'idea di tempo e spazio, prima dell'avvento della globalizzazione e dell'impiego delle nuove tecnologie, rendevano possibili una stabilità economica che portava con sé anche una fiducia nei confronti della vita. Cosa questa che, oggi, pare non sia più possibile. In sostanza la dissoluzione del baluardo di sicurezza economica sembra aver lasciato il posto a insicurezze esistenziali e sociali che non permettono più all'uomo di guardare avanti con fiducia. Sembra emergere che gli effetti deleteri causati dal capitalismo contemporaneo siano quelli di aver usurpato all'uomo di questa generazione oltre al tempo e al posto fisso del lavoro, anche una possibile progettazione esistenziale. Questa condizione noi la cogliamo in quello che sembra essere lo slogan del nuovo capitalismo che abbiamo già citato con l'espressione «basta col lungo termine» (Sennett, 2016, p. 20) che racchiude la filosofia strategica del mercato del lavoro globale e «il mercato crede che rapidi ritorni economici possano essere generati soprattutto grazie a rapidi cambiamenti aziendali» (Sennett, 2016, pp. 20 e 21).

Nella società contemporanea, governata dalla flessibilità del lavoro e del famelico profitto, i manager delle grandi aziende pensano sia molto meglio creare reti di lavoro dislocate e degerarchizzate dalla vecchia sede fissa e piramidale della precedente gestione aziendale. «Questo significa che le promozioni e i licenziamenti tendono a non essere più basati su regole chiare e costanti, e che nemmeno le mansioni lavorative sono ben definite; la rete ridefinisce costantemente la propria struttura» (Sennett, 2016, p. 21). A conferma di ciò riportiamo un'affermazione powelliana per la quale un'«azienda flessibile deve diventare un arcipelago di attività collegate» (Sennett, 2016, p. 21). Questo modo di gestire il lavoro e la nuova struttura aziendale si riverberano negativamente sulla vita anche sociale delle persone. Discende anche da queste prime pagine di analisi socio-economica che l'uomo più che flessibile sia una piuma sparsa al vento dalle circostanze del momento. Scorrendo le pagine dello studio fatto da Sennett abbiamo compreso come l'individuo debba fare i conti con una vergogna e un sentimento di frustrazione che lo mette in crisi d'identità non avendo più come riferimento alcuno di quei ruoli sociali ai quali poteva aspirare, con un margine di certezza, nell'epoca precedente. Ciò influenza gravemente anche le relazioni umane: «quando la gente prova vergogna per il fatto di trovarsi in uno stato di bisogno, può diventare diffidente nei confronti degli altri» (Sennett, 2016, p. 142).

L'incertezza di un impiego duraturo che possa garantire una stabilità lavorativa, determina, nell'individuo, un senso di impotenza contro il quale nulla può fare se non ripartire sempre da zero. Un altro elemento che si affaccia nel mondo dell'uomo post-moderno è quello del «pregiudizio sociale» (Sennett, 2016, p. 93) che le aziende hanno maturato nei confronti di quelle persone che hanno superato i quarant'anni.

Come nell'Ottocento anche nel nuovo capitalismo l'attitudine allo sfruttamento dei più giovani non sembra essere venuta meno, infatti, «nel capitalismo attuale esiste ancora questa preferenza per i giovani e i loro bassi salari, soprattutto nelle fabbriche e nelle officine dei paesi meno sviluppati» (Sennett, 2016, p. 92). La condizione dello sfruttamento dei giovani sul lavoro che ha descritto Sennett, l'ha subita fin da bambino anche chi scrive, a nove anni come operaio sfruttato e mal pagato.

Possiamo dunque parlare di due nuove forme di precariato, una legata allo sfruttamento dei giovani, l'altra al «pregiudizio sociale» delle persone di mezza età che non riguarda solo i paesi meno sviluppati ma si è riscontrata anche nel cosiddetto «regime angloamericano» (Sennett, 2016, p. 93) dove «negli ultimi vent'anni è raddoppiato il tasso dei licenziamenti relativo ai quarantenni e chi a da poco passato la cinquantina» (Sennett, 2016, p. 93). È così che possiamo riassumere che «la flessibilità sta alla gioventù come la rigidità sta alla vecchiaia» (Sennett, 2016, p. 93), ovvero che «le aziende attuali sono piene di pregiudizi contro la mezza età, e sono molto propense a negare il valore di una persona. La cultura aziendale considera la gente di mezza età refrattaria ai rischi [...]» (Sennett, 2016, p. 91).

Fino a questo momento della nostra trattazione crediamo di aver messo in evidenza tutta la spregiudicatezza nonché il cinismo della ormai inarrestabile «legge del mercato» che pensa solo ai profitti. L'unico segno positivo di questo disfacimento del mondo del lavoro e, diciamolo ancora una volta, anche della vita delle persone, sarebbe la «conseguenza involontaria del capitalismo contemporaneo [che avrebbe] [...] rafforzato il valore dei luoghi, di aver creato un desiderio di comunità. È – dice Sennett – un desiderio animato da tutte le condizioni emotive [...]: le incertezze create dalla flessibilità; l'assenza di una fiducia e di una dedizione che abbiano radici profonde; la superficialità del lavoro di gruppo e soprattutto lo spettro di non riuscire a diventare qualcuno nel mondo, di non «costruirsi» attraverso il proprio lavoro» (Sennett, 2016, p.139).

Il desiderio di comunità pare sia oggi destinato a rimanere un nostalgico sentimento delle persone che sicuramente avranno vissuto tempi migliori di questi attuali. Al nuovo

capitalismo sembra non interessare affatto dei lavoratori semplicemente perché esso non li vede come persone che hanno sentimenti; esso semmai vede in loro parte di una massa, un popolo che potrebbe servirgli per le sue funzioni.

Un tempo le preoccupazioni degli uomini potevano essere ben altre rispetto a quelle che si avvertono oggi perché «per buona parte della storia gli uomini hanno accettato il fatto che la loro vita potesse trasformarsi di colpo a causa di guerre, carestie o altri disastri e che per sopravvivere fosse necessario improvvisare» (Sennett, 2016, p. 29). Nella società contemporanea fortunatamente pare sia contenuto lo spettro delle avversità appena elencate ma non mancano per l'individuo ansie e paure che hanno ragioni diverse e sempre più spesso legate al sistema capitalistico.

Noi sosteniamo che in un tempo come l'attuale, dove tutto sembra essere in competizione, dai colossi delle grandi aziende ai più piccoli incontri sportivi, le cose non sembrano destinate a migliorare.

Potremmo domandarci, invece, che cosa potrebbe improvvisare l'uomo contemporaneo in un campo minato come quello del nuovo capitalismo, dove pare che «iniziative perfettamente produttive vengono chiuse o abbandonate, e i dipendenti di buon livello vengono lasciati allo sbando piuttosto che compensati, semplicemente perché l'azienda madre deve dimostrare al mercato di essere capace di trasformarsi» (Sennett, 2016, p. 50).

Questo continuo divenire in favore dell'impresa mette in scacco l'individuo e ai margini i diritti, gli interessi e il tempo delle persone. «Le condizioni del tempo nel nuovo capitalismo hanno creato un conflitto tra la personalità e l'esperienza: sperimentare il tempo "scollegato" mette a rischio la capacità delle persone di trasformare le proprie personalità in narrazioni continuate» (Sennett, 2016, pp. 28 e 29).

Per far fronte alle sfide che la nuova filosofia del capitalismo ha posto in essere nei confronti di milioni di dipendenti bisognerebbe reinventare un nuovo ordine del lavoro. Sembra difficile però che l'attuale sistema produttivo possa contribuire a far nascere una nuova gestione del lavoro, quando «il nuovo regime si concentra sulle capacità immediate» (Sennett, 2016, p. 96). L'uomo contemporaneo ha bisogno di certezze che potrebbero individuarsi nel soddisfacimento dei suoi bisogni attraverso impieghi duraturi nel lavoro. Dunque un ritorno al passato. La sfida che l'uomo contemporaneo si trova ad affrontare è molto ardua e piena di ostacoli perché sembra che «la preoccupazione per il

lavoro si è diffusa ovunque, diminuendo l'autostima degli individui, dividendo le famiglie, disgregando le comunità, alterando il mondo in cui funzionano i posti di lavoro» (Sennett, 2016, p. 96). All'uomo flessibile non resta che la volontà e la determinazione di non arrendersi, egli deve osare perché solo così egli potrà avere delle risposte, perché «chi segue una carriera definisce obiettivi a lungo termine, standard di comportamento professionale o non professionale, e un senso di responsabilità per la propria condotta» (Sennett, 2016, p. 122).

Oggi quell'uomo appena descritto è stato messo nelle condizioni di essere connotato o per meglio dire identificato col nome dei tanti termini del linguaggio burocratico, come per esempio: precario, lavoratore a termine o assunto come part-time.

Per Sennett, l'espressione flessibilità corre oggi in giro per il mondo disseminando paure, minando quelle che un tempo erano le fondamenta del lavoro stabile e delle famiglie. Questo termine fa rabbrivire intere popolazioni, crea loro una sfiducia di fondo che non gli permette non solo di progettare un futuro per i propri figli ma nemmeno di controllare il presente che si manifesta incerto con tutta la sua crudezza. L'uomo flessibile è quell'uomo che ogni giorno si trova in quella scomoda condizione di continuo impegno per riadattare la sua vita con gli aspetti della società che cambia in continuazione. Conseguenza, questa, che nascerebbe dal fatto che il valore della persona è fondamentalmente collegato al mondo del lavoro, prima ancora che a quello sociale. A maggior ragione l'uomo dipendente per esistere deve fare esclusivamente fede al lavoro che gli offrirebbero le aziende. Egli impara facendo esperienza su se stesso che la vita dipende da tanti fattori. Fattori, questi, che non sempre è in grado di prevedere perché causatigli da forze esterne alla sua volontà. Fattori che lo condurrebbero a sforzi immani per cercare di resistere ai venti impetuosi che la flessibilità gli spira addosso. Venti che lo condurrebbero sempre più ad una disperata ed estrema miseria economica ed esistenziale.

La vita dell'uomo flessibile è caratterizzata da un continuo sforzo di dimostrare a se stesso che è in grado di seguire i tempi e il lavoro che cambiano. La parola flessibilità è quella espressione che è entrata prepotentemente nella testa di milioni di persone causando loro profonde paure, non solo a livello sociale ma anche in ambito familiare. Questa parola, dunque, oltre ad avere un etimo 'pesante', ha anche avuto la forza di destabilizzare milioni di lavoratori in tutto il mondo.

La flessibilità ancor prima di colpire l'uomo, sembra aver colpito coi suoi effetti terrificanti l'intera economia globale. Ma è sull'uomo però che essa sembra abbia riversato tutta la sua negatività, creandogli non pochi scompigli psicologici. L'uomo flessibile descritto da Sennett, è in un cronico smarrimento di identità che potremmo definire schizofrenia sociale. Quando nella vita dell'uomo viene a mancare la sicurezza che gli potrebbe offrire il lavoro, nella sua mente si possono innescare dei 'corti circuiti' cerebrali facendolo così precipitare in un cronico stato di depressione. La flessibilità mina l'esistenza dell'uomo, della famiglia e della società e dello Stato. Non di rado la frammentazione del lavoro ha creato la dissoluzione del nucleo familiare e il sovente ricorso agli psicofarmaci proprio per lenire l'angoscia che gli ha creato l'effetto della flessibilità. L'uomo flessibile porta in sé i travagli di un mondo in perenne competizione, un mondo che sembra abbia perso i suoi naturali ritmi, la sua naturale creazione. Un mondo che respinge il valore umano in quanto tale. Un mondo, questo, dove le canne al vento dell'essere flessibile sembrano essere in continua agitazione. Un mondo dove la mancanza di lavoro produce incertezze, insicurezze e paure, produce un senso di sfiducia generale. Sarebbero queste, a nostro avviso, le cause e gli effetti che avrebbero portato l'uomo contemporaneo in balia dei venti della flessibilità.

3.2. Ulrich Beck: la società del rischio

Scopo del paragrafo è mostrare come si sono intervallati i mutamenti sociali nell'arco temporale che il pensiero sociologico di Beck indica come prima e seconda modernità. In questa sede valuteremo brevemente i suoi studi nell'intento di esporre le trasformazioni sociali che hanno interessato l'individuo contemporaneo che, secondo Beck, hanno avuto inizio nella prima modernità definita «una modernità dimezzata» (U.Beck- E.Gernsheim, 1996, p. 13). Un'epoca questa in cui l'individuo passa dalla proprietà privata alla cittadinanza sociale e che avrebbe visto l'affrancamento del soggetto da svariate forme di vita tradizionali, quali ad esempio i condizionamenti sociali che erano costituiti dalla proprietà, dalla cittadinanza politica, dalla famiglia nucleare, dalle professioni. Tale mutamento, nella seconda modernità, avrebbe favorito un progressivo trasferimento all'individuo di tutte le funzioni centrali che fino a quel momento erano gestioni riservate alle istituzioni. Con l'avvento di tale mutamento questo compito incombe ora sul singolo individuo: egli deve essere in grado di inventarsi forme di vita che gli possano garantire i bisogni di cui necessita in una società che allo stato attuale non garantisce nulla di certo.

Nella «modernità riflessiva» (U.Beck, A.Giddens, S.Lash, 1999), che è la modernità avanzata, ogni ambito sociale della vita è sottoposto a rischio, dalle esperienze sociali alla famiglia, dalle amicizie al lavoro, alle relazioni tra individui.

L'assetto sociale della prima modernità era riuscito sempre e comunque a contenersi entro «un sistema ordinato» (U. Beck- E.Gernsheim, 1996, p. 13). Il dissolversi dei vincoli comunitari che avevano regolamentato i legami dell'esperienza tra gli individui costruiti «dalla società industriale» trova sbocco manifestandosi nella società contemporanea la quale versa già da tempo, secondo Beck, nella condizione di società individualizzata.

Parimenti possiamo dire anche del processo dell'individualizzazione, che nella prima modernità era in qualche modo contenuto, nella seconda sembra abbia trovato il suo pieno consolidamento fortificandosi in piena istituzionalizzazione democratica. Beck asserisce che «l'individualizzazione sta diventando la struttura sociale della seconda modernità stessa» (U. Beck – E. Gernesheim, 2002 p. XXII). Le evoluzioni sociali espresse nella prima modernità avevano permesso l'affrancamento degli individui dalle vecchie pratiche tradizionali e della comunità, quelle della seconda pare li abbiano liberati anche da quel modello che cercava di istituzionalizzarli entro forme di vita sociale che ne potevano conformare l'esperienza.

Il cammino stesso della società contemporanea pare abbia dato negli ultimi trent'anni una maggiore spinta all'individualizzazione, ossia a quel modello di intendere la vita sociale in modo autonomo. Orbitando su questa scia l'individuo si troverebbe a vivere forme di vita proprie che lo possano condurre a vivere stili di vita del tutto indipendenti nella società, ovvero esperienze di vita prive di riferimento, istituzionalizzate e precostituite da un ordine sociale compatto che fa di un unico corpo sociale le fondamenta di una società unita e forte. Egli deve ora essere in grado di adattarsi alle esigenze individuali che la società frammentata di oggi gli pone come compito. Da una simile asserzione sembra emergere un individuo de-istituzionalizzato, costretto anche dagli eventi economici del mercato e dell'oscillazione del lavoro a cercare forme di vita autonome, a forte impatto individuale. Progettare e costruire l'esistenza della propria vita sembra essere divenuto un compito primario nel quale l'individuo deve inventarsi ogni volta la ripartizione della sua stessa vita. Tutto sembra essere in declino e a rischio: ogni cosa deve essere valutata nella sua singolarità, conformata in una continua richiesta di fiducia in sé stessi. L'individuo si troverebbe così in una continua ed agitata rideterminazione della sua vita,

in una incertezza che sembra derivargli dall'esterno, dalla «società del rischio» (U. Beck-E. Gernsheim, 1996, p. 13).

La nostra indagine di studio prosegue inoltre attraverso l'opera dell'autore in esame *Costruire la propria vita*. Il nostro intento anche in questo scorcio del nostro ragionamento è quello di mettere in luce gli elementi che ci riguardano e che crediamo siano utili per corroborare la nostra tesi. Tuttavia crediamo sia opportuno premettere che gli argomenti che tratteremo da qui in avanti sono visti da un'altra prospettiva rispetto a quelli già espressi nella prima parte della nostra ricerca, ma che sono ugualmente incentrati sulla figura dell'individuo nella sua interezza. Per cui se nella prima parte della presente stesura abbiamo messo in evidenza i tratti salienti della "dispersione" dell'individuo post-moderno, qui tratteremo l'ambizione che egli ha in serbo come tentativo di porre in atto una vita autonoma che potrebbe riservargli la "salvezza". Cercheremo inoltre di mettere in risalto quelli che secondo noi sarebbero i possibili tracciati che avrebbero un intento costruttivo della propria vita. Non ci resta quindi che partire dalla breve premessa che lo stesso sociologo pone nella sua opera come punto di domanda nella quale chiede a noi lettori «che cosa significa costruire la propria vita» (Beck, 2008, p. 7). L'intento di costruire la propria vita rientra, a nostro avviso, nella sfera onirica di ogni persona, dove il concetto astratto del desiderio di avere una vita propria sembra trovare una legittima via d'esternazione verso quei tentativi intrisi di aspirazioni che sarebbero volti ad ideali di vita più autonomi, permettendo così ad ogni individuo un controllo più dettagliato su ogni sua necessità, dal lavoro al denaro. Per usare le parole di Beck «potremmo persino dire che la lotta quotidiana per costruirsi una vita propria è divenuta ormai l'esperienza collettiva dell'Occidente, nella quale si riflette la comunità residua cui ciascuno appartiene» (Beck, 2008, p. 8). A spingere le persone verso obiettivi di vita propri sarebbe, secondo la nostra analisi, l'ambizione che esse hanno dentro di sé, ossia il sempre vigile pensiero di poter esercitare il pieno controllo della loro vita in una società ormai da tempo individualizzata, nella quale sembra «non esiste[re] un fattore sociale o esterno a muovere tale desiderio; al contrario, la ragione risiede negli uomini stessi e nella loro volontà, nelle loro smisurate pretese, nella loro insaziabile fame di esperienze, nonché nella loro crescente insofferenza a eseguire consegne, a sottostare a un ordine prestabilito e a sopportare rinunce» (Beck, 2008, p. 8). Abbiamo già visto, attraverso altri autori, che la società attuale non è solida roccia che resiste ai tempi in forme immutate ma sarebbe, secondo l'opinione degli stessi autori, un arcipelago

frastagliato di piccole entità sociali divergenti una dall'altra. Beck dice che «l'impulso coattivo e la possibilità di condurre una vita propria hanno origine all'interno di una società altamente differenziata» (Beck, 2008, p. 10).

In una società frammentata come quella contemporanea dove le istituzioni sociali sembrano non avere più un'unica convergenza istituzionale ma una confluenza di intenti sociali che si formano «in singoli settori funzionali, ciascuno interscambiabile con gli altri, anche le persone si trovano accomunate da aspetti parziali» (Beck, 2008, p. 10). Gli aspetti parziali ai quali fa riferimento il sociologo tedesco sono, per noi, quelle condizioni dell'agire umano all'interno di uno spazio ristretto e temporaneo che potremmo definire di facciata «mentre assumono importanza tratti specifici, che ci identificano come contribuente, automobilista, studente [...], pedone e così via» (Beck, 2008, p. 10).

Tuttavia possiamo desumere che in una «alternanza tra logiche di comportamento diverse e talvolta inconciliabili, le persone si vedono [...] costrette a essere autonome e a mantenere il controllo su qualcosa che non di rado minaccia di sfuggire loro di mano: la loro vita individuale, appunto» (Beck, 2008, p. 10). Per tale motivo noi sosteniamo che il tentativo attuato da ogni individuo sarebbe destinato a rimanere pura astrazione perché «la società moderna, non integra le persone nella loro globalità, bensì tende sempre più a far sì che gli individui rientrino solo temporaneamente e in misura limitata nei vari settori» (Beck, 2008, p. 10). Per cui noi crediamo che in una logica del genere i desideri degli individui contemporanei sarebbero più che legittimi.

Ma nella realtà sociale le cose sono ben diverse da come spesso si immaginano perché la vita è vissuta in relazione agli altri e per gli altri senza dimenticare però che «la vita, lungi dall'essere "propria" dipende totalmente dalle istituzioni» (Beck, 2008, p. 12). Avventurarsi in percorsi di vita autonomi, senza tenere conto che la vita di ogni individuo è indissolubilmente legata alle istituzioni sociali, sarebbe un grosso rischio da evitare.

3.3. Federico Chicchi: la soggettività smarrita

Il nostro studio, nel tentativo di far conoscere meglio le dinamiche sociali contemporanee, prosegue nell'approfondire temi esaminati da altri autori come Massimo Recalcati e Federico Chicchi. Recalcati, nella prefazione del libro di Chicchi, *Soggettività smarrita*, ha definito il processo che sta attraversando l'individuo come una «mercificazione della

vita» (Recalcati in Chicchi 2012, p. X). Un individuo quindi che pare abbia smarrito la sua soggettività all'interno di fenomeni mercificatori, che ha perso l'impronta di quella figura umana che faticosamente era riuscito a conquistarsi con un ruolo sociale garantito da diritti inalienabili e riconosciuto dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino in seguito alla Rivoluzione francese del 1789. Tale smarrimento è una delle più inquietanti cause di disagio dell'uomo contemporaneo: «Il tempo presente è un tempo inquieto. Non c'è una scansione precisa che accompagna il respiro della storia, non c'è un ritmo riconoscibile a cui il soggetto possa ancorarsi e affidarsi» (Chicchi, 2012, p. 5).

All'interno di questa tempesta e condizione di smarrimento dell'uomo, c'è chi ha ipotizzato l'idea «che se da un lato il soggetto, radicalizzando progressivamente il processo di individualizzazione che lo ha accompagnato nella modernità, ha finito per consumare, erodere i suoi riferimenti simbolici [...] ha dall'altro iniziato un nuovo itinerario, privo di coordinate stabili, al contempo tragico e gravido di nuove opportunità, i cui esiti sono ancora tutti da determinare» (Chicchi, 2012, p. 5).

A questa nuova condizione di smarrimento, già numerosi intellettuali, agli inizi degli anni Settanta, avevano cercato e trovato un «privilegiato ancoraggio concettuale nel termine di mutazione antropologica» (Chicchi, 2012, p. 5). Tra questi il primo uomo di cultura a fare una profonda riflessione sul tema, è stato Pier Paolo Pasolini che pubblicò nel 1974, sul "Corriere della sera", un corale quanto appassionato articolo dal titolo: «Gli italiani non sono più quelli» (Chicchi, 2012, p. 6). Le parole di Pasolini, in merito al concetto di mutamento antropologico, erano state precedute di qualche anno da quelle espresse dallo psicanalista francese Jacques Lacan con le quali evidenziava «il precisarsi di un nuovo tipo di discorso, di legame sociale [...]. Il discorso del capitalista, il quinto discorso appunto, annunciava secondo Lacan l'affermazione di una nuova modalità di configurazione della norma sociale capitalista (e quindi del soggetto)» (Chicchi, 2012, p. 7). Da questo assunto sembra emergere che nella civiltà contemporanea si sia venuta a creare una statica quanto duratura e angosciante "sofferenza" generata «per eccesso di godimento causato dall'indebolimento progressivo dell'ordine simbolico, dal disorientamento del riferimento all'Ideale paterno e dal conseguente sfilacciamento dei legami sociali moderni» (Chicchi, 2012, p. 7). Sembra che l'uomo contemporaneo negli ultimi trent'anni abbia imboccato un itinerario di dispersione vivendo in una dimensione fondata sul consumo e in relazione agli oggetti che gli assicurano il godimento.

Ne è derivato pertanto un nuovo soggetto che sembra essere condizionato da una società bulimicamente consumistica, che ha perso ogni contatto con i fondamenti dell'ordine costituito nella società moderna.

Se le cose stanno per come le abbiamo comprese e messe in evidenza allora possiamo sostenere che la vita dell'individuo contemporaneo è fortemente condizionata da quella libertà che ha creato attorno a sé il discorso del capitalista introdotto da Lacan. «Nel discorso del capitalista il soggetto, infatti agisce non più determinato dalla presenza del padrone e della verità dell'Altro ma dalla illusione di essere libero di raggiungere, attraverso il pieno di oggetti, la sua soddisfazione, il suo pieno di godimento. È la società del narcisismo, del culto della personalità, dell'individualismo sfrenato, della idiozia generalizzata (in senso etimologico), della parvenza che si fa verità» (Chicchi, 2012, p. 9). La nostra tesi verte sul fatto che la tanto decantata libertà si sia rivelata, invece, un'illusoria quanto effimera e beffarda concezione di pseudolibertà carica di enfasi che «si iscrive nelle relazioni sociali e nei desideri soggettivi attraverso una retorica sociale di esaltazione immaginaria della libertà (di godimento)» (Chicchi, 2012, p. 9).

Lo smarrimento dell'individuo pare abbia trovato “terreno fertile” in quella simbolica libertà che abbiamo già descritto, ossia in quella condizione che confluisce «nel discorso del capitalista, dove il potere assume la forma dell'economia, fa tutt'uno con l'economia, che si mettono assieme vanità del godimento e capriccio della merce [...] che comincia a sedimentare la cifra dello smarrimento del soggetto contemporaneo» (Chicchi, 2012, p. 9).

Questa produzione di libertà, che noi definiremmo “incontrollata,” pare abbia contribuito a formare un tipo di società basata più sull'individualità che sulla collettività.

Presumiamo allora che da questo concetto si possa affermare che la civiltà contemporanea sta subendo nel suo interno «l'insediarsi di un radicale processo di individualizzazione sociale o [...] di una tensione crescente verso una individualità fortemente privatizzata e sganciata da ogni spazio collettivo o pubblico capace di interpretare e fornire sostegno ai progetti individuali» (Chicchi, 2012, p. 11). Per esplicitare meglio questo assunto ricorriamo alla citazione fatta da Chicchi che usa le parole del sociologo americano Richard Sennett, ossia, che «la morte dello spazio pubblico è una delle ragioni- la più concreta - per cui la gente finisce per cercare nella sfera privata ciò che le viene negato nello spazio pubblico» (Chicchi, 2012, p. 11). Desumiamo quindi che se lo “spazio”

pubblico viene “sacrificato” a favore di quello privato allora nella vita sociale contemporanea non si può che avvertire «un forte senso di *inquiétude générale*, che alcuni autori arrivano ad individuare come “indicatore fenomenologico” privilegiato del panorama sociale contemporaneo» (Chicchi, 2012, p. 11).

Dall’opera di Chicchi veniamo a conoscenza che anche altri autori come Boltanski e Chiapello, si sono occupati dello «spirito del capitalismo» e hanno mostrato che l’inquietudine sociale che vivono gli individui contemporanei sembra essere «il risultato [...] della “*difficulté à se projeter dans l’avenir*” cioè della difficoltà delle persone a iniziare e quindi perseguire progetti di vita coerenti, capaci di donare senso all’esistenza personale attraverso il percorso della loro realizzazione» (Chicchi, 2012, p. 12).

Dai temi trattati fin qui sembra sia emerso che nella civiltà contemporanea si sia creata un’individualità smarrita che «non sarebbe più in grado, a causa delle condizioni sociali imposte dal nuovo modello di capitalismo, a creare narrazioni coerenti e non frammentate della propria carriera di vita» (Chicchi, 2012, p. 12).

Chicchi nella sua opera, ricorrendo a quanto espresso da Bauman, sottolinea che «la riproduzione delle condizioni della vita sociale non è più conseguita con strumenti societari e collettivi, ma è in gran parte privatizzata, sottratta al dominio delle politiche statali e delle decisioni pubbliche» (Chicchi, 2012, p. 12). Se ne deduce quindi che «all’individuo contemporaneo spetta il compito/dovere di autogestirsi nelle proprie attività, di esaminare e controllare se stesso in modo minuzioso e di badare alla propria autoformazione» (Chicchi, 2012, p. 12). Da questo assunto noi traiamo l’idea che all’individuo contemporaneo pare sia stata sottratta la sua effettiva partecipazione sociale, ora l’individuo è come se non facesse parte della collettività “statale” ma di un istituto sociale dalle sembianze private. Insistendo su questo ragionamento sosteniamo che all’individuo di oggi è come se fosse stata demandata una sorta di libertà “privata” esente da forme di controllo istituzionalizzate, ovvero da quelle norme sociali che, fino a non molto tempo fa, avevano mantenuto un sistema di garanzia sociale che era volto nell’interesse di tutti e non di pochi.

In un contesto sociale così descritto l’individuo agirebbe allora come se vivesse in una società che offre forme di libertà incondizionata, libera da ogni vigilare e da ogni intento istituzionale. Una simile condizione porterebbe un ulteriore peso gravante sulle spalle

dello stesso individuo, peso questo, che ha posto di fronte a sé la famelica società del consumo come unica prospettiva esistenziale.

Infine per concludere questo ragionamento noi definiamo che questo sarebbe un «compito che deve essere svolto seguendo percorsi non predefiniti e/o accompagnati socialmente ma da auto-progettare e per questo motivo intrinsecamente pieni di rischi e pericoli» (Chicchi, 2012, p. 12).

Pertanto sosteniamo che da un panorama come questo che abbiamo analizzato sia emerso un vero e proprio smarrimento dell'individuo odierno, non tanto per inerzia dello stesso soggetto, quanto e soprattutto per il condizionamento che ha improntato e sviluppato il discorso del capitalista che abbiamo già ampiamente discusso. Da questa prospettiva si trae che l'attuale smarrimento della soggettività sarebbe da rintracciare prima di tutto nella "scomparsa" delle sicurezze istituzionali che avevano garantito nella prima modernità i legami sociali tra individuo e società, cosa che oggi sembra non sia più possibile a causa della «progressiva de-istituzionalizzazione della vita sociale» (Chicchi, 2012, p. 12). Ne consegue che in una società "de-istituzionalizzata" si accentuerebbero maggiori rischi sociali perché si andrebbero a formare, al suo interno, individui "autonomi," s-regolati che mantenendo un atteggiamento "antisociale" minerebbero le fondamenta democratiche della stessa società. Un individuo a forte attrazione individualistica vivrebbe in una società che offrirebbe un modello di vita sociale caotico e disorganizzato. Per dare una più nitida lettura del nostro intento riportiamo le parole del filosofo francese Marcel Gauchet, che Chicchi ci ha fatto conoscere mediante la sua analisi, ossia che «l'uomo contemporaneo, [...] è infatti il primo individuo che ignora di vivere in società» (Chicchi, 2012, p. 13).

Per chiarire meglio questa affermazione utilizziamo le parole di Chicchi che riferendosi al pensiero di un altro autore, quello dello psicanalista francese Charles Melman, «descrive la comparsa sullo scenario attuale di un soggetto alla deriva, che definisce – con un concetto di grande effetto – *homme sans gravité*» (Chicchi, 2012, p.13). Secondo Melman, chiosa Chicchi, la società contemporanea verserebbe in una condizione con delle configurazioni che avrebbero i tratti della "perversione generalizzata" che "sarebbe paradossalmente divenuta la nuova norma sociale imperante" (Chicchi, 2012, p. 13). Sosteniamo pertanto che se realmente lo stato di salute del complesso della società attuale, e generalmente del singolo individuo, versano nelle condizioni che ci hanno descritto gli autori che abbiamo consultato, allora significa che lo smarrimento dell'individuo

contemporaneo è come se fosse legittimato. Stando a quanto desunto da Chicchi l'individuo post-moderno vivendo in una società con queste caratteristiche, si viene a trovare in una posizione esistenziale a forte rischio di decadimento culturale, condizione questa che gli avrebbe posto «l'incessante produzione e consumazione [...] e oscena norma legittima di comportamento. E questo si ottiene, ad esempio, attraverso il porre come socialmente egemone quella che i sociologi della modernità riflessiva hanno definito, interpretando sociologicamente il tema della libertà, cultura del rischio» (Chicchi, 2012, p. 14).

Il nostro approfondimento continua nel tentativo di fare nella nostra ricerca chiarezza quanto più possibile analizzando in profondità i concetti espressi nell'opera sottoposta alla nostra visione. Secondo Chicchi «l'organizzazione economica e sociale del capitalismo contemporaneo attribuisce alla libertà [...] un ruolo chiave per sostenere la necessaria riproduzione dei processi di valorizzazione» (Chicchi, 2012, p. 14). Tale ideologia ci porta a considerare che la politica espressa dal «capitalismo contemporaneo» è stata delegata «a determinare la qualità e la forma dei processi di soggettivazione nel tentativo di governare e organizzare adeguatamente le nuove condotte di valorizzazione» (Chicchi, 2012, p. 14). Infatti come ci ha insegnato Chicchi è all'interno di tale ideologia che si troverebbe la funzione del pieno controllo della vita dell'individuo da parte della politica del capitalismo contemporaneo.

A conferma di ciò riportiamo ancora una volta le parole dello stesso sociologo, ossia che nel «capitalismo comunicativo e biopolitico [...] la produzione espande la sua influenza e logica procedurale su ogni aspetto della vita sociale, compresa quella che riguarda la privata e spesso autistica pratica del consumo» (Chicchi, 2012, p. 15). In sintesi la nostra indagine verte sul fatto che le logiche di mercato pare abbiano sviluppato non solo eccedenze di libertà, dedite soprattutto alla logica del consumo, ma anche forme e pratiche di condizionamento psicologico che avrebbero effetti identitari nocivi per il soggetto stesso. Effetti questi causati dall'idea che la produzione delle merci deve equivalere al valore delle persone in quanto tali. L'ammonimento che ci volge la lettura del libro in consulto è che «non va [...] dimenticato che la produzione [...] non si configura come semplice produzione di oggetti, ma anche immediatamente e inestricabilmente, come produzione di rapporti interumani, personalizzazione di cose e cosalizzazione di persone» (Chicchi, 2012, p. 16).

L'attrattiva che il mercato capitalistico ha saputo astutamente spalmare sull'intera vita delle persone ha finito per produrre stili di vita dove «la soggettività si presenta [...] come uno spazio intrinsecamente ed immediatamente produttivo. Spazio però attraversato, come affermava Karl Marx nel suo celeberrimo e originalissimo quarto paragrafo del I libro del Capitale, da merci che appaiono e sono cose sociali» (Chicchi, 2012, p. 18). Crediamo sia bene ribadire che nella logica del mercato dove il consumo è intrinsecamente legato alla psiche delle persone, il valore delle stesse persone non può non avere un unico fine: il rinnovamento del discorso del capitalista, ossia la produzione e consumazione delle merci come identità dei soggetti. Consumo di merci e valore delle persone nella società di oggi pare abbiano la stessa valenza, formano un unico corpo, quello dell'oggetto che offre il mercato, dove la merce e le persone sembrano essere la stessa cosa, ovvero prodotti per il mercato. Se è così allora significa che «possiamo [...] facilmente derivarne [...], che la produzione di merci è anche immediatamente reificazione, produzione speculare di una forma specifica (e perversa) di relazione sociale» (Chicchi, 2012, p. 20).

Dal complesso della nostra ricerca fin qui espletata abbiamo riflettuto sul fatto che le relazioni sociali di oggi è come se fossero state escluse da quella “vecchia” partecipazione di socializzazione tra individui e società che aveva contribuito al rafforzamento dei legami sociali messi in atto fino a poco tempo fa. Nella società attuale questa forma di comunicazione pare sia venuta meno se non scomparsa del tutto e pare abbia lasciato il posto alla oggettività che ha fatto delle persone “cose.” L'individuo contemporaneo trova gratificazione nel suo ruolo sociale solo se questo gli permette di identificarsi con “cose” che “sono” persone. L'ammonimento che cogliamo nelle parole espresse da Chicchi, precisa che «l'emergente società post-salariale, con il suo imperativo basato sulla mercificazione/consumazione di ogni istanza - di - socialità, produce una scissione tra individuo e società che delinea la forma di un soggetto che [...] si lascia trascinare in un ondata di illusoria e negativa libertà senza limiti, senza responsabilità, vuota, mortifera e accecante» (Chicchi, 2012, p. 22). Sulla scia di questo pensiero l'individuo si troverebbe ad orbitare in «una società senza progetto, senza capacità generativa di legami e istituzioni [...]» (Chicchi, 2012, p. 22). Stando così le cose, l'individuo si trova in una posizione di comando proprio; è come se si presentasse in un luogo sociale privo di vincoli, «un luogo questo dove il rapporto tra individuo e società (e dei processi di soggettivazione

autonoma) si manifesta come drammaticamente compromesso, squilibrato [...]» (Chicchi, 2012, p. 22).

Secondo il nostro ragionamento questa società è una società che ricorre al godimento assoluto scisso dal desiderio inteso come sentimento. Una società condizionata dalle pratiche di consumo e dal piglio delle apparenze non può che veicolare la vita delle persone in un cono d'ombra dove le stesse persone potrebbero essere tentate più dai vizi che dalle virtù. Esse, a nostro avviso, si troverebbero a gestire la loro vita in un campo libero dove «tutto è concesso fin quando si fa il pieno di oggetti» (Chicchi, 2012, p. 23). In questa visione il campo sarebbe come uno spazio “privato” dove «il rischio cui siamo esposti è allora quello della perdita della via dell'amore, l'incapacità di legare assieme desiderio e godimento per una vita in comune e per il comune» (Chicchi, 2012, p. 23). Avviandoci alla conclusione di questo passaggio della nostra ricerca e riprendendo il tema del già enunciato mutamento antropologico che ci ha descritto lo stesso Chicchi, ciò che oggi viene a mancare nella società sarebbe il soggetto sociale. Per rendere più comprensibile quanto intendiamo dire riportiamo ancora una volta le parole del nostro autore, il quale afferma che «il concetto di crisi della presenza, in particolare, ci consegna l'idea e la portata dello smarrimento del soggetto come disgiunzione tra individuo e mondo, come rottura dell'intimità tra lato individuale e lato sociale del soggetto quella stessa intimità perduta che è [...] il cuore dello smarrimento contemporaneo [...]» (Chicchi, 2012, p. 23).

Il concetto di crisi della presenza pocanzi espresso, non deve farci credere però che la crisi dello smarrimento dell'individuo sia senza speranza, ma indurci, invece, ad un moto di riscatto individuale fondato su resistenze che sappiano respingere gli echi sempre più assordanti del discorso del capitalista. Questa vena d'ottimismo la cogliamo in quella che possiamo indicare nella certezza del continuo e fluido mutamento della società, che porterebbe a formare negli individui pensieri ambivalenti intrisi di sicuri fallimenti o di possibili riscatti. Per cui sarebbe salutare cogliere gli aspetti positivi che permetterebbero agli individui di credere che «lo smarrimento indica uno stato provvisorio» che «esso introduce attraverso la perdita e il lavoro di lutto ad una nuova possibilità di vita». Chicchi ci ammonisce dicendoci che «occorre imparare e perdersi, occorre imparare dal fallimento» (Chicchi, 2012, p. 25).

CAPITOLO IV – “COME NE USCIAMO: APPROCCI TEORICI PER UN IO CONSOLIDATO E CONDIVISO”. CONDIVIDERE LA FRAGILITÀ.

L'intento del presente capitolo è quello di evidenziare i possibili approcci teorici per un io coeso, come possibile via d'uscita dalla condizione di frammentazione sociale nella quale sembra versare l'individuo della contemporaneità. Suo obiettivo è, quindi, quello di mostrare attraverso le voci degli autori presi in considerazione, come il ritorno al concetto di “maestria” artigiana e come il collante della solidarietà possano, se messi in atto, sopperire alle fragilità dell' uomo smarrito conducendolo ad una probabile rinascita.

4.1. La rinascita dell'individuo: l'artigiano di Sennett

Scopo del presente paragrafo è quello di mostrare come le risorse umane dell'individuo, se bene esercitate e messe in atto, possano contrastare l'irrefrenabile perdizione di se stesso. Per far fronte alle nocività sociali che hanno condotto l'individuo ad uno stato di dispersione indicheremo alcune delle possibili strategie da mettere in campo quale scopo per la sua rinascita. Il primo monito che crediamo di poter indicare sarebbe quello di resistere alla facile quanto disillusa chiamata dei fenomeni della tecnologia e della moda.

Richard Sennett nel suo libro *L'uomo artigiano*, che stiamo consultando per la nostra analisi, ha teorizzato i possibili approcci concettuali che potrebbero essere intesi come guida per tentare di arginare le perdizioni dell'individuo contemporaneo, ponendolo così nella favorevole condizione di potersi ritrovare affrancato in una probabile quanto stabile tranquillità esistenziale nonché sociale. Abbiamo già visto come la imperante società del consumo e dello sfilacciamento dei legami sociali pare abbia causato lo smarrimento dell'uomo di oggi.

Considerando il pensiero di Sennett, sembra che negli ultimi duecento anni l'uomo abbia perso progressivamente la cognizione sociale che aveva mantenuto per secoli. Con l'avvento delle macchine l'uomo pare abbia smarrito l'uso della propria mente; l'uomo - dice Sennett - ha fatto «il divorzio tra la mano e la testa» (R. Sennett, 2008, p. 44).

Il pensiero che l'uomo artigiano applicava all'arte era una costante aspirazione che si collocava al di sopra della semplice produzione. La mente dell'uomo era in continua esercitazione creativa che riusciva a mantenere uniti mente e mano durante lo svolgimento dei lavori. Il connubio mente -mano era l'identità nonché l'abilità lavorativa

dell'uomo stesso che gli permettevano di identificarsi come artista del suo tempo. Il suo fare era inteso come sfida, dava senso alle cose che creava, cose che sapevano di vitalità umana. Per il modo di pensare dell'artigiano avere nelle corde del proprio carattere una ferrea determinazione volta alle costruzioni di cose buone per sé e per gli altri significava respirare speranza.

Il periodo che abbiamo indicato sembra quindi sancire l'inizio della fine dei lavori fatti dalle mani dell'uomo. Il suggerimento che Sennett ha posto in essere nel libro in esame, sarebbe quello di indicarci come i vecchi mestieri che duravano da secoli, grazie alla perizia delle mani callose dell'uomo, stavano scomparendo proprio quando era apparsa la Rivoluzione industriale che sembrava avesse portato una netta miglione in fatto di lavoro. Pare, invece, stando a quanto afferma Sennett che da questo momento in poi le cose siano destinate a mutare forse per sempre. Ora con l'avvento delle macchine iniziava l'inesorabile decadimento degli antichi mestieri. La mitica figura dell'artigiano stava imboccando il viale del tramonto. Egli si trovava a fronteggiare contro una forza immane, alla quale doveva essere pronto per non farsi annullare del tutto. «Quello delle macchine rappresentò il più grande dilemma a cui si trovò di fronte l'uomo artigiano degli inizi dell'età moderna» (R. Sennett, 2008, p. 85). Per esplicitare più a fondo che cosa ha rappresentato veramente l'avvento delle macchine, in fatto di lavoro, che fino a quel momento era prerogativa della forza nonché del pensiero dell'uomo, riportiamo ancora una volta quanto afferma Sennett, ossia che «nella storia economica del lavoro manuale specializzato, le macchine, che si erano presentate come amiche, si sono spesso trasformate in nemiche» (R. Sennett, 2008, p. 85). Ora l'uomo si trovava forse per la prima volta solo di fronte ad un potere che era davvero forte.

Ne conseguiva quindi che dove c'erano braccia meccaniche che funzionavano al posto delle braccia dell'uomo, lo stesso uomo si trovava a lottare con una forza impari. Una forza che lo poneva in netto fuorigioco, che lo stava allontanando pian piano dal lavoro, ossia da quel mondo che gli apparteneva da secoli. Anche gli attrezzi coi quali si era identificato nel corso del tempo stavano scomparendo definitivamente da quel senso di narrazione che gli aveva dato una identità lavorativa.

Sennett ci ha posto davanti un mondo mitico, fatto di storia d'arte, al punto tale che abbiamo immaginato che la sola vista di quegli strumenti potesse evocare in chi li avesse osservati un senso d'arte carico di storia e di tempo. Questi strumenti potevano essere percepiti come la carta d'identità storica dell'artigiano stesso. Artigiano e materia

rappresentavano un unico solido, erano fondati in un'unica sostanza, nell'originalità. «L'originalità - dice Sennett - è anche un'etichetta sociale e i tipi originali formano a loro volta singolari legami con gli altri» (R. Sennett, 2008, p. 71). Artigiano, era parola che voleva dire conoscenza della materia in modo diretto senza l'ausilio di nessuna interferenza del mezzo meccanico. Il nostalgico "smarrimento" di quella figura umana che abbiamo immaginato china sui banconi della sua bottega pronta a fare con le mani, stava per essere spazzato via dalla rivoluzione delle macchine.

Sarebbe questo il primo urto col quale l'artigiano ha dovuto fare enormi sforzi di sopravvivenza. Per l'artigiano si stavano prospettando nuovi orizzonti che stavano per prendere nome di quella che fu detta «la società dell'incertezza» (Z. Bauman, 1999). Una società, questa, disgregata e piena di sfide alle quali egli doveva fronteggiare resistendole come la quercia resiste ai venti furiosi.

Un'altra delle tante minacce che andavano a ledere l'operato dell'artigiano erano il tempo e lo spazio. Ora la scansione del tempo e dello spazio la dettavano i nuovi strumenti della tecnologia capaci di produrre merci in modo più veloce e in poco tempo. Questi erano il tempo e lo spazio non del sapere artigianale che si operava nella bottega fatto di ritmi basati sul rapporto diretto tra materia e mano dell'artigiano, ma un tempo e uno spazio del tutto nuovi nei quali le macchine stavano quasi per annullare il secolare contatto tattile che l'artigiano aveva avuto con la stessa materia. Ciò che stiamo sostenendo ce lo conferma lo stesso Sennett evocando la mitica figura dell'«orafo medievale [che] doveva impiegare numerose e complicate prove prima di poter giudicare se il materiale esaminato fosse effettivamente oro. [...]. I testi più importanti eseguiti dall'orafo dipendevano dal senso tattile. L'orafo palpeggiava, appallottolava e spianava ripetutamente il metallo, cercando di stabilirne la natura dalla sua consistenza» (Sennett, 2008, p. 67). Restando in tema di spazio abbiamo appreso che «nel medioevo, gli artigiani dormivano, consumavano i pasti e allevavano i figli negli stessi locali in cui svolgevano il loro lavoro. [...] niente a che vedere con i moderni stabilimenti» (R. Sennett, 2008, p. 59). Nelle antiche e calorose botteghe medievali degli artigiani, che erano per lo più case, pare si respirasse un'atmosfera di unità familiare tra maestri e apprendisti, ai quali però non sempre era tramandata la conoscenza del sapere del fare arte.

Nel Medioevo, nelle Arti, «il maestro artigiano agiva *in loco parentis* nei confronti dei lavoranti e degli apprendisti, anche se non c'erano rapporti di parentela» (R. Sennett, 2008, p. 68). Nella casa- bottega dell'artigiano pare si respirasse una morale del lavoro

abbastanza severa, «il padre biologico trasferiva al maestro artigiano la propria potestà sui figli soprattutto delegandogli il diritto di comminare punizioni fisiche se essi si comportavano male» (R. Sennett, 2008. P. 68). Secondo Sennett «il maestro artigiano era legato da un giuramento religiosamente sancito che nessun padre aveva mai dovuto pronunciare, quello di migliorare le abilità dei giovani a lui affidati» (R. Sennett, 2008, p. 68). «L'Arte dell'oreficeria – sostiene Sennett – è forse soprattutto rivelatrice per ciò che ci dice sul laboratorio inteso come la casa dell'artigiano, come il luogo che riunisce famiglia e lavoro» (R. Sennett, 2008, p. 68). Lo sguardo dell'artigiano era posto sugli apprendisti non solo perché questi dovevano imparare bene l'arte attraverso una metodica esercitazione di disegni o di fondere di bronzo, ma era anche motivo, a volte, della trasmissione fiduciaria della stessa arte tra artigiano e apprendisti. È a loro che venivano trasmessi i basilari saperi di un'arte custodita gelosamente. Il sapere artistico era sinonimo di identità lavorativa e saggezza di vissuto per ogni artigiano che non doveva andare assolutamente disperso. Pare che non ci fosse bottega in pieno Rinascimento che non si identificasse nel concetto dell'originalità perché «l'originalità è un indicatore temporale; denota la improvvisa comparsa di qualcosa che prima non era e, appunto perché qualcosa all'improvviso arriva a esistere, suscita in noi sentimenti di meraviglia e di timore». (R. Sennett, 2008, p.74).

Quindi essendo un depositario di saperi artistici che gli sono stati tramandati per derivazione originale da secoli e secoli non possiamo che dire che stiamo parlando di una figura carismatica, eroica e nostalgica allo stesso tempo. Ci troviamo davanti ad una figura di alto profilo storico in fatto di mestieri in quanto l'artigiano era «un'icona». Sennett evocando «l'Encyclopédie di Diderot», afferma che «essa celebrava le persone dedite a svolgere bene un lavoro come fine in sé; e l'artigiano fu assunto a emblema dell'illuminismo. Ma su questi uomini e donne incombeva - dice Sennett - lo spettro newtoniano dei robot di Vaucanson». (R. Sennett, 2008, p. 94). Lo spettro della robotistica che iniziava ad aleggiare sulle romantiche figure degli artigiani nonché su quel tempo lavorativo iniziavano a subire la velocità del marchingegno meccanico. Ora, era questo il nuovo strumento che stava per sostituire con tanta tracotanza la leggendaria nonché storica figura di un uomo che era stato testimone del tempo del lavoro fatto bene.

La figura dell'artigiano che abbiamo imparato a conoscere come un eroico uomo "primitivo" sarebbe da preferire all'odierno "uomo flessibile" di sennettiana memoria. Il suo ideale potrebbe indurci a riflettere, a farci rivedere la nostra condotta sociale

risvegliando, forse, quel «desiderio presente in molti di noi, il desiderio di ritornare a un modo di vivere più antico o di immaginare un futuro nel quale abitare la natura in maniera più semplice» (Sennett, 2008, p. 13).

Per sintetizzare ciò riportiamo ancora una volta le parole di Sennett, ossia che «nel mondo moderno vigono due sistemi per stimolare la voglia di lavorare molto bene. Uno è dato dall'imperativo morale di lavorare per il bene della comunità. L'altro fa appello alla competitività: parte dal presupposto che la competizione contro gli altri, stimoli il desiderio di dare buone prestazioni [...] e promette la ricompensa individuale» (Sennett, 2008, p. 35). Alla base di questo assunto emerge prepotentemente un «imperativo morale». Ora quel tempo è minacciato costantemente dalla competitività delle scoperte scientifiche che sembra abbiano usurpato all'uomo anche il pensiero, oltre al lavoro. Considerare che spesso «il desiderio di svolgere bene un compito per il piacere che questo comporta può essere ostacolato dalla pressione della competitività, dalla frustrazione, dall'ossessività» (Sennett, 2008, p. 18). All'individuo post-moderno queste spinte emotive possono provenirgli da eventi esterni alla sua volontà ma possano essere arginate se egli è in grado di fare ricorso alla costante vigilanza su di sé magari tenendo conto che «spesso le condizioni sociali ed economiche ostacolano la disciplina e l'impegno del bravo artigiano» (Sennett, 2008, p. 18).

Quelli che potrebbero essere gli approcci teorici da suggerire all'uomo di oggi facendolo uscire dalla condizione in cui versa ce li indica razionalmente Sennett nel libro che stiamo trattando. La nostra prima attenzione si è soffermata sul «termine "maestria", [che] con il suo rimando ai maestri artigiani, evocerà forse un modo di vivere tramontato con l'avvento della società industriale» [...] (Sennett, 2008, p. 18). Questo termine «designa un impulso umano fondamentale sempre vivo, il desiderio di svolgere bene un lavoro per se stesso [...] copre una fascia ben più ampia di quella del lavoro manuale specializzato [che] giova al programmatore informatico, al medico e all'artista; ma anche [alla] nostra attività di genitori [che] migliora, se praticata come un "mestiere" specializzato, e così pure [alla] nostra partecipazione di cittadini» (Sennett, 2008, p. 18). La qualità necessaria della maestria che ci ha indicato il sociologo americano potrebbe essere estesa anche come principio culturale in tutte le dimensioni della vita e non soltanto ai mestieri. La maestria potrebbe essere applicata come disciplina del proprio carattere, come eventuale accortezza per far fronte alle sfide che le condizioni sociali non molto salutari potrebbero presentarci come ostacoli da superare. La maestria da applicare ai casi concreti della vita

sarebbe quella di credere che «ogni bravo artigiano conduce un dialogo tra le pratiche concrete e il pensiero; questo dialogo si concretizza nell'acquisizione di abitudini di sostegno, le quali creano un movimento ritmico tra soluzione e individuazione dei problemi» (Sennett , 2008 , pp. 18 e 19).

L'imperante tempo del consumo e dell'immagine con l'avvenuta affermazione della tecnologia che aveva prospettato la società dell'era industriale, fortunatamente non ha spazzato via il senso morale di far bene le cose. La motivazione morale di fare bene le cose è uno dei valori connaturati dell'uomo: nel suo operare ci sarebbe la sua identità. Tale motivazione la riscontriamo anche nel pensiero «del giovane Marx [che la] definì nei *Grundrisse*, attività trasformatrice» (Sennett, 2008, p. 37). Egli «sottolineava come, con il fabbricare oggetti fisici, si sviluppino sia la soggettività sia le relazioni sociali, consentendo lo sviluppo a tutto campo dell'individuo» (Sennett, 2008 , p . 37). Un esempio di rinascita lo possiamo trarre dalla storia del Giappone nel Secondo dopoguerra «che ha saputo risollevarsi il paese [...]» (Sennett , 2008 , p. 37).

L'imperativo morale di sennettiana interpretazione trova un alto esempio di unione sociale sempre nel paese nipponico che «prosperava grazie a una economia dirigista innervata dall'imperativo connaturato nella sua cultura di lavorare per il bene comune. Il Giappone – dice Sennett – è stato chiamato una nazione di artigiani» (Sennett, 2008 , p . 37). Gli assunti riportati mostrano come la coesione, se applicata, può condurre alla rinascita non solo di un paese ma anche dell'individuo smarrito. «Il fatto di lavorare con precisione e con parametri di qualità elevati diede ai giapponesi un senso di autostima personale e nazionale» (Sennett, 2008 , p. 38). I giapponesi hanno dimostrato a se stessi come la forza della coesione se manifestata con coerenza può raggiungere risultati eccellenti in tutti i campi, comprese le dinamiche della vita.

Sull'esempio dell'artigiano, per ritrovare sé stesso l'individuo della società contemporanea dovrebbe attuare una condotta di vita improntata su dei solidi valori, ad esempio quello della solidarietà o come quello della condivisione dei beni comuni. L'individuo di oggi per ritrovarsi dovrebbe riappropriarsi del senso critico della forza del suo pensiero; anziché perdersi dietro alle lusinghe delle false apparenze dovrebbe mettersi nella condizione dell'essere vigile sentinella cercando di evitare così possibili cadute nella palude della dispersione. L'individuo smarrito per ritrovarsi nella piena identità di cittadinanza dovrebbe guardarsi intorno e convincersi che egli è un punto di incontro con la collettività. L'uomo della caotica società contemporanea per ritrovare sé stesso

dovrebbe ritornare idealmente agli antipodi della sua collocazione sociale che l'età moderna gli aveva assegnato, dovrebbe essere disposto a lottare e accettare possibili fallimenti. L'uomo di oggi dovrebbe ritornare ad essere artigiano del suo tempo, cercando di industriarsi nelle controverse sfaccettature che i contesti sociali possono presentargli come sfida. Risvegliare i sensi dell'artigiano che è in noi potrebbe essere motivo di ritrovare la voglia di fare sacrifici nonché «la volontà di fare una cosa bene per la *cosa* in sé [...] ; vuol dire accogliere la difficoltà, la resistenza, l'ambiguità» (Sennett, 2008, p. 115).

4.2. La solidarietà di Ivo Lizzola: l'io ritrova se stesso nella comunità

Obiettivo del paragrafo è quello di mostrare quali possono essere le strategie di soccorso alle quali l'individuo della società contemporanea possa ricorrere quale via d'uscita dalla condizione di incertezza, smarrimento e fragilità sociale nella quale sembra essere immerso. Per affrontare tale argomento consulteremo il saggio del pedagogo sociale Ivo Lizzola, *Vita fragile vita comune*. Ragionamento centrale del tema in questione sarà quindi quello di mostrare come il valore edificante della solidarietà possa fronteggiare «nella frammentazione [...] i riposizionamenti dei progetti di vita, i ridisegni del modo di vivere le relazioni con gli altri, e le relazioni sociali» (Lizzola, 2017, pp. 11 e 12). La solidarietà è il primo dei soccorsi volti al prossimo che si manifesta in modo sincero e gratuito come forma di fiducia certa pronta a farsi carico dei problemi del singolo e della collettività. Il valore fondante della solidarietà è « [...] rifare convivenza, costruire forme del vivere insieme; di abitare, di consumare, di lavorare condividendo risorse; di rendere giustizia e di andare verso il futuro assicurati da reciprocità e mutualità» (Lizzola, 2017, p. 22). La solidarietà può offrire un apporto al miglioramento delle configurazioni sociali, può offrire delle soluzioni, delle speranze per regolare il problema che sta vivendo l'essere fragile nel tempo della sua disorganizzazione. La solidarietà pare conseguire anche nel fare il tentativo di «riunificare se stessi – che - è desiderio, e ansia di molti: provare a dar corso a relazioni comunitarie improntate alla prossimità, aiuta la “riunificazione”. Il ritrovamento potremmo dire di sé» (Lizzola, 2017, p. 15). Il ritrovamento di sé può realizzarsi solo se siamo disposti a vederci attraverso gli occhi degli altri e se si crea «[...] qualcosa, per favorire i flussi di comunicazione, di relazione, di scambio, di affetto, di cambiamento» (Lizzola, 2017, p. 63). Il senso del ritrovarsi con sé e con gli altri avrebbe quindi il significato di promessa che presentandosi come un atto di fiducia fra gli individui

può indurre gli stessi a intraprendere cammini di speranza «per costruire un nuovo senso della vita comune, della giustizia, delle identità differenti e delle responsabilità reciproche» (Lizzola, 2017, p. 28). Intraprendere cammini di speranza nella società del frammento significa quindi affrontare un cammino dentro la fragilità «in un tempo d'esodo [...] – dove - la promessa si costruisce provando a individuare, a sentire [...] i profili nelle parole e nei gesti, dentro le relazioni che si vivono sui crinali di futuro delle biografie, dentro le sfide che i territori stanno vivendo» (Lizzola, 2017, 24). Ma perché cammino e promessa valgano come desiderio di soccorso e speranza «dobbiamo attivarci per essere capaci di leggere continuamente le complessità da dentro, ed esprimere una fedeltà nella presenza continua, in modo di generare dinamiche sociali senza deleghe, ricostruendo relazioni, forme di vita desiderabili» (Lizzola, 2017, p. 33). Per costruire forme di vita desiderabili non occorrono sforzi immani ma ascolto, attenzioni e atti di generosità da far confluire nei luoghi della frammentazione; dobbiamo essere «[...] dei punti di riferimento non in quanto risolutori ma in quanto tessitori: punti di riferimento sociali e culturali [...]. Tutto questo ha a che fare con il modo in cui leggiamo la nostra operatività» (Lizzola, 2017, p. 34). Essere dei punti di riferimento per gli altri vorrebbe dire che dobbiamo avere la costante disponibilità di assumerci le nostre responsabilità, di accompagnare la fragilità dentro reti di convivenza comunitaria che possano edificare richiami di fare comunità perché «la tessitura nella comunità avviene [...] da dentro le modalità di accompagnamento delle nostre storie fragili e marginali [...]» (Lizzola, 2017, p. 16).

Nel tempo della frammentazione, dove le relazioni umane sembra siano messe costantemente a rischio di essere risucchiate dal vortice dell'indifferenza è necessario «cominciare a dialogare con i tessuti di vita, con le paure e anche con i desideri che vivono nelle comunità, nei territori, nelle reti di famiglie» (Lizzola, 2017, p. 16). In sostanza porsi come utilità di dialogo tra le persone che vivono nei luoghi della marginalità «è un modo di relazionarsi, il ritrovarsi in prossimità, in fraternità tra sconosciuti, non è un luogo, un circolo chiuso di omogeneità che si rispecchiano, si rinforzano, si proteggono da altri – perché - la comunità inizia da un movimento di esposizione e generosità, da un passo lungo e asimmetrico, da un mettersi in perdita, che mostra che tra noi c'è, quindi può esserci dell'altro» (Lizzola, 2017, p. 17). Il mettersi in perdita è un offrirsi gratuitamente alle esigenze di fare comunità, è un atto di partecipazione sociale che vale come possibilità di consolidamento fra individui perché ogni cittadino possa diventare un

membro attivo della comunità perché «fare comunità è ritrovarsi dentro le correnti di generosità e di novità nella convivenza. In controtendenza ai freddi venti della rabbia, del rancore chiuso, della separazione» (Lizzola, 2017, p. 64).

Tessere relazioni con chi è portatore di fragilità è un compito molto difficile perché non sempre il contesto favorisce un'accoglienza, un'apertura alla fragilità: spesso si può incorrere in giudizi affrettati. Questi inconvenienti si possono evitare «se a operare nel tessuto fine e concreto della vita comune ci sono tante volontà che si mettono in gioco, allora si crea un ambiente vivibile per tanti, anche per i più fragili» (Lizzola, 2017, p. 63). L'ambiente vivibile si crea solo se siamo capaci di prenderci per mano gli uni gli altri e affrontare a viso aperto il compito di soccorritori, solo così «l'ambiente vivibile è un ambiente nel quale io posso non avere paura di vivere la mia fragilità. È un ambiente nel quale io non appaio sempre e soltanto segnato dalla mia fragilità» (Lizzola, 2017, p. 63).

La nostra argomentazione continua nel tentativo di mettere in evidenza i luoghi dove la solidarietà si manifesta, partendo dal presupposto che essa si realizza attraverso l'agire di volontari che operano gratuitamente in quegli ambienti che sono considerati luoghi di emarginazione, come ad esempio le comunità d'accoglienza, gli ospedali, le scuole, le case di riposo per anziani o il carcere. Attraverso l'operare umano dentro questi contesti la solidarietà è sentita come un aiuto, come atto di gratitudine, come una resa di giustizia sociale dove i diritti sociali delle persone stentano a volte ad entrare. In questi luoghi la solidarietà è percepita come antidoto alla solitudine, è volta alla fiducia nel prossimo che può essere visto come portatore di una speranza più viva per la considerazione del valore umano; luoghi dove una semplice carezza o uno sguardo rassicurante possano giocare ruoli di ritrovo tra soccorritori e soccorsi capaci di lenire dolori e angosce. Esporsi come soccorritori di fragilità nei luoghi che abbiamo indicato significa essere «testimoni di una realtà particolare: che l'umano riscopre se stesso proprio nei luoghi in cui lo sfiguramento dell'umano trova sulla soglia dell'attenzione e della cura di altri la possibilità di essere coltivato, riletto, rigenerato» (Lizzola, 2017, p. 90).

Le indicazioni che ci ha suggerito Lizzola possono essere utili nei momenti di criticità all'interno dei rapporti sociali tra individui. Approfondendo il nostro ragionamento vogliamo sottolineare che ci stiamo interessando di un valore, quello della solidarietà, che è ritenuto da tutti universale. Data la sua universalità si comprende come esso si possa manifestare anche nei più sperduti luoghi della società dove a volte le forme del diritto non colgono in pieno le loro esercitazioni per i più disparati motivi. Oggi però sembra

che il compito di ogni individuo sia quello di correre dietro alle parvenze perché tracciare percorsi di vita che abbiano un senso di appartenenza sociale pare sia diventato uno dei compiti più difficili che l'individuo possa affrontare. Lo smarrimento dell'individuo sembra sia avvenuto perché egli si è forse trovato a seguire orientamenti disuniti dalla vita sociale, orbitando in una società che corre frenetica, che consuma tutto con voracità dove i legami tra gli individui si sono da tempo deteriorati a causa dell'etica del consumo, dove pare si siano persi anche i valori fondanti della stessa società, come ad esempio il rapporto di buon vicinato. Un tipo di società così descritta per ritrovare se stessa avrebbe un solo rimedio: il ricorso al collante della solidarietà perché una delle prime funzioni della solidarietà sarebbe proprio quella di rendere possibile il transito da un vissuto fisso a un vissuto attivo del conflitto, di mettere in moto qualcosa. Il confronto con il conflitto porta a prendere coscienza della fragilità delle nostre decisioni e della realizzazione dei nostri desideri: restituire qualcosa a qualcuno con la propria autonomia di mediatori della solidarietà può facilitare il ritorno ad essere se stessi, può avere l'effetto transitante che trasporta l'essere fragile ai porti franchi della comunità che si chiamano relazioni umane di reciprocità. Quali possono essere gli accorgimenti giusti per evitare definitive perdizioni generazionali è un compito difficile da decifrare.

Seconda parte

Tratti autobiografici

Nota metodologica: la scrittura autobiografica come materiale di ricerca auto-etnografica

Quando studio seguo un filo conduttore sapendo di rendere conto a persone come voi. Avervi scelto come punti di riferimento mi permette di fare il meglio di me stesso su ogni

cosa che penso e faccio. Mi piace pensare di avervi a fianco tutti i giorni. Mi piace immaginare di vedervi nella galleria che ho in mente, nello spazio ideale che ho costruito dentro di me affinché esso sia inteso come luogo deputato per quell'alta comunicazione, volta al senso civico, che mi avete indicato come via da percorrere. Quando studio penso a Dante a quando nel *Convivio* immaginava di dialogare coi Grandi del sapere. È ciò che faccio io al vostro cospetto nella mia ipotizzata galleria, mi nutro “delle briciole del sapere che cadano a terra” dalla vostra mensa.

Quando studio brucio sterpaglie, do fuoco ai rovi, estirpo l'erba brutta che può contaminare la buona. La brucio nel fuoco, nel fuoco del sapere dove fondo la mia ritrovata onestà intellettuale. Separo la pula dal buon raccolto. Mi spongo studiando libri, perché è così che mi avete indicato. Quando studio ho davanti a me le vostre facce, lo sguardo dei vostri occhi, i fari che mi indicano la rotta. Quando studio mi disseto l'anima, la tempro nella sofferenza del silenzio. Quando studio raddrizzo il senso della mia condotta. Quando studio vivo.

Scopo della seconda parte della mia tesi è calare i concetti sino ad ora esplorati – nascita del soggetto, ricerca costante del senso instabile, smarrimento identitario che ne consegue, riconquista del legame sociale solo a patto di riconoscere tale smarrimento – all'interno della mia esperienza autobiografica. In tal senso, ho utilizzato la metodologia del diario autobiografico come materiale ‘di ricerca’.

Molto è stato scritto sull'autobiografia come ‘cura di sé’, vale a dire come bisogno di ridare senso a quanto accaduto alla luce del cambiamento identitario vissuto, di ricostruire la consequenzialità di eventi frammentari al loro tempo di accadimento incompresi, e così via (Demetrio, 1996). Così come vasta è la letteratura che ci dice come i diari possano essere materiali di analisi per la ricerca sociale qualitativa (Micalizzi 2009; Scalari 1996).

I materiali auto-riflessivi, frutto di questa ricerca, non costituiscono però un semplice diario ma ‘un botto e risposta’ con vite letterarie che mi hanno aiutato a dire la mia vita, e a illuminare il mio borbottio interiore grazie a un dialogo costante con una pluralità di personaggi e di autori.

Filo conduttore di questa trattazione sono in particolare due grandi opere: i *Miserabili* di Victor Hugo e *Delitto e Castigo* di Fedor Dostoevskij. La prima, come si evincerà, è stata letta e poi ripresa in due momenti diversi della mia esistenza e il suo commentario costituisce un elemento portante della struttura di questa narrazione. La seconda, letta per

la prima volta durante la stesura di questa tesi, mi ha aiutato a trarre conclusioni che, si vedrà, aprono nuovi scenari.

Scopo di questa parte conclusiva della mia tesi è quello di mettere in evidenza i tratti più salienti della mia esistenza, ovvero esplicitare ciò che ha determinato il mio smarrimento a partire dalla prima infanzia. Cercherò infine di narrare i periodi della mia “militanza” nel mondo della delinquenza, di come sia stata violata la mia adolescenza, di come mi sia ritrovato dopo essermi smarrito, narrando anche un po’ di quello che io considero essere stato un tratto di felicità della mia breve esistenza nella società civile.

Sono il quarto di dieci figli di una coppia di genitori analfabeti. A nove anni mi ritrovo più nelle vesti di operaio che in quelle di un bambino che dovrebbe essere portato più per la scuola che per il lavoro. Questa prima fase della mia vita è segnata dalla decisione di abbandonare la scuola, andando così contro il parere dei miei genitori che era sì di segno opposto ma di flebile opposizione: loro avrebbero voluto che io andassi a scuola. Nessun membro della mia famiglia prima di me aveva riportato mai condanne per fatti di criminalità organizzata. Anzi nella stessa famiglia a stretto e largo raggio vi erano stati e vi sono tuttora degni servitori dello Stato.

Come già accennato i miei genitori essendo analfabeti non potevano trasmettermi nessun tipo di istruzione scolastica: gli strumenti del sapere erano stati sempre assenti a casa mia. È così che nasco operaio. Sino ai diciannove anni vivo e lavoro onestamente a Taurianova, il paese che mi ha dato i natali che si trova nella bassa Calabria.

Quando raggiungo la maggiore età decido di emigrare a Genova all’insaputa dei miei genitori. Qui lavoro per tre/quattro mesi in un ristorante guadagnando un discreto stipendio, ma ben presto per me arrivano le lusinghe della grande città. Mi viene in mente Bauman, quando dice che nella città la vita è moralmente povera. Quindi mi travio, abbandono il lavoro, spaccio droga, vesto alla moda, posseggo molto denaro, mi comporto da sbruffone. Tutto quello che mi girava attorno era di facile conquista. Finisco in carcere per la prima volta da colpevole, ci rimango per quattro mesi, ottengo la libertà provvisoria. Una volta scarcerato ritorno giù in Calabria. Da questo momento in poi la marcia verso il male continua inarrestabile. Dopo quasi un anno di libertà mi trovo di nuovo in carcere e questa volta ci rimango per due, sconto una pena per tentata estorsione ai danni di un commerciante del paese.

Prima che io venissi scarcerato per questo tipo di reato, chiedo ed ottengo dal Magistrato di Sorveglianza di Catanzaro un beneficio penitenziario. Mi viene concesso un permesso premio per buona condotta di sette giorni grazie alla cosiddetta legge Gozzini, “La legge nata il 10 ottobre del 1986, con l’intento di valorizzare l’aspetto rieducativo della carcerazione”.

Giunto al paese di residenza faccio visita a parenti ed amici. Qui, in questa breve e condizionata permanenza, accade qualcosa di straordinario che dà una svolta alla mia prima conversione, a quella che sembrava essere una via senza uscita dal tunnel dell’emarginazione e della violenza nel quale ero ingenuamente entrato.

Qui avviene qualcosa di inaspettato per me: faccio uno degli incontri più importanti della mia vita, conosco una ragazza di 18 anni. In un primo momento la conoscenza fatta con la stessa ragazza finisce là. Nulla di eccezionale. In seguito ad un secondo incontro, capitato anch’esso per caso dopo qualche giorno, la stessa ragazza diventerà la mia unica e sola fidanzata dell’intero arco della mia vita. Sboccia tra me e lei una delle cose più belle che l’uomo possa desiderare, ossia il sentimento dell’amore che aveva posto in me uno slancio di miglioramento sotto ogni profilo della mia esistenza perché «la più bella gioia della vita è la convinzione di essere amati; amati per se stessi, o, meglio ancora ad onta di se stessi [...]» (V. Hugo, 1963, p. 187). Ancora oggi ritengo quell’incontro di fondamentale importanza per la mia vita: continuo a voler bene a quella che oggi è una donna, anche se la stessa non mi appartiene più come compagna ma che però si interessa ugualmente di me perché vuole che io mi salvi. I progetti che speravo di realizzare assieme a lei erano tanti, ma nessuno di essi si è realizzato. Desideravamo avere una figlia che si chiamasse Giulia, cosa questa che ancora oggi io desidero. Questo breve periodo di vita strappato alla vita stessa non ha in me che un effimero barlume di breve felicità e un lampo di luce che una volta scemati non hanno fatto altro che lasciarmi amarezze e illusioni. Tutto questo succede alla fine del 1987, inizio del 1988. Credevo con tutto me stesso di essermi liberato da una condizione negativa che sentivo mi stesse soffocando, ma invece mi sbagliavo: il peggio doveva ancora arrivare ed arrivò da lì a qualche anno. A tal proposito penso a quanto dice Hugo che la «scarcerazione non è liberazione. Si esce dal bagno penale ma non dalla condanna» (V. Hugo, 1963, p. 110). La vita sembrava che fosse ritornata a sorridermi. Ma così non è stato.

La ricaduta

In carcere ritorno il 3 marzo del 1989 per un residuo pena risalente ad un reato che avevo commesso a Genova nel 1985. Il distacco forzato e condizionato causato da eventi esterni alla mia volontà, mi riconducono di nuovo in quel luogo nel quale non volevo più entrare e nel quale questa volta mi toccava stare tre anni.

Il 19 maggio del 1991 ritorno in libertà e non trovo più nulla della costruzione di quello che supponevo poteva essere un mio possibile futuro. Tutto era caduto nel vortice della perdizione per una seconda volta. Ma perché? Che cosa era successo in me? Che cosa venne a mancare a me e ai miei cari? Perché io ritorno a delinquere dopo che nella mia vita si erano affacciati sentimenti alti come quello della Conversione e dell'Amore? E come affronto le pesanti condanne che mi sono state inflitte per i reati ai quali avevo partecipato?

In questa parte della mia tesi so già in partenza che non è assolutamente facile per me ripercorrere tragitti di vita passata che sono ancora oggi intrisi di sofferenza e dolore. Cercherò quindi di superare il momento mettendo a fuoco ricordi e memoria.

Dal 3 marzo 1989 al 19 maggio del 1991 sono, come già accennato, in carcere perché la procura della Repubblica di Genova aveva decretato che io dovessi scontare un residuo pena di tre anni che risaliva al lontano 1985. Questo è il motivo per cui io ritorno in carcere nella data anzidetta.

I fatti che mi hanno schiacciato

Il 3 maggio del 1991 a Taurianova, paese che sorge nella Piana di Gioia Tauro in provincia di Reggio Calabria, nel giro di 6 ore vengono uccise 4 persone. Una di queste persone era mio fratello Pasquale di 29 anni, padre esemplare di due figli ma soprattutto onesto cittadino nonché gran lavoratore. A conferma di questa mia dichiarazione, ossia dell'onestà di mio fratello, prova ne è la testimonianza di ben otto collaboratori di giustizia reggini che in ordine di tempo si sono succeduti narrando ciò che ho riportato, ai giudici dell'antimafia di Palmi e di Reggio Calabria. Costoro hanno affermato sotto giuramento che "Pasquale Sorrento è stato assassinato", come le altre persone, "innocentemente", vale a dire che non aveva fatto niente di male a nessuno. Questo è

quanto apprendo io stesso in fase processuale nel corso degli anni Novanta una volta trovatomi di nuovo in carcere per gravi reati dei quali ho già accennato prima.

In sintesi io sono ricaduto nel tritacarne della perversione del male perché desideravo vendicarmi del torto ingiustamente subito. A questo stesso periodo risalgono anche i miei reati. Fondamentalmente questo è il motivo per cui mi ritrovo di nuovo dentro a degli istituti di pena e questa volta è per sempre.

Il mondo della cosiddetta criminalità organizzata mi ha visto così militante tra le sue fila soltanto per 57 infamissimi giorni che hanno segnato negativamente per sempre la mia vita.

Quando, nel 1992 vengo arrestato per l'ultima volta, avevo quasi 27 anni e da questo momento in poi io verrò cancellato dalla faccia della terra e non perché avevo rubato del pane come fece «il forzato di Faverolles» (V. Hugo, 1963, p. 96 e ss), ma perché sul mio capo incombeva un mandato di cattura per associazione a delinquere. Successivamente in carcere sono raggiunto da ordini di custodia cautelare per reati gravi. Per reati contro la persona. Reati ai quali ho effettivamente partecipato anche se non ho mai ucciso materialmente.

La prima pesante condanna arriva nel 1994, il verdetto parlava chiaro: ergastolo in primo grado, 24 anni in giudizio d'appello. Fatto sta che alla fine degli anni Novanta avevo già alle spalle più d'una condanna all'ergastolo: avevo poco più di 30 anni d'età e la vita mi era già scappata di mano definitivamente, ora apparteneva al cemento armato e alle robuste sbarre della sicurezza del carcere. Ora la mia vita non era altro che un freddo numero di protocollo, forse con della polvere sopra.

La mia carcerazione

Fin dall'inizio della mia quasi ormai trentennale carcerazione avevo deciso che avrei tagliato definitivamente il cordone ombelicale col mondo della delinquenza. Avevo giurato a me stesso che mai più mi sarei lasciato coinvolgere in cose che non mi appartenevano per cultura e che mai più avrei venduto la mia libertà in cambio di falsi ideali. Mi ero ripromesso che da quel momento in poi mi sarei rimpossessato del valore della mia persona anche se ormai di quel ragazzino che sono stato non rimaneva più nulla di pulito.

Gli ostacoli che ho dovuto superare sono stati tanti come tante sono state le lotte che l'ambiente del carcere mi poneva come sfida. Ho lottato molto contro me stesso e contro tutte le persone che mi gravitavano attorno al solo scopo di essere loro complice di potenziali azioni delittuose all'esterno delle mura che mi tenevano separato dalla libertà. Ho resistito a tutte le fascinazioni del negativo e posso dire con assoluta fermezza che non è stato per niente facile: le tentazioni erano sì forti ma alla fine la forza del mio carattere che è stato messo a dura prova ha resistito alle stesse.

Sono riuscito a trovare la rassegnazione e da quel momento accettavo di farmi la galera per come pensavo. Quindi mi rimboccavo le maniche, riprendevo la mia vita in mano e cercavo con tutto me stesso di gestirla nel migliore dei modi, proprio là dove mancavano i modi migliori. In sostanza mi ero posto un'ardua sfida nel regno del nulla: volevo tirare fuori dalla cloaca la mia anima, ma nello stesso tempo volevo pagare quello che avevo fatto. Non mi passò mai per la mente di far pesare agli altri ciò che avevo realmente combinato di male. Se lo avessi fatto avrei guadagnato soltanto una libertà fisica e non spirituale, non avrei pagato per niente così i miei sbagli. Il calcolo non mi è mai appartenuto. Sentivo che dovevo e volevo pagare. Solo e soltanto io ero responsabile delle mie scelte sbagliate e delle mie scellerate azioni.

Col passare del tempo inizio a sentire una vena d'orgoglio per aver ritrovato la mia autenticità, il mio reale pensiero che era quello di ritrovarmi come uomo che si stava disintossicando. Stavo ritrovando me stesso. Era questa la mia sfida: diventare me stesso, rinascere come la fenice dalle proprie ceneri.

Quindi quel cammino di ritrovare l'individuo che è in me lo sto perseguendo da oltre 25 anni e posso dire che non è stato mai per niente facile. I solchi che sto ancora percorrendo sui sentieri scoscesi all'interno del carcere non sono mai stati tracciabili a prima vista: davanti a me vi erano sempre in agguato le sabbie mobili dell'attrattiva del male. Il male che spesso mi offriva come lusinga la sua fascinazione perversa, al quale però imperterrito ho resistito. Nella mente avevo solo un obiettivo, fare il mio tragitto che per me era un'ostinazione. Di conseguenza la salita si era sempre presentata davanti a me fin da subito irta, dura e per niente leggera: portavo sulle spalle il peso delle condanne all'ergastolo. Nel mio animo pesava, e pesa ancora oggi, il fatto che avevo partecipato ad azioni cruente come quelle di aver cagionato la morte a delle persone. Questo era ed è ancora oggi ciò che non riesco a perdonarmi. Probabilmente questa è per me una ferita che smetterà di sanguinare soltanto quando morirò perché il mio è, come per Raskol'nikov,

«un pentimento che brucia, che spezza il cuore, che toglie il sonno, uno di quei pentimenti che ti fanno patire tali pene da farti per un attimo desiderare un bel cappio al collo e farla finita [...]» (F. Dostoevskij, 2013, p. 588).

Dopo che i giudici avevano decretato il verdetto di condanna, davanti a me non c'era altro che vuoto e tempo: il vuoto che mi portavo dentro e il tempo delle condanne. Il tempo delle condanne lo identificavo con il tempo delle pene che dovevo scontare. Lo identificavo con l'eternità. Il tempo si era presentato in me inesorabile e rallentato: era il tempo del carcere fatto coi suoi ritmi, codici, regole scritte e non scritte. Ora con le pesanti condanne che mi trovavo addosso dovevo vivere il mio tempo in carcere, in quel luogo dove i miei simili spesso credono sia più un campo di battaglia che un'istituzione avente le funzioni della rieducazione. Era qui che orbitava la mia vita: in un "campo neutro", una sorta di terra di nessuno dove ogni tipo di pericolo è sempre reale. Una zona "neutra," per certi versi, dove ciascuno può scegliere quello che vuole, e poi qualcuno passa per la cruna dell'ago. Neutro come sono io oggi che desidero di ritornare alla vita come una semplice persona, quale ero prima di smarrirmi nel labirinto del luogo che ho appena descritto. Desiderio, questo, che ancora oggi rimane in parte inappagato, ma non per questo privo di fervida speranza. Perché la fervida speranza sarebbe quella di allontanarmi anche fisicamente dal luogo che sembra voglia trattenermi gelosamente stretto a sé. La mia fervida speranza sarebbe quella di poter essere considerato come persona che fa parte del gruppo sociale, magari essere contornato da quelle persone perbene che insieme a me stanno lottando nella 'terra di nessuno' contro molti. Per la mia salvezza. Per il recupero della Vita. Per il mio ritrovarmi.

Questo stesso tempo e questo stesso luogo però mi hanno permesso di schiarirmi le idee ma soprattutto mi hanno permesso di fare nella mia solitudine la ricerca di me stesso. Di fare profonde riflessioni. Iniziava quindi a parlarmi la coscienza, pensavo spesso alle cose che avevo fatto, le sentivo in me pesanti. La presa di coscienza cominciava a presentarmi in dettaglio il suo conto, essa iniziava a prendere parola, ad interrogarmi, non mi lasciava tregua perché è difficile «fare il poema della coscienza umana, fosse pure per un sol uomo, fosse pure per l'infimo degli uomini, sarebbe fondere tutte le epopee in un'epopea superiore e assoluta. La coscienza è – dice Hugo – il caos delle chimere, delle brame e dei tentativi, la fornace dei sogni, l'antro delle idee di cui ci si vergogna, il pandemonio dei sofismi, il campo di battaglia delle passioni» (V. Hugo, 1963, p. 244). Era questo che avvertivo dentro. Era questo quello che m'inquietava e mi spaventava. Il senso della colpa

mi abbatteva, non mi assolvevo. Soffrivo in silenzio e pregavo molto. Molte volte facevo dei soliloqui senza neanche accorgermi, alcune volte avevo la sensazione che io stessi impazzendo, mi dicevo «certo che si può parlare a se stessi; non c'è essere umano pensante che non l'abbia provato. Si può anzi dire che la parola non è mai un mistero così meraviglioso come quando, nell'intimo di un uomo, va dal pensiero alla coscienza e ritorna dalla coscienza al pensiero» (V. Hugo, 1963, p. 250).

Le mie crisi coscienziali mi stavano finalmente permettendo di risalire la china: era quello che volevo. Stavo percorrendo la strada giusta. Stavo rinascendo, il fango nel quale ero caduto stava scivolandomi da dosso pian piano. Era questo quanto stava accadendo in me, nella mia interiorità. Un'interiorità che solo in parte può essere svelata e non certo per reticenza. Quello che mi interessava era fare il mio percorso, ossia riscattarmi, purificarmi, liberarmi dal male. Dal male che si era formato in me per quello che avevo subito e non certo per vocazione.

Sentivo dentro di me che c'era un'urgenza, che dovevo agire per non perdere tempo: dovevo reagire subito e così è stato. Dovevo riforgiare quello che era rimasto di me e per fare ciò non avevo altro che la meditazione, lavorare su me stesso, trovare la volontà giusta per riprogettare una nuova identità stabile «perché, in un carattere come in una roccia, la continua goccia d'acqua lascia tracce profonde: solchi incancellabili, formazioni indistruttibili» (V. Hugo, 1963, p. 65). È questo forse ciò che sono riuscito a tirare fuori di me. È questo quello che voglio essere.

Io e Valjean

Chi è Valjean? Che cosa mi accomuna a l'ex «forzato Jean Valjean» (V. Hugo, 1963, p. 251), uno dei personaggi immortalati da Victor Hugo nel suo memorabile romanzo storico-sociale *I Miserabili*? Le concorrenti analogie che ho col personaggio creato da Hugo sono molte: dall'appartenere ad una famiglia povera, all'infanzia non vissuta, dall'essere stato ai margini della società, una volta abbandonato scuola e lavoro, alla mancanza di veri punti di riferimento sia all'interno della mia famiglia che all'esterno, infine nelle azioni fatte.

Valjean prima che incontrasse «il vescovo di Digne» (V. Hugo 1963, p.63) la persona che ne ha determinato la sua salvezza facendolo convertire a nuova vita, aveva rubato per necessità del pane ad un fornaio. Per questo motivo è stato condannato a quattro anni di carcere. Io prima che 'facessi' dei gravi reati, di cui ho già detto, avevo incontrato per

caso una ragazza, che stava per cambiare in meglio la mia vita. Come lui faccio reati una seconda volta. Proprio come Valjean dopo una prima conversione ricasco nella fanghiglia della delinquenza ma questa volta per reati contro la persona. Come lui inizio a dare senso alla mia vita solo in carcere.

L' "incontro" con Valjean non poteva non avvenire in carcere. Valjean prima che venisse giudicato colpevole di furto era un umile lavoratore, faceva il «potatore a Favellores» (V. Hugo, 1963, p. 96 e ss). Come lui io fin da bambino iniziai a lavorare, facevo il fornaio in un panificio del mio paese.

La vita di costui è segnata dal carcere proprio come la mia. Anch'io come lui entrai in carcere senza una completa educazione scolastica. Egli ha fatto complessivamente 19 anni di prigione nelle carceri della Francia post-rivoluzionaria per un reato di poco conto. Io invece, per tutt'altri motivi, ad oggi ho già scontato complessivamente oltre 31 anni e sono condannato alla pena dell'ergastolo. La pena che non finisce "Mai"!

Proprio come Valjean entro in carcere a quasi 27 anni, la mia ultima data d'ingresso negli stabilimenti penitenziari fissa il 16 marzo del 1992, da quel giorno non sono più uscito neanche per un'ora. Neanche quando è morto mio padre, nonostante il Magistrato di Sorveglianza mi avesse concesso il permesso di rendergli l'ultimo saluto.

Nel 1996 ho 31 anni e mi trovo nel carcere di Spoleto smarrito, condannato senza una precisa identità se non quella anagrafica che permetteva agli operatori penitenziari di identificarmi soltanto come il detenuto Sorrento.

Qui nel luogo della dispersione per eccellenza per la prima volta, dopo 4 anni di carcere fatto in cameroni angusti affollati di delinquenti di ogni grado, ottengo una cella singola tutta per me. Riflettendo sulla condizione dello spazio penso alle parole di Virginia Woolf, che evocava "una stanza tutta per sé" come luogo ideale per ritrovarsi. Qui in questo piccolo e nuovo spazio fisico inizio ad avere anche uno spazio mentale. Qui inizio a pensare più a me che agli altri, prendo coscienza, ragiono con la mia testa, faccio delle profonde riflessioni che mi permettono di distinguere il Bene dal Male.

Questa nuova dimensione spaziale mi permette di fare un'insolita gestione della mia persona: decido che da quel momento mi sarei allontanato definitivamente dal mondo della malavita, cosa questa che verrà confermata da una nidiata di collaboratori di giustizia ai giudici dell'antimafia di Palmi (RC). Qui in questo minuscolo spazio di

appena 9 metri quadrati, non tutti calpestabili, inizio a prendere confidenza col mondo dei libri, stuzzico la coscienza, sogno riscatto, desidero vivere la vita, soffro, per tutto quello che è successo, per tutto quello che ho fatto io e per tutto quello che mi hanno fatto gli altri.

Qui in quella che può essere considerata una vera e propria soglia di transizione di individui senza identità trovo la forza interiore di ripudiare ogni forma di violenza, mi rimpossesso di nuovo del valore della mia persona, scopro di amarmi come un tempo, ritrovo la fede che credevo di aver perduto per sempre e che invece era lì ad aspettarmi e riabbracciarmi di nuovo. Cerco di tirare fuori dalla cloaca della delinquenza quel ragazzino che ci era finito dentro soprattutto per ingenuità. Qui sento che sta nascendo in me il desiderio di fare pulizia interiore. Qui qualche volta ho anche pensato al suicidio.

Qui in questa nuova dimensione spaziale sento in me che la coscienza mi stava suggerendo delle cose nuove che fino a quel momento non sapevo bene identificare e che oggi so bene che esse hanno un nome che si chiamano senso civico ritrovato, amor proprio e amore per la vita.

La svolta della mia definitiva conversione come dicevo sopra, avviene proprio qui nella soglia della marginalità per eccellenza. Qui segno il primo passo di quello che considero sia stato il cammino della mia rinascita. Qui, in questo luogo di dispersione a contrario di molti io mi ritrovo. Qui nel luogo della dispersione più totale io rinasco. Mi ritrovo grazie agli strumenti del sapere, ossia ai libri che leggevo più per curiosità che per formare la mia mente. Grazie a questa curiosità che ho per i libri riesco a dare un valore al mio tempo che stava passando in modo vano. Ne leggo molti per lo più romanzi. Non avevo la benché minima idea di che cosa volesse dire erudizione ma sentivo che il mondo della cultura mi affascinava. È qui che incontro Valjean. È qui, nel transito dei dannati, che leggo per la prima volta *I Miserabili* di Victor Hugo. La lettura di questo romanzo mi coinvolge emotivamente, mi apre davanti un mondo che mi rapisce, descrive personaggi che mi somigliano nello spirito e nelle azioni. In questo romanzo io mi identifico subito in Valjean, il personaggio che più di tutti gli altri mi somiglia. E non solo per le azioni negative ma anche per la caparbietà del suo carattere, per lo spirito della forza interiore che c'era in lui, per la sua voglia di amare e di fare. Per la sua voglia di vivere la vita degna di essere vissuta.

Era la prima volta in vita mia che mi avvicinavo ad una lettura di alto contenuto con senso critico, cercavo di capire cosa volesse dire il suo autore, ma soprattutto cercavo di capire che cosa mi stesse suggerendo il vissuto di Valjean. La sua esperienza vissuta all'interno delle carceri francesi era uguale alla mia, emotivamente era la mia storia.

Ma come ci sono arrivato a leggere un romanzo così importante?

Il romanzo mi capita tra le mani per caso, me lo aveva regalato un boss della camorra napoletana qualche anno prima, nel 1992, nel carcere di Teramo. Costui mi aveva omaggiato dei due volumi di Hugo non tanto per un senso di comunicazione culturale che potessimo avere in comune per amore dei libri, ma per disfarsene, perché intendeva che i miserabili fossero persone che tradiscono altre persone. Egli comparava i miserabili di Hugo ai collaboratori di giustizia, credeva che i miserabili fossero gli “infami” che tradiscono i complici di patti scellerati. Ma così non era.

Hugo nel suo capolavoro letterario denunciava le condizioni sociali, morali ed etiche di una società che stava cambiando radicalmente nelle sue fondamenta. Per Hugo i miserabili erano le persone di bassa estrazione sociale, come prostitute, poveri, ex carcerati, gente che viveva a scrocco su altra gente. Per Hugo i miserabili erano quelle persone che la società aveva relegato ai margini e Valjean, dopo la sua scarcerazione, era una di queste. Era questo, in sintesi, ciò che denunciava il grande romanziere francese.

In sostanza i miserabili al pari dei «Thenardier, due losche figure» (V. Hugo, 1963, p. 174) immortalate nel romanzo e descritte dallo stesso autore come persone prive di ogni senso civico ed umano somigliavano molto alla condizione nella quale versavamo io e il boss. Io, e forse anche il boss, potevamo essere i “miserabili.” Potevamo essere i Thènardier, l'antitesi della civiltà. I Thènardier erano avidi speculatori pronti ad approfittare dell'innocenza di una giovane madre alla quale spillavano soldi con la promessa di accudirle la figlia di appena due anni.

Fondamentalmente è stata questa la lezione che ho appreso dal romanzo di Hugo.

La battaglia fatta per avere i libri

Per avere i libri, che erano due volumi formato stile Ottocento rettangolari e piatti formato A/4 con copertina rigida di un colore rosso scuro col bordo in similpelle, ho dovuto fare una piccola battaglia.

Nel tempo che ho già indicato, ossia nel 1996, non era consentito che circolassero all'interno delle carceri libri con la copertina rigida. Per questo motivo mi rivolgevo spesso agli assistenti penitenziari responsabili del magazzino detenuti, che di norma custodiscono gli oggetti degli stessi reclusi, cercando di "convincerli" affinché mi consegnassero i libri. Questi a loro volta mi rispondevano che "sono del tipo non consentito" e che se li volevo dovevo "strappare la copertina", ossia sfigurare due bei volumi. Gli stessi assistenti mi invitavano a fare la cosiddetta domandina, ossia la richiesta formale rivolta al direttore che, ai sensi del modello 393 dell'Amministrazione penitenziaria, i detenuti compilano per fare acquisti o chiedere udienza con i vertici della Direzione del carcere. Per questo motivo chiedevo udienza al direttore del carcere di Spoleto (PG) ma questi non mi riceveva. Sistemáticamente ogni settimana inoltravo una richiesta per colloquio con lo stesso direttore ma non succedeva niente. Escogito così l'idea di indirizzargli un telegramma, che poi ho saputo non era stato inoltrato alla posta esterna e che notai si trovava sulla scrivania dello stesso direttore, e questa volta ottengo il tanto agognato colloquio.

Trovandomi davanti al direttore gli comunico che presso il magazzino detenuti ho dei libri che mi dicono non posso avere perché con la copertina rigida. La risposta è lapidaria: "Le hanno detto la verità. I libri con la copertina rigida non sono consentiti". Rispondo al direttore che è desiderio del mio animo leggere quei libri e che non sarei disposto affatto di strappare la copertina perché li avrei rovinati. A sua volta lo stesso direttore mi guarda fisso negli occhi e in quel momento ho percepito come se mi avesse comunicato qualcosa. Non aggiunge altro se non le parole che ho già riportato. Mi ha posto la mano, ci siamo salutati, sono uscito dal suo ufficio recandomi così verso ai passeggi: il luogo dove noi detenuti facciamo la cosiddetta ora d'aria.

Alle 11.30 rientro in cella e noto che sullo scrittoio c'erano i due volumi di Hugo. Quando toccai con mano i libri mi sono commosso: era la prima volta da quando mi trovavo in carcere che una figura istituzionale si interessava di me per cose alte. Era la prima volta in vita mia che mi sentivo considerato per quello che volevo essere: una brava persona. Ma la figura del direttore non scompare affatto dal mio orizzonte, si ripresenta dopo quattro mesi. Vengo convocato nel suo ufficio.

Ricordo che durante il tragitto che mi conduceva verso il suo studio mi son posto mille domande del perché il direttore voleva vedermi. Una volta entrato e salutato, lo stesso direttore mi fa accomodare nella sedia degli "ospiti". Mi domanda come sto, subito dopo

mi chiede a che punto sono con la lettura dei libri e gli comunico che li avevo letti già due volte. Mi pone alcune domande sempre sui libri. Gli narro alcuni passaggi proprio su Valjean e ne rimane compiaciuto. Mi ha chiesto una cosa che non dimenticherò mai. Mi ha chiesto se avevo “ristorato la mia anima”. Ovviamente ho risposto di sì. Me ne ritornai in cella carico di fiducia e di speranza. Credo di poter dire che questi incontri abbiamo avuto in me lo slancio definitivo che mi hanno indicato la via giusta da percorrere. Da quel giorno sto affrontando il mio cammino verso traguardi ricchi di obiettivi che come già detto sono volti alla sfida di diventare me stesso. Quindi da quel momento in poi la mia vita sta volgendo su altre dimensioni: si sta arrampicando sui pendii della cultura e della civiltà. Il carcere lo sto vivendo solo col corpo.

Questi sono gli anni nei quali inizio a spiccare il volo verso l'esterno: partecipo a vari concorsi nazionali di poesia e narrativa presso le cosiddette accademie libere che i vari Circoli culturali del nostro paese bandiscono. Spedisco elaborati scritti a mano dappertutto e qualche volta le giurie delle stesse accademie mi comunicavano che i miei scritti si erano classificati nelle posizioni alte del concorso. Questa non era che la partenza di una nuova esistenza, un'esistenza che si stava collocando su nuovi orizzonti. Quegli orizzonti che finalmente mi offrivano cibo buono per la mente.

Fin qui oltre alla figura istituzionale del direttore del carcere di Spoleto non faccio nessun altro incontro importante con persone che potevano darmi una mano affinché io continuassi a tessere il progetto della mia rinascita. Non perdevò però lo stesso la rotta della mia marcia che correva e sta correndo sui binari del Bene. Di questa mia mutata condizione interiore sono il solo testimone ad avere la certezza dello scioglimento dei grovigli che un tempo mi portavo dentro. Sono il severo osservatore della mia nuova condotta. Ho la certezza che qualcosa di profondo e di straordinario sta succedendo in me, sono certo che sto vivendo di nuova Luce.

Questo mio stato emotivo che io considero sia una Grazia era vissuto nel ‘mar nero’ della diffidenza e del ‘disprezzo’ che i miei simili a volte mi riservavano sol perché non si rassegnavano di vedermi libero dai condizionamenti negativi che mi avevano rovinato la vita, pretendevano che io gli somigliassi nel loro modo di comportarsi. In questo contesto non mancano gelosie e piccole invidie come non mancarono le frecciate di sarcasmo di contenuto davvero offensivo contro la mia persona. Non sono mai caduto nella trappola delle loro provocazioni. Ad esse rispondevo con l'indifferenza. Rispondevo loro col

silenzio. Ormai per me parlavano i fatti del cambiamento. Miravo a farmi una cultura sempre più robusta con la quale rispondere non tanto a loro quanto a me stesso.

Dopo questa mia ‘nuova’ condizione vitale erano trascorsi appena pochi anni e qualcosa di “nuovo” ed inaspettato si era presentata sul mio cammino. Nel 2001 il Ministero della Giustizia mi aveva sottoposto, dopo quasi 10 anni di carcerazione, al cosiddetto 41 bis, il “carcere duro” riservato a boss e gregari della malavita.

Quindi sono stato tradotto dal carcere di Trapani a quello di Cuneo per via aerea. Lì giunto vi rimango per 6 anni. Qui in questo “nuovo” stabilimento penitenziario non ho la benché minima possibilità di relazionarmi con nessuno del mondo della cultura. La comunicazione era davvero al limite ed era volta soltanto con persone che vivevano il mio stesso status di detenuto. Qui in questa rigida condizione carceraria il tempo si presentava in me ancora più pesante e rallentato rispetto a quello che vivevo negli altri istituti penali. Qui vigeva una disciplina ferrea. Il potere dello Stato era evidente, dietro alle sbarre delle celle super sicure vi erano personaggi di alto profilo criminale che giornalmente venivano nominati dai vari telegiornali del nostro paese. Il fanatismo di alcuni era ostentato. Ricordo che le distanze che mantenevano gli uomini appartenenti allo Stato nei confronti dei loro antagonisti, erano notevoli e marcate. Il rigore era assoluto. Vigeva soprattutto la professionalità nonché la severità del *G. O. M. - Gruppo Operativo Mobile* - il corpo speciale della Polizia Penitenziaria che ha il compito di sorvegliare nonché gestire i vari personaggi delle varie mafie italiane.

Passati tre anni avevo conosciuto uno dei due cappellani del carcere. Con costui si era formata fin da subito una sintonia comunicativa sotto vari aspetti a partire da quello religioso. Mi trovava “curioso” di sapere cose della Bibbia. Così ogni settimana andavo a fare i miei colloqui religiosi con lui. Ero l’unico detenuto della sezione “Cerialdo” del piano terra ad uscire dalla cella per questo motivo. Egli per buona parte del periodo che sono stato sottoposto al 41 bis mi aveva sempre sostenuto consigliandomi delle letture religiose affinché io corroborassi la mia fede ed istruissi la mia mente. In questo carcere la figura del cappellano era stata l’unica risorsa istituzionale ad avermi incoraggiato a proseguire il mio camminamento. Non a caso utilizzo la parola camminamento perché mi evoca l’incoraggiamento ad attraversare il ponte a cui fa riferimento Simmel; perché l’atto «di costruire un camminamento è una prestazione specificamente umana [a differenza degli] [...] animali [che] superano di continuo le distanze [...] in modo più abile e articolato [...]]. Per essi non c’è [però] un collegamento tra la fine e l’inizio di un percorso,

essi non operano mai il miracolo del cammino: far coagulare il movimento in una struttura stabile, che inizia e finisce in esso. È con la costruzione del ponte che questa capacità raggiunge il suo punto più elevato» (Simmel, in Luca Alici, 2017, p. 11). È questo quello di cui è capace l'uomo, esattamente quello che sto tentando di fare io, ora.

Le condizioni di restrizione che erano dettate nel decreto dell'articolo di Legge menzionato pocanzi del quale ero gravato, non mi hanno permesso di fare regolari colloqui con i famigliari, se non per via telefonica una volta al mese per dieci minuti. Per sei anni ho visto alcuni membri della mia famiglia due/tre volte l'anno in colloqui che duravano il tempo di un'ora, da dietro uno spesso vetro blindato che fungeva da divisorio. Il contatto tattile era assolutamente vietato. Per sei lunghi anni non ho assolutamente accarezzato una mano o una guancia di un mio congiunto. Tutto ciò però non aveva minimamente intaccato l'intento che mi ero prefissato prima che mi facessero fare il "carcere duro." Questa condizione di ristrettezza mi ha permesso di fare un'ulteriore pulizia interiore, di afferarmi con me stesso, perché avvertivo interiormente che «l'uomo vive d'affermazione ancor più che di pane» (V. Hugo, 1963, II v. p. 101). Afferarmi come uomo significa per me pormi costantemente sotto i riflettori della Luce che sta illuminando il cammino della mia vita affinché io possa ritrovarmi sulla strada giusta. Avvertivo che la 'sana' solitudine di quel posto così silenzioso mi stava facendo bene all'animo.

Continuavo a leggere libri, ne compravo molti, li divoravo forse perché avevo un cronico appetito di pane buono o forse perché avevo "sete di cultura", per come un giorno mi disse la dottoressa Carla Chiappini, caporedattore di Ristretti Parma, all'interno della stessa redazione.

Ponevo sotto esame la Storia della Letteratura italiana. I miei 'compagni' di viaggio, silenti e discreti, sono stati Dante, Petrarca, Boccaccio e tanti altri ancora della storia della Letteratura italiana. Mi dilettao sulle letture imparando a memoria i canti della Divina Commedia. Continuavo a spedire elaborati ai concorsi letterari di cui ho già detto. Anche qui nel penitenziario di Cuneo, si ripete una storia simile a quella che era accaduta anni prima tra me e il direttore nel carcere di Spoleto. Pure qui ho un incontro positivo con una delle figure istituzionali della casa di detenzione, ossia col comandante della Polizia penitenziaria. Egli convocandomi nel suo ufficio mi ha comunicato che "la direzione del carcere ha ricevuto una telefonata da un Circolo culturale di Milano", chiedendo di me. Ciò era avvenuto perché alcuni mesi prima avevo partecipato a un concorso bandito

dall'Associazione culturale A.D.A. (Associazione Diritti Anziani), inviando da un luogo, infernale come quello del carcere, una poesia nella quale parlavo di riscatto e fiducia a differenza di quanto aveva fatto «Dante [che] sulla porta dell'inferno avrebbe cancellato da quella esistenza la parola che il dito di Dio scrive sulla fronte di ogni uomo: *Speranza*» (V. Hugo, 1963, p, 103).

Il presidente di tale circolo chiedeva se io potessi partecipare alla cerimonia di premiazione senza sapere che per me era impossibile, il mio stato detentivo non avrebbe mai consentito di accettare una simile richiesta.

Ebbene da lì a qualche settimana la stessa direzione mi consegnava un plico libri contenente il premio come terzo classificato al suddetto concorso. Ancora oggi ricordo il mio stupore quando 'vidi' illustri personaggi della cultura della città di Milano che avevano premiato uno come me per quello che aveva prodotto all'interno di un luogo di restrizione.

In quel momento avevo capito che la cultura era una delle leve che poteva scardinare il più infame dei muri, il muro della prigione. Il muro che mi ero costruito forse inconsciamente attorno a me che ora però sta frantumandosi. L'emozione per questo piccolo ma importante successo letterario mi faceva pensare che potevo osare di più sotto l'aspetto culturale. Forse, mi dicevo, 'ho trovato pane per i miei denti'.

Trascorsi i 6 anni del 41 bis fui declassificato perché la Magistratura di sorveglianza di Torino con la collaborazione della Procura antimafia di Reggio Calabria, avevano accertato che io non avevo più collegamenti con le consorterie criminali che orbitavano all'esterno. Da Cuneo venivo quindi trasferito nel carcere di Alessandria dove rimango circa un anno e dove ho svolto attività lavorativa come inserviente di sezione, ossia il cosiddetto 'scopino', l'addetto alle pulizie. In sostanza avevo svolto il lavoro che quasi tutti i detenuti meridionali rifiutavano perché ritenuto un tipo di lavoro poco "gratificante". In realtà questo lavoro è rifiutato da molti detenuti perché contro di esso c'è una forte pregiudizialità: ritengono sia svolto da persone che valgono poco, da persone prossime a 'confidenze' con la direzione. Da persone in odore di 'infamità'. Un lavoro che umilierebbe l'onore di chi si vuole mantenere "conservato".

Qui in questo carcere la permanenza è durata come già detto poco più di un anno ma è stata di intenso vissuto. Qui dopo i 6 anni trascorsi al 41 bis finalmente abbracciavo i miei familiari, li accarezzavo, sfioravo i loro visi, mi rinfrancavo il cuore di amore vero. Mi

ritrovavo. Qui si era affacciata in me anche la passione per l'Arte, dipingevo. Anche da qui partecipavo a dei concorsi culturali ma questa volta in campo pittorico.

Infatti è stato grazie alla rivista *Arte* della Mondadori, che compravo regolarmente ogni mese, che mi balenò l'idea di spedire il coupon che trovai all'interno, che era riservato ai lettori e quindi ai possibili partecipanti.

Pagata la tassa d'iscrizione al concorso, che era internazionale, ho spedito a Milano, presso il concorso bandito dell'A.U. P. I. *Albo, Ufficiale, Pittori, Italiani* una tela 50 x70 che ho dipinto. Anche in tale concorso son stato premiato con un diploma accademico con targa aurea. L'ennesima piccola gratificante soddisfazione personale. Niente di più.

Dopo qualche anno sono stato ritrasferito nel carcere di Livorno. Qui finalmente mi si presenta davanti l'occasione di iscrivermi alle scuole superiori. Qui vi era un vero e proprio polo scolastico attrezzatissimo. A settembre del 2009, inoltravo alla direzione del carcere livornese la domanda per essere iscritto come corsista affinché io potessi frequentare il corso di Ragioneria. Inizio così con grande entusiasmo a recarmi regolarmente a scuola, alle superiori che per me avevano un senso molto importante: dimostrare a me stesso di che cosa ero capace. Avevo davanti a me una grande occasione che non dovevo lasciarmi scappare. Qui studio molto, affronto con impegno le lezioni impartite dai docenti, prendevo tutto sul serio. I miei compagni mi hanno votato all'unanimità rappresentante di classe, partecipo così al consiglio coi docenti. Per la prima volta in vita mia respiravo l'atmosfera della scuola. Consideravo questo nuovo inizio come un vento favorevole che mi stava trasportando lontano dal mare della dispersione. Consideravo in me questi accadimenti come un disegno della Provvidenza. Mi piaceva pensare così.

Quindi dopo anni e anni di carcere fatto a "vuoto" si presentava per la prima volta anche il confronto coi docenti. Ero straordinariamente contento. Entusiasta come un bambino mi sono recato al primo appuntamento scolastico. Si era creata in me la legittima ambizione in modo che io potessi finalmente conquistare un titolo di studio che avesse valore. Non sono mai mancato a nessuna delle lezioni. L'impegno era stato davvero tanto come tante erano state le gratificazioni. Anche qui a Livorno la mia permanenza è durata soltanto un anno. Qui però a differenza del carcere di Alessandria, ho gettato nella profondità le basi per una qualità di studio che avesse un riconoscimento accademico statale. Essere iscritto ad un corso di scuola riconosciuta dalle istituzioni scolastiche dello

Stato era per me un diritto/dovere. Non vedevo l'ora che si concludesse il ciclo dei cinque anni di studio per poter avere il diploma perché pensavo di iscrivermi all'Università. I semi della rinascita che stavo interrando in quello che era stato una volta un terreno arido, non lavorato, erano destinati a germogliare da lì a breve tempo. L'incontro che ho avuto coi docenti è stato determinante. Lo sprono che mi davano a fare sempre meglio è stato notevole. Quindi affrontavo con passione ed impegno tutte le discipline con ottimo profitto e a fine anno venivo ammesso alla seconda classe.

Dopo qualche mese che si erano chiuse le scuole nell'estate del 2009, sono stato ancora una volta trasferito in un nuovo carcere, in quello di Parma. Quindi non mi restava che ripartire di nuovo da zero, in balia dei venti come "l'uomo flessibile" di Sennett. Speravo in cuor mio di non perdere nulla di tutto quello che avevo fatto a livello scolastico.

Il carcere di Parma fin da subito mi si era presentato ostile in quasi tutto quello che chiedevo, dai libri al computer, che possedevo regolarmente all'interno della cella nel carcere di Livorno, e che ora mi dicevano, non era consentito assolutamente. Per farla breve chiedevo solo di poter continuare i miei studi con gli strumenti adatti. In cella potevo tenere soltanto tre libri.

La rigidità e la poca libertà intramurale che vigeva in questo carcere mi aveva però permesso di avere una maggiore possibilità di impiego del tempo a mia disposizione all'interno della sezione A.S.1., il reparto dove sono accomunati i reduci del 41 bis, ovvero una sezione speciale super controllata dove sono reclusi i detenuti che hanno riportato condanne per reati di criminalità organizzata. A Parma inizio così la terza fase della mia rinascita. Qui getto le fondamenta ancora più in fondo di quanto non avessi fatto prima. Qui cerco la conferma della mia stabilità. Qui mi sono dato delle regole ferree, giurando a me stesso che nessun ostacolo doveva impedirmi di non portare a termine il mio piano di studio e di lavoro. Qui in questo carcere alle 14.30 mi davano la buona notte con gli altri detenuti. L'indomani mattina rincontrandoli alle 9.00 facevo la stessa cosa dandogli il buongiorno. Dalla cella uscivo quando mi toccava lavorare o quando dovevo recarmi a scuola. I contatti con gli altri detenuti erano contenuti, e non certo per alterigia.

Come già accennato, all'inizio gli approcci colloquiali coi membri dell'Area pedagogica di questo carcere non erano stati dei più promettenti. Quindi chiedevo ed ottenevo un colloquio con la direttrice e ribadivo a lei che era mio interesse proseguire gli studi. Le risposte che ho ricevuto erano formali, "il corso di ragioneria è avanzato al 4° anno, e lei

ha soltanto la promozione al 2°". La controreplica era stata anch'essa concisa "allora mi trasferite in un carcere dove io possa continuare gli studi". "Deve fare richiesta di trasferimento al Dipartimento centrale di Roma, perché lei dipende da Roma". Mi fu controreplicato. Me ne tornavo in cella, deluso ma non sconfitto.

Dopo tante insistenze, nei giorni successivi continuo a fare colloqui coi vari membri dell'Area educativa, ma questi mi ribadivano sempre le stesse cose di cui ho già detto. Ricordo che ne feci uno anche con la coordinatrice dell'Istituto scolastico G.B. Bodoni di Parma. Costei mi disse che se volevo "potevo frequentare il corso come uditore". Risposi lei con fermezza e cortesia dicendole "che era mio intendimento, oltre che un diritto/dovere, frequentare la scuola come corsista e non come uditore". La stessa coordinatrice mi spiegava che "il corso era al 4° anno e che il 2° non lo potevo frequentare in quanto non era istituito". Concordavo quindi con la stessa professoressa che ero disposto a prepararmi come privatista per il 2° e 3° anno, rendendomi inoltre disponibile di frequentare il 4°. Alla fine del colloquio il nostro compromesso era stato compiuto. Inizio così un vero e proprio tour de force. Ora dovevo studiare, le materie erano tante ed impegnative. Cercavo di far conciliare gli orari dello studio con quelli del lavoro. Entusiasmo ed impegno mi avevano permesso di tenere il passo al pari degli altri studenti del 4° anno. Quindi a fine corso ottenevo le tre promozioni mentre l'anno successivo frequentavo con più rilassamento il 5° che superai con discreto profitto. Ricordo che prima ancora che si concludesse l'anno scolastico consultavo i docenti chiedendo loro di darmi un pur minimo orientamento affinché io potessi avere un'idea di una mia possibile iscrizione all'Università.

Superati gli esami di Stato mi iscrivo così alla Facoltà di Lettere e Filosofia, indirizzo Beni Artistici e dello Spettacolo, presso l'Ateneo degli Studi della città di Parma. Tutto ciò è stato possibile grazie all'incontro avvenuto per caso con un assistente volontario, che avevo conosciuto in occasione di un *meeting di comunicazione* allestito in uno dei saloni del carcere di Parma.

Questa fase non è altro che la continuazione di quel viaggio di ritrovo di cui la partenza è iniziata nel non tanto vicino 1996. La sfida vera e propria sotto l'aspetto degli studi stava per iniziare e questa volta la posta in gioco era alta. L'entusiasmo per lo studio non mi era mai mancato così come non mi era mancato quel pizzico di sana incoscienza che mi permetteva di tuffarmi in quella che si stava presentando come la più ardua della sfida, ossia osare per fare "cose alte". Per come mi dice spesso la 'mia' professoressa di tesi.

E così inizio a preparare i miei esami universitari senza conoscere nessuno di quel mondo se non l'assistente volontario, di cui ho detto, il quale puntualmente mi faceva avere i programmi e i titoli dei testi sui quali studiare.

Avuto il programma e i testi inizio così a preparare il mio primo esame universitario con una grande voglia di fare bene le cose, per come facevano gli artigiani ai quali fa riferimento Sennett. Quindi tra i tanti ostacoli che il contesto mi presenta come doppia sfida mi avventuro verso questa nuova ed entusiasmante esperienza. In meno di due mesi sono riuscito a preparare il mio primo esame e una volta fatto ciò informavo la 'mia' educatrice, che ero pronto per sostenerlo. Questi a sua volta dava comunicazione di ciò ai docenti presso l'Università di Parma, che si recavano in loco nella data che indicavo nell'apposita domandina già ampiamente menzionata. Vado così dinanzi ai professori a farmi esaminare ed ottengo un bel 28 in Storia dell'Arte medievale. Questo non era che l'inizio dell'ennesimo viaggio verso la mia trasformazione. Ora sono uno studente universitario che studio e lavoro in carcere. Ora sono entrato in un nuovo mondo, quello universitario, mondo questo che mi stordisce e mi affascina. Un mondo che ha avuto la forza travolgente di attrarmi a sé.

Fatta questa prima esperienza il secondo esame va decisamente meglio, prendo un 30 e lode in Storia della Letteratura italiana, così andavano quasi tutti gli altri esami che preparavo in solitudine con una metodologia che definirei da artigiano, leggevo e rileggevo anche ad alta voce la sintesi che scrivevo di mio pugno, tratta da interminabili pagine di libri. Non pago rileggevo di nuovo i libri per avere la definitiva conferma se quello che studiavo l'avessi assimilato bene. Gli esami successivi avevano avuto quasi tutti lo stesso responso di cui ho già detto. Questa mia nuova condizione di studente mi ha concesso di fare altri importanti incontri, nonché significative esperienze. Infatti il mio requisito di studente mi ha permesso di incontrare la docente di sociologia Vincenza Pellegrino, con la quale si è creata fin da subito un'intesa straordinaria. Con lei, infatti, ho sostenuto due esami entrambi andati benissimo. Ma non è questo il dato che voglio sottolineare, quanto piuttosto quello di una comunicazione fatta di alta idealità nonché di profonda fiducia, provata sulla discrezione di entrambi. Perché la fiducia quando estesa è quel valore «di cui non possiamo fare a meno, [...] [perché attesta] che la nostra esistenza non è un cominciamento assoluto, che possa chiudersi in un'autocelebrazione della propria autonomia, ma qualcosa che si tesse nel tempo, nella trama fragile e sempre aperta della relazione interpersonale» (Alici, 2017, p. 207).

Con lei scelgo l'argomento della mia di tesi laurea; con lei nasce l'idea di creare un ciclo di seminari mentre esploravamo alcuni saggi di sociologia per la preparazione della mia tesi di laurea. È così che io prendo parte al primo seminario di Sociologia all'interno del teatro del carcere, alla presenza di numerosi sociologi, giornalisti e professori universitari e studenti che provenivano da ben tre diverse Università d'Italia. In tale seminario io ho avuto l'onore di fare l'introduzione dei temi che abbiamo affrontato in quella occasione. Il ciclo dei seminari avviato ha come titolo il nome di una delle opere del sociologo tedesco George Simmel, *La sfida di diventare individuo*, che è anche il titolo della mia tesi di laurea. Reputo questa persona una figura importante per il mio percorso. Mi ha dato molto. Per me è una Maestra di vita, mi ha dato Speranza.

Non credo affatto di esagerare se dico che il teatro del carcere di Parma è diventato un vero e proprio luogo di cultura e di comunicazione. Accade infatti che la direzione del carcere aveva improntato, in accordo con la Cooperativa Sirio, un laboratorio socio narrativo che prese nome dal titolo di uno dei libri scritti dallo scrittore Gianrico Carofiglio "*La manomissione delle parole*". Anche a questo incontro io non potevo non partecipare. Inoltravo quindi la richiesta scritta attraverso la solita domandina, anzidetta, ed iniziavo a frequentare questo laboratorio di scrittura autobiografica che verteva in un vero e proprio confronto con scrittori, con docenti e studenti universitari nonché con l'Area pedagogica della stessa direzione. In tale laboratorio vi era la presenza di due studentesse che stavano scrivendo la loro tesi di laurea. Una delle due ragazze aveva focalizzato la sua attenzione su delle cose che avevo scritto io prendendole in considerazione come materiale di ricerca sul mondo del carcere, cose, queste, che la stessa studentessa aveva poi redatto nella sua tesi di laurea che presentò alla Commissione. Questo ennesimo ed inaspettato atto di stima nei miei confronti mi invogliava sempre di più a non mollare, oltre che a suggerirmi di proseguire in quello che era ormai il mio chiaro tragitto. Mi sentivo considerato come persona.

Per me fu un continuo crescendo di esperienze che mi videro sempre partecipe a nuovi incontri socio-culturali, che fungevano in veri e propri laboratori di sperimentazione scientifica che avevano lo scopo di farci prendere la parola attraverso la scrittura. Raccontarsi con responsabilità.

Avviene così che tra i lavori di laboratorio del teatro e la redazione giornalistica di Ristretti Orizzonti Parma, prende piede l'intento di promuovere la cultura della legalità nonché l'intento di dare voce a chi spesso non ce l'ha, ossia a noi detenuti. In questi luoghi

sono stato partecipe e testimone di straordinarie e commoventi esperienze come quella, per esempio, degli sguardi coi famigliari delle vittime della violenza armata. Incontri avvenuti in una piccola e spoglia stanza che fungeva da redazione dove il silenzio regnava assoluto. Perché quando capita d'incontrare 'sconosciuti' che ti sono del tutto estranei, ma che ti interessano subito sin dal primo sguardo, senza indugio, anche prima di scambiare due parole è il silenzio a parlare. Non c'è spazio per le parole, sono gli sguardi a parlare e gli sguardi dicono cose diverse da come le avrebbero dette le parole. Era forse questo il motivo per cui non riuscivo a tirar fuori parola quando incrociavi lo sguardo amabile del signor Milani, una delle vittime sopravvissute alla strage di Piazza della Loggia di Brescia, nella quale rimase uccisa sua moglie assieme ad altre sette persone. Altrettanta emozione ho provato, qualche mese dopo, quando ho incrociato quello ferito a morte della dottoressa Fiammetta Borsellino, figlia del giudice assassinato dalla mafia a Palermo, nel 1992. Era questa la portata delle esperienze che facevo nella "cerchia" stretta della legalità.

Incontri e sguardi dai quali io ho tratto che il dolore inferto dalle "crude ferite" è sempre vivo in coloro che lo hanno subito, e qualche volta anche in coloro che lo hanno causato. Io conosco l'una e l'altra faccia di questo risvolto e ne posso comprendere i vari gradi.

Ora il carcere di Parma si era definitivamente aperto alla Società, all'Università, alla politica, alla cultura. Si era creata nel suo interno, una vera e propria impronta culturale su più fronti. Era nata, come già accennato, una redazione giornalistica denominata Ristretti Orizzonti Parma, alla quale io non potevo mancare. Diventavo così un redattore di giornale scrivevo articoli che potevano spaziare da un tema all'altro, come ad esempio quello della condizione degli "ergastolani ostativi" o come quello sull'importanza del senso della giustizia ripartiva o come quello degli incontri coi famigliari delle vittime.

La posta in gioco era alta come altrettanto alta era la fiducia che la direttrice e la caporedattrice del giornale avevano posto in me. Fiducia questa che io avvertivo come l'ennesima responsabilità verso me stesso: non potevo assolutamente barare.

Man mano che passava il tempo gli incontri aumentavano di importanza, i seminari che si tenevano all'interno del teatro avevano per me il 'peso' della cultura. Confrontarsi con sociologi, pedagogisti, magistrati, giornalisti, figli illustri di magistrati nonché ex Ministri della Giustizia, era per me motivo di orgoglio e di ritrovamento. Ero accettato, mi sentivo onorato. Ora era questa la mia realtà. Una realtà fatta di cose e persone alle quali io dovevo

dare conto con la mia serietà. Con la mia serietà e con mia ritrovata dignità. Non mi sentivo respinto. Non mi sentivo giudicato. In cuor mio sentivo di far parte di un ordine che era in forte contrasto col disordine, al quale ero appartenuto. Sentivo di fare parte di un mondo che credevo fosse inarrivabile ma che così non era. Ora mi scopro uomo e questo mi bastava.

Prendere parte a queste testimonianze di legalità, di moralità, di valori e di idealità era per me un ristoro mentale continuo di cui andavo fiero, le avvertivo come se fossero delle vere e proprie terapie. Il mio animo si cicatrizzava e così mi rivedevo nelle parole di Dostoevskij quando riferendosi a Raskol'nikov, il protagonista di *Delitto e castigo*, dice: «cosa importavano adesso tutte, *tutte* le pene del passato! Tutto, persino il suo delitto, persino la condanna [...] gli parevano ora, nello slancio di quel momento, come qualcosa di esterno, di strano, come se non fossero cose capitate a lui. [...] Era subentrata la vita e nella sua coscienza si stava elaborando oramai qualcosa di completamente diverso» (F. Dostoevskij, 2013, p. 595).

Ora sono diventato 'grande' e in me c'è il costante bisogno di confermarmi nella fiducia delle persone che la sorte mi ha posto accanto come se fossero degli interrogativi morali; come se fossero mattoni schietti coi quali cementificare l'identità del mio consolidamento col mondo sociale, con le cose che contano, con la mia nuova conformità. Perché la mia massima aspirazione sarebbe quella di ritornare a vivere in armonia con le cose semplici, proprio come lo sono i mattoni. Di mostrarmi per quello che sono in realtà. Per fare ciò avrei bisogno di essere contornato da persone schiette e autentiche. Il mio percorso sarà ancora lungo e non sarà certo in discesa ma io ho il dovere di pensare che lo sia perché adesso so mettere in atto il suggerimento che mi ha insegnato il pellegrino che ho conosciuto grazie a Bauman, ossia tenere bene in mente che non esistono strade senza ostacoli, né piani senza fatica, né guadagni senza sudore. Egli mi ha indicato la rotta, una rotta nella quale devo dimostrare a me stesso, ma anche agli altri, che sono in grado di camminare in modo armonico assieme ai tanti costruttori di identità. Ora che sono responsabile di me stesso è proprio «qui che inizia [...] un'altra storia, la storia del graduale rinnovamento di un uomo, la storia della sua graduale rinascita, del graduale passaggio da un mondo ad un altro, della presa di coscienza di una nuova realtà a lui totalmente sconosciuta. Questo potrebbe essere il tema di un nuovo racconto, ma il [mio] finisce qui» (F. Dostoevskij, 2013, p. 596).

Fine della tesi. Non ce la faccio più! Punto! Punto! E ancora punto! Punto e basta! Chiaro!
Non portate libri per altri 15 giorni, Santo Dio! E senza ridere!

Bibliografia

CAPITOLO I

1995 – G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, a cura di Paolo Jedlowski, Armando, Roma.

1995 – V. Woolf, *Una stanza tutta per sé* (1929), Einaudi, Torino.

1999 - Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna.

2007 - L. Giussani, *Alla ricerca del volto umano*, 1^a ed., Biblioteca Universale Rizzoli, Milano.

2009 - Treccani, *Dizionario di filosofia*

2010 - Z. Bauman, *L'arte della vita*, Laterza, Bari.

2012 – F. Chicchi, *Soggettività smarrita*, B. Mondadori, Milano.

2015 - R. Castel, *Inceteeze crescenti*, Ed. Socialmente, Bologna.

CAPITOLO II

1975 – M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino

1976 – M. Foucault, *La volontà del sapere*, Feltrinelli, Milano

2015 – R. Castel, *inceteeze crescenti*, Editrice Socialmente, Bologna

CAPITOLO III

1996 – U. Beck, E. Gernsheim, *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino.

1999 – U. Beck, A. Giddens, S. Lasch, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios Editore, Trieste.

2000 – U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.

2002 – U. Beck, E. Gernsheim, *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and political Consequences*, Sage Publications, London – Thousand Oaks – New Delhi.

2008 – U. Beck, *Costruire la propria vita*, Il mulino, Bologna.

2012 – F. Chicchi, *Soggettività Smarrita*, B. Mondadori, Milano.

2016 - R. Sennett, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano.

CAPITOLO IV

2008 – R. Sennett, *L'uomo artigiano*, Universale economia Feltrinelli, Milano.

2017 – I. Lizzola, *Vita fragile, Vita comune*, Il Margine, Trento.

Parte seconda: Tratti autobiografici

1963 – V. Hugo, *I Miserabili*, RCS Rizzoli libri - Edizione BUR.

1995 – V. Woolf, *Una stanza tutta per sé*, (1929), Einaudi, Torino.

2010 – G. Carofiglio, *La manomissione delle parole*, Rizzoli, Milano.

2011 – G. Simmel, *Ponti e porta. Saggi di estetica* Archetipo libri, Bologna.

2013 – F. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, Universale Economia Feltrinelli / i Classici, Milano.

2017 – L. Alici, *Patire e potere. Politica e questione antropologica*, Morlacchi Editore U.P, Perugia.

1996 – D. Demetrio, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina editore, Milano.

1996 – N. Scalari, *Appunti sparsi*, in AAVV (1996), *Leggere i diari*, Gruppo di lettura la luna, Ass. Casa della donna, Pisa.

2009 – A. Micalizzi, *Il diario personale come testimonianza di sé e del proprio tempo*, Magma rivista scienze sociali, (https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31425934/diario_personale.pdf?response-content)