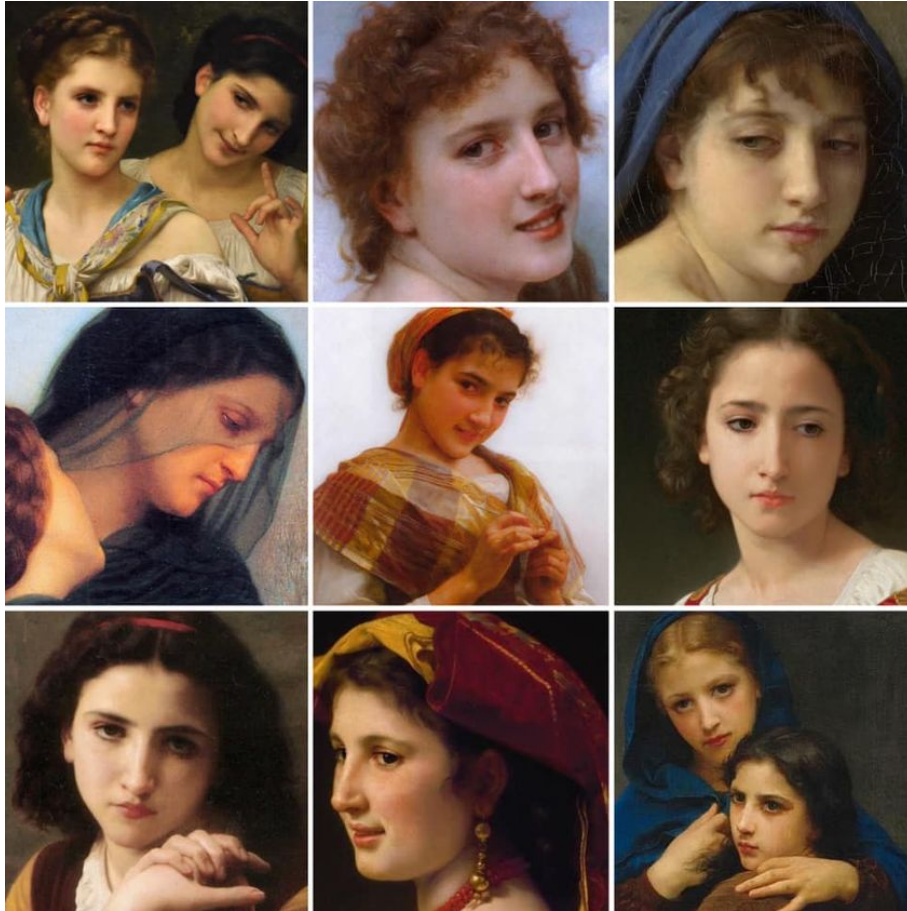


Volti, non profili

Dieci sguardi femminili sulle emozioni,
il potere e la giustizia nel nostro tempo



Nota preliminare. I concetti delle dieci autrici qui presentate vengono ricostruiti e parafrasati nella loro sostanza, non citati alla lettera.

Introduzione

Esiste un modo di raccontare il nostro tempo che parte dalla tecnica, e un modo che parte dal cuore; un modo che parte dalle istituzioni, e un modo che parte dal singolo colloquio clinico; un modo che parte dalla giustizia, e un modo che parte dal desiderio. Le dieci autrici raccolte in questo itinerario – filosofe, sociologhe, psicoanaliste, storiche dell'economia – hanno scelto punti di partenza diversi, spesso senza dialogare direttamente tra loro, eppure convergono, con una regolarità che merita attenzione, su una diagnosi condivisa: viviamo in una stagione storica in cui la libertà individuale non ha mai avuto, almeno formalmente, tante possibilità di scelta, e in cui, proprio per questo, non è mai stato così difficile scegliere, legarsi, riconoscersi reciprocamente, restare persone e non soltanto profili.

Questo itinerario si articola in tre parti, ciascuna costruita secondo lo stesso movimento interno: si parte da un fondamento più propriamente filosofico o psicologico, si passa attraverso un'analisi sociologica o storica della struttura che quel fondamento attraversa, e si approda infine a un correttivo empirico o applicativo, capace di riportare l'analisi teorica al contatto con l'esperienza concreta delle persone, e in particolare dei più giovani. La prima parte interroga le emozioni come questione sociale, prima ancora che privata. La seconda segue la tecnica digitale dall'infrastruttura economica fino alla vita interiore di chi la abita. La terza affronta la scelta, il desiderio e la giustizia come luoghi in cui l'individuo si colloca, spesso faticosamente, dentro la struttura sociale che lo precede.

Un filo attraversa silenziosamente tutte e dieci le tappe, ed è bene dichiararlo fin dall'inizio: la distinzione, di ispirazione lévinasiana, tra il volto e il profilo. Il volto è la presenza irriducibile e sempre sorprendente di un'altra persona, che nessun algoritmo, nessuna previsione statistica, nessun racconto per quanto empaticamente costruito può mai catturare per intero. Il profilo è ciò a cui quella presenza viene ridotta ogniquale volta la si tratta come oggetto da prevedere, da classificare, da consumare. Le dieci autrici qui raccolte descrivono, ciascuna a proprio modo, le tante forme in cui la nostra epoca riduce sistematicamente il volto a profilo – nel mercato sentimentale, nella sorveglianza digitale, nella recitazione emotiva richiesta dal lavoro, nella scelta compulsiva, nell'ingiustizia sociale – e indicano insieme, ciascuna nei limiti della propria disciplina, le strade concrete attraverso cui un'educazione paziente può restituire ai più giovani la capacità di restare, e di riconoscere negli altri, volti pienamente umani.

Parte prima

Le emozioni come questione sociale

Le prime quattro autrici condividono una stessa premessa, oggi meno scontata di quanto sembri: le emozioni non sono un fatto puramente privato e naturale, ma hanno una storia, una struttura sociale, e persino un valore economico. Da questa premessa comune si dipartono quattro percorsi diversi, dal fondamento filosofico fino all'estensione politico-culturale.

Martha Nussbaum: le emozioni come giudizi di valore

Martha Nussbaum, filosofa statunitense formatasi tra Harvard e Chicago, offre il fondamento filosofico più solido a tutto ciò che segue. Contro l'idea che le emozioni siano impulsi ciechi ed estranei alla ragione, Nussbaum sostiene, in un impianto che definisce neo-stoico, che ogni emozione contenga già un giudizio implicito su ciò che riteniamo importante per il nostro fiorire: provare paura o compassione significa già valutare qualcosa come prezioso e vulnerabile. A questa teoria dell'emozione, Nussbaum affianca il proprio celebre approccio delle capacità, sviluppato con Amartya Sen, secondo cui la giustizia di una società si misura non dai diritti proclamati sulla carta, ma dalle condizioni concrete che permettono a ciascuno di esercitarli realmente. Nella sua difesa dell'educazione umanistica, e in particolare della cosiddetta immaginazione narrativa – la capacità, allenata dalla grande letteratura, di rappresentarsi la vita interiore di chi è diverso da noi – Nussbaum offre all'educatore uno degli strumenti più immediatamente spendibili di tutto questo percorso: un antidoto filosoficamente fondato alla riduzione dell'altro a categoria astratta. Il limite che la sua stessa teoria riconosce è quello di un eudaimonismo che lega il valore dell'altro, in ultima istanza, al proprio fiorire personale, lasciando aperta la domanda su una gratuità dell'amore che ecceda ogni calcolo, per quanto raffinato.

Arlie Hochschild: le emozioni come lavoro

Se Nussbaum offre il fondamento filosofico, Arlie Hochschild, sociologa americana di Berkeley, offre quello propriamente sociologico, e insieme la fonte diretta di gran parte di ciò che le altre autrici sviluppano in seguito. Con la nozione di lavoro emotivo, elaborata a partire dallo studio delle assistenti di volo, Hochschild mostra come un numero crescente di occupazioni richieda non soltanto una prestazione fisica o intellettuale, ma anche la gestione calibrata dei propri sentimenti secondo regole del sentire socialmente imposte, attraverso una recitazione di superficie o, più impegnativamente, una recitazione profonda che arriva a modificare il sentimento stesso. Estesa poi alla vita domestica, con il concetto di secondo turno e di mito familiare, e infine alla polarizzazione politica contemporanea, con la nozione di storia profonda e di muro dell'empatia, l'opera di Hochschild insegna a riconoscere il lavoro emotivo che grava anche sugli stessi educatori, e a cercare, prima di ogni giudizio, la narrazione emotivamente coerente che sostiene le posizioni di chi la pensa diversamente da noi – pur restando, come ogni narrazione per quanto empatica, incapace di sostituire l'incontro diretto con il volto reale dell'altro.

Eva Illouz: le emozioni sotto la logica del capitalismo

Eva Illouz, sociologa franco-israeliana, estende l'intuizione di Hochschild dalla sfera lavorativa a quella amorosa, coniando la nozione di capitalismo emotivo: nella modernità tarda, sostiene, il linguaggio del mercato – calcolo, investimento, gestione del rischio – penetra nel modo in cui viviamo l'amore, mentre il linguaggio terapeutico si diffonde nella vita pubblica come nuova competenza da certificare. Da qui il paradosso della scelta che attraversa *Why Love Hurts*: proprio nell'epoca di massima libertà sentimentale, l'incertezza prodotta da un mercato degli incontri praticamente illimitato genera una sofferenza amorosa che nessuna generazione precedente aveva conosciuto in questa forma. Per un educatore, le categorie di Illouz offrono un vocabolario preciso – il mercato sentimentale, l'*homo sentimental* – per nominare un disagio giovanile che altrimenti resterebbe muto, restituendo insieme un sano realismo contro ogni narrazione ingenuamente progressista dei costumi affettivi contemporanei. Il limite, riconosciuto dalla stessa autrice nella propria scelta metodologica di critica immanente, è quello di poter diagnosticare con precisione la malattia senza poter indicare, da sociologa, la pienezza a cui l'amore sarebbe in verità destinato.

Sara Ahmed: le emozioni come politica pubblica

Sara Ahmed, studiosa britannico-australiana di formazione fenomenologica e queer, sposta infine l'attenzione dalla sfera economica a quella politico-culturale, mostrando come le emozioni circolino pubblicamente come vere e proprie economie affettive, "appiccicandosi" ad alcuni corpi più che ad altri e tracciando così i confini tra chi appartiene e chi resta escluso da uno spazio sociale. Nella sua critica della felicità come dovere sociale, Ahmed conia la figura della guastafeste femminista: colei che, nominando un'ingiustizia, rompe consapevolmente l'incantesimo di un'armonia collettiva che quella stessa ingiustizia stava mascherando. Per la pedagogia, Ahmed offre un correttivo prezioso alla retorica della positività obbligatoria, restituendo dignità al lamento legittimo dei ragazzi e valore reale, non soltanto formale, all'ascolto dei reclami all'interno delle istituzioni educative. Il limite, di nuovo, riguarda l'orizzonte: la guastafeste rompe la falsa pace, ma il suo gesto resta per statuto negativo, privo di una teleologia esplicita di riconciliazione.

Parte seconda

Potere e tecnica: dall'infrastruttura digitale alla vita dei più giovani

Le tre autrici di questa seconda parte seguono la stessa domanda – che cosa fa la tecnologia digitale a chi la abita – mantenendo tuttavia tre distanze focali diverse: la struttura economico-istituzionale, la vita psichica individuale, e infine il correttivo empirico offerto dall'ascolto diretto dei più giovani.

Shoshana Zuboff: la struttura del capitalismo di sorveglianza

Shoshana Zuboff, psicologa sociale ed economista di Harvard, analizza dall'alto la logica istituzionale della tecnologia digitale, coniando la nozione di capitalismo di sorveglianza: l'esperienza umana quotidiana viene raccolta, elaborata e trasformata in surplus comportamentale, destinato a mercati dei futures comportamentali in cui si scambiano previsioni, e sempre più spesso orientamenti attivi, sul nostro comportamento futuro. Da qui la categoria di potere strumentario, radicalmente indifferente a ciò che pensiamo, interessato soltanto a prevedere e orientare ciò che faremo, e l'immagine, in contrapposizione al Grande Fratello orwelliano, di un Grande Altro capace di osservarci da una posizione esterna e invisibile. Per l'educazione, la categoria più feconda resta forse il diritto al tempo futuro: il diritto di ogni persona a restare soggetto di un avvenire aperto, non ancora scritto da un algoritmo altrui, una categoria che si presta a una traduzione pedagogica ben oltre l'ambito strettamente digitale. Il limite, segnalato dagli stessi critici di impostazione più marxista, è quello di affidare la resistenza principalmente allo strumento giuridico, rischiando di ridurre la libertà a un santuario da difendere più che a una vocazione da abitare.

Sherry Turkle: la psiche davanti allo schermo

Sherry Turkle, psicologa clinica e sociologa del MIT, sposta lo sguardo dall'infrastruttura alla vita interiore del singolo utente, ascoltato in decenni di interviste cliniche. Nella nozione di solitudine connessa e nel paradosso condensato dal titolo *Alone Together*, Turkle mostra come la connessione digitale permanente rischi di impoverire proprio la capacità di stare soli, capacità che, riprendendo Winnicott, considera una competenza psichica sviluppata fin dall'infanzia grazie a una presenza adulta affidabile e non invadente. Da qui il momento robotico: la disponibilità crescente ad accettare una compagnia artificiale, mai deludente perché mai davvero reciproca, in luogo della fatica rischiosa di una relazione umana autentica. Per l'educazione, Turkle offre uno strumento concreto – coltivare fin dall'infanzia la capacità di stare soli, rivalutare gli spazi di conversazione diretta non mediata da schermi – insieme a un limite onestamente riconoscibile: il metodo clinico, fondato su interviste approfondite più che su ampi campioni statistici, rende difficile stabilire con rigore epidemiologico il nesso causale che la sua stessa diagnosi presuppone.

danah boyd: il correttivo empirico sulla vita dei ragazzi

danah boyd, ricercatrice informatica divenuta etnografa, corregge dal basso sia gli allarmismi di certa narrazione adulta sia le semplificazioni sulla presunta "generazione digitale", mostrando attraverso un decennio di interviste sul campo come gli adolescenti cerchino nei social media esattamente ciò che le generazioni precedenti cercavano nel cortile – autonomia, intimità tra pari – ma siano costretti a cercarlo online proprio perché la loro libertà di movimento fisico si è drasticamente ridotta. La sua nozione di collasso del contesto, che descrive la fusione di pubblici prima separati in un unico spazio digitale simultaneo, offre uno strumento pedagogico concreto per aiutare i ragazzi a comprendere a chi, in fondo, si stiano davvero rivolgendo quando pubblicano un contenuto. Il limite pedagogico della sua stessa impostazione, tuttavia, sta nell'alternativa secca tra paternalismo protettivo e resilienza rivendicata come autosufficiente, che lascia in ombra una terza possibilità più feconda: quella di un

accompagnamento presente ma discreto, capace di custodire la soglia che il ragazzo sta attraversando senza né sorvegliarla né abbandonarla.

Parte terza

Scelta, desiderio, giustizia

Le ultime tre autrici affrontano il modo in cui l'individuo si colloca dentro la struttura sociale che lo precede, dalla radice più intima del desiderio fino all'applicazione più ampiamente intersezionale della giustizia.

Renata Salecl: la radice psichica della scelta

Renata Salecl, filosofa slovena formata nella scuola di Lubiana di psicoanalisi lacaniana, radica il disagio contemporaneo da eccesso di scelta in una struttura assai più profonda di quella puramente cognitiva o comportamentale: il desiderio umano, per la psicoanalisi lacaniana, resta segnato da una mancanza costitutiva che nessun oggetto, per quanto ben scelto tra infinite opzioni disponibili, può mai colmare in modo definitivo. Da qui la tirannia della scelta e l'immagine, cara all'autrice, del supermercato dell'io, in cui le nostre stesse identità vengono trattate come prodotti da scegliere liberamente sullo scaffale. Salecl offre alla pedagogia uno strumento prezioso per gestire l'ansia da scelta nei momenti di orientamento scolastico e professionale, mostrando ai ragazzi come quell'ansia non sia necessariamente segno di immaturità, ma effetto di una struttura del desiderio più antica di qualunque scelta particolare. Resta aperta, per statuto areligioso della disciplina stessa, la domanda sulla meta ultima verso cui quella stessa inquietudine, di sorprendente risonanza agostiniana, potrebbe essere orientata.

Nancy Fraser: il criterio filosofico-politico della giustizia

Nancy Fraser, filosofa politica della New School, offre il criterio più esplicitamente normativo di tutto il percorso, distinguendo e insieme ricomponendo due paradigmi di giustizia a lungo trattati come alternativi: la redistribuzione economica, ereditata dalla tradizione socialista, e il riconoscimento culturale, emerso con i movimenti identitari di fine Novecento, a cui aggiunge una terza dimensione, quella della rappresentanza politica. Il criterio unificante che propone, la parità di partecipazione, permette di valutare se una società sia giusta chiedendosi se ciascuno possa realmente interagire con gli altri come pari, senza dover scegliere a priori quale dimensione dell'ingiustizia sia più fondamentale. Nel suo lavoro più recente sul capitalismo cannibale, Fraser mostra come il capitalismo tenda strutturalmente a logorare proprio le condizioni di cura, di natura e di potere democratico da cui esso stesso dipende. Per l'educazione, Fraser offre l'immagine stessa della bilancia, capace di tenere insieme, senza appiattire l'una sull'altra, la domanda di pane e la domanda di rispetto che attraversano il disagio giovanile contemporaneo. Il limite, segnalato dallo stesso Honneth, è quello di un criterio di status volutamente formale, che non dice ancora nulla sulla dignità di chi non può in alcun modo partecipare alla pari.

Patricia Hill Collins: l'intreccio intersezionale

Patricia Hill Collins, sociologa afroamericana e prima donna nera a presiedere l'American Sociological Association, applica infine questa stessa domanda di giustizia a un caso specifico e paradigmatico, quello dell'intreccio tra razza, genere e classe sociale, che descrive attraverso la nozione di matrice del dominio, operante simultaneamente su un livello strutturale, disciplinare, culturale e interpersonale. La sua analisi delle immagini di controllo – le rappresentazioni stereotipate che rendono socialmente

accettabile la subordinazione di interi gruppi – e la sua valorizzazione della posizione di estranea dall'interno, capace di una visione epistemicamente privilegiata proprio perché situata ai margini di più mondi contemporaneamente, offrono alla pedagogia italiana, sempre più segnata da appartenenze plurali, uno strumento concreto per leggere il disagio dei ragazzi figli di più culture non soltanto come fragilità da colmare, ma anche come risorsa da valorizzare. Il limite, sollevato anche da critici della stessa area culturale, riguarda il rischio di una frammentazione crescente dell'analisi sociale in categorie sempre più particolari, che può rendere più difficile costruire quelle alleanze ampie di cui la stessa Collins riconosce comunque la necessità.

Conclusione

Percorse una dopo l'altra, queste dieci tappe compongono un'unica traiettoria, che si potrebbe riassumere così: le emozioni hanno una storia sociale prima di essere un fatto privato; quella storia sociale viene oggi attraversata da un'infrastruttura tecnica ed economica che tende a ridurre il volto a profilo, l'esperienza vissuta a dato prevedibile; e l'individuo, dentro questa duplice pressione, resta chiamato a scegliere e a essere riconosciuto secondo criteri di giustizia che nessuna delle dieci discipline qui raccolte, presa isolatamente, riesce a garantire fino in fondo da sola. Proprio questa insufficienza condivisa, onestamente riconosciuta da ciascuna autrice nei limiti della propria disciplina, è forse la lezione più preziosa che se ne può trarre per l'educazione. Nessuno di questi dieci strumenti va scartato in nome di un altro ritenuto più completo, perché ciascuno vede con precisione ciò che gli altri, dal proprio punto di osservazione, non possono vedere altrettanto bene: la sociologa empirica coglie ciò che sfugge alla filosofia normativa, la psicoanalista coglie ciò che sfugge alla storia dell'economia, l'etnografa dei ragazzi corregge ciò che l'analisi strutturale, presa da sola, rischierebbe di generalizzare troppo in fretta. E tuttavia, precisamente là dove ciascuna disciplina riconosce con onestà il proprio limite – la gratuità che l'eudaimonismo non sa nominare, la vocazione che il diritto da solo non sa abitare, il silenzio abitato che la sola psiche non sa aprire, la riconciliazione che la sola rottura non sa promettere, la meta che la sola inquietudine non sa indicare, la dignità comune che la sola coalizione non sa fondare – si apre lo spazio proprio di una riflessione ulteriore, che non sostituisce nessuna di queste discipline, ma le ascolta fino in fondo, per offrire loro, dove esse stesse lo richiedono, il compimento che cercano. È questo, in fondo, il compito che resta a chi educa: non scegliere tra la sociologia e la teologia, tra l'analisi strutturale e l'accompagnamento personale, ma tenerle insieme in un solo sguardo, capace di nominare con precisione le ferite del proprio tempo e insieme di custodire, in ogni ragazzo che gli viene affidato, un volto che nessun profilo, per quanto accuratamente costruito, potrà mai davvero sostituire.

Eva Illouz, la sociologa del cuore raffreddato

Una lettura della società contemporanea e un bilancio per la pedagogia

Una biografia come chiave di lettura

Eva Illouz nasce nel 1961 a Fès, in Marocco, in una famiglia ebraica che si trasferisce in Francia quando lei ha circa dieci anni. Studia all'Università di Paris-Nanterre e consegue poi il dottorato negli Stati Uniti, presso l'Università della Pennsylvania, in un contesto disciplinare – quello della sociologia della cultura e della comunicazione – che le permette di intrecciare fin dagli esordi la teoria critica

europea con la sensibilità empirica della ricerca americana. Diventa in seguito docente all'Università Ebraica di Gerusalemme, dove insegna per gran parte della sua carriera, e assume infine un incarico come Directrice d'Études presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. È stata inoltre la prima donna a presiedere la Bezalel Academy of Art and Design.

Questo itinerario biografico non è un dettaglio erudito, ma una vera e propria chiave ermeneutica: Illouz pensa e scrive come una donna che ha attraversato tre mondi – quello sefardita e mediterraneo dell'infanzia, quello francese della formazione intellettuale, quello israelo-americano della carriera accademica – e che porta in ogni sua pagina la sensibilità di chi non ha mai potuto dare per scontata un'unica appartenenza culturale. Non stupisce, allora, che il tema che ha attraversato tutta la sua opera sia proprio quello dell'individuo moderno, chiamato a costruire la propria identità e i propri legami affettivi senza il sostegno di comunità stabili e di tradizioni condivise.

Il nucleo teorico: il capitalismo emotivo

Il contributo più noto di Illouz alla sociologia contemporanea è la nozione di *capitalismo emotivo*, elaborata soprattutto nel libro del 2007 *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. La tesi, nella sua sostanza, può essere così ricostruita: nella modernità tarda, la sfera economica e la sfera affettiva non restano più separate, come una certa vulgata weberiana aveva lasciato credere, ma si compenetrano reciprocamente. Da un lato, il linguaggio del mercato – calcolo, investimento, rendimento, gestione del rischio – penetra nel modo in cui gli individui vivono l'amore, l'amicizia, persino la cura di sé; dall'altro, il linguaggio terapeutico, nato negli ambulatori della psicologia novecentesca, si diffonde nelle imprese e nella vita pubblica, trasformando l'espressione controllata delle emozioni in una competenza professionale da certificare e da vendere.

Illouz conia a questo proposito l'espressione di *habitus emotivo*, riprendendo consapevolmente il lessico di Pierre Bourdieu: così come il capitale culturale distingue le classi sociali attraverso il gusto, la postura e il linguaggio, allo stesso modo un capitale emotivo – la capacità di riconoscere, modulare e comunicare i propri sentimenti secondo i codici della classe media colta – diventa un tratto distintivo di status. Chi sa "parlare delle proprie emozioni" con la grammatica appresa nei percorsi terapeutici e nei manuali di crescita personale occupa una posizione di vantaggio, non soltanto economico ma anche relazionale e persino, si potrebbe dire, spirituale.

Il debito intellettuale di Illouz è dichiaratamente plurale: da Max Weber eredita l'attenzione alla razionalizzazione come cifra della modernità occidentale; da Michel Foucault il sospetto verso i dispositivi di sapere-potere che modellano i soggetti attraverso discorsi apparentemente neutri, come quello psicologico; da Pierre Bourdieu gli strumenti concettuali di campo e di habitus; da Arlie Hochschild, pioniera della sociologia delle emozioni, l'idea che i sentimenti abbiano una storia sociale e non siano soltanto un dato di natura. Alcuni critici, non senza una punta di ammirazione, l'hanno definita un'erede della Scuola di Francoforte, per la capacità di tenere insieme l'analisi minuta della vita quotidiana e la denuncia delle sue radici strutturali nel capitalismo.

Le tappe di un'opera coerente

L'itinerario intellettuale di Illouz può essere ricostruito come una serie di affondi successivi sullo stesso nodo problematico. Già nel 1997, con *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, l'autrice mostra come l'amore romantico, lungi dall'essere un rifugio incontaminato rispetto alla logica del consumo, sia stato storicamente plasmato dall'industria culturale novecentesca – il cinema, la pubblicità, i grandi magazzini – che ha insegnato agli innamorati a riconoscersi tali attraverso rituali di consumo condivisi: la cena romantica, il regalo, il viaggio.

Nel 2003, con *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery: An Essay on Popular Culture*, l'analisi si sposta sulla cultura terapeutica di massa, mostrando come la confessione pubblica della sofferenza, resa spettacolo televisivo, trasformi il dolore privato in una merce narrativa condivisibile. Nel 2008, con *Saving the Modern Soul*, Illouz approfondisce la genealogia del linguaggio terapeutico stesso, ricostruendo come la psicologia del Novecento abbia offerto all'individuo occidentale una nuova utopia di felicità, capace di sostituire, almeno in parte, le antiche narrazioni religiose della salvezza. Con *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, del 2012, l'indagine si fa ancora più mirata: perché, si chiede Illouz, proprio nell'epoca della libertà sentimentale più ampia della storia umana – libertà di scelta del partner, uguaglianza formale tra i sessi, moltiplicazione delle occasioni di incontro – la sofferenza amorosa non solo non diminuisce, ma sembra moltiplicarsi? La risposta dell'autrice ruota attorno al paradosso della scelta: quando il mercato degli incontri si allarga a dismisura, grazie anche alle piattaforme digitali, la decisione di legarsi stabilmente a una persona diventa paradossalmente più difficile, perché ogni scelta comporta la rinuncia a un numero potenzialmente infinito di alternative, e l'incertezza – più che la scarsità – diventa la nuova fonte di dolore. In un lavoro più recente, dedicato a quelle che l'autrice chiama relazioni negative, Illouz analizza fenomeni come il *ghosting*, la sparizione improvvisa e non negoziata dal legame, e più in generale le forme di rottura affettiva che non passano più attraverso un confronto esplicito, ma attraverso il semplice ritiro, reso tecnicamente agevole dalle applicazioni di incontro. Anche qui la tesi di fondo resta coerente: la razionalità di mercato, applicata alla sfera intima, produce asimmetrie di potere – tra chi ha maggiore "valore" percepito sul mercato sentimentale e chi ne ha meno – che la retorica della libertà individuale tende a mascherare piuttosto che a risolvere.

La gravidanza euristica: che cosa illumina, oggi, questa diagnosi

Se si dovesse indicare in una sola immagine il contributo specifico di Illouz alla comprensione del presente, si potrebbe dire che ella funge da termometro clinico applicato alla vita affettiva contemporanea: non giudica moralmente la febbre, ma ne misura con precisione la temperatura e ne descrive i sintomi. Questa postura – che l'autrice stessa definisce critica immanente, distinguendola sia dalla denuncia moralistica sia dall'apologia acritica del presente – le permette di evitare due tentazioni opposte: quella nostalgica, che rimpiange un passato affettivo idealizzato e in realtà mai esistito in quei termini, e quella tecno-ottimista, che celebra ogni ampliamento delle possibilità di scelta come un progresso senza ombre.

La gravidanza euristica di questa diagnosi si misura innanzitutto sulla capacità di rendere visibile ciò che, proprio perché pervasivo, tende a restare invisibile. Quando un adolescente racconta di sentirsi "bruciato" dopo una serie di frequentazioni finite nel nulla, o quando un giovane adulto confessa di non riuscire più a distinguere, dentro di sé, il desiderio autentico dal calcolo di convenienza, le categorie di Illouz offrono un vocabolario preciso per nominare ciò che altrimenti resterebbe un disagio muto: il mercato sentimentale, l'*homo sentimental* capace di gestire le proprie emozioni come un portafoglio di investimenti, la incertezza strutturale come cifra propria – e non semplice difetto correggibile – della modernità tarda.

In secondo luogo, l'opera di Illouz smentisce con efficacia una lettura ingenuamente progressista dell'evoluzione dei costumi affettivi. Non si tratta di negare che le donne abbiano conquistato, nell'ultimo secolo, una libertà sentimentale ed economica prima impensabile: si tratta piuttosto di mostrare come lo sganciamento tra dipendenza sessuale e dipendenza economica non abbia automaticamente prodotto uguaglianza nella sofferenza amorosa, ma ne abbia semmai ridistribuito il peso lungo nuovi assi di classe e di genere. È una lezione di realismo che ogni educatore farebbe bene a custodire, prima di cedere a facili narrazioni di emancipazione compiuta.

Confronti e differenze con studiosi affini

Illouz non lavora in un vuoto teorico, e collocarla accanto ad altri autori che hanno indagato la stessa temperie storica permette di apprezzarne meglio l'originalità, senza per questo tacerne i limiti.

Zygmunt Bauman, nel suo celebre *Amore liquido*, descrive la fragilità dei legami contemporanei attraverso la metafora della liquidità, che si oppone alla solidità delle strutture sociali premoderne: i legami di oggi, scrive in sostanza Bauman, sono pensati fin dall'inizio come reversibili, aperti a un possibile scioglimento, e questa precarietà strutturale genera un'ansia costante. La differenza rispetto a Illouz è innanzitutto metodologica: Bauman procede per via essenzialmente filosofico-essayistica, attraverso immagini potenti ma poco ancorate a una ricerca empirica sistematica; Illouz, al contrario, fonda le proprie tesi su interviste, analisi di manuali di self-help, ricostruzioni storiche di pratiche di consumo, restando fedele a un metodo propriamente sociologico. Il risultato è che la diagnosi di Bauman colpisce per la sua forza icastica, ma resta talvolta generica, mentre quella di Illouz permette di distinguere, ad esempio, tra strati sociali diversamente esposti alla stessa incertezza.

Anthony Giddens, nel suo lavoro sulla trasformazione dell'intimità, aveva introdotto già negli anni Novanta la nozione di relazione pura, cioè un legame che si sostiene solamente finché entrambi i partner vi trovano una soddisfazione reciproca, senza il sostegno di vincoli esterni – economici, religiosi, familiari – che un tempo lo rendevano stabile a prescindere dalla qualità emotiva vissuta al suo interno. Giddens tende a leggere questa trasformazione in chiave relativamente ottimistica, come un'espressione della riflessività moderna e dell'autonomia crescente del soggetto. Illouz dialoga esplicitamente e criticamente con questa tesi: pur riconoscendo la diagnosi strutturale di Giddens, ella ne rovescia il segno valoriale, mostrando come proprio la relazione pura, priva di ogni sostegno esterno, esponga il legame a una fragilità permanente e distribuisca il potere contrattuale in modo diseguale tra chi può permettersi di uscire dalla relazione con minori costi e chi no.

Ulrich Beck ed Elisabeth Beck-Gernsheim, con la loro analisi dell'individualizzazione e del "caos normale dell'amore", condividono con Illouz l'attenzione alle conseguenze paradossali della libertà moderna: più l'individuo è chiamato a costruire da sé il proprio destino biografico, meno può contare su copioni sociali condivisi per orientare le proprie scelte affettive, e il risultato è un'ansia decisionale permanente. La differenza principale sta nel fatto che Beck e Beck-Gernsheim collocano questa dinamica dentro una teoria generale della modernità riflessiva, di respiro più macrosociologico, mentre Illouz la declina con maggiore attenzione ai meccanismi culturali concreti – il linguaggio terapeutico, le piattaforme digitali, i manuali di self-help – che quella dinamica generale effettivamente veicolano nella vita quotidiana.

Byung-Chul Han, nella sua *Agonia di Eros*, offre forse il contrappunto più radicalmente distante. Per il filosofo di origine coreana, l'amore contemporaneo non soffre semplicemente di un eccesso di calcolo, ma di una scomparsa dell'alterità stessa: viviamo, secondo Han, in un regime di positività narcisistica in cui l'altro viene ridotto a proiezione del medesimo, a variante consumabile di ciò che già conosciamo, e la vera esperienza erotica – che presuppone l'urto con una alterità non addomesticabile – si dissolve in una economia della prestazione e del godimento sempre disponibile. Rispetto a Illouz, la differenza è tanto metodologica quanto di fondo: Han non fa sociologia empirica ma diagnosi filosofico-psicoanalitica, debitrice di Baudrillard e di una lettura fortemente critica del neoliberalismo come regime antropologico; e mentre Illouz insiste sulla persistenza del desiderio, semplicemente irretito da logiche di mercato, Han sospetta che sia il desiderio stesso, nella sua struttura più intima, a essersi impoverito. Le due prospettive, più che alternative, si illuminano a vicenda: dove Illouz descrive i meccanismi sociali della scelta ansiogena, Han ne indaga la ferita antropologica più profonda.

Hartmut Rosa, infine, con la sua teoria dell'accelerazione sociale e il concetto complementare di risonanza, offre una lente diversa ma convergente: se la vita moderna è dominata da un'accelerazione che intensifica il ritmo del cambiamento tecnologico, sociale e personale, la risonanza – cioè la

possibilità di un'autentica relazione, non manipolabile né del tutto prevedibile, con il mondo e con l'altro – diventa sempre più rara, schiacciata tra l'esigenza di ottimizzare il tempo e quella di massimizzare le opzioni disponibili. Applicata al tema amoroso, questa categoria dialoga bene con la diagnosi di Illouz sul mercato sentimentale: l'incertezza strutturale che Illouz descrive come effetto della scelta illimitata può essere riletta, nei termini di Rosa, come l'incapacità crescente di lasciarsi "toccare" da una relazione che non sia già interamente sotto il controllo del soggetto. Anche qui, tuttavia, va segnalata una differenza di registro: Rosa costruisce una teoria sociale generale, che abbraccia il rapporto con il tempo, con il lavoro, con la natura, oltre che con l'altro, mentre Illouz mantiene un focus più circoscritto e più empiricamente verificabile sulla sfera propriamente sentimentale.

Un'obiezione radicale, prima di ogni uso pedagogico

L'onestà intellettuale impone di non chiudere questo bilancio senza una voce critica, prima ancora di trarne un profitto educativo. Il limite più profondo della critica immanente praticata da Illouz – ed è un limite che l'autrice stessa, va detto, rivendica come scelta metodologica consapevole – è di rinunciare programmaticamente a ogni criterio normativo esterno rispetto alle pratiche culturali che analizza. Illouz descrive con acume clinico le contraddizioni del capitalismo emotivo, ma si guarda bene dal proporre un'immagine alternativa e positiva di ciò che l'amore, in verità, dovrebbe essere: la sua sociologia sa dire con precisione dove l'amore contemporaneo si ammala, ma non può, per statuto disciplinare, dire verso quale pienezza esso sia orientato.

È precisamente a questo punto che la riflessione teologica può offrire un supplemento che la sociologia, in quanto tale, non è tenuta a fornire. Se l'amore, nella prospettiva biblica e cristiana, non è anzitutto un contratto tra soggetti che negoziano la propria reciproca soddisfazione, ma una forma di dono che trova il proprio archetipo nella kenosi, nello svuotamento di sé narrato da san Paolo, allora la diagnosi di Illouz può essere accolta integralmente sul piano descrittivo – sì, il legame contemporaneo è davvero eroso dalla logica del calcolo – e insieme superata sul piano prescrittivo, mostrando che la risposta a questa erosione non sta in un ritorno nostalgico a vincoli sociali più rigidi, ma nella riscoperta di una gratuità che nessun mercato, per definizione, può produrre da sé.

La rilevanza per la pedagogia

Per un educatore che lavora con adolescenti e giovani, le categorie di Illouz non sono un lusso accademico, ma uno strumento diagnostico di prima necessità. Aiutano innanzitutto a nominare con precisione ciò che i ragazzi vivono senza saperlo dire: la fatica di scegliere in un contesto di opzioni apparentemente infinite, la tentazione di gestire i propri sentimenti come si gestisce un profilo social – calcolando l'immagine da restituire, più che l'affetto da vivere –, la ferita silenziosa del ghosting, che nessuna generazione precedente aveva dovuto attraversare in queste forme e con questa frequenza. In secondo luogo, queste categorie permettono all'educatore di evitare due errori pedagogici speculari. Il primo è la predica moralistica, che condanna genericamente "i social" o "la mentalità di oggi" senza comprenderne i meccanismi strutturali, e che per questo scivola addosso ai giovani senza toccarli davvero. Il secondo è l'accondiscendenza acritica, che accetta ogni comportamento come semplice espressione di libertà individuale, senza aiutare i ragazzi a vedere le logiche di potere e di mercato che, spesso a loro insaputa, orientano le loro stesse scelte affettive.

Vi è infine un terzo compito, più propriamente costruttivo, che qui trova il suo spazio naturale accanto all'immagine, cara a questo stesso percorso di ricerca, del volto contrapposto al profilo: se il capitalismo emotivo insegna a trattare l'altro come un profilo da valutare, un insieme di tratti da confrontare con altre alternative disponibili sul mercato, il compito della pedagogia dell'amore è di

ricondere lo sguardo educativo al volto, cioè a quella presenza singolare e non sostituibile che nessun algoritmo può davvero catturare. Educare, in questo senso, significa insegnare ai giovani a resistere alla tentazione di ridurre l'altro a un profilo, restituendogli la capacità di lasciarsi sorprendere da un volto: un compito che la sociologia di Illouz aiuta a diagnosticare con precisione, ma che soltanto una pedagogia radicata in una visione teologica del dono può portare fino in fondo.

Conclusione

Leggere Eva Illouz significa accettare di sottoporre la propria vita affettiva, e quella dei ragazzi che accompagniamo, a un esame clinico spietato quanto onesto. Come ogni buon termometro, la sua sociologia non guarisce da sola la febbre che misura: ma senza una misurazione accurata, nessuna cura – pedagogica, spirituale, umana – potrebbe nemmeno cominciare a essere pensata con realismo. È questo, in fondo, il dono paradossale che una diagnosi così spietatamente lucida può offrire a chi educa: la possibilità di amare i giovani del proprio tempo non nonostante la complessità delle loro ferite affettive, ma proprio a partire da una comprensione più esatta di esse.

Martha Nussbaum, la filosofa che coltiva l'umano

Una lettura della società contemporanea e un bilancio per la pedagogia

Una vita tra i classici e la giustizia

Martha Craven Nussbaum nasce nel 1947 negli Stati Uniti e si forma dapprima alla New York University, dove si laurea nel 1969, per poi conseguire ad Harvard sia il master, nel 1971, sia il dottorato, nel 1975, in filologia classica e filosofia antica. Insegna in seguito ad Harvard, alla Brown University, a Oxford e infine, per la parte più lunga e feconda della sua carriera, all'Università di Chicago, dove ricopre una cattedra congiunta tra la Law School e il Dipartimento di Filosofia: una collocazione istituzionale che riflette assai bene la sua vocazione a non separare mai la riflessione teorica dalla domanda pratica sulla giustizia.

Ciò che colpisce, ripercorrendo la sua traiettoria intellettuale, è l'ampiezza quasi enciclopedica degli interessi tenuti insieme senza dispersione: la tragedia greca e la filosofia antica, la teoria dell'emozione, la filosofia politica e il diritto costituzionale, la teoria dell'educazione, i diritti delle donne, la disabilità, e più di recente anche l'etica animale. Un filo, tuttavia, attraversa tutta quest'opera plurale: la convinzione che l'essere umano sia costitutivamente vulnerabile, esposto alla fortuna e alle circostanze, e che proprio per questo il compito della filosofia – e, con essa, della politica e dell'educazione – sia di creare le condizioni perché quella vulnerabilità possa fiorire in una vita autenticamente umana, invece di essere semplicemente subita o negata.

Il nucleo teorico: l'approccio delle capacità

Il contributo più influente di Nussbaum alla filosofia politica contemporanea è certamente l'approccio delle capacità, sviluppato a partire dagli anni Novanta in dialogo con l'economista e filosofo Amartya Sen, e portato a piena maturazione in opere come *Women and Human Development*, del 2000, e *Creating Capabilities*, del 2011. L'idea di fondo può essere così ricostruita: per valutare se una società sia effettivamente giusta, non basta guardare al prodotto interno lordo, né limitarsi a garantire diritti formali sulla carta; occorre chiedersi se ogni persona disponga realmente della capacità concreta di fare e di essere ciò che rende una vita degna di essere definita umana. Non conta soltanto avere diritto, in

astratto, all'istruzione o alla salute, ma disporre effettivamente delle condizioni materiali, sociali e culturali che rendono quel diritto esercitabile.

Nussbaum arriva così a proporre un elenco di capacità centrali che ogni ordinamento politico dovrebbe garantire a ciascun cittadino al di sopra di una soglia minima: la vita stessa, la salute e l'integrità del corpo, la possibilità di usare i sensi, l'immaginazione e il pensiero in modo pienamente umano, la vita emotiva, la ragion pratica, l'affiliazione con gli altri, la cura per la natura e per le altre specie viventi, il gioco, e infine un controllo reale, non soltanto formale, sul proprio ambiente politico e materiale. È una lista deliberatamente aperta alla revisione, che l'autrice presenta non come imposizione di un modello culturale unico, ma come piattaforma minima capace di rispettare, al proprio interno, il pluralismo delle concezioni del bene che caratterizza le società democratiche contemporanee.

Le emozioni come giudizi di valore

Accanto all'approccio delle capacità, il secondo grande pilastro dell'opera di Nussbaum riguarda la teoria delle emozioni, sviluppata soprattutto nel monumentale *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, del 2001. Contro una lunga tradizione filosofica che relega le emozioni al rango di impulsi ciechi, estranei alla razionalità, Nussbaum sostiene una tesi che definisce lei stessa neo-stoica: le emozioni non sono forze animali prive di intelligenza, ma vere e proprie forme di giudizio, capaci di riconoscere ciò che, nella nostra vita, ha davvero importanza. Provare paura, o gioia, o compassione, significa già formulare un giudizio implicito su ciò che riteniamo prezioso e vulnerabile – un giudizio che l'autrice definisce eudaimonistico, perché riguarda sempre qualcosa che consideriamo centrale per il nostro fiorire, per la nostra *eudaimonia*.

È importante notare che Nussbaum riprende dagli stoici antichi soltanto la componente descrittiva di questa teoria – l'idea che l'emozione contenga sempre un giudizio di valore – respingendone invece con decisione la componente normativa, quella cioè che invitava il saggio a liberarsi delle passioni per raggiungere l'imperturbabilità. Per Nussbaum, al contrario, proprio la vulnerabilità implicita nelle emozioni – il fatto che esse ci esponano a ciò che non controlliamo pienamente – costituisce una ricchezza etica da difendere, non un difetto da estirpare: una vita priva di attaccamenti vulnerabili, capace di restare del tutto impassibile davanti alla perdita, sarebbe per lei una vita etica impoverita, non perfezionata.

Le tappe di un'opera plurale

Il percorso di Nussbaum può essere ricostruito come una serie di ritorni, sempre più maturi, sugli stessi nodi. Già in *The Fragility of Goodness*, del 1986, l'autrice mostra come la tragedia greca e la filosofia antica – in particolare il confronto tra Platone e Aristotele sul rapporto tra virtù e fortuna – abbiano affrontato con straordinaria lucidità un problema che la filosofia morale moderna ha spesso rimosso: la possibilità che una vita buona resti comunque esposta, per la sua stessa struttura, agli imprevisti della sorte. In *Love's Knowledge*, del 1990, e in *Poetic Justice*, del 1995, l'indagine si sposta sul rapporto tra letteratura e filosofia morale, sostenendo che il romanzo, con la sua capacità di rendere concreta e particolare l'esperienza altrui, offra alla riflessione etica risorse che l'argomentazione filosofica astratta, da sola, non può fornire.

Con *Cultivating Humanity*, del 1997, e più tardi con *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, del 2010, Nussbaum sviluppa una difesa appassionata dell'educazione umanistica, sostenendo che una democrazia la quale riduca la formazione dei propri cittadini alla sola utilità economica finisce per minare le proprie stesse fondamenta, perché priva i futuri cittadini della capacità di pensiero critico e di immaginazione narrativa necessarie a esercitare responsabilmente la libertà politica. In *Hiding from Humanity*, del 2004, l'attenzione si sposta sul ruolo pericoloso che emozioni

come il disgusto e la vergogna possono giocare nel diritto e nella vita pubblica, quando vengono usate per marcare ed escludere gruppi ritenuti impuri o indegni. In *Political Emotions*, del 2013, e ancora in *The Monarchy of Fear*, del 2018, l'indagine si concentra sulle emozioni pubbliche delle società democratiche, mostrando come la paura, quando non venga elaborata e attraversata da un lavoro pubblico di compassione e di speranza condivisa, tenda a degenerare in rabbia cieca e in ricerca di capri espiatori. In anni più recenti, Nussbaum ha esteso il proprio approccio delle capacità anche alla questione della giustizia verso gli animali non umani, portando alle estreme conseguenze la propria convinzione che la vulnerabilità meriti tutela ovunque si manifesti, non soltanto entro i confini della specie umana.

La gravidanza euristica: che cosa illumina, oggi, questa prospettiva

Se si dovesse racchiudere in un'unica immagine il contributo specifico di Nussbaum alla comprensione del presente, si potrebbe dire che ella lavora come una giardiniera paziente, più che come un giudice: non si limita a denunciare le ingiustizie di un sistema, ma si chiede sempre quale terreno concreto occorra preparare perché la capacità di ogni persona possa germogliare davvero, e non restare soltanto promessa sulla carta di una costituzione o di un trattato internazionale. Non a caso uno dei suoi libri più noti sull'educazione porta proprio il titolo di *Cultivating Humanity*.

La gravidanza euristica di questa prospettiva si misura innanzitutto sulla capacità di smascherare l'illusione di una giustizia meramente formale. In un tempo in cui tanti diritti sono ormai scritti nelle costituzioni e nei trattati internazionali, ma restano lettera morta per chi non dispone delle condizioni materiali, sociali o educative per esercitarli, l'approccio delle capacità offre un criterio preciso per distinguere l'uguaglianza proclamata dall'uguaglianza realmente vissuta: due adolescenti possono godere sulla carta degli stessi diritti all'istruzione, ma solo l'approccio delle capacità permette di chiedersi se entrambi dispongano davvero delle condizioni – economiche, familiari, culturali – che rendono quel diritto una possibilità reale e non un'astrazione.

In secondo luogo, la teoria delle emozioni di Nussbaum restituisce dignità filosofica a un ambito che la modernità razionalistica ha spesso trattato con sospetto. Contro l'idea, ancora diffusa nel senso comune contemporaneo, che le emozioni siano un disturbo da gestire con tecniche di autocontrollo – un'idea che dialoga da vicino, come si vedrà, con la diagnosi sociologica di Eva Illouz sul capitalismo emotivo – Nussbaum offre un fondamento filosofico rigoroso alla convinzione che sentire in profondità, ed essere per questo vulnerabili, non sia un difetto da correggere ma una componente costitutiva di ogni vita eticamente seria.

Confronti e differenze con studiosi affini

Collocare Nussbaum accanto ad altri autori con cui ha dialogato, spesso polemicamente, permette di precisarne meglio l'originalità.

Con Amartya Sen, co-fondatore dell'approccio delle capacità, la convergenza è di fondo ma le differenze restano significative. Sen preferisce non fissare un elenco definitivo di capacità, temendo che qualunque lista rischi di imporre dall'alto, in modo antidemocratico, una particolare concezione del bene; affida piuttosto alla deliberazione democratica il compito di stabilire, di volta in volta e in ciascun contesto, quali capacità debbano essere prioritariamente garantite. Nussbaum, al contrario, ritiene necessario un elenco filosoficamente argomentato, per quanto rivedibile, temendo che un approccio puramente procedurale rischi di lasciare senza tutela minoranze la cui voce, nella deliberazione democratica reale, resta sistematicamente più debole. È una differenza che riflette due sensibilità distinte: quella più propriamente democratico-procedurale di Sen, e quella più marcatamente

neo-aristotelica di Nussbaum, per la quale certi contenuti della vita buona possono e devono essere argomentati filosoficamente, non lasciati alla sola contrattazione politica.

Con John Rawls, di cui pure riprende ampiamente il lessico del liberalismo politico e del consenso per intersezione tra dottrine comprensive diverse, Nussbaum condivide l'ambizione di fondare principi di giustizia validi entro società pluralistiche, ma se ne distacca sul punto decisivo dei beni primari: Rawls misura la giustizia distributiva sulla base di risorse generiche – reddito, opportunità, libertà fondamentali – che ciascuno può poi impiegare secondo il proprio piano di vita, mentre Nussbaum insiste che le stesse risorse producano esiti assai diversi a seconda delle capacità effettive delle persone a servirsene: una somma identica di denaro, per esempio, garantisce ben poco a chi viva con una disabilità grave se non è accompagnata da un adattamento reale dell'ambiente circostante.

Con Iris Murdoch, filosofa e romanziera a cui Nussbaum guarda con evidente debito soprattutto in *Love's Knowledge*, la vicinanza è più profonda: entrambe condividono l'idea che la letteratura non sia un ornamento estetico rispetto alla riflessione morale, ma una via di conoscenza autonoma, capace di allenare quella che Murdoch chiamava l'attenzione – uno sguardo capace di uscire da sé per riconoscere la realtà concreta e non idealizzata dell'altro. La differenza sta semmai nell'impianto sistematico: dove Murdoch resta più propriamente aforistica e platonica, sospesa tra mistica e filosofia morale, Nussbaum traduce la medesima intuizione in un impianto teorico più disteso e argomentativamente più rigoroso, capace di dialogare con la filosofia analitica del linguaggio e con la teoria politica contemporanea.

Con Judith Butler, infine, il confronto si fa più apertamente critico. Entrambe le autrici condividono un'attenzione centrale alla vulnerabilità del soggetto, ma Butler la declina prevalentemente in termini di precarietà e di destabilizzazione delle categorie identitarie date per scontate, in una prospettiva più genealogico-decostruttiva che normativa; Nussbaum, al contrario, ha criticato pubblicamente e con una certa asprezza – in un intervento divenuto celebre nell'ambiente accademico – ciò che ritiene l'eccessivo ripiegamento della teoria di Butler su un gioco linguistico interno all'accademia, a scapito di un impegno più diretto e traducibile in politiche concrete di giustizia. È una critica che alcuni lettori di Butler giudicano ingenerosa e semplificatrice, ma che rivela con chiarezza la posta in gioco tra le due prospettive: per Nussbaum, la filosofia deve sempre potersi tradurre in criteri normativi verificabili – un elenco di capacità, una soglia minima da garantire – mentre per Butler ogni pretesa di fissare normativamente l'identità o il bene rischia già essa stessa di esercitare una forma sottile di potere escludente.

Un'obiezione radicale, prima di ogni uso pedagogico

Anche qui, prima di trarre profitto pedagogico da questa prospettiva, è necessario dare voce a un'obiezione che tocca il cuore stesso dell'impianto nussbaumiano. La teoria delle emozioni come giudizi eudaimonistici, per quanto filosoficamente raffinata, resta strutturalmente ancorata a un orizzonte in cui il valore di una persona o di una relazione viene misurato, in ultima istanza, a partire dal proprio fiorire: io provo compassione, o amore, perché riconosco che l'altro conta per la mia stessa vita buona. Si tratta di un impianto che affonda le proprie radici nell'eudaimonismo aristotelico, e che Nussbaum stessa rivendica esplicitamente come tale, ma che una prospettiva teologica dell'agape non può accogliere senza una correzione decisiva.

Nella tradizione biblica, infatti, l'amore per il prossimo – penso al samaritano della parabola lucana, che si ferma per un uomo che nulla può restituirgli, né in termini di reciprocità né in termini di arricchimento della propria fioritura personale – non trova il proprio fondamento ultimo nel fatto che l'altro "conti" per il mio proprio fiorire, ma in una gratuità che eccede qualunque calcolo eudaimonistico, per quanto raffinato. Questo non toglie nulla alla precisione fenomenologica con cui Nussbaum descrive la struttura cognitiva delle emozioni; ne segnala però il limite strutturale, quel

punto oltre il quale la filosofia, per statuto, non può spingersi da sola, e in cui la teologia della kenosi può offrire un compimento che l'eudaemonismo, per quanto sofisticato, lascia strutturalmente irrisolto.

La rilevanza per la pedagogia

Per chi lavora quotidianamente nella formazione di adolescenti e giovani, l'opera di Nussbaum offre almeno tre strumenti di lavoro immediatamente spendibili.

Il primo riguarda proprio l'approccio delle capacità, che permette all'educatore di interrogarsi non genericamente se un ragazzo abbia "accesso" a un'opportunità educativa, ma se disponga davvero delle condizioni concrete – familiari, economiche, relazionali, psicologiche – per trasformare quell'opportunità in una capacità realmente esercitata. È una domanda che aiuta a superare una certa retorica dell'uguaglianza delle opportunità troppo facilmente proclamata e troppo raramente verificata nella concretezza delle singole biografie.

Il secondo strumento riguarda la difesa nussbaumiana dell'educazione umanistica e, in particolare, della cosiddetta immaginazione narrativa: quella capacità, allenata soprattutto dalla lettura di romanzi e dalla frequentazione della grande letteratura, di rappresentarsi concretamente che cosa significhi trovarsi nei panni di una persona diversa da sé, per storia, cultura, condizione sociale. In un tempo segnato – lo si è visto a proposito di Illouz – dalla riduzione dell'altro a "profilo" da valutare rapidamente, l'immaginazione narrativa costituisce un antidoto pedagogico potente: raccontare storie, far leggere romanzi, esercitare i ragazzi a immaginare la vita interiore di chi è diverso da loro, non è un accessorio ricreativo rispetto ai contenuti "seri" della formazione, ma un allenamento etico di prima grandezza, capace di restituire concretezza e volto a ciò che il calcolo tende a ridurre a categoria astratta.

Il terzo strumento riguarda infine l'educazione delle emozioni pubbliche, di cui Nussbaum tratta soprattutto in *Political Emotions* e in *The Monarchy of Fear*: un compito pedagogico che riguarda non soltanto la vita affettiva privata dei singoli, ma la formazione di cittadini capaci di attraversare la paura – comprensibile e persino inevitabile in tempi di crisi – senza lasciarsi trascinare dalla ricerca di capri espiatori, e di coltivare invece, anche pubblicamente, la compassione e la speranza condivisa. È un compito che tocca da vicino chi accompagna i giovani nella dimensione comunitaria ed ecclesiale della loro crescita, spesso esposta essa stessa alle stesse dinamiche di paura e di polarizzazione che attraversano la società più ampia.

Conclusione

Se la sociologia di Eva Illouz agisce come un termometro clinico, capace di misurare con precisione la febbre affettiva del presente, la filosofia di Martha Nussbaum lavora piuttosto come l'opera paziente di chi coltiva un terreno: non si accontenta di diagnosticare che cosa non funziona, ma si chiede sempre quali condizioni concrete occorra predisporre perché la vulnerabilità di ogni persona possa fiorire in una vita autenticamente umana. È un'immagine preziosa per chi educa: ricorda che nessuna capacità germoglia nel vuoto, e che il compito pedagogico – prima ancora di ogni tecnica e di ogni programma – resta quello di preparare, con pazienza e con realismo, il terreno in cui l'umano dei nostri ragazzi possa davvero crescere.

Shoshana Zuboff, la cartografa del capitalismo di sorveglianza

Una lettura della società contemporanea e un bilancio per la pedagogia

Una biografia tra psicologia, lavoro e potere

Shoshana Zuboff nasce il 18 novembre 1951 negli Stati Uniti. Si laurea all'Università di Chicago e consegue poi il dottorato ad Harvard, nel 1980, con una tesi dedicata alla vita psicologica del lavoratore, discussa sotto la guida di Herbert Kelman, psicologo sociale noto soprattutto per i suoi studi sull'obbedienza e sulla legittimazione del potere. Diventa in seguito docente alla Harvard Business School, dove ottiene la cattedra intitolata a Charles Edward Wilson, ed è oggi professoressa emerita di quello stesso ateneo, oltre che collaboratrice del Berkman Klein Center for Internet and Society della Harvard Law School.

Anche nel caso di Zuboff, come già osservato per Illouz e per Nussbaum, la biografia intellettuale non è un dettaglio accessorio, ma una chiave interpretativa. Formatasi come psicologa sociale prima ancora che come studiosa di impresa, Zuboff porta nell'analisi del capitalismo digitale una sensibilità insolita per un contesto accademico come quello di una business school: l'attenzione, dichiaratamente debitrice verso Marx, Durkheim, Weber, Adorno, Arendt e Polanyi, non tanto alle tecnologie in sé, quanto alle trasformazioni della vita interiore e della libertà che quelle tecnologie, inserite in una determinata logica economica, finiscono per produrre.

Il nucleo teorico: il capitalismo di sorveglianza

Il concetto centrale attorno a cui ruota l'intera opera più recente di Zuboff è quello di capitalismo di sorveglianza, sviluppato nella sua forma matura nel libro del 2019 *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. La tesi, ricostruita nella sua sostanza, può essere così riassunta: a partire dai primi anni Duemila, alcune grandi imprese tecnologiche hanno scoperto che l'esperienza umana quotidiana – non soltanto i dati che gli utenti forniscono consapevolmente, ma anche le tracce comportamentali che lasciano senza saperlo, i cosiddetti sottoprodotti comportamentali – può essere raccolta, elaborata e trasformata in quello che Zuboff chiama surplus comportamentale: un'eccedenza di informazione che va ben oltre quanto necessario a migliorare un servizio, e che viene invece destinata alla produzione di previsioni sempre più accurate sul comportamento futuro degli individui.

Queste previsioni diventano a loro volta merce, scambiata in quelli che Zuboff definisce mercati dei futures comportamentali: non si vende più soltanto un prodotto o un servizio, ma la probabilità stessa che un utente compia una determinata azione – cliccare, acquistare, votare, restare più a lungo connesso – probabilità che altre imprese, pubblicitarie o meno, sono disposte a pagare profumatamente per orientare a proprio vantaggio. Da qui nasce quello che l'autrice chiama, riprendendo un'espressione volutamente inquietante, un nuovo mezzo di modificazione del comportamento: un'infrastruttura tecnica il cui scopo non è più soltanto prevedere che cosa faremo, ma anche indurci attivamente a farlo, attraverso tecniche che Zuboff distingue in tre livelli crescenti di intensità – la sintonizzazione, cioè l'orientamento sottile delle opzioni disponibili in un'interfaccia; il governo del gregge, cioè la rimozione selettiva di alcune opzioni in contesti specifici; e infine il condizionamento vero e proprio, esplicitamente debitore, come si vedrà, del comportamentismo radicale di Burrhus Skinner.

Il potere strumentario e la sua genealogia

Da questa diagnosi economica, Zuboff fa discendere una categoria politica più generale, quella di potere strumentario, che considera una forma di potere radicalmente nuova nella storia umana, distinta sia dal potere disciplinare analizzato dalla tradizione novecentesca sia dal totalitarismo classico del Ventesimo secolo. A differenza del totalitarismo – che per affermarsi ha sempre avuto bisogno della violenza fisica e di un apparato ideologico capace di conquistare l'adesione interiore dei cittadini – il potere strumentario, secondo Zuboff, è radicalmente indifferente a ciò che pensiamo: non gli interessa convincerci di una dottrina, ma soltanto conoscere e orientare in anticipo ciò che faremo, restando del tutto indifferente alle nostre convinzioni intime.

Per costruire questa categoria, Zuboff dialoga esplicitamente con Hannah Arendt, da cui riprende l'analisi classica del totalitarismo proprio per marcarne la differenza rispetto al fenomeno nuovo che intende descrivere, e soprattutto con Burrhus Skinner, il fondatore del comportamentismo radicale, che negli anni Settanta aveva apertamente proposto di superare le nozioni di libertà e di dignità individuale in nome di una progettazione scientifica e totale del comportamento umano. Ciò che per Skinner restava un programma teorico, per lo più irrealizzato nella pratica sociale, diventa oggi, nella lettura di Zuboff, tecnicamente realizzabile su scala planetaria grazie all'infrastruttura digitale: non più la cella del panottico descritta da Michel Foucault, in cui il potere disciplina i corpi rendendoli visibili dall'interno di uno spazio chiuso, ma quello che l'autrice chiama un Grande Altro – in esplicita e ironica contrapposizione al Grande Fratello orwelliano – capace di osservare ogni gesto da una posizione esterna e invisibile, come attraverso uno specchio unidirezionale che nessuno, dal lato osservato, può mai vedere né controllare.

A fondamento storico di questa diagnosi, Zuboff colloca infine l'opera dello storico dell'economia Karl Polanyi, e in particolare la sua celebre analisi delle merci fittizie: Polanyi aveva mostrato come il capitalismo industriale si sia storicamente affermato trattando come merci – cioè come oggetti nati per essere comprati e venduti – tre realtà che merci non sono affatto per loro natura, ma lo diventano soltanto per effetto di una finzione giuridica ed economica: la terra, il lavoro umano e il denaro. Zuboff propone di aggiungere a questa triade una quarta merce fittizia, propria del nostro tempo: l'esperienza umana stessa, dichiarata unilateralmente disponibile come materia prima gratuita da cui estrarre valore, senza che nessuno, all'inizio, avesse mai acconsentito esplicitamente a un simile scambio.

Le tappe di un'opera coerente

Anche l'itinerario di Zuboff, come già osservato per le altre due autrici, può essere ricostruito come una serie di affondi progressivi sullo stesso nodo problematico: la trasformazione del lavoro e della soggettività umana sotto la spinta della tecnologia informatica. Già in *In the Age of the Smart Machine: The Future of Work and Power*, del 1988, frutto di un decennio di ricerca sul campo nelle fabbriche e negli uffici della prima informatizzazione, Zuboff mostra come i nuovi sistemi computerizzati non si limitino a sostituire strumenti meccanici con strumenti elettronici, ma trasformino radicalmente il tipo di sapere e di potere disponibile a chi lavora, rendendo per la prima volta visibile e misurabile, attraverso il computer, ciò che prima restava tacito nell'esperienza corporea del mestiere.

In *The Support Economy: Why Corporations Are Failing Individuals and the Next Episode of Capitalism*, scritto insieme al marito James Maxmin e pubblicato nel 2002, l'attenzione si sposta sul crescente scarto tra le imprese, ancora organizzate secondo logiche di produzione di massa, e individui sempre più esigenti di servizi personalizzati e capaci di autodeterminarsi: un libro che, scritto prima della diffusione degli smartphone e delle piattaforme digitali oggi dominanti, anticipa con sorprendente lucidità alcune delle dinamiche che sarebbero poi esplose nel decennio successivo. È tuttavia con *The Age of Surveillance Capitalism*, del 2019, che l'opera di Zuboff raggiunge la propria sintesi più

compiuta e la propria risonanza pubblica più ampia, tanto da essere paragonata da più parti a testi fondativi come *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith o *La grande trasformazione* dello stesso Polanyi.

La gravidanza euristica: che cosa illumina, oggi, questa diagnosi

Se si volesse racchiudere in un'unica immagine il contributo specifico di Zuboff alla comprensione del presente, si potrebbe dire che ella lavora come una cartografa, intenta a disegnare per la prima volta i confini di un territorio di potere che, proprio perché nuovo e non ancora nominato, rischiava di restare invisibile a chi lo attraversava ogni giorno senza accorgersene. Non a caso il sottotitolo del suo libro più importante evoca esplicitamente l'immagine di una nuova frontiera.

La gravidanza euristica di questa cartografia si misura innanzitutto sulla capacità di offrire un vocabolario preciso per fenomeni che restavano, prima di lei, percepiti in modo vago e diffuso: la sensazione, comune a molti utenti dei servizi digitali, di essere osservati senza sapere bene da chi né fino a che punto, trova ora un nome esatto – il surplus comportamentale, i mercati dei futures comportamentali – che permette di trasformare un disagio confuso in un oggetto di analisi e, potenzialmente, di azione politica e regolatoria.

In secondo luogo, la distinzione tra potere strumentario e totalitarismo classico consente di superare un equivoco diffuso nel dibattito pubblico, quello che riduce ogni preoccupazione per la sorveglianza digitale a un generico richiamo orwelliano al Grande Fratello. Zuboff mostra con efficacia come il pericolo attuale sia per certi versi più insidioso proprio perché meno visibile e meno violento: non ha bisogno di convincerci di nulla, né di reprimerci apertamente, ma soltanto di conoscerci abbastanza bene da poter orientare, quasi impercettibilmente, le nostre scelte quotidiane.

Confronti e differenze con studiosi affini

Collocare Zuboff accanto ad altri autori che hanno riflettuto sul potere, sulla tecnica e sul capitalismo permette di precisarne meglio l'apporto specifico, senza tacerne i limiti.

Rispetto a Michel Foucault, da cui pure eredita l'attenzione per le forme sottili e capillari del potere moderno, Zuboff introduce una differenza strutturale importante: il potere disciplinare descritto da Foucault opera dall'interno di istituzioni chiuse – la prigione, la scuola, la fabbrica, l'ospedale – rendendo visibili e correggibili i corpi che vi sono rinchiusi, secondo la logica del panottico; il potere strumentario descritto da Zuboff, al contrario, opera dall'esterno, senza mura né confini istituzionali riconoscibili, catturando l'esperienza per renderla, come dice l'autrice stessa, oggetto di un processo di resa che trasforma il vissuto interiore in dato disponibile altrove, in un luogo che resta strutturalmente inaccessibile a chi quell'esperienza l'ha vissuta in prima persona.

Rispetto a Hannah Arendt, il debito è dichiarato ma la distanza altrettanto netta: se per Arendt il totalitarismo si fondava sulla mobilitazione ideologica delle masse e sulla distruzione violenta dello spazio pubblico del pluralismo, Zuboff insiste che il potere strumentario non ha alcun bisogno né dell'una né dell'altra cosa, restando compatibile, almeno in apparenza, con la sopravvivenza formale delle istituzioni democratiche – una compatibilità che, proprio per questo, rende more difficile riconoscerne per tempo la pericolosità.

Rispetto a Burrhus Skinner, infine, il rapporto non è di continuità ma di rovesciamento critico: ciò che per lo psicologo comportamentista rappresentava un ideale di progresso scientifico – la possibilità di superare l'illusione della libertà individuale in nome di un controllo sociale razionalmente pianificato – diventa per Zuboff l'incubo stesso da cui mettere in guardia, portato oggi a compimento tecnico non da un progetto statale dichiarato, come forse Skinner stesso avrebbe immaginato, ma dalla logica anonima e apparentemente neutrale del mercato pubblicitario digitale.

Un confronto critico particolarmente istruttivo è infine quello con studiosi di orientamento più marcatamente marxista, come Evgeny Morozov, che pur riconoscendo l'acume descrittivo di Zuboff le ha rivolto un'obiezione di fondo: presentare il capitalismo di sorveglianza come una deviazione recente e patologica rispetto a un capitalismo precedente presumibilmente più sano rischierebbe di occultare la continuità strutturale tra questa nuova forma di estrazione di valore e le logiche di accumulazione che caratterizzano il capitalismo fin dalle sue origini industriali. Per questi critici, il problema non nascerebbe tanto da una recente e sorprendente deviazione, quanto dalla logica interna del capitalismo come tale, di cui la sorveglianza digitale rappresenterebbe semmai l'ultima, per quanto particolarmente efficace, metamorfosi. È un'obiezione che non annulla la forza descrittiva dell'analisi di Zuboff, ma che invita a non separare troppo nettamente, come talvolta il suo racconto sembra fare, un capitalismo "buono" del passato da uno "cattivo" del presente.

Un ultimo confronto, già incontrato a proposito di Eva Illouz, riguarda Byung-Chul Han, che nei suoi scritti sulla psicopolitica e sullo "sciame" digitale descrive fenomeni per molti versi analoghi a quelli di Zuboff, ma attraverso un registro filosofico più che storico-istituzionale: dove Zuboff ricostruisce con pazienza da storica dell'economia la genealogia concreta delle pratiche aziendali e dei modelli di business, Han procede per via più speculativa, indagando la trasformazione del soggetto neoliberale come fenomeno innanzitutto antropologico e psichico, prima ancora che economico e giuridico. Le due prospettive, ancora una volta, più che escludersi si completano: dove Zuboff mostra i meccanismi concreti dell'estrazione del surplus comportamentale, Han ne indaga la ferita interiore, la trasformazione del soggetto stesso che a quell'estrazione, spesso volontariamente, si consegna.

Un'obiezione radicale, prima di ogni uso pedagogico

Anche in questo caso, prima di trarre profitto pedagogico da questa diagnosi, è necessario dare voce a un'obiezione che ne tocca il cuore. Zuboff affida la propria proposta di resistenza principalmente allo strumento giuridico e regolatorio – nuove leggi, nuovi diritti, a partire da quello che definisce il diritto al tempo futuro, cioè il diritto di ogni persona a restare soggetto di un avvenire aperto e non ancora scritto, invece che oggetto già previsto da un algoritmo altrui. È una proposta preziosa, ma che rischia, se lasciata a se stessa, di restare a sua volta prigioniera di un orizzonte puramente difensivo: la libertà umana vi appare soprattutto come un santuario privato da proteggere dall'invasione esterna del mercato, più che come una vocazione da abitare positivamente in relazione con altri.

È precisamente a questo punto che una prospettiva teologica può offrire un supplemento che l'analisi giuridico-economica, per quanto lucida, non è tenuta a fornire da sola. Se la persona umana, nella tradizione biblica, non è anzitutto un soggetto proprietario della propria esperienza, da difendere contro ogni appropriazione esterna, ma un'immagine, capace di libertà proprio perché originariamente donata a se stessa e agli altri in una relazione che nessun algoritmo può catturare integralmente, allora la diagnosi di Zuboff può essere accolta pienamente sul piano descrittivo – sì, l'esperienza umana viene oggi resa disponibile come materia prima in una misura senza precedenti – e insieme integrata sul piano prescrittivo: la risposta più profonda alla resa strumentale dell'esperienza non sta soltanto in un diritto da rivendicare in tribunale, ma nella riscoperta pratica, anche educativa, di una libertà vissuta come dono ricevuto e restituito, più difficile da "rendere" a un mercato di quanto non lo sia un profilo comportamentale.

La rilevanza per la pedagogia

Per chi accompagna oggi adolescenti e giovani, le categorie di Zuboff offrono almeno tre strumenti di lavoro immediatamente utilizzabili.

Il primo riguarda la semplice, ma tutt'altro che scontata, alfabetizzazione critica: aiutare i ragazzi a comprendere che ogni gesto compiuto su un'applicazione – un like, una pausa più lunga davanti a un contenuto, un percorso di navigazione – non scompare nel nulla, ma diventa surplus comportamentale destinato a previsioni e a mercati di cui essi restano, nella grande maggioranza dei casi, del tutto ignari. Non si tratta di suscitare un allarmismo paralizzante, ma di restituire ai giovani la consapevolezza – filosofica prima ancora che tecnica – che la loro esperienza quotidiana ha oggi un valore economico che altri, non loro, sono i primi a conoscere e a sfruttare.

Il secondo strumento riguarda proprio la categoria del diritto al tempo futuro, che si presta a una traduzione pedagogica assai efficace: educare significa, in fondo, aiutare ogni ragazzo a restare soggetto del proprio avvenire, capace di sorprendere se stesso e gli altri, invece di lasciarsi scivolare nella condizione di oggetto già previsto – dagli algoritmi che gli suggeriscono che cosa guardare, ma anche, prima ancora, da etichette e da aspettative che adulti disattenti gli cuciono addosso troppo presto. In questo senso, la categoria di Zuboff, nata per descrivere un fenomeno economico, si rivela sorprendentemente feconda anche per rileggere in chiave critica certe dinamiche educative tutt'altro che digitali.

Il terzo strumento, infine, riprende ancora una volta l'immagine, già incontrata a proposito di Illouz, del volto contrapposto al profilo: se il capitalismo di sorveglianza vive letteralmente della trasformazione del volto concreto di ciascuno in un profilo comportamentale disponibile alla previsione altrui, il compito della pedagogia resta quello di custodire spazi – la relazione educativa diretta, la lettura condivisa, il silenzio non monitorato – in cui i ragazzi possano fare l'esperienza di essere guardati come volti irriducibili, e non semplicemente osservati come fonti di dati.

Conclusione

Shoshana Zuboff lavora come una cartografa paziente di un territorio che, prima di lei, restava largamente invisibile a chi pure lo attraversava ogni giorno: ha dato un nome preciso a dinamiche di potere che rischiavano di restare percepite soltanto come un vago disagio diffuso, e ha così reso possibile, per la prima volta con questa chiarezza, discuterne pubblicamente e resistervi. È un dono prezioso per chi educa: perché nessuna resistenza pedagogica è davvero possibile senza prima disporre di una mappa affidabile del territorio che si intende attraversare, e perché soltanto conoscendo con precisione la logica del Grande Altro possiamo aiutare i nostri ragazzi a restare, davanti a esso, volti e non soltanto profili.

Sherry Turkle, la psicoanalista della solitudine connessa **Una lettura della società contemporanea e un bilancio per la pedagogia**

Una biografia tra psicoanalisi e computer

Sherry Turkle nasce a Brooklyn il 18 giugno 1948. Si forma dapprima al Radcliffe College, l'antico collegio femminile affiliato ad Harvard, trascorre poi un periodo di studio e di vita in Francia, e consegue infine ad Harvard, nel 1973, un master in sociologia e, nel 1976, un dottorato congiunto in sociologia e psicologia della personalità. È inoltre una psicologa clinica abilitata alla pratica terapeutica. Dal 1976 insegna al Massachusetts Institute of Technology, dove ricopre oggi la cattedra intitolata ad Abby Rockefeller Mauzé come professoressa di studi sociali della scienza e della tecnologia, e dove ha fondato, nel 2001, la MIT Initiative on Technology and Self, un centro di ricerca dedicato proprio all'incrocio tra vita psichica e cultura digitale.

Anche in questo caso la biografia costituisce una vera chiave interpretativa. Turkle giunge allo studio dei computer non dall'ingegneria né dall'economia, ma da una formazione psicoanalitica: il suo primo libro, del 1978, è dedicato non alle macchine ma alla ricezione francese di Jacques Lacan, e a quella temperie intellettuale resta fedele per tutta la carriera successiva, che si può descrivere come uno spostamento del proprio ascolto clinico dal lettino dello psicoanalista allo schermo del computer. Ciò che la distingue, nel panorama degli studiosi della tecnologia digitale, è appunto questo metodo: non tanto l'analisi macroeconomica delle piattaforme, quanto l'ascolto paziente e ravvicinato delle singole persone – bambini, adolescenti, adulti, anziani – che Turkle intervista da decenni per comprendere che cosa accada, nella loro vita interiore, quando una macchina entra in una relazione prima riservata soltanto agli esseri umani.

Il nucleo teorico: dalla molteplicità dell'identità alla solitudine connessa

L'opera di Turkle attraversa una vera e propria evoluzione interna, che è essa stessa parte del suo insegnamento. Nei primi lavori, in particolare in *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, del 1995, l'autrice guarda con curiosità non priva di simpatia alla possibilità, offerta dai primi ambienti testuali online, di sperimentare identità molteplici e parallele: proprio come una finestra del computer permette di tenere aperti più programmi contemporaneamente, così la vita online sembrava permettere di esplorare più versioni di sé, in un gioco che Turkle interpretava allora, sulla scorta della psicologia postmoderna dell'identità, come potenzialmente arricchente per lo sviluppo della personalità. È soprattutto a partire da *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, del 2011, che la sua posizione si fa più preoccupata, senza per questo rinnegare del tutto le intuizioni precedenti. Il titolo stesso condensa la tesi centrale: viviamo un paradosso per cui la tecnologia ci promette una connessione costante, ma proprio questa connessione permanente rischia di impoverire la nostra capacità di stare realmente insieme, e persino di stare da soli con noi stessi. Turkle osserva come sempre più persone, soprattutto giovani, preferiscano la messaggistica testuale alla conversazione vocale o de visu, non tanto per comodità pratica, quanto perché il testo consente un controllo sulla propria immagine e sui tempi di risposta che la conversazione dal vivo, con la sua imprevedibilità, non permette. È quello che l'autrice chiama, con un'espressione efficace, l'effetto Riccioli d'oro: una connessione che si desidera né troppo vicina né troppo distante, ma calibrata esattamente in una misura di sicurezza emotiva, la stessa che spinge molte persone a preferire l'interazione con oggetti robotici – capaci di simulare ascolto e affetto senza mai davvero pretendere nulla in cambio – a una relazione umana pienamente reciproca e per questo rischiosa. Con *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*, del 2015, l'analisi si concentra ulteriormente su quella che Turkle chiama la fuga dalla conversazione: la tendenza, osservata in famiglie, scuole e luoghi di lavoro, a preferire sistematicamente lo scambio mediato dallo schermo al confronto diretto, con conseguenze che l'autrice ritiene gravi non soltanto per la qualità delle relazioni, ma per lo sviluppo stesso della capacità empatica, soprattutto nei più giovani.

Il debito verso Winnicott: la capacità di stare soli

Un contributo teorico decisivo, spesso meno enfatizzato di quanto meriterebbe, riguarda il debito esplicito di Turkle verso lo psicoanalista britannico Donald Winnicott, e in particolare verso la sua nozione della capacità di stare soli. Per Winnicott, paradossalmente, questa capacità non si sviluppa nell'isolamento, ma proprio all'interno di una relazione: il bambino impara a tollerare la propria solitudine perché ha potuto sperimentare, fin dai primi mesi di vita, la presenza affidabile e non invadente di un adulto che gli permetteva di giocare da solo senza sentirsi abbandonato. Turkle riprende questa intuizione clinica per applicarla al presente digitale: sostiene che una capacità di

solitudine matura, sviluppata nell'infanzia attraverso relazioni sufficientemente buone, sia oggi preconditione indispensabile per resistere alla tentazione di riempire ogni istante vuoto con una connessione digitale, e che l'uso compulsivo dello smartphone rappresenti spesso, al contrario, il sintomo di una capacità di stare soli che non ha mai potuto svilupparsi pienamente.

Su questa base clinica, Turkle formula anche l'ipotesi di quello che chiama il momento robotico: una condizione culturale in cui sempre più persone si dichiarano disposte ad accettare, o persino a preferire, la compagnia di un oggetto robotico – un giocattolo elettronico per un bambino, un sigillo robotico per un anziano solo – proprio perché quella compagnia non delude mai, non giudica, non richiede la fatica della reciprocità autentica propria di una relazione umana.

La gravidanza euristica: che cosa illumina, oggi, questa diagnosi

Se si volesse racchiudere in un'unica immagine il contributo specifico di Turkle alla comprensione del presente, si potrebbe dire che ella lavora come una clinica in ascolto, più che come una teorica di sistemi: non si accontenta di descrivere strutture sociali astratte, ma raccoglie pazientemente, intervista dopo intervista, il modo concreto in cui la vita interiore delle persone si trasforma a contatto con le macchine.

La gravidanza euristica di questo metodo si misura innanzitutto sulla capacità di rendere visibile un paradosso che l'esperienza comune conosce bene ma fatica a nominare: la sensazione, sempre più diffusa, di sentirsi soli proprio nel momento di massima connessione digitale, circondati da messaggi e notifiche eppure privi di una conversazione realmente ricevuta e ricambiata. In secondo luogo, l'attenzione di Turkle alla capacità di stare soli permette di correggere una lettura puramente esterna del problema – come se bastasse limitare il tempo trascorso davanti a uno schermo – mostrando che la vera posta in gioco riguarda una competenza psichica interiore, sviluppata fin dall'infanzia, che nessuna semplice regola di utilizzo dei dispositivi può da sola sostituire.

Confronti e differenze con studiosi affini

Collocare Turkle accanto ad altri autori che hanno riflettuto sulla tecnologia e sulla vita psichica permette di precisarne meglio l'originalità.

Rispetto a Eva Illouz, la vicinanza tematica è evidente – entrambe indagano l'impoverimento dei legami affettivi contemporanei – ma il metodo e il registro restano assai diversi: Illouz procede da sociologa della cultura, analizzando strutture economiche e discorsive che attraversano intere classi sociali, mentre Turkle procede da clinica, raccogliendo storie individuali per risalire, caso dopo caso, a una dinamica psichica più generale. Dove Illouz direbbe che il capitalismo emotivo insegna a gestire i sentimenti come un investimento, Turkle direbbe piuttosto che l'assenza di una solida capacità di stare soli spinge a cercare nella tecnologia un sostituto rassicurante, ma in fondo deludente, della relazione umana rischiosa.

Rispetto a Shoshana Zuboff, la differenza di registro è ancora più netta: Zuboff analizza il fenomeno digitale dall'esterno, come storica dell'economia interessata ai modelli di business e alle nuove forme di potere istituzionale; Turkle lo analizza dall'interno, come clinica interessata alla vita psichica del singolo utente. Le due prospettive, tuttavia, si completano assai bene: ciò che per Zuboff è un'infrastruttura di estrazione del surplus comportamentale, per Turkle diventa, sul piano soggettivo, la ragione stessa per cui tante persone accettano volentieri quella infrastruttura, cercandovi un sollievo – la connessione sempre disponibile, la relazione senza rischio – a una fragilità interiore che nessun algoritmo ha creato dal nulla, ma che sa sfruttare con grande efficacia.

Rispetto a danah boyd, studiosa che pure condivide con Turkle l'attenzione etnografica ravvicinata alla vita digitale degli adolescenti, la differenza riguarda soprattutto il tono complessivo della diagnosi:

boyd tende a valorizzare l'agentività dei ragazzi, mostrando come essi negozino attivamente intimità e visibilità entro i vincoli imposti dalle piattaforme, mentre Turkle mantiene un registro più esplicitamente clinico e preoccupato, insistendo sul costo psichico – in termini di capacità empatica e di tolleranza della solitudine – che quella stessa negoziazione, per quanto creativa, comporta comunque. Un confronto istruttivo, infine, riguarda il collega e per lungo tempo interlocutore critico Joseph Weizenbaum, l'informatico del MIT creatore del celebre programma ELIZA, che negli anni Settanta aveva già messo in guardia contro il rischio di attribuire comprensione autentica a un semplice programma capace di imitarne i segnali esteriori – un fenomeno che porta ancora oggi il suo nome, l'effetto Eliza. Turkle eredita da Weizenbaum la stessa cautela di fondo, ma la sviluppa in direzione più propriamente clinica: non si limita a denunciare l'illusione cognitiva di chi scambia una simulazione per una comprensione reale, ma indaga il bisogno psichico profondo che rende quell'illusione, per molte persone, così difficile da resistere.

Un'obiezione radicale, prima di ogni uso pedagogico

Prima di trarre profitto pedagogico da questa diagnosi, occorre dare voce a due obiezioni, distinte ma convergenti. La prima è di ordine metodologico, ed è stata avanzata da diversi ricercatori di orientamento più propriamente quantitativo, i quali hanno osservato come il metodo clinico di Turkle – fondato su interviste approfondite ma non su ampi campioni statistici – renda difficile stabilire con rigore un nesso causale tra uso dei dispositivi digitali e declino effettivo dell'empatia o crescita della solitudine tra i più giovani. Alcuni studi epidemiologici più estesi hanno restituito quadri assai più sfumati di quanto la narrazione allarmata di Turkle lasci intendere, suggerendo che il rischio di un nuovo panico morale verso la tecnologia – non dissimile da quelli suscitati in passato dalla televisione o persino dal romanzo – non sia del tutto da escludere.

La seconda obiezione, più propriamente teologica, riguarda invece il fondamento ultimo che Turkle attribuisce alla capacità di stare soli. Ripresa da Winnicott, questa capacità resta per lei una competenza psichica, sviluppata nella prima infanzia grazie a una relazione sufficientemente buona con l'adulto di riferimento: una descrizione preziosa, ma che si arresta alla soglia di una domanda ulteriore, che la tradizione contemplativa cristiana ha invece sempre posto al centro. Nella prospettiva monastica e spirituale, infatti, la solitudine feconda – quella che i padri del deserto chiamavano non semplice isolamento ma vera e propria custodia del cuore – non trae la propria origine soltanto da un buon accudimento infantile, per quanto necessario, ma si apre strutturalmente a una relazione verticale, a un silenzio abitato dalla presenza di Dio, senza la quale anche la più sana capacità psichica di stare soli rischia di restare una semplice tecnica di autoregolazione, priva di quell'orizzonte ulteriore che soltanto la vita spirituale può offrirle in pienezza.

La rilevanza per la pedagogia

Per chi accompagna oggi adolescenti e giovani, l'opera di Turkle offre almeno tre strumenti di lavoro immediatamente utilizzabili.

Il primo riguarda proprio l'attenzione alla capacità di stare soli come competenza da coltivare fin dall'infanzia, e non semplicemente da presupporre negli adolescenti: un educatore attento sa che il modo migliore per aiutare un ragazzo a resistere alla tentazione di riempire ogni istante vuoto con lo schermo non è vietargli genericamente il telefono, ma offrirgli, fin da piccolo, esperienze ripetute di una presenza affidabile e non invadente, che gli permetta di scoprire che la solitudine può essere abitata senza angoscia.

Il secondo strumento riguarda la fuga dalla conversazione, categoria che si presta a una traduzione pedagogica immediata: rivalutare, dentro i percorsi educativi e pastorali, gli spazi di conversazione

diretta, non mediata da schermi – il colloquio personale, la condivisione in piccolo gruppo, il tempo disteso del racconto – come luoghi insostituibili in cui si allena quella capacità empatica che nessuna interazione testuale, per quanto frequente, può da sola sviluppare.

Il terzo strumento, infine, riprende ancora una volta, sotto una luce nuova, l'immagine del volto contrapposto al profilo già incontrata a proposito di Illouz e di Zuboff: se il momento robotico descritto da Turkle rivela il desiderio, comprensibile ma rischioso, di una relazione senza il rischio dell'altro – un ascolto sempre disponibile e mai deludente, come quello offerto da una macchina – il compito della pedagogia resta quello di educare i ragazzi ad accogliere il rischio della reciprocità autentica, mostrando loro che proprio l'imprevedibilità di un volto reale, con la sua possibilità di deludere ma anche di sorprendere, è ciò che nessun oggetto robotico, per quanto ben progettato, potrà mai davvero offrire.

Conclusione

Sherry Turkle lavora come una psicoanalista che ha spostato il proprio ascolto dal lettino allo schermo, raccogliendo con pazienza clinica le voci di chi cerca nella macchina un rifugio dalla fatica, ma anche dalla ricchezza, della relazione umana. È un ascolto prezioso per chi educa: ricorda che nessuna tecnologia, per quanto sofisticata, può sostituire il lento apprendistato della solitudine feconda e della conversazione reale, e che proprio in quell'apprendistato – non nel controllo del tempo trascorso davanti a uno schermo – si gioca la vera posta educativa del nostro tempo.

danah boyd, l'etnografia che traduce il mondo dei ragazzi

Una lettura della società contemporanea e un bilancio per la pedagogia

Nota preliminare. Segnaliamo un tratto singolare ma volutamente rivendicato dall'autrice stessa: il proprio nome, danah boyd, viene scritto convenzionalmente tutto in minuscolo.

Una biografia tra informatica e antropologia

danah boyd nasce nel 1977 e si forma dapprima in informatica alla Brown University, per poi conseguire un master presso il Media Lab del Massachusetts Institute of Technology, ambiente interdisciplinare in cui tecnologia e scienze sociali si intrecciano fin dalla progettazione degli studi. Consegue infine il dottorato in Information presso l'Università della California a Berkeley, con una dissertazione del 2008 dal titolo *Taken Out of Context: American Teen Sociality in Networked Publics*, dedicata proprio alla vita sociale degli adolescenti americani nei primi ambienti dei social network. Ha in seguito lavorato come ricercatrice principale presso Microsoft Research, come professoressa associata di ricerca alla New York University e come fellow del Berkman Center for Internet and Society di Harvard; ha fondato nel 2013 il Data & Society Research Institute, e insegna oggi alla Cornell University, dove ricopre la cattedra intitolata a Geri Gay come professoressa di comunicazione. Anche in questo caso la biografia costituisce una chiave interpretativa preziosa: boyd proviene da una formazione tecnica, non umanistica, ma sceglie di applicare a quella stessa tecnica lo sguardo paziente dell'etnografia, trascorrendo un intero decennio, tra il 2005 e il 2012, a intervistare centinaia di adolescenti in contesti sociali ed economici assai diversi – dalle periferie urbane ai sobborghi benestanti – per comprendere dall'interno, con il loro stesso linguaggio, che cosa significhi per loro vivere una vita sociale sempre più mediata dalle piattaforme digitali.

Il nucleo teorico: i pubblici in rete

Il contributo teorico più originale di boyd riguarda la nozione di pubblici in rete, sviluppata soprattutto nella sua dissertazione e poi ripresa in numerosi saggi successivi. L'idea di fondo può essere così ricostruita: i luoghi digitali in cui gli adolescenti socializzano – i primi forum, MySpace, poi Facebook, Twitter, Instagram – non sono semplici copie online di spazi fisici già noti, come il cortile della scuola o il centro commerciale, ma configurazioni sociali del tutto nuove, dotate di proprietà specifiche che boyd definisce *affordance*, cioè possibilità e vincoli che la tecnologia stessa introduce indipendentemente dalle intenzioni di chi la utilizza.

Boyd identifica in particolare quattro *affordance* decisive di questi ambienti: la persistenza, cioè la sopravvivenza di un contenuto ben oltre il momento fuggevole in cui è stato prodotto, a differenza di una conversazione orale che svanisce non appena pronunciata; la replicabilità, cioè la possibilità di copiare e diffondere un contenuto senza che l'originale ne risulti alterato o consumato; la scalabilità, cioè la potenziale visibilità di un contenuto a un pubblico assai più ampio di quello originariamente immaginato da chi lo ha pubblicato; e infine la ricercabilità, cioè la possibilità di ritrovare un contenuto a distanza di tempo attraverso una semplice interrogazione, senza che chi lo cerca debba nemmeno sapere in anticipo della sua esistenza. È dall'intreccio di queste quattro proprietà che nasce ciò che boyd chiama, con un'espressione poi divenuta patrimonio comune degli studi sui social media, il collasso del contesto: la tendenza dei pubblici in rete a fondere in un unico spazio audience che nella vita offline restavano invece separate – i genitori, i compagni di scuola, i datori di lavoro futuri, i conoscenti occasionali – costringendo chi pubblica un contenuto a rivolgersi contemporaneamente, e spesso inconsapevolmente, a interlocutori con aspettative reciprocamente incompatibili.

A questa diagnosi, sviluppata soprattutto insieme alla collega Alice Marwick, boyd affianca l'osservazione di una strategia difensiva assai diffusa tra gli adolescenti, quella che definisce steganografia sociale: la pratica di comunicare messaggi che restano perfettamente comprensibili al pubblico giusto – un gruppo ristretto di amici, capace di decifrare un riferimento implicito o un'ironia condivisa – mentre appaiono del tutto innocui, o comunque indecifrabili, agli occhi di genitori e insegnanti che pure hanno pieno accesso visivo allo stesso contenuto pubblicato.

Le tappe di un'opera coerente

L'itinerario di boyd può essere ricostruito come un progressivo allargamento dello stesso sguardo etnografico. Già nel 2007, insieme a Nicole Ellison, pubblica un saggio fondativo per l'intero campo di studi sui social network, dedicato a definirne storia e ambito di ricerca in un momento in cui la disciplina stessa era ancora agli albori. Negli anni immediatamente successivi sviluppa, come si è visto, la nozione di pubblici in rete e quella di collasso del contesto, mentre in un saggio del 2011 dal titolo eloquente, dedicato alla cosiddetta fuga bianca nei pubblici in rete, analizza con strumenti quasi bourdieusiani come la migrazione di massa degli adolescenti americani da MySpace verso Facebook, avvenuta nella seconda metà degli anni Duemila, non sia stata affatto casuale, ma abbia riprodotto online distinzioni di classe e di razza già presenti nella società offline, con i ragazzi di estrazione più agiata e più bianca che abbandonavano una piattaforma percepita come meno prestigiosa per rifugiarsi in un'altra ritenuta più rispettabile.

Il punto di arrivo più maturo di questo percorso resta *It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens*, del 2014, frutto diretto del decennio di interviste sul campo. La tesi centrale del libro, ricostruita nella sua sostanza, sostiene che i timori diffusi tra gli adulti – sull'identità instabile, sulla privacy perduta, sul pericolo costante, sul bullismo dilagante – nascano assai più spesso da un fraintendimento generazionale che da un reale deterioramento della vita sociale giovanile: gli adolescenti, sostiene boyd, cercano nei social media esattamente ciò che le generazioni precedenti cercavano nel cortile o

nella piazza – autonomia, intimità tra pari, spazio per costruire la propria identità lontano dallo sguardo diretto degli adulti – ma sono costretti a cercarlo online proprio perché la loro libertà di movimento fisico si è drasticamente ridotta, schiacciata da un'iperprogrammazione degli orari e da una sorveglianza genitoriale crescente negli spazi pubblici reali.

La gravidanza euristica: che cosa illumina, oggi, questa prospettiva

Se si volesse racchiudere in un'unica immagine il contributo specifico di boyd alla comprensione del presente, si potrebbe dire che ella lavora come un'interprete, incaricata di tradurre agli adulti preoccupati un linguaggio giovanile che essi posseggono gli strumenti tecnici per osservare, ma non sempre la competenza culturale per comprendere realmente.

La gravidanza euristica di questa traduzione si misura innanzitutto sulla capacità di correggere un errore diagnostico assai diffuso: quello di attribuire alla tecnologia in sé stessa fenomeni che nascono, in realtà, da trasformazioni sociali più ampie e precedenti – la riduzione degli spazi pubblici liberamente accessibili ai minori, l'aumento della sorveglianza adulta, la pressione competitiva su ogni istante della giornata adolescenziale. In secondo luogo, la nozione di collasso del contesto offre uno strumento concettuale prezioso per comprendere una fatica specificamente contemporanea – quella di dover costruire una propria immagine pubblica coerente di fronte a pubblici radicalmente eterogenei e simultanei – che nessuna generazione precedente aveva dovuto affrontare in una forma altrettanto pervasiva e permanente.

Confronti e differenze con studiosi affini

Collocare boyd accanto ad altri autori che hanno riflettuto sulla vita digitale dei più giovani permette di precisarne meglio l'apporto specifico.

Rispetto a Erving Goffman, di cui riprende dichiaratamente l'analisi drammaturgica della vita quotidiana – la distinzione tra un palcoscenico, in cui l'individuo recita consapevolmente una parte di fronte a un pubblico, e un retroscena, in cui può abbandonare quella recita – boyd mostra come i pubblici in rete rendano estremamente difficile mantenere quella stessa separazione: se per Goffman ogni contesto sociale offline possedeva confini relativamente stabili, che permettevano di recitare parti diverse davanti a pubblici diversi senza eccessive contraddizioni, il collasso del contesto descritto da boyd rappresenta appunto il collasso di questa possibilità, costringendo l'adolescente contemporaneo a una recita unica e semplificata, capace di reggere di fronte a chiunque possa, in linea di principio, vederla.

Rispetto a Sherry Turkle, il confronto è stato già impostato nel saggio a lei dedicato, ma merita qui un'ulteriore precisazione. Se Turkle, dal proprio osservatorio clinico, tende a leggere l'uso intensivo dei dispositivi digitali come sintomo di una fragilità psichica crescente – l'incapacità di stare soli, la fuga dalla conversazione autentica – boyd, dal proprio osservatorio etnografico, tende piuttosto a leggere lo stesso fenomeno come segno di un'intelligenza sociale adattiva, capace di negoziare creativamente vincoli imposti dall'esterno, in primo luogo dagli stessi adulti. Le due prospettive non sono necessariamente incompatibili, ma riflettono metodi diversi – l'ascolto clinico individuale contro l'osservazione sul campo dei comportamenti collettivi – e temperamenti diagnostici diversi, l'uno più propriamente preoccupato, l'altro più esplicitamente anti-allarmista.

Rispetto a Shoshana Zuboff, la differenza di scala è ancora più netta: dove Zuboff analizza dall'alto le strutture economiche e istituzionali del capitalismo di sorveglianza, mostrando come l'esperienza di ogni utente venga sistematicamente resa disponibile a fini di previsione e di profitto, boyd osserva dal basso, all'altezza degli occhi dei singoli adolescenti, il modo in cui questi ultimi tentano, spesso con notevole ingegno, di ritagliarsi spazi di autonomia proprio all'interno di quella stessa infrastruttura

strutturalmente asimmetrica. Anche qui le due prospettive più che escludersi si completano: la creatività tattica descritta da boyd non annulla l'asimmetria strutturale di potere descritta da Zuboff, ma mostra come quell'asimmetria venga vissuta, e in parte negoziata, dal punto di vista di chi la subisce quotidianamente.

Rispetto a Nicholas Carr, autore di un'influente critica degli effetti neurologici di internet sulla capacità di attenzione, boyd si mostra assai più cauta rispetto a ogni forma di determinismo tecnologico: mentre Carr tende a individuare nella tecnologia stessa una causa diretta e quasi meccanica di trasformazioni cognitive, boyd insiste che le stesse affordance tecniche producano effetti assai diversi a seconda del contesto sociale, economico e familiare in cui vengono utilizzate, rendendo ogni generalizzazione univoca sui presunti effetti della tecnologia in sé metodologicamente sospetta.

Un'obiezione radicale, prima di ogni uso pedagogico

Anche qui, prima di trarre profitto pedagogico da questa prospettiva, è necessario dare voce a un'obiezione che ne tocca il cuore. La tesi rassicurante di boyd, secondo cui i ragazzi se la cavano sostanzialmente bene, si fonda su un metodo – l'intervista qualitativa approfondita – che condivide con quello di Turkle lo stesso limite epistemologico: nessuna delle due autrici dispone di dati epidemiologici su larga scala capaci di stabilire con certezza statistica l'effetto complessivo, positivo o negativo, dei pubblici in rete sul benessere psicologico di intere generazioni. Non a caso, ricerche successive di orientamento più esplicitamente allarmato – penso in particolare al dibattito sollevato da altri studiosi sul rapporto tra diffusione degli smartphone a partire dai primi anni Duemiladieci e crescita dei disturbi d'ansia e depressione tra i più giovani – hanno rimesso in discussione, pur senza confutarla del tutto, la fiducia ottimistica di boyd nella resilienza adattiva delle nuove generazioni. Vi è poi un'obiezione più propriamente pedagogica e teologica, che riguarda il modo in cui boyd imposta l'intera questione come alternativa secca tra paternalismo protettivo e piena autonomia giovanile. Questa impostazione, per quanto comprensibile come correttivo a un eccesso di allarmismo adulto, rischia di lasciare in ombra una terza possibilità, più antica e più feconda: quella di un accompagnamento presente ma non invasivo, capace di custodire la soglia – per riprendere un'immagine cara a questo stesso percorso di ricerca – che separa l'infanzia dall'età adulta, senza né sorvegliarla in modo asfissiante né abbandonarla del tutto alla sola capacità adattiva del ragazzo. È precisamente in questo spazio intermedio, tra il controllo ansioso e la resilienza rivendicata come autosufficiente, che una pedagogia della prossimità – quella, per intendersi, del padre che nella parabola lucana lascia partire il figlio senza inseguirlo, ma resta a scrutare l'orizzonte in attesa del suo ritorno – può offrire un supplemento che l'alternativa boydiana tra paternalismo e resilienza non esaurisce da sola.

La rilevanza per la pedagogia

Per chi accompagna oggi adolescenti e giovani, l'opera di boyd offre almeno tre strumenti di lavoro immediatamente utilizzabili.

Il primo riguarda proprio la correzione di un errore diagnostico assai comune tra educatori e genitori: prima di attribuire un disagio giovanile genericamente ai social media, vale la pena chiedersi se quel disagio non nasca piuttosto da una più ampia povertà di spazi pubblici realmente accessibili ai ragazzi – cortili, piazze, oratori, luoghi di incontro non strutturati – di cui la vita online rappresenta spesso un surrogato faticosamente ricercato, più che una causa originaria.

Il secondo strumento riguarda il collasso del contesto, categoria che si presta a un uso pedagogico assai concreto: aiutare i ragazzi a comprendere esplicitamente che ogni contenuto pubblicato online si rivolge simultaneamente a pubblici radicalmente diversi – non soltanto agli amici a cui pensavano nel

momento della pubblicazione, ma potenzialmente a chiunque, in un tempo indefinito – è un esercizio di consapevolezza digitale ben più utile di un generico divieto, perché restituisce loro categorie per orientarsi da soli, invece di limitarsi a subire un controllo esterno.

Il terzo strumento, infine, riguarda proprio la terza via evocata sopra, tra paternalismo e resilienza rivendicata: il compito dell'educatore, alla luce di boyd, non è né sorvegliare capillarmente ogni gesto digitale del ragazzo, né lasciarlo del tutto solo confidando nella sua presunta capacità adattiva, ma custodire con discrezione la soglia che egli sta attraversando, restando disponibile – come un adulto che si vede da lontano ma non incombe – proprio nel momento in cui, complice il collasso del contesto, il ragazzo fatica a distinguere a chi, in fondo, si stia davvero rivolgendo.

Conclusione

danah boyd lavora come un'etnografa e un'interprete, capace di tradurre agli adulti preoccupati un mondo che i ragazzi abitano con un linguaggio proprio, spesso frainteso proprio perché osservato dall'esterno senza la pazienza di ascoltarne prima le ragioni interne. È una lezione preziosa per chi educa: prima di correggere, occorre comprendere; e prima di temere genericamente la tecnologia che i giovani abitano, vale la pena chiedersi quale spazio reale – fisico, prima ancora che digitale – la nostra stessa società adulta abbia lasciato loro per crescere, sbagliare, e tornare.

Nancy Fraser, la custode della bilancia

Una lettura della società contemporanea e un bilancio per la pedagogia

Una biografia tra attivismo e filosofia critica

Nancy Fraser nasce il 20 maggio 1947 a Baltimora, nel Maryland, da una famiglia di origine ebraica per parte paterna e di ascendenza in parte ebraica e in parte irlandese cattolica per parte materna, un'appartenenza culturale ibrida di cui l'autrice stessa ha parlato apertamente nelle proprie interviste. Si laurea in filosofia al Bryn Mawr College nel 1969 e consegue il dottorato, sempre in filosofia, presso il Graduate Center della City University of New York nel 1980. Insegna per molti anni alla Northwestern University prima di trasferirsi, nel 1995, alla New School for Social Research di New York, dove ricopre oggi la cattedra intitolata a Henry A. e Louise Loeb come professoressa di filosofia e politica, ed è inoltre membro del comitato editoriale della rivista *New Left Review*.

Anche in questo caso vale la pena osservare come la biografia intellettuale di Fraser sia inseparabile da un impegno politico e attivista che l'autrice stessa definisce come una propria formazione parallela a quella accademica: figlia dichiarata della nuova sinistra statunitense degli anni Sessanta e Settanta, Fraser porta nella propria filosofia una domanda che resta costante lungo tutta la sua opera – come tenere insieme, senza sacrificare l'una all'altra, la rivendicazione di giustizia economica ereditata dalla tradizione socialista e la rivendicazione di giustizia culturale emersa con i movimenti femministi, antirazzisti e per i diritti delle minoranze sessuali a partire dagli stessi anni.

Il nucleo teorico: redistribuzione, riconoscimento, parità di partecipazione

Il contributo più influente di Fraser alla filosofia politica contemporanea riguarda proprio la distinzione, e insieme la ricomposizione, tra due paradigmi di giustizia che la tradizione novecentesca aveva spesso trattato come alternativi. Da un lato vi è la redistribuzione, cioè la correzione delle disuguaglianze economiche strutturali – lo sfruttamento del lavoro, la povertà, l'accesso ineguale alle

risorse – che affonda le proprie radici nella tradizione socialista e marxista. Dall'altro vi è il riconoscimento, cioè la correzione di quelle ingiustizie che non riguardano la distribuzione di beni materiali, ma lo status culturale di interi gruppi sociali, sistematicamente svalutati, resi invisibili o stigmatizzati indipendentemente dalla loro condizione economica – pensiamo alla discriminazione fondata sul genere, sulla razza, sull'orientamento sessuale.

Fraser sostiene, in un saggio divenuto fondativo per l'intero dibattito successivo, che sia un errore trattare questi due paradigmi come reciprocamente sostitutivi, come se il trionfo delle rivendicazioni identitarie di fine Novecento avesse reso obsoleta la domanda redistributiva di stampo più propriamente socialista: molte ingiustizie contemporanee, sostiene l'autrice, sono al tempo stesso economiche e culturali, e richiedono dunque una risposta che integri entrambe le dimensioni, senza ridurre l'una all'altra.

A questo scopo, Fraser propone un criterio normativo unificante, che chiama parità di partecipazione: una società è giusta, secondo questa formulazione, soltanto quando tutti i suoi membri possono interagire tra loro come pari nella vita sociale, senza che ostacoli economici o culturali impediscano a qualcuno di partecipare pienamente. È un criterio che permette di valutare tanto le ingiustizie redistributive – la povertà che impedisce a una persona di partecipare come pari alla vita comune – quanto quelle di riconoscimento – lo stigma culturale che produce lo stesso effetto anche in presenza di sufficienti risorse economiche – senza dover scegliere a priori quale delle due dimensioni sia più fondamentale. È importante notare che Fraser interpreta il riconoscimento non come pretesa di affermazione della propria identità particolare, in un senso che ella considera troppo vicino a una politica identitaria autoreferenziale, ma come pretesa di status: ciò che un gruppo discriminato rivendica, nella sua lettura, non è che la propria cultura specifica venga celebrata in quanto tale, ma che i suoi membri vengano trattati come partner pienamente paritari nell'interazione sociale.

La terza dimensione: rappresentanza e lotte di confine

In un momento successivo della propria riflessione, sviluppato soprattutto in *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, del 2008, Fraser aggiunge alla coppia redistribuzione-riconoscimento una terza dimensione, quella della rappresentanza: non basta infatti chiedersi se le risorse siano distribuite equamente o se gli status culturali siano riconosciuti alla pari, occorre anche chiedersi chi abbia diritto, in linea di principio, a essere incluso nella comunità politica che decide su quelle stesse questioni. In un mondo sempre più globalizzato, osserva Fraser, molte ingiustizie nascono proprio da un'errata delimitazione dei confini della comunità politica competente – quello che chiama un'ingiustizia di inquadramento – come quando le decisioni economiche prese in un paese producono effetti gravissimi su popolazioni di un altro paese che non hanno alcuna voce in capitolo nella decisione che pure le riguarda.

Più di recente, soprattutto in *Cannibal Capitalism*, del 2022, Fraser ha sviluppato questa intuizione in una direzione ancora più ampia, sostenuta da un debito dichiarato verso lo storico dell'economia Karl Polanyi, già incontrato in questo stesso percorso a proposito di Shoshana Zuboff. Fraser sostiene che il capitalismo, per potersi riprodurre, dipenda strutturalmente da alcune condizioni di sfondo che esso stesso non produce e che anzi tende sistematicamente a logorare: il lavoro di cura e la riproduzione sociale, tradizionalmente scaricati sulle donne senza alcun compenso; la natura, trattata come riserva inesauribile di risorse gratuite; il potere pubblico, indebolito ogniqualvolta la logica di mercato invade spazi prima riservati alla decisione democratica; e infine intere popolazioni, storicamente colonizzate o razzializzate, espropriate senza nemmeno il compenso, per quanto ingiusto, dello sfruttamento salariale in senso proprio. Da qui l'immagine, volutamente forte, del capitalismo cannibale: un sistema che, per continuare a nutrirsi, finisce per divorare le stesse condizioni sociali, naturali e politiche da cui dipende la propria sopravvivenza.

Le tappe di un'opera coerente

Il percorso di Fraser può essere ricostruito come un progressivo allargamento dello stesso nucleo problematico. Già in un saggio del 1990 dedicato a una rilettura critica della sfera pubblica descritta da Jürgen Habermas, Fraser mostra come il modello habermasiano di una sfera pubblica unitaria e inclusiva avesse in realtà occultato, fin dalle sue origini storiche, l'esclusione sistematica delle donne, dei lavoratori e di altre voci subalterne, proponendo in alternativa l'idea di controlli pubblici subalterni, spazi discorsivi paralleli in cui i gruppi esclusi elaborano autonomamente le proprie rivendicazioni prima di poterle far valere nella sfera pubblica dominante. Nel celebre scambio con Axel Honneth, pubblicato nel 2003 con il titolo *Redistribution or Recognition?*, Fraser precisa ulteriormente la propria posizione dualista contro il monismo del collega tedesco, di cui si dirà tra poco. Negli anni Duemiladieci, l'attenzione dell'autrice si sposta sempre più esplicitamente sulla critica del neoliberismo e sul rapporto ambivalente tra femminismo e capitalismo, sviluppato soprattutto in *Fortunes of Feminism*, del 2013, dove Fraser avanza la tesi, non priva di autocritica, secondo cui alcune rivendicazioni del femminismo di seconda ondata – la critica al salario familiare, la richiesta di autonomia dal welfare state assistenziale – siano state, per una sorta di astuzia della storia, riassorbite e piegate a proprio vantaggio dalla stessa retorica neoliberista dell'autorealizzazione individuale. Il percorso giunge a un nuovo punto di sintesi con *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, scritto a quattro mani con Rahel Jaeggi nel 2018, e infine con *Cannibal Capitalism*, del 2022, che riassume in forma accessibile l'intera traiettoria della sua riflessione più recente.

La gravidanza euristica: che cosa illumina, oggi, questa prospettiva

Se si volesse racchiudere in un'unica immagine il contributo specifico di Fraser alla comprensione del presente, si potrebbe dire che ella lavora come una custode della bilancia, attenta a non lasciare che un solo piatto – quello economico o quello culturale – si abbassi a scapito dell'altro, come del resto suggerisce già il titolo di uno dei suoi libri più noti.

La gravidanza euristica di questo equilibrio si misura innanzitutto sulla capacità di correggere due riduzionismi speculari, entrambi assai diffusi nel dibattito pubblico contemporaneo: da un lato quello di certa sinistra tradizionale, che tende a considerare le rivendicazioni di riconoscimento culturale come una distrazione rispetto alla vera questione, che resterebbe sempre e solo quella economica; dall'altro quello di certa cultura woke, per usare un termine ormai invalso nel linguaggio pubblico, che rischia all'opposto di ridurre ogni ingiustizia a una questione di rappresentazione simbolica, perdendo di vista le strutturali disuguaglianze materiali che quella stessa rappresentazione può lasciare del tutto intatte. In secondo luogo, la nozione di capitalismo cannibale offre una chiave di lettura preziosa per comprendere fenomeni apparentemente distanti tra loro – la crisi della cura familiare, l'emergenza ecologica, l'erosione della sovranità democratica – come manifestazioni di una medesima logica strutturale, quella di un sistema economico che tende sistematicamente a scaricare sui propri margini invisibili i costi della propria stessa espansione.

Confronti e differenze con studiosi affini

Collocare Fraser accanto ad altri autori con cui ha dialogato, spesso polemicamente, permette di precisarne meglio l'originalità.

Con Axel Honneth, suo principale interlocutore critico nel celebre scambio del 2003, la distanza teorica è dichiarata e profonda. Honneth sostiene una posizione che si potrebbe definire monista: per lui, ogni forma di ingiustizia, comprese quelle apparentemente più propriamente economiche, può essere in ultima istanza ricondotta a una forma di misconoscimento – lo sfruttamento economico stesso sarebbe,

nella sua lettura di ispirazione hegeliana, una forma particolarmente grave di mancato riconoscimento della dignità del lavoratore. Fraser rifiuta questa riduzione, insistendo su quello che definisce un dualismo prospettico: redistribuzione e riconoscimento restano, per lei, due logiche irriducibili l'una all'altra, anche se concretamente intrecciate nella maggior parte delle lotte sociali reali, e proprio per questo richiedono strumenti analitici distinti, per quanto sempre da tenere assieme nella pratica politica. Con Jürgen Habermas, di cui pure eredita ampiamente il lessico della sfera pubblica e della legittimità democratica, Fraser conduce una critica interna che mira a correggerne, più che a rovesciarne, l'impianto: il modello habermasiano, sostiene, ha bisogno di essere arricchito dall'attenzione storica alle esclusioni concrete – di genere, di classe, di razza – che hanno segnato la formazione stessa della sfera pubblica borghese, esclusioni che la teoria puramente procedurale della deliberazione rischia altrimenti di lasciare invisibili.

Con Judith Butler, già incontrata in questo percorso a proposito di Martha Nussbaum, il confronto risale a un dibattito altrettanto celebre, svoltosi nella prima metà degli anni Novanta: Fraser criticò allora l'impostazione di Butler per il rischio, a suo avviso, di ridurre ogni questione di ingiustizia legata al genere e alla sessualità a una pura e semplice questione discorsiva e culturale, sottovalutando le componenti più propriamente materiali ed economiche che quelle stesse ingiustizie comportano; Butler, dal canto suo, ha rimproverato a Fraser di conservare un residuo di universalismo filosofico e di soggettività data per scontata, che rischierebbe di non cogliere fino in fondo il carattere storicamente contingente ed escludente di ogni costruzione discorsiva del genere. È un dibattito che, ancora una volta, più che concludersi con la vittoria di una delle due parti, ha arricchito il campo condiviso, costringendo entrambe le autrici a precisare ulteriormente la propria posizione negli anni successivi. Con Martha Nussbaum, infine, già incontrata in questo stesso percorso, il confronto riguarda il criterio ultimo con cui misurare la giustizia sociale: dove Nussbaum propone un elenco di capacità umane fondamentali, argomentato filosoficamente a partire da una concezione sostanziale della fioritura umana, Fraser preferisce un criterio più propriamente procedurale e relazionale, quello della parità di partecipazione, che non presuppone alcuna lista predefinita di beni necessari alla vita buona, ma si limita a chiedere che nessuno resti escluso, per ragioni economiche o culturali, dalla possibilità di partecipare come pari all'interazione sociale. È una differenza che riflette due sensibilità filosofiche diverse: quella più marcatamente neo-aristotelica di Nussbaum, disposta a specificare positivamente il contenuto della vita buona, e quella più marcatamente procedurale e critico-teorica di Fraser, per la quale la filosofia deve limitarsi a garantire le condizioni formali di una partecipazione paritaria, lasciando poi ai soggetti coinvolti il compito di determinarne democraticamente il contenuto concreto.

Un'obiezione radicale, prima di ogni uso pedagogico

Anche qui, prima di trarre profitto pedagogico da questa prospettiva, è necessario dare voce a un'obiezione che ne tocca il cuore. Lo stesso Honneth ha osservato come il modello di status proposto da Fraser, proprio perché volutamente astenuto da ogni contenuto sostanziale, rischi di restare eccessivamente formale: chiedere che ciascuno possa "partecipare come pari" non dice ancora nulla su quale sia il bene per cui vale la pena partecipare, né su che cosa renda degna di rispetto la persona che partecipa, prima ancora e indipendentemente dalla sua capacità effettiva di farlo.

È precisamente a questo punto che una prospettiva teologica può offrire un supplemento necessario. Il criterio della parità di partecipazione, per quanto prezioso sul piano politico e giuridico, rischia infatti di lasciare senza risposta la domanda sulla dignità di chi, per ragioni che nulla hanno a che fare con l'ingiustizia sociale, non può in alcun modo partecipare come pari alla vita comune – il bambino non ancora nato, la persona con una disabilità gravissima, il malato terminale, l'anziano ormai privo di autonomia. Nella prospettiva biblica, la dignità della persona non deriva dalla sua capacità di interagire alla pari con gli altri, per quanto quella capacità debba essere protetta e promossa ovunque sia

possibile, ma dal suo essere immagine di Dio fin dal primo istante della propria esistenza, indipendentemente da ogni parità di fatto realizzabile. Questo non toglie nulla alla precisione e all'urgenza politica della diagnosi di Fraser sulle ingiustizie strutturali del presente; ne segnala però il limite strutturale, quel punto oltre il quale la filosofia politica, per statuto, non può spingersi da sola, e in cui soltanto una teologia della persona come dono ricevuto può offrire un fondamento della dignità che non dipenda, in ultima istanza, da alcuna misura di partecipazione.

La rilevanza per la pedagogia

Per chi accompagna oggi adolescenti e giovani, le categorie di Fraser offrono almeno tre strumenti di lavoro immediatamente utilizzabili.

Il primo riguarda proprio la capacità di tenere insieme, senza appiattire l'una sull'altra, la dimensione economica e la dimensione culturale del disagio giovanile: un ragazzo che vive una condizione di povertà materiale e uno che vive uno stigma legato alla propria origine, al proprio orientamento o alla propria condizione familiare sperimentano forme di esclusione diverse, che richiedono risposte educative diverse, per quanto entrambe riconducibili alla stessa domanda di fondo – poter partecipare, alla pari, alla vita della classe, della comunità, della parrocchia.

Il secondo strumento riguarda la nozione di status, che permette all'educatore di distinguere con precisione tra il rispetto dovuto a ogni persona in quanto partner paritario dell'interazione sociale e la tentazione, sempre in agguato in certa pedagogia identitaria contemporanea, di ridurre ogni ragazzo alla propria appartenenza di gruppo, come se la sua identità particolare dovesse essere anzitutto celebrata invece che la sua piena dignità di interlocutore da riconoscere.

Il terzo strumento, infine, riguarda l'immagine stessa della bilancia: un educatore attento impara da Fraser a non lasciarsi sedurre né da una lettura puramente sociologico-materiale del disagio giovanile, che ignori il bisogno di riconoscimento simbolico e di rispetto della propria storia personale, né da una lettura puramente simbolico-identitaria, che trascuri le concrete condizioni materiali – la povertà, la precarietà familiare, l'assenza di risorse – che continuano a pesare sulla vita di troppi ragazzi, anche quando il linguaggio pubblico sembra ormai concentrato soltanto sulle questioni di riconoscimento.

Conclusione

Nancy Fraser lavora come una custode paziente della bilancia, che si rifiuta di scegliere una volta per tutte tra la domanda di pane e la domanda di rispetto, sapendo che nella vita reale delle persone – e in modo particolare nella vita dei giovani che accompagniamo – le due domande restano quasi sempre intrecciate. È una lezione preziosa per chi educa: ricorda che nessuna giustizia è compiuta se resta soltanto economica o soltanto simbolica, e che il compito pedagogico consiste proprio nel tenere in equilibrio, senza mai stancarsi di ricalibrarla, quella stessa bilancia che nessuna formula, per quanto raffinata, può fissare una volta per sempre.

Sara Ahmed, la guastafeste che rompe l'incantesimo della felicità Una lettura della società contemporanea e un bilancio per la pedagogia

Una biografia segnata dall'esperienza della soglia

Sara Ahmed nasce il 30 agosto 1969 a Salford, in Inghilterra, figlia di un padre pakistano e di una madre inglese; la famiglia emigra ancora nella sua prima infanzia ad Adelaide, in Australia, dove

Ahmed cresce e compie i primi studi. Consegue poi il dottorato presso il Centre for Critical and Cultural Theory dell'Università di Cardiff, insegna per un decennio, dal 1994 al 2004, all'Institute for Women's Studies della Lancaster University, di cui diventa anche direttrice, e approda infine al Dipartimento di Media e Comunicazione del Goldsmiths College dell'Università di Londra, dove fonda e dirige il Centre for Feminist Research. Nel 2016 rassegna pubblicamente le proprie dimissioni da quella stessa istituzione, in segno di protesta contro la gestione, giudicata inadeguata, di alcune denunce di molestie sessuali avanzate da studentesse dell'ateneo, e sceglie da allora di proseguire la propria ricerca come studiosa indipendente.

Anche in questo caso la biografia offre una chiave interpretativa decisiva. I temi che percorrono l'intera opera di Ahmed – la migrazione, l'estraneità, l'esperienza di trovarsi sempre un poco fuori posto rispetto alle linee tracciate dagli altri – affondano le proprie radici in un'infanzia vissuta essa stessa sulla soglia tra due mondi, quello pakistano del padre e quello inglese della madre, poi ricollocata in un terzo mondo, quello australiano dell'emigrazione. E il gesto delle dimissioni del 2016, lungi dal restare un episodio biografico isolato, diventa esso stesso oggetto di una delle sue ricerche più recenti, dedicata proprio al modo in cui le istituzioni accademiche accolgono, o più spesso disattendono, le denunce di chi al loro interno subisce un torto.

Il nucleo teorico: le economie affettive e le emozioni appiccicose

Il contributo teorico più influente di Ahmed riguarda il modo in cui le emozioni circolano socialmente, sviluppato soprattutto in *The Cultural Politics of Emotion*, del 2004. Contro un'idea diffusa, di ascendenza psicologica, secondo cui le emozioni risiederebbero anzitutto dentro l'individuo, come stati interiori che poi eventualmente si esprimono verso l'esterno, Ahmed sostiene che le emozioni non abitano mai semplicemente dentro un soggetto, ma circolino tra corpi, segni e oggetti, accumulando valore proprio nel loro stesso circolare, secondo un meccanismo che l'autrice definisce economia affettiva, in esplicita analogia con la circolazione del valore economico descritta dalla tradizione marxista.

Per descrivere questa circolazione, Ahmed introduce l'immagine dell'appiccicosità: le emozioni, sostiene, si "attaccano" ad alcuni corpi più che ad altri, li segnano, li associano ripetutamente a determinati significati, fino a rendere quell'associazione quasi naturale, benché sia in realtà il prodotto di una storia di ripetizioni sociali. Un corpo razzializzato, per fare l'esempio più ricorrente nell'opera dell'autrice, viene fatto oggetto, nella cultura pubblica di molte società occidentali, di un'associazione ricorrente con la paura o con la minaccia, non perché quel corpo sia in sé minaccioso, ma perché innumerevoli ripetizioni discorsive e narrative hanno fatto sì che quella paura vi si "appiccicasse", tracciando così un confine tra chi appartiene pienamente a un dato spazio sociale e chi ne resta, per definizione emotiva prima ancora che giuridica, escluso.

La fenomenologia queer: l'orientamento dei corpi

In *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, del 2006, Ahmed sviluppa un secondo asse teorico, altrettanto originale, riprendendo la tradizione fenomenologica di Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty – arricchita dal dialogo con Frantz Fanon, che per primo aveva mostrato come lo spazio vissuto dal corpo non sia mai neutro, ma segnato dalla storia coloniale e razziale che lo attraversa – per sostenere che l'orientamento sessuale non sia soltanto un'inclinazione psichica interiore, ma un modo fisico e spaziale di abitare il mondo, di dirigersi verso certi oggetti e certe linee piuttosto che verso altre. L'eterosessualità obbligatoria, in questa lettura, funziona come un vero e proprio dispositivo di raddrizzamento, che orienta fin dall'infanzia i corpi lungo linee ritenute normali, rendendo faticoso, e spesso disorientante in senso letterale, ogni cammino che si discosti da quel tracciato atteso.

La felicità come dovere e la figura della guastafeste

È tuttavia in *The Promise of Happiness*, del 2010, che Ahmed elabora la propria immagine più celebre e più feconda per la riflessione pedagogica. L'autrice osserva come la felicità, nella cultura contemporanea, non venga presentata soltanto come un'aspirazione legittima, ma come un vero e proprio dovere sociale, incarnato in quelli che chiama oggetti felici: il matrimonio, la famiglia, la carriera realizzata, verso cui ogni soggetto è spinto a dirigersi per ottenere l'approvazione collettiva, pena la marginalizzazione. Storicamente, osserva Ahmed, questa stessa retorica della felicità è stata usata per giustificare condizioni di grave oppressione – pensiamo alla figura della "moglie felice" o a quella, ancora più inquietante, dello "schiavo felice" – imponendo a chi subiva un'ingiustizia il compito supplementare di apparire comunque contento della propria condizione, pena l'accusa di rovinare, con la propria insoddisfazione, l'armonia altrui.

Da questa analisi nasce la figura della guastafeste femminista: colei che, nominando pubblicamente un'ingiustizia, rompe volontariamente l'incantesimo di una felicità collettiva che quella stessa ingiustizia stava mascherando. Non si tratta, precisa Ahmed, di una figura patologica o semplicemente scontenta, ma di una posizione politica consapevole, che accetta il costo sociale – l'essere percepita come colei che rovina l'atmosfera – pur di non lasciare che il desiderio diffuso di armonia diventi complice del silenzio. In *Willful Subjects*, del 2014, questa stessa intuizione si allarga alla figura più generale del soggetto ostinato, ricostruita a partire dall'antica fiaba tedesca del bambino testardo, che continua a levare il proprio braccio dalla tomba anche dopo la morte, come immagine di una resistenza che nessuna disciplina riesce del tutto a sopprimere.

Le tappe di un'opera coerente

Il percorso di Ahmed può essere ricostruito come un progressivo allargamento dello stesso sguardo, dall'analisi delle emozioni pubbliche fino all'analisi delle istituzioni che quelle stesse emozioni regolano. Dopo i lavori più propriamente teorici già ricordati, *On Being Included*, del 2012, analizza il modo in cui le università contemporanee gestiscono, spesso in forma puramente retorica, le proprie politiche di diversità, mostrando come la dichiarazione pubblica di inclusione possa talvolta funzionare come schermo che dispensa l'istituzione dal dover davvero trasformare le proprie pratiche concrete. In *Living a Feminist Life*, del 2017, Ahmed intreccia riflessione teorica e racconto autobiografico per mostrare come il femminismo non sia anzitutto una dottrina da apprendere, ma una pratica quotidiana da abitare, spesso a caro prezzo personale. Il percorso approda infine a *Complaint!*, del 2021, dedicato specificamente a ciò che accade quando qualcuno, all'interno di un'istituzione, presenta formalmente una denuncia di molestia o di discriminazione: un lavoro nato direttamente dall'esperienza personale dell'autrice e condotto attraverso centinaia di testimonianze raccolte da chi ha attraversato quello stesso percorso, spesso scoprendo quanto le procedure istituzionali, per quanto formalmente esistenti, possano funzionare in pratica come meccanismi di scoraggiamento più che di ascolto reale.

La gravidanza euristica: che cosa illumina, oggi, questa prospettiva

Se si volesse racchiudere in un'unica immagine il contributo specifico di Ahmed alla comprensione del presente, si potrebbe dire che ella lavora come chi segue pazientemente le tracce appiccicose lasciate dalle emozioni sui corpi e sugli spazi sociali, rendendo visibile un lavoro emotivo collettivo che la cultura pubblica preferisce spesso lasciare invisibile, proprio perché dato per naturale.

La gravidanza euristica di questo sguardo si misura innanzitutto sulla capacità di smascherare la retorica della felicità obbligatoria che permea tanta parte della cultura contemporanea – dai social media, dove

l'infelicità viene percepita quasi come un difetto di presentazione personale, fino a certi ambienti educativi e persino pastorali, dove l'invito a "essere sempre positivi" rischia di trasformarsi in un imperativo che scoraggia il lamento legittimo. In secondo luogo, la nozione di guastafeste offre una categoria preziosa per comprendere, senza patologizzarla, la posizione scomoda di chi, in una classe, in una comunità, in una famiglia, si assume il costo sociale di nominare un'ingiustizia che altri preferirebbero lasciare taciuta in nome di una pace apparente.

Confronti e differenze con studiosi affini

Collocare Ahmed accanto ad altri autori che hanno riflettuto sulle emozioni e sulla cultura contemporanea permette di precisarne meglio l'apporto specifico.

Rispetto ad Arlie Hochschild, di cui pure condivide la convinzione che le emozioni abbiano una storia sociale e non siano un dato puramente naturale, Ahmed si distacca per il registro teorico impiegato: dove Hochschild procede da sociologa del lavoro, interessata a come le imprese pretendano una gestione calibrata dei sentimenti dei propri dipendenti, Ahmed procede da un incrocio tra fenomenologia, teoria queer e studi culturali, interessata non tanto al lavoro emotivo individuale quanto alla circolazione pubblica e collettiva delle emozioni lungo linee di razza, genere e sessualità.

Rispetto a Eva Illouz, già incontrata in questo percorso, la vicinanza tematica è evidente, ma la differenza di metodo resta significativa: Illouz fonda le proprie tesi su un impianto empirico relativamente classico, fatto di interviste e di analisi storica delle pratiche di consumo; Ahmed procede invece per via più propriamente testuale e fenomenologica, intrecciando lettura ravvicinata di testi culturali, riflessione filosofica e narrazione autobiografica, con un metodo assai meno standardizzabile ma capace, quando riesce, di una particolare densità descrittiva.

Rispetto a Brian Massumi e ad altri teorici dell'affetto di ispirazione deleuziana, che tendono a distinguere nettamente l'affetto – inteso come intensità corporea pre-cognitiva e non ancora significata culturalmente – dall'emozione propriamente detta, che sarebbe invece già interamente catturata dal linguaggio e dalla cultura, Ahmed conduce una critica esplicita: rifiuta questa separazione netta, sostenendo che non esista alcuna intensità corporea davvero "pre-sociale", poiché anche la reazione fisica più immediata è già plasmata, fin dalla sua origine, da una storia di ripetizioni culturali che ne orienta la forma e il significato.

Rispetto a Judith Butler, già incontrata in questo percorso a proposito di Martha Nussbaum e di Nancy Fraser, il debito è dichiarato e profondo: Ahmed estende alla dimensione affettiva la stessa logica performativa che Butler aveva applicato al genere, sostenendo che, così come il genere si costituisce attraverso la ripetizione di atti performativi, allo stesso modo l'emozione stessa si costituisce, e non semplicemente si esprime, attraverso la ripetizione di gesti, parole e associazioni culturali.

Un'obiezione radicale, prima di ogni uso pedagogico

Anche qui, prima di trarre profitto pedagogico da questa prospettiva, è necessario dare voce a due obiezioni. La prima riguarda il metodo: l'impianto prevalentemente testuale e autobiografico di Ahmed, per quanto capace di una notevole densità interpretativa, resta difficilmente verificabile con gli strumenti della ricerca empirica standard, e rischia talvolta – è un'obiezione mossa da più parti alla cosiddetta svolta affettiva negli studi culturali – di presentare come descrizione universale ciò che resta, in fondo, una lettura per quanto acuta di casi ed esperienze particolari.

La seconda obiezione è più propriamente teologica, e riguarda l'orizzonte ultimo verso cui la resistenza della guastafeste è orientata. Ahmed insegna con grande efficacia a nominare l'ingiustizia mascherata da una falsa armonia, ma la sua stessa proposta resta, per statuto, prevalentemente negativa: la guastafeste rompe l'incantesimo, ma il suo gesto, in quanto tale, non dice ancora verso quale

riconciliazione più vera quella rottura sia ordinata. La tradizione profetica biblica, che pure conosce bene la figura di chi rompe pubblicamente una pace falsa – si pensi ai profeti che denunciano un culto celebrato senza giustizia – non si ferma tuttavia alla sola denuncia, ma la iscrive sempre dentro un orizzonte di speranza e di alleanza da ricostruire, in cui il lamento stesso, come mostrano tanti salmi, resta una forma di preghiera rivolta a un Dio che si crede capace di ascoltare e di rispondere. È un supplemento che la sola categoria della guastafeste, per quanto preziosa, non può da sola fornire: perché la denuncia non scivoli nella pura opposizione permanente, ha bisogno di restare abitata da una speranza di comunione che ne indichi, oltre la rottura, anche la meta.

La rilevanza per la pedagogia

Per chi accompagna oggi adolescenti e giovani, l'opera di Ahmed offre almeno tre strumenti di lavoro immediatamente utilizzabili.

Il primo riguarda proprio la critica della felicità come dovere: un educatore attento impara da Ahmed a non chiedere ai ragazzi di apparire sempre sereni e positivi, riconoscendo invece il diritto legittimo al lamento, alla protesta, persino al malumore, come espressioni che meritano ascolto prima ancora che correzione, e non come semplici difetti caratteriali da smussare in nome di un clima sereno da preservare a ogni costo.

Il secondo strumento riguarda la categoria della guastafeste, che si presta a una traduzione pedagogica assai concreta: aiutare i ragazzi a riconoscere, e a non temere, il costo sociale di chi nomina un'ingiustizia in un gruppo – la presa in giro, l'esclusione temporanea, l'etichetta di chi "rovina sempre l'atmosfera" – mostrando loro che quel costo, per quanto reale, non squalifica affatto la verità di ciò che hanno detto, ma è semmai il segno che quella verità toccava davvero un nervo scoperto.

Il terzo strumento, infine, riguarda il tema del reclamo istituzionale sviluppato in *Complaint!*, particolarmente rilevante per chi opera in ambienti educativi e comunitari, ecclesiali inclusi: predisporre procedure di ascolto non è mai sufficiente da sole, se poi nella prassi concreta chi presenta una denuncia viene percepito come un problema da gestire piuttosto che come una voce da accogliere; un'istituzione autenticamente educativa, ricorda Ahmed, si misura non tanto dalle proprie dichiarazioni ufficiali, quanto dalla capacità reale di ascoltare chi, al suo interno, ha il coraggio di rompere il silenzio.

Conclusione

Sara Ahmed lavora come chi rifiuta di lasciarsi ingannare da un'armonia di superficie, seguendo pazientemente le tracce appiccicose che le emozioni lasciano sui corpi e sulle istituzioni per mostrare quale ingiustizia quella stessa armonia talvolta nasconda. È una lezione preziosa per chi educa: ricorda che non ogni pace è vera pace, che il lamento di un ragazzo può essere una forma di verità più che un problema disciplinare, e che il compito educativo consiste anche nell'imparare a distinguere, con discernimento paziente, tra la falsa felicità che tace un torto e la vera gioia che solo la giustizia, alla fine, può custodire.

Renata Salecl, la psicoanalista del supermercato dell'io

Una lettura della società contemporanea e un bilancio per la pedagogia

Una biografia tra Lubiana e la dissidenza intellettuale

Renata Salecl nasce nel 1962 a Slovenj Gradec, nell'allora Jugoslavia, oggi Slovenia. Si forma all'Università di Lubiana, dove studia la teoria del potere di Michel Foucault sotto la guida del filosofo marxista Božidar Debenjak, e consegue nel 1991, presso il Dipartimento di Sociologia dello stesso ateneo, il proprio dottorato. Già dalla metà degli anni Ottanta lavora come ricercatrice presso l'Istituto di Criminologia della Facoltà di Giurisprudenza di Lubiana, incarico che mantiene tuttora come ricercatrice senior, mentre nella seconda metà dello stesso decennio diventa una figura attiva dell'opposizione liberale di sinistra al regime comunista sloveno allora ancora al potere. È inoltre professoressa presso la School of Law del Birkbeck College dell'Università di Londra, ha ricoperto incarichi come visiting professor alla Cardozo School of Law di New York, alla Humboldt-Universität di Berlino, alla Duke University e alla London School of Economics, dove ha ricoperto la cattedra centenaria in giurisprudenza.

Un tratto biografico decisivo, che costituisce anche una chiave interpretativa per l'intera sua opera, riguarda l'appartenenza di Salecl alla cosiddetta scuola di Lubiana di psicoanalisi, un cenacolo intellettuale sviluppatosi a partire dagli anni Ottanta attorno alla rilettura di Jacques Lacan condotta in dialogo con l'idealismo tedesco e con la teoria critica, di cui fa parte, tra gli altri, anche il più noto Slavoj Žižek. È da questo retroterra, insolito nel panorama degli studi sulla società contemporanea qui presentati, che Salecl trae il proprio strumentario concettuale: non la sociologia empirica, non la fenomenologia, non la teoria critica di scuola francofortese, ma la psicoanalisi lacaniana, applicata con rigore insolito al diritto, alla criminologia e alla cultura di massa.

Il nucleo teorico: la tirannia della scelta

Il contributo più noto di Salecl al dibattito pubblico contemporaneo riguarda la nozione di tirannia della scelta, sviluppata soprattutto nel libro del 2010 pubblicato con questo stesso titolo. La tesi, ricostruita nella sua sostanza, può essere così riassunta: la cultura del tardo capitalismo occidentale presenta la libertà di scelta come un bene incondizionatamente positivo, moltiplicando all'infinito le opzioni disponibili – non soltanto quelle di consumo, ma anche quelle che riguardano la carriera, la vita affettiva, persino l'identità personale, oggi presentata come un progetto di autocreazione che ciascuno sarebbe libero di plasmare a proprio piacimento. Le nostre stesse identità, osserva Salecl con un'immagine efficace, vengono trattate come prodotti esposti sullo scaffale di un supermercato, a disposizione di un consumatore sovrano che non dovrebbe far altro che scegliere quella più adatta a sé. Questa apparente libertà illimitata, sostiene tuttavia Salecl, produce l'effetto opposto a quello promesso: invece della soddisfazione, genera un'ansia diffusa e un senso di colpa strisciante, perché ogni scelta compiuta implica necessariamente la rinuncia a innumerevoli alternative possibili, lasciando aperto il sospetto perenne di aver scelto in modo sbagliato. A differenza di analisi più propriamente sociologiche o comportamentali dello stesso fenomeno, Salecl radica questa ansia in una struttura più profonda, di matrice lacaniana: il desiderio umano, per la psicoanalisi lacaniana, non si dirige mai verso un oggetto capace di soddisfarlo pienamente, ma resta strutturalmente segnato da una mancanza che nessun oggetto – reale o soltanto promesso da un catalogo di opzioni sempre più ampio – può colmare in modo definitivo. La proliferazione contemporanea delle scelte, in questa lettura, non fa che rendere più visibile, e per questo più angosciante, una mancanza che la psicoanalisi considera comunque costitutiva della soggettività umana, indipendentemente da qualunque contesto storico o economico particolare.

Il debito lacaniano e la critica dell'ideologia dell'autocreazione

Un secondo asse portante dell'opera di Salecl riguarda la critica di quella che definisce l'ideologia dell'autocreazione: l'idea, oggi pervasiva nella cultura del self-help e dei social media, secondo cui ciascuno sarebbe non soltanto libero, ma anche responsabile, di costruire da sé la propria identità e il proprio destino, senza alcun vincolo strutturale che ne limiti realmente le possibilità. Salecl mostra come questa retorica, per quanto presentata come emancipante, finisca in realtà per individualizzare colpe che restano invece profondamente sociali: se il soggetto è davvero libero di scegliere e di autocrearsi senza limiti, allora ogni suo fallimento – professionale, affettivo, persino corporeo – diventa imputabile soltanto a una sua scelta sbagliata o a una sua insufficiente determinazione, occultando così le condizioni strutturali, economiche e sociali, che in realtà continuano a limitare pesantemente le possibilità reali di ciascuno. In lavori più recenti, Salecl ha esteso questa stessa analisi al campo della genetica, mostrando come la crescente disponibilità di test genetici predittivi stia generando una nuova, specifica forma di ansia, legata non più soltanto alla scelta ma alla conoscenza anticipata di un destino biologico che il soggetto non può in alcun modo scegliere, ma che la cultura contemporanea lo spinge comunque a voler conoscere in anticipo.

Le tappe di un'opera coerente

Il percorso di Salecl può essere ricostruito come un progressivo allargamento dello stesso strumentario psicoanalitico a campi via via più ampi. Già in *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, del 1994, scritto all'indomani del crollo dei regimi comunisti dell'Europa dell'Est, Salecl applica la teoria lacaniana all'analisi delle nuove forme di soggettività emerse nella transizione postsocialista, mostrando come la libertà appena conquistata portasse con sé, insieme alla promessa di emancipazione, anche nuove e specifiche forme di disorientamento. In *(Per)versions of Love and Hate*, del 1998, l'indagine si concentra sui legami intimi, letti attraverso le categorie lacaniane del desiderio e della domanda d'amore. Con *On Anxiety*, del 2004, l'autrice sviluppa una teoria più generale dell'angoscia contemporanea, che troverà poi applicazione specifica nel già ricordato *Tyranny of Choice*, del 2010. Nei lavori più recenti, spesso pubblicati in forma di saggio breve o di articolo, Salecl ha esteso la propria riflessione al trauma collettivo – penso in particolare ai suoi scritti sul trauma bellico, maturati anche a partire dalla propria diretta esperienza delle guerre jugoslave degli anni Novanta – e, come si è visto, alle nuove ansietà legate alla genetica.

La gravidanza euristica: che cosa illumina, oggi, questa prospettiva

Se si volesse racchiudere in un'unica immagine il contributo specifico di Salecl alla comprensione del presente, si potrebbe dire che ella lavora come una psicoanalista del supermercato dell'io, capace di ascoltare, dietro l'apparente sovranità del consumatore che sceglie liberamente tra infinite opzioni, l'angoscia strutturale che quella stessa libertà, lungi dal risolvere, rende semmai più acuta e più difficile da nominare.

La gravidanza euristica di questa diagnosi si misura innanzitutto sulla capacità di offrire una spiegazione più profonda, non semplicemente comportamentale, del disagio da sovraccarico di scelta che la psicologia contemporanea ha documentato empiricamente in molti ambiti: non si tratta soltanto, secondo Salecl, di un limite cognitivo nella capacità umana di elaborare troppe informazioni, ma di una ferita strutturale del desiderio stesso, che nessuna semplificazione tecnica delle opzioni disponibili potrebbe mai risolvere del tutto. In secondo luogo, la critica dell'ideologia dell'autocreazione offre uno strumento prezioso per smascherare una retorica particolarmente diffusa proprio tra i più giovani,

quella del "sii te stesso" e del "puoi diventare chi vuoi", che rischia di scaricare interamente sulle spalle individuali dei ragazzi responsabilità che restano invece profondamente condizionate da fattori sociali, economici e familiari su cui essi hanno un controllo assai più limitato di quanto quella stessa retorica lasci intendere.

Confronti e differenze con studiosi affini

Collocare Salecl accanto ad altri autori che hanno riflettuto sulla scelta e sull'ansia contemporanea permette di precisarne meglio l'apporto specifico.

Rispetto a Barry Schwartz, psicologo statunitense noto per la propria analisi del cosiddetto paradosso della scelta, la vicinanza tematica è quasi totale, ma il metodo diverge radicalmente: Schwartz fonda la propria tesi su un impianto empirico di scienza cognitiva e di economia comportamentale, mostrando attraverso esperimenti controllati come un numero eccessivo di opzioni riduca, invece di aumentarla, la soddisfazione della scelta compiuta; Salecl, al contrario, non cerca alcuna verifica sperimentale, ma una spiegazione strutturale di matrice psicoanalitica, secondo cui l'insoddisfazione non nascerebbe primariamente da un limite cognitivo di elaborazione, ma dalla natura stessa del desiderio umano, strutturalmente eccedente qualunque oggetto particolare gli si offra.

Rispetto a Eva Illouz, già incontrata in questo percorso e autrice essa stessa di un'analisi del paradosso della scelta applicato al mercato sentimentale, la differenza di registro è ancora una volta istruttiva:

Illouz procede da sociologa della cultura, interessata alle strutture economiche e discorsive – il capitalismo emotivo, le piattaforme di incontro – che rendono la scelta amorosa contemporanea così difficile; Salecl procede da psicoanalista, interessata non tanto alle strutture sociali esterne quanto alla struttura interna del desiderio, che resterebbe segnata dalla stessa mancanza costitutiva indipendentemente dal contesto storico. Le due prospettive, ancora una volta, più che escludersi si completano: dove Illouz mostra come il mercato sentimentale contemporaneo amplifichi storicamente l'incertezza della scelta, Salecl ne indaga la radice più antica e più strutturale, che nessuna riforma sociale, da sola, potrebbe mai eliminare del tutto.

Rispetto a Sherry Turkle, già incontrata in questo percorso, il confronto permette di distinguere due scuole psicoanalitiche assai diverse tra loro: Turkle si appoggia soprattutto alla tradizione della psicoanalisi delle relazioni oggettuali, in particolare a Donald Winnicott, con la sua attenzione allo sviluppo precoce della capacità di stare soli all'interno di una relazione affidabile; Salecl si appoggia invece alla psicoanalisi lacaniana, assai più strutturalista e meno centrata sullo sviluppo infantile, per la quale la mancanza costitutiva del desiderio non è tanto il prodotto di una relazione precoce più o meno riuscita, quanto una struttura logica del soggetto parlante in quanto tale, presente fin dall'ingresso nel linguaggio.

Un'obiezione radicale, prima di ogni uso pedagogico

Anche qui, prima di trarre profitto pedagogico da questa diagnosi, è necessario dare voce a due obiezioni. La prima è di ordine epistemologico, ed è stata più volte rivolta alla psicoanalisi lacaniana nel suo complesso: il suo impianto concettuale, fondato su nozioni come la mancanza costitutiva del desiderio o l'oggetto piccolo *a*, resta difficilmente sottoponibile a verifica empirica nel senso proprio delle scienze sociali contemporanee, e rischia per questo di restare una cornice interpretativa suggestiva ma non falsificabile, più vicina a un sistema filosofico coerente al proprio interno che a una teoria scientifica in senso stretto.

La seconda obiezione, più propriamente teologica, riguarda l'esito ultimo verso cui questa diagnosi della mancanza costitutiva sembra condurre. Vi è, in questa intuizione lacaniana, una risonanza sorprendente con un'antica intuizione della tradizione agostiniana, quella di un cuore umano

strutturalmente inquieto finché non trovi il proprio riposo in ciò che lo eccede; ma dove Agostino nomina esplicitamente la meta verso cui quell'inquietudine tende, la psicoanalisi lacaniana, per statuto programmaticamente areligioso, si ferma a descrivere la mancanza in se stessa, senza poter indicare, né volersi permettere di indicare, alcun oggetto ultimo in cui quella stessa mancanza potrebbe trovare, se non una soluzione definitiva, almeno un orientamento veritiero. Il rischio, per chi si limitasse alla sola diagnosi lacaniana, è che la tirannia della scelta si trasformi in un destino semplicemente da sopportare con lucidità disincantata, invece che in un'inquietudine da abitare come segno di un desiderio che, proprio nella sua irriducibile eccedenza rispetto a ogni oggetto finito, testimonia silenziosamente di una vocazione più grande.

La rilevanza per la pedagogia

Per chi accompagna oggi adolescenti e giovani, l'opera di Salecl offre almeno tre strumenti di lavoro immediatamente utilizzabili.

Il primo riguarda proprio la critica dell'ideologia dell'autocreazione: un educatore attento impara da Salecl a non rinforzare acriticamente slogan come "puoi diventare tutto ciò che vuoi", che rischiano di caricare i ragazzi di una responsabilità individuale sproporzionata rispetto ai reali vincoli sociali, economici e familiari che continuano a condizionare le loro possibilità concrete, sostituendo quello slogan con un accompagnamento più onesto, capace di riconoscere insieme le reali possibilità e i reali limiti di ciascuno.

Il secondo strumento riguarda la gestione pedagogica dell'ansia da scelta, particolarmente acuta in momenti di transizione come l'orientamento scolastico o professionale: aiutare i ragazzi a comprendere che l'ansia che provano davanti a una decisione importante non è necessariamente il segno di un'immaturità da correggere, ma può essere, almeno in parte, l'effetto normale di una struttura del desiderio che nessuna scelta, per quanto ben ponderata, potrà mai soddisfare in modo assoluto e definitivo, restituisce loro una misura più realistica e meno colpevolizzante di se stessi.

Il terzo strumento, infine, riguarda proprio la possibilità di reinterpretare pedagogicamente, e non semplicemente subire, quell'inquietudine strutturale che Salecl descrive con tanta lucidità: mostrare ai ragazzi che il desiderio che eccede sempre ogni oggetto particolare non è soltanto una condanna all'insoddisfazione perenne, ma può diventare, se accompagnato con sapienza, la traccia stessa di una vocazione più grande, capace di orientare tutte le scelte particolari della vita senza mai lasciarsi esaurire da nessuna di esse.

Conclusione

Renata Salecl lavora come una psicoanalista che ascolta, dietro l'apparente libertà del supermercato dell'io, l'angoscia strutturale che nessuna moltiplicazione di opzioni può davvero placare. È una lezione preziosa per chi educa: ricorda che l'ansia dei giovani davanti alle proprie scelte non nasce soltanto da un eccesso di offerte da confrontare, ma da una domanda più profonda sul senso stesso della propria vita, e che il compito educativo consiste allora non tanto nel semplificare le opzioni sullo scaffale, quanto nell'aiutare ciascun ragazzo a riconoscere, dentro la propria inquietudine, la traccia di un desiderio che nessuna scelta finita potrà mai esaurire del tutto.

Arlie Hochschild, la sociologa che ci porta dietro le quinte del cuore

Una lettura della società contemporanea e un bilancio per la pedagogia

Una biografia nella tradizione dell'immaginazione sociologica

Arlie Russell Hochschild nasce a Boston, nel Massachusetts, nel 1940. Si laurea allo Swarthmore College e consegue il dottorato in sociologia all'Università della California a Berkeley, ateneo presso cui trascorre l'intera carriera accademica fino a diventarne professoressa emerita. La sua opera si colloca esplicitamente nel solco della tradizione inaugurata da Charles Wright Mills, il sociologo che aveva insegnato a leggere i disagi privati degli individui come sintomi di più ampie questioni pubbliche: è precisamente questo movimento – dal singolo caso individuale alla struttura sociale che lo rende possibile – a costituire il filo rosso di tutta la produzione di Hochschild, dalla vita emotiva dei lavoratori del terziario fino, più di recente, alle radici affettive della polarizzazione politica americana. Anche in questo caso la biografia intellettuale offre una chiave interpretativa preziosa. Hochschild ha costruito la propria autorevolezza non tanto attraverso l'elaborazione di grandi sistemi teorici astratti, quanto attraverso un lavoro paziente di ricerca sul campo – interviste, osservazione partecipante, anni di permanenza tra le persone che studia – che le ha permesso di dare un nome preciso a fenomeni fino ad allora vissuti ma non ancora nominati, in un percorso per certi versi analogo, pur con esiti e metodi diversi, a quello già incontrato in questo stesso ciclo a proposito di danah boyd.

Il nucleo teorico: il lavoro emotivo e le regole del sentire

Il contributo più influente di Hochschild alla sociologia contemporanea riguarda la nozione di lavoro emotivo, introdotta nel libro del 1983 *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, frutto di una ricerca condotta soprattutto tra le assistenti di volo di una grande compagnia aerea. La tesi, ricostruita nella sua sostanza, può essere così riassunta: in un numero crescente di occupazioni, soprattutto nel settore dei servizi, il datore di lavoro non si limita a retribuire una prestazione fisica o intellettuale, ma pretende anche una gestione calibrata delle emozioni del lavoratore, che deve apparire costantemente cordiale, paziente, rassicurante, indipendentemente da ciò che prova realmente in quel momento.

Per descrivere questa gestione, Hochschild distingue due strategie, riprendendo consapevolmente sia la sociologia drammaturgica di Erving Goffman sia la tecnica teatrale elaborata dal regista russo Konstantin Stanislavskij: la recitazione di superficie, in cui il lavoratore modifica soltanto l'espressione esteriore – il sorriso, il tono di voce – mantenendo intatto il proprio sentimento interiore, spesso opposto a quello mostrato; e la recitazione profonda, assai più impegnativa sul piano psicologico, in cui il lavoratore arriva a modificare il proprio sentimento interiore stesso, convincendosi davvero di provare l'emozione richiesta dal ruolo, per poterla esprimere in modo autentico. Entrambe le strategie rispondono a quelle che Hochschild chiama regole del sentire: norme sociali, spesso implicite ma non per questo meno vincolanti, che stabiliscono quale emozione sia appropriata provare, e in quale misura, in una determinata situazione sociale.

Il debito verso Goffman e l'estensione oltre il luogo di lavoro

Hochschild non limita questa analisi al solo contesto lavorativo, ma la estende, in lavori successivi, alla vita domestica e intima. In *The Second Shift*, scritto insieme ad Anne Machung e pubblicato nel 1989, l'autrice documenta come le donne inserite nel mercato del lavoro continuino a farsi carico, al ritorno a casa, di un secondo turno di lavoro non retribuito – la cura dei figli, le faccende domestiche – che i loro

compagni, pur formalmente favorevoli alla parità, continuano assai spesso a condividere solo in minima parte. Particolarmente illuminante, in questo lavoro, è la nozione di mito familiare: la narrazione condivisa, spesso inconsapevole, che una coppia costruisce insieme per rendere sopportabile, e persino per non vedere più come ingiusta, una divisione del lavoro domestico che resta nei fatti squilibrata.

Con *The Commercialization of Intimate Life*, del 2003, e ancor più con *The Outsourced Self: Intimate Life in Market Times*, del 2012, l'indagine si allarga ulteriormente, documentando come una quantità crescente di compiti un tempo considerati intrinsecamente personali e familiari – la cura dei bambini, l'assistenza agli anziani, persino la ricerca di un partner, affidata a consulenti specializzati, o la pianificazione di un matrimonio – venga oggi affidata a professionisti pagati, in un processo che Hochschild definisce di esternalizzazione del sé, capace di alleggerire concretamente il carico delle famiglie contemporanee ma anche di trasformare, non senza ambivalenza, la natura stessa di gesti che restavano prima espressione diretta e non mediata dell'affetto familiare.

L'ultima svolta: la storia profonda e il muro dell'empatia

Con *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, del 2016, Hochschild compie un ulteriore spostamento, applicando il proprio strumentario concettuale non più soltanto alla vita lavorativa e domestica, ma alla comprensione della polarizzazione politica contemporanea. Trascorre cinque anni tra gli abitanti della Louisiana rurale, elettori conservatori spesso colpiti direttamente dall'inquinamento industriale eppure ostili a ogni regolamentazione ambientale più severa, con l'obiettivo dichiarato di attraversare quello che chiama il muro dell'empatia: la barriera emotiva, prima ancora che ideologica, che impedisce a due schieramenti politici opposti di comprendere reciprocamente le proprie ragioni più profonde.

Da questo lavoro sul campo nasce il concetto di storia profonda: non il resoconto oggettivo e verificabile dei fatti, ma il racconto emotivamente vero attraverso cui un gruppo sociale interpreta la propria esperienza storica – nel caso della destra americana da lei studiata, la sensazione di essere pazientemente in fila, da una vita intera, per raggiungere il sogno americano promesso, mentre altri gruppi sociali sembrano poter scavalcare quella stessa fila grazie a politiche di sostegno che i protagonisti della storia percepiscono come un'ingiustizia verso il proprio merito e il proprio sacrificio. In un lavoro più recente, dedicato alla regione degli Appalachi, Hochschild approfondisce ulteriormente questa stessa dinamica, mostrando come il senso di perdita e di umiliazione sociale possa diventare un potente motore di risentimento politico.

La gravidanza euristica: che cosa illumina, oggi, questa prospettiva

Se si volesse racchiudere in un'unica immagine il contributo specifico di Hochschild alla comprensione del presente, si potrebbe dire che ella ci porta sistematicamente dietro le quinte, mostrando il lavoro nascosto – di recitazione, di negoziazione silenziosa, di racconto condiviso – che rende possibile la scena apparentemente naturale della vita sociale, sia essa quella di un aeroporto, di una cucina domestica o di un comizio politico.

La gravidanza euristica di questo sguardo si misura innanzitutto sulla capacità di rendere visibile un tipo di fatica – quella emotiva – che la cultura pubblica tende sistematicamente a sottovalutare rispetto alla fatica fisica o intellettuale, benché essa gravi in modo particolarmente pesante proprio su chi lavora nei servizi alla persona, nella cura, nell'educazione, nell'accompagnamento pastorale. In secondo luogo, il concetto di storia profonda offre uno strumento prezioso, e particolarmente utile in un tempo di crescente polarizzazione, per comprendere le posizioni politiche altrui non come semplice ignoranza da correggere con più informazione, ma come narrazioni emotivamente coerenti, radicate in esperienze

reali di perdita e di riconoscimento mancato, che meritano di essere comprese prima ancora di essere eventualmente contestate.

Confronti e differenze con studiosi affini

Collocare Hochschild accanto ad altri autori già incontrati in questo percorso permette di precisarne meglio l'apporto specifico, e di chiudere alcuni fili lasciati aperti nei saggi precedenti.

Rispetto a Erving Goffman, di cui riprende esplicitamente l'analisi drammaturgica della vita quotidiana, Hochschild introduce una distinzione decisiva: Goffman si concentra soprattutto sulla gestione dell'immagine esteriore di sé, sulla recita consapevole di un ruolo davanti a un pubblico; Hochschild spinge l'analisi più in profondità, mostrando come talvolta la recita richieda di modificare non soltanto l'apparenza ma il sentimento stesso, con un costo psicologico che la sola prospettiva drammaturgica di Goffman non era attrezzata a misurare fino in fondo.

Rispetto a Eva Illouz, già ampiamente incontrata in questo percorso e sua dichiarata debitrice intellettuale, il rapporto è di filiazione diretta ma anche di significativo sviluppo: dove Hochschild descrive soprattutto il lavoro emotivo richiesto dentro specifiche relazioni di impiego, Illouz allarga l'analisi a una diagnosi più generale del capitalismo emotivo come cifra dell'intera modernità tarda, includendo la sfera amorosa e non soltanto quella professionale. Si potrebbe dire che Hochschild abbia fornito lo strumento concettuale di base – il riconoscimento che le emozioni hanno una storia sociale e possono essere oggetto di un vero e proprio lavoro – che Illouz ha poi esteso fino a farne una teoria complessiva della vita affettiva contemporanea.

Rispetto a Sara Ahmed, già incontrata in questo percorso, la differenza di registro, già anticipata nel saggio a lei dedicato, può qui essere completata: Hochschild resta fedele a un impianto più classicamente sociologico, fondato sull'osservazione empirica di contesti lavorativi e familiari specifici; Ahmed procede per via più propriamente fenomenologica e testuale, interessata non tanto al lavoro emotivo individuale quanto alla circolazione pubblica e collettiva delle emozioni lungo linee di razza, genere e sessualità. Le due prospettive condividono la stessa intuizione di fondo – le emozioni non sono un dato puramente naturale, ma un prodotto sociale – pur sviluppandola con strumenti e in direzioni assai diverse.

Rispetto a Nancy Fraser, già incontrata in questo percorso, un confronto istruttivo riguarda proprio la storia profonda: ciò che Fraser descriverebbe, nel proprio linguaggio più filosofico, come una domanda di riconoscimento misconosciuto – il sentirsi trattati come partner non paritari nell'interazione sociale – trova nella storia profonda di Hochschild una traduzione più propriamente narrativa ed emotiva, radicata nell'ascolto diretto delle persone piuttosto che nell'argomentazione normativa. Anche qui le due prospettive si completano: la categoria filosofica di Fraser offre un criterio per valutare quando quella domanda di riconoscimento sia effettivamente giusta, mentre l'ascolto etnografico di Hochschild ne restituisce la trama emotiva concreta, così come viene effettivamente vissuta da chi la esprime.

Un'obiezione radicale, prima di ogni uso pedagogico

Anche qui, prima di trarre profitto pedagogico da questa prospettiva, è necessario dare voce a due obiezioni. La prima riguarda il metodo: il lavoro sul campo di Hochschild, per quanto paziente e approfondito, resta condotto su un numero relativamente ristretto di informatori, raccolti in contesti geografici specifici, e la trasposizione delle loro storie profonde a intere categorie politiche nazionali rischia, come è stato osservato da alcuni critici, di generalizzare oltre quanto i dati raccolti permetterebbero rigorosamente di sostenere.

La seconda obiezione è di natura più propriamente teologica, e riguarda il limite stesso della categoria di empatia narrativa su cui Hochschild fonda il proprio metodo. Attraversare il muro dell'empatia

significa, nella sua proposta, riuscire a raccontare in modo coerente e comprensibile la storia profonda dell'altro, fino a poterla in qualche misura condividere dall'interno. È un gesto prezioso, ma resta pur sempre un gesto narrativo, condotto e infine scritto da chi osserva: anche la storia profonda più empaticamente ricostruita resta, in fondo, un racconto che la sociologa stessa compone a partire da ciò che ha ascoltato, e rischia perciò di lasciare intatta una distanza che nessuna narrazione, per quanto accurata, può colmare del tutto. Nella prospettiva teologica già evocata più volte in questo percorso, il volto dell'altro eccede sempre qualunque racconto che su di esso costruiamo, per quanto empaticamente motivato: l'incontro autentico richiede non soltanto di comprendere la storia dell'altro, ma di lasciarsi esporre alla sua presenza concreta, irriducibile a ogni narrazione, per quanto ben costruita, che su di lui possiamo elaborare.

La rilevanza per la pedagogia

Per chi accompagna oggi adolescenti e giovani, l'opera di Hochschild offre almeno tre strumenti di lavoro immediatamente utilizzabili.

Il primo riguarda proprio il concetto di lavoro emotivo, applicabile non soltanto ai ragazzi ma agli stessi educatori: chi lavora quotidianamente nella relazione educativa e pastorale svolge, spesso senza saperlo nominare, un intenso lavoro emotivo, chiamato a mostrare pazienza e disponibilità anche nei momenti di stanchezza o di frustrazione reale, ed è bene che questo lavoro venga riconosciuto come tale, e non semplicemente dato per scontato come dovere naturale della vocazione educativa.

Il secondo strumento riguarda le regole del sentire, categoria che si presta a un uso pedagogico assai concreto per aiutare i ragazzi a riconoscere, dietro emozioni che sembrano loro spontanee, i copioni sociali che effettivamente le orientano – penso, ad esempio, alle regole del sentire ancora diffuse tra i ragazzi maschi, che scoraggiano l'espressione pubblica della tristezza o della paura, o a quelle diffuse tra le ragazze, che talvolta scoraggiano l'espressione della rabbia.

Il terzo strumento, infine, riguarda proprio il muro dell'empatia, particolarmente prezioso in un tempo di crescente polarizzazione anche tra i più giovani: insegnare ai ragazzi a cercare la storia profonda di chi la pensa diversamente da loro – in famiglia, tra i compagni, nel dibattito pubblico – non per rinunciare a un proprio giudizio, ma per esercitare quella prima, indispensabile forma di ascolto senza la quale ogni dialogo autentico resta impossibile fin dal principio.

Conclusione

Arlie Hochschild lavora come chi ci porta pazientemente dietro le quinte del cuore, mostrando il lavoro nascosto che rende possibile la scena apparentemente naturale della nostra vita affettiva, lavorativa e persino politica. È una lezione preziosa per chi educa: ricorda che nessuna emozione è mai semplicemente spontanea fino in fondo, che anche il cuore ha le proprie regole non scritte da imparare a riconoscere, e che il compito educativo consiste anche nell'aiutare i giovani a distinguere, con pazienza, tra la recita che la vita sociale talvolta richiede e la verità più profonda che, dietro ogni recita, chiede comunque di essere ascoltata.

Patricia Hill Collins, la sociologa del crocevia

Una lettura della società contemporanea e un bilancio per la pedagogia

Una biografia segnata dall'esperienza della soglia

Patricia Hill Collins nasce nel 1948 a Filadelfia, in una famiglia afroamericana di condizione operaia. Si laurea alla Brandeis University e consegue un master in insegnamento ad Harvard, per poi tornare alla stessa Brandeis a completare la propria formazione sociologica con il dottorato. Ha insegnato a lungo alla University of Cincinnati, dove ha ricoperto la cattedra intitolata a Charles Phelps Taft, ed è oggi Distinguished University Professor emerita presso la University of Maryland. Nel 2009 è diventata la prima donna afroamericana a presiedere l'American Sociological Association, la più importante associazione professionale della sociologia statunitense.

Anche in questo caso la biografia costituisce una chiave interpretativa decisiva. Collins ha compiuto i propri studi in istituzioni d'élite prevalentemente bianche, un'esperienza che l'ha collocata fin da giovane in quella posizione di soglia – vicina ai centri del sapere e del potere, eppure strutturalmente estranea ad essi – che diventerà poi la categoria portante di tutta la sua opera successiva: quella di chi osserva da una posizione al tempo stesso interna ed esterna, capace per questo di vedere ciò che dal centro resta spesso invisibile a chi vi abita senza mai doverne interrogare i confini.

Il nucleo teorico: la matrice del dominio

Il contributo più influente di Collins alla teoria sociale contemporanea è racchiuso nel libro del 1990 *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, in cui elabora la nozione di matrice del dominio. La tesi, ricostruita nella sua sostanza, può essere così riassunta: razza, genere e classe sociale – a cui l'autrice aggiunge in seguito anche l'orientamento sessuale, la nazione e l'età – non vanno pensate come fattori separati che si sommano semplicemente l'uno all'altro nella vita di una persona, come se si trattasse di aggiungere pesi indipendenti, ma come un sistema interconnesso, in cui ciascun asse di oppressione modifica qualitativamente il modo in cui gli altri vengono vissuti. L'esperienza di una donna nera povera, in questa prospettiva, non è semplicemente la somma dell'esperienza di essere donna, dell'esperienza di essere nera e dell'esperienza di essere povera, ma una condizione qualitativamente distinta, che nessuna delle tre categorie prese isolatamente può descrivere adeguatamente.

Collins specifica inoltre che questa matrice del dominio opera simultaneamente su quattro livelli distinti: un dominio strutturale, costituito dalle leggi e dalle istituzioni che organizzano formalmente l'accesso alle risorse; un dominio disciplinare, costituito dalle procedure burocratiche apparentemente neutre – nella scuola, nel lavoro, nella sanità – che nella pratica quotidiana finiscono per riprodurre le stesse disuguaglianze; un dominio egemonico o culturale, costituito dalle idee, dalle immagini e dalle ideologie che rendono quelle stesse disuguaglianze socialmente accettabili o persino invisibili; e infine un dominio interpersonale, costituito dalle microinterazioni quotidiane tra individui, in cui quegli stessi rapporti di potere si manifestano concretamente nei gesti, negli sguardi, nelle parole scambiate tra le persone.

Le immagini di controllo e il sapere situato

A questa architettura teorica, Collins affianca l'analisi di quelle che chiama immagini di controllo: rappresentazioni culturali stereotipate – pensiamo, nella storia culturale statunitense, a figure come la domestica premurosa e sottomessa, la donna sessualmente disponibile, la madre assistita che grava sul

welfare, la matriarca dominante e castrante – che circolano nella cultura pubblica con la funzione precisa di rendere naturale, e quindi meno visibile come ingiustizia, la subordinazione sociale delle donne nere. Queste immagini, insiste Collins, non nascono per caso, ma svolgono un preciso lavoro ideologico, analogo per molti versi a quello descritto da altre autrici già incontrate in questo percorso a proposito della circolazione pubblica delle emozioni.

Parallelamente, Collins sviluppa una propria versione della teoria del punto di vista situato, già elaborata da altre studiose femministe, sostenendo che la posizione sociale di chi vive ai margini di più sistemi di oppressione contemporaneamente – quella che definisce, riprendendo un'espressione ormai classica negli studi sociali, la condizione di estranea dall'interno – offra un punto di osservazione epistemologicamente privilegiato sul funzionamento reale del potere, precisamente perché chi occupa quella posizione può vedere da vicino i meccanismi di un sistema a cui, al tempo stesso, non appartiene mai fino in fondo.

Le tappe di un'opera coerente

Il percorso di Collins può essere ricostruito come un progressivo allargamento e affinamento dello stesso nucleo teorico. Dopo *Black Feminist Thought*, ripubblicato in una seconda edizione ampliata nel 2000 e in un'edizione per il trentesimo anniversario nel 2022, Collins sviluppa in *Fighting Words*, del 1998, una più sistematica epistemologia del sapere situato, e in *Black Sexual Politics*, del 2004, un'analisi specifica del modo in cui la sessualità afroamericana viene rappresentata e regolata dalla cultura pubblica contemporanea. Con *From Black Power to Hip Hop*, del 2006, l'indagine si estende alla cultura popolare e ai movimenti sociali più recenti. Negli anni Duemiladieci, Collins si dedica in particolare alla sistematizzazione teorica del concetto di intersezionalità – termine coniato dalla giurista Kimberlé Crenshaw nel 1989 in un contesto originariamente giuridico, e che Collins contribuisce in modo decisivo a trasformare in una teoria sociale più generale, applicabile ben oltre l'ambito legale da cui era nato – culminando in *Intersectionality*, scritto insieme a Sirma Bilge nel 2016, e in *Intersectionality as Critical Social Theory*, del 2019. Il percorso prosegue in tempi recenti con *Lethal Intersections: Race, Gender, and Violence*, del 2023, dedicato al modo in cui l'intreccio di più sistemi di oppressione può produrre condizioni di violenza particolarmente letali.

La gravidanza euristica: che cosa illumina, oggi, questa prospettiva

Se si volesse racchiudere in un'unica immagine il contributo specifico di Collins alla comprensione del presente, si potrebbe dire che ella lavora come una sociologa del crocevia, attenta a osservare non una sola strada di oppressione alla volta, ma il punto preciso in cui più strade si incrociano nella vita concreta di una singola persona, in un modo che nessuna analisi condotta strada per strada, isolatamente, potrebbe mai cogliere fino in fondo.

La gravidanza euristica di questo sguardo si misura innanzitutto sulla capacità di correggere un errore analitico assai diffuso, quello di trattare le diverse forme di svantaggio sociale come compartimenti separati, da affrontare con politiche altrettanto separate, senza cogliere come esse si rafforzino reciprocamente nella vita reale delle persone. In secondo luogo, la categoria di estranea dall'interno restituisce dignità epistemica a un'esperienza – quella di chi vive costantemente ai margini di più mondi contemporaneamente, senza appartenere pienamente a nessuno – che la cultura pubblica tende spesso a leggere soltanto come disagio da risolvere, senza riconoscerle anche una possibile, preziosa capacità di visione.

Confronti e differenze con studiosi affini

Collocare Collins accanto ad altri autori già incontrati in questo percorso, e ad altri a lei più direttamente vicini, permette di precisarne meglio l'apporto specifico.

Rispetto a Kimberlé Crenshaw, da cui pure riprende il termine stesso di intersezionalità, la differenza riguarda soprattutto il registro disciplinare: Crenshaw elabora il concetto in un contesto originariamente giuridico, per mostrare come il diritto antidiscriminatorio statunitense, costruito per trattare separatamente le cause legate alla razza e quelle legate al genere, finisse per non riconoscere adeguatamente la condizione specifica delle donne nere, discriminate in modi che nessuna delle due categorie, presa isolatamente, permetteva di rendere giuridicamente visibili; Collins, sociologa più che giurista, trasforma quella stessa intuizione in una teoria sociale generale, applicabile ben oltre il singolo caso giuridico da cui il concetto era nato.

Rispetto a Nancy Fraser, già ampiamente incontrata in questo percorso, il confronto è particolarmente istruttivo: dove Fraser distingue analiticamente, pur volendole poi ricomporre, la dimensione della redistribuzione economica e quella del riconoscimento culturale, la prospettiva di Collins insiste piuttosto sulla loro fusione costitutiva fin dall'origine, sostenendo che razza, genere e classe non siano mai davvero separabili nemmeno a livello analitico, ma costituiscano fin dal principio un'unica matrice indivisibile. È una differenza che riflette due sensibilità distinte all'interno dello stesso campo di studi: quella più propriamente filosofico-normativa di Fraser, disposta a distinguere concettualmente ciò che nella pratica resta intrecciato, e quella più propriamente sociologico-fenomenologica di Collins, che preferisce partire dall'esperienza vissuta, irriducibilmente intrecciata fin dal principio, per poi risalire eventualmente all'analisi delle sue componenti.

Rispetto a Judith Butler, già incontrata in questo percorso a proposito di Martha Nussbaum, Nancy Fraser e Sara Ahmed, Collins condivide l'interesse per la costruzione sociale dell'identità, ma se ne distingue per un'insistenza più marcata sulle condizioni materiali e strutturali di quella stessa costruzione: dove la teoria di Butler tende a privilegiare l'analisi del discorso e della performatività linguistica, Collins insiste che nessuna analisi discorsiva, per quanto raffinata, possa da sola rendere conto delle disuguaglianze materiali concrete – economiche, abitative, sanitarie – che continuano a strutturare pesantemente la vita delle donne nere, indipendentemente da come il loro genere venga discorsivamente rappresentato o performato.

Rispetto a bell hooks, autrice per molti versi affine per temi e sensibilità, la differenza riguarda soprattutto il registro di scrittura: hooks predilige un tono più esplicitamente saggistico e pedagogico, rivolto a un pubblico ampio e non necessariamente accademico, mentre Collins mantiene un impianto più propriamente sistematico e sociologico, costruito attraverso una architettura concettuale – la matrice del dominio, i suoi quattro domini, le immagini di controllo – pensata fin dall'origine per un uso teorico rigoroso e trasferibile ad altri contesti di ricerca.

Un'obiezione radicale, prima di ogni uso pedagogico

Anche qui, prima di trarre profitto pedagogico da questa prospettiva, è necessario dare voce a due obiezioni. La prima è di ordine metodologico ed è stata sollevata da più parti, anche all'interno della stessa tradizione della sinistra critica: l'insistenza sull'intreccio sempre specifico e situato di più assi di oppressione rischia, se portata alle estreme conseguenze, di frammentare l'analisi sociale in una moltiplicazione crescente di categorie sempre più particolari, rendendo più difficile costruire quelle alleanze politiche ampie e quelle generalizzazioni scientifiche che un'azione di trasformazione sociale su vasta scala richiederebbe comunque di poter formulare.

La seconda obiezione è più propriamente teologica, e riguarda il fondamento ultimo della solidarietà che la stessa Collins, va detto onestamente, si preoccupa esplicitamente di promuovere attraverso la

costruzione di alleanze tra gruppi diversi. Il rischio implicito in una teoria fondata primariamente sul punto di vista situato è che la comprensione autentica tra persone collocate in posizioni diverse della stessa matrice del dominio appaia sempre parziale, sempre condizionata dall'appartenenza di gruppo di chi osserva. La prospettiva teologica, senza voler in alcun modo negare l'urgenza morale ed epistemica di ascoltare per primi coloro che parlano dalla posizione di estranei dall'interno – un'urgenza che la tradizione biblica stessa riconosce, quando privilegia lo sguardo degli ultimi come luogo teologico da cui leggere la storia – può tuttavia offrire un fondamento ulteriore alla solidarietà tra i gruppi, che non dipenda soltanto dalla costruzione politica di alleanze contingenti, per quanto necessarie e buone, ma da una dignità comune, condivisa fin dall'origine da ogni persona umana in quanto immagine di Dio, capace di fondare un riconoscimento reciproco che precede, e insieme sostiene, qualunque coalizione politica particolare.

La rilevanza per la pedagogia

Per chi accompagna oggi adolescenti e giovani, l'opera di Collins offre almeno tre strumenti di lavoro immediatamente utilizzabili, particolarmente preziosi in un contesto come quello italiano, segnato da una crescente presenza di ragazzi di origine migrante e di appartenenze culturali plurali.

Il primo riguarda proprio la matrice del dominio, che permette all'educatore di superare una lettura troppo semplificata del disagio giovanile: un ragazzo figlio di immigrati, povero e magari anche omosessuale, non vive tre disagi separati da affrontare uno alla volta, ma una condizione specifica e irriducibile, che richiede uno sguardo capace di tenerne insieme tutte le componenti senza appiattirle l'una sull'altra.

Il secondo strumento riguarda le immagini di controllo, categoria che si presta a un uso pedagogico assai concreto per aiutare i ragazzi a riconoscere gli stereotipi culturali – su un gruppo etnico, su un genere, su una condizione sociale – non come semplici pregiudizi individuali da correggere con la buona educazione, ma come dispositivi culturali più ampi, che è possibile imparare a smontare criticamente, magari proprio a partire dai media e dai contenuti che i ragazzi stessi consumano quotidianamente.

Il terzo strumento, infine, riguarda la valorizzazione della posizione di estraneo dall'interno: un ragazzo che vive sulla soglia tra due culture, due lingue, due appartenenze – condizione sempre più diffusa nelle nostre classi e nei nostri oratori – non va accompagnato soltanto come portatore di una fragilità da colmare, ma riconosciuto anche come possessore di un punto di vista potenzialmente prezioso, capace di vedere connessioni e contraddizioni che a chi appartiene pienamente a un solo mondo restano spesso invisibili.

Conclusione

Patricia Hill Collins lavora come una sociologa del crocevia, capace di leggere nella vita concreta delle persone l'intreccio di più strade di oppressione che nessuna analisi condotta separatamente potrebbe cogliere fino in fondo. È una lezione preziosa per chi educa: ricorda che ogni ragazzo porta con sé una storia irriducibile a una sola categoria, che la posizione di chi vive sulla soglia tra più mondi può diventare, se accompagnata con sapienza, una risorsa e non soltanto una ferita, e che il compito educativo consiste anche nell'imparare a leggere, con pazienza, quell'intreccio unico e irripetibile che ogni singola vita, al crocevia di più appartenenze, porta silenziosamente con sé.

Dieci sguardi su un solo tempo

Sintesi: quale visione della società e dell'individuo, quali risorse, quali vantaggi pedagogici

Nota preliminare sul metodo. Questo saggio raccoglie e mette a confronto i profili già tracciati in questo percorso – Eva Illouz, Martha Nussbaum, Shoshana Zuboff, Sherry Turkle, danah boyd, Nancy Fraser, Sara Ahmed, Renata Salecl, Arlie Hochschild e Patricia Hill Collins, per un totale di dieci autrici.

Perché mettere insieme dieci sguardi diversi

Non si tratta di dieci variazioni sullo stesso tema, ma di dieci discipline diverse – la sociologia della cultura, la filosofia neo-aristotelica, la storia dell'economia, la psicologia clinica, l'etnografia digitale, la filosofia politica, la fenomenologia culturale, la psicoanalisi lacaniana, la sociologia del lavoro emotivo, la teoria intersezionale – convocate attorno a una domanda condivisa: che cosa sta accadendo, oggi, all'individuo e ai suoi legami, nella società che chiamiamo tardo-capitalista, digitale, liquida, o con qualunque altro nome la si voglia designare. Proprio perché le lenti restano diverse, la loro convergenza su alcuni punti diventa un dato che merita attenzione: quando dieci strumenti così eterogenei, applicati indipendentemente l'uno dall'altro, restituiscono immagini in gran parte sovrapponibili, è ragionevole supporre che quelle immagini colgano qualcosa di reale, e non soltanto un pregiudizio comune di scuola.

Quale visione della società emerge

Attraversando i dieci profili, una prima convergenza riguarda la diagnosi di fondo sulla società contemporanea, che si potrebbe riassumere in quattro tratti ricorrenti.

Il primo è l'estensione della logica di mercato a sfere della vita che ne restavano prima relativamente protette. Illouz la chiama capitalismo emotivo, Zuboff capitalismo di sorveglianza, Fraser capitalismo cannibale, Hochschild commercializzazione e poi esternalizzazione della vita intima: quattro nomi diversi per un fenomeno strutturalmente affine, quello di un'economia che non si limita più a produrre beni e servizi, ma penetra nella gestione dei sentimenti, nell'esperienza vissuta, nella cura domestica, nella riproduzione sociale stessa, trasformandole in materia prima da cui estrarre valore.

Il secondo tratto è l'erosione delle strutture intermedie che un tempo assorbivano l'incertezza della vita individuale. Salecl mostra come la moltiplicazione infinita delle scelte, privata del sostegno di copioni sociali condivisi, produca ansia più che libertà; boyd osserva come la riduzione degli spazi pubblici realmente accessibili ai più giovani li costringa a cercare online un'autonomia che un tempo trovava spazio nel cortile e nella piazza; Fraser mostra come il capitalismo, per espandersi, tenda sistematicamente a logorare proprio quelle strutture di cura e di riproduzione sociale da cui esso stesso dipende.

Il terzo tratto è la crisi del riconoscimento reciproco, che attraversa in forme diverse quasi tutti i profili qui raccolti: Zuboff descrive una sorveglianza che riduce il volto a profilo comportamentale; Ahmed mostra come le emozioni pubbliche traccino confini tra chi appartiene e chi resta escluso; Collins analizza come immagini di controllo culturalmente costruite naturalizzino la subordinazione di interi gruppi sociali; Fraser eleva questa stessa preoccupazione a criterio filosofico esplicito, quello della parità di partecipazione.

Il quarto tratto, infine, è l'ambivalenza strutturale della tecnologia e della cultura terapeutica contemporanea, che nessuna delle dieci autrici tratta come pura minaccia né come puro progresso:

Turkle riconosce il valore della connessione digitale insieme al suo costo psichico; boyd corregge gli allarmismi adulti senza negare le reali asimmetrie di potere delle piattaforme; Nussbaum difende insieme la vulnerabilità emotiva e la necessità di condizioni materiali che la rendano sostenibile.

Quale visione dell'individuo emerge

Se si volesse sintetizzare in un'unica formula il ritratto dell'individuo contemporaneo che emerge da questi dieci sguardi, si potrebbe dire che esso appare sistematicamente iperresponsabilizzato e insieme strutturalmente condizionato: gli si chiede di scegliere, di autocrearsi, di gestire le proprie emozioni come un capitale personale, di apparire sempre felice e sempre performante, proprio mentre le condizioni materiali, culturali e psichiche che renderebbero quella libertà realmente esercitabile vengono, in modi diversi documentati da ciascuna autrice, sistematicamente erose.

Nessuna delle dieci, tuttavia, riduce l'individuo a semplice vittima passiva delle strutture che lo condizionano. Nussbaum insiste sulla vulnerabilità come ricchezza etica, non come mera debolezza; boyd e Collins, ciascuna a proprio modo, valorizzano la capacità adattiva e l'intelligenza situata di chi vive ai margini di un sistema – i ragazzi che negoziano creativamente i vincoli delle piattaforme, le donne che dalla posizione di estranee dall'interno sviluppano un punto di vista epistemicamente prezioso. L'individuo che risulta da questa sintesi non è dunque né il soggetto sovrano e autotrasparente immaginato da una certa retorica liberale dell'autorealizzazione, né il semplice prodotto passivo di strutture economiche e discorsive, ma una figura di soglia: attraversata da vincoli reali che nessuna volontà individuale può da sola dissolvere, eppure capace, entro quegli stessi vincoli, di un margine autentico di resistenza, di negoziazione, e talvolta di trasformazione.

Le risorse messe in campo: una pluralità di metodi come risorsa essa stessa

Un secondo ordine di considerazioni riguarda non tanto il contenuto delle diagnosi, quanto gli strumenti metodologici con cui ciascuna autrice le ha costruite, poiché proprio questa pluralità costituisce, per chi la sappia utilizzare, una risorsa preziosa.

Illouz, Hochschild e boyd condividono un metodo empirico, fondato su interviste e osservazione sul campo, capace di ancorare la diagnosi teorica a storie concrete e verificabili, per quanto sempre esposto al limite di una generalizzazione che i soli dati qualitativi non possono garantire con piena certezza. Zuboff procede invece come storica dell'economia, ricostruendo genealogie istituzionali e modelli di business con un rigore documentario che permette di comprendere le strutture di potere su scala macroscopica, a costo di una minore attenzione, rispetto alle prime, alla soggettività vissuta di chi quelle strutture le abita ogni giorno. Nussbaum e Fraser lavorano invece come filosofe normative, capaci di offrire criteri espliciti – le capacità, la parità di partecipazione – con cui valutare se una determinata condizione sociale sia o meno giusta, un contributo che il solo sguardo descrittivo delle altre discipline non potrebbe fornire da sé. Turkle e Salecl attingono infine a due tradizioni psicoanalitiche diverse tra loro, quella delle relazioni oggettuali e quella lacaniana, per raggiungere una profondità nella comprensione della vita psichica individuale che l'analisi puramente sociologica o culturale rischia talvolta di lasciare in ombra. Ahmed e Collins, infine, condividono un registro più propriamente fenomenologico e culturale, capace di rendere conto della dimensione simbolica e affettiva del potere con una finezza che l'analisi strutturale da sola non sempre raggiunge. Nessuno di questi metodi, preso isolatamente, esaurisce la complessità del fenomeno che tutte, in fondo, stanno cercando di descrivere. È proprio la loro combinazione, piuttosto che la scelta esclusiva dell'uno o dell'altro, a offrire a chi educa uno strumentario davvero completo: la precisione empirica per non generalizzare a vuoto, il rigore normativo per non restare soltanto descrittivi, la profondità

psicoanalitica per non fermarsi alla superficie sociale, la sensibilità fenomenologica per non perdere la trama simbolica e affettiva in cui ogni struttura si incarna concretamente.

Il limite comune: l'orizzonte immanente e la sua eccedenza

Un terzo ordine di considerazioni, già anticipato in ciascuno dei saggi precedenti sotto forma di obiezione specifica, merita qui una formulazione più sintetica, perché non si tratta di un limite occasionale di questa o quella autrice, ma di un tratto strutturale comune a tutte, in quanto discipline che restano, per statuto epistemologico, rigorosamente immanenti.

Illouz descrive con precisione clinica le contraddizioni del capitalismo emotivo, ma non può, da sociologa, indicare verso quale pienezza l'amore sia in verità orientato. Nussbaum fonda le emozioni su un giudizio eudaimonistico che resta ancorato al proprio fiorire, senza poter accogliere fino in fondo la gratuità di un amore che ecceda ogni calcolo, per quanto raffinato, del proprio bene. Zuboff affida la propria resistenza soprattutto allo strumento giuridico, rischiando di lasciare la libertà umana come un santuario da difendere più che come una vocazione da abitare positivamente. Turkle riconduce la capacità di stare soli a una competenza psichica sviluppata nell'infanzia, senza poter nominare l'apertura verticale che la tradizione contemplativa attribuisce alla solitudine feconda. boyd imposta la questione educativa come alternativa secca tra paternalismo e resilienza, lasciando in ombra la possibilità di un accompagnamento discreto della soglia. Fraser misura la giustizia sulla parità di partecipazione, un criterio che non sa dire nulla sulla dignità di chi, per ragioni che nulla hanno a che fare con l'ingiustizia sociale, non può in alcun modo partecipare alla pari. Ahmed insegna a rompere l'incantesimo di una falsa armonia, ma la sua stessa guastafeste resta, per statuto, una figura di rottura, priva di una teleologia esplicita di riconciliazione. Salecl descrive con precisione lacaniana la mancanza costitutiva del desiderio, senza potersi permettere, per fedeltà al proprio impianto areligioso, di indicarne la meta ultima. Hochschild ci porta empaticamente dietro le quinte del cuore altrui, ma anche la più accurata storia profonda resta pur sempre un racconto composto da chi osserva, incapace di colmare del tutto la distanza che separa dal volto reale dell'altro. Collins, infine, fonda la solidarietà soprattutto sulla costruzione politica di alleanze tra gruppi diversi, senza poter offrire, dagli strumenti della sola sociologia critica, un fondamento ultimo di quella stessa solidarietà che non dipenda dalla contingenza della coalizione.

Non si tratta di un difetto da correggere, ma del limite proprio di ogni sapere immanente, onestamente riconosciuto come tale. È precisamente in questo margine che la riflessione teologica, senza mai voler sostituire l'analisi sociale o smentirne l'urgenza descrittiva, può offrire il supplemento che ciascuna disciplina, per statuto, non è tenuta a fornire da sola: un fondamento della dignità che non dipenda dalla partecipazione effettiva, una gratuità dell'amore che ecceda ogni calcolo eudaimonistico, una libertà abitata come vocazione e non soltanto difesa come diritto, una solitudine aperta al silenzio abitato da una presenza, una rottura della falsa pace che resti però sempre orientata a una riconciliazione più vera, un'inquietudine del desiderio che trovi il nome della propria meta, un incontro con il volto dell'altro che ecceda ogni narrazione pur empaticamente costruita, una solidarietà tra i gruppi fondata su una dignità comune che precede ogni alleanza politica contingente.

I vantaggi pedagogici complessivi

Raccolto in un unico bilancio, questo percorso offre a chi educa almeno quattro vantaggi concreti, che vale la pena esplicitare in conclusione.

Il primo è un vocabolario diagnostico preciso, capace di trasformare un disagio giovanile altrimenti muto e confuso in un oggetto nominabile e quindi affrontabile: il mercato sentimentale e l'*homo sentimental* di Illouz, il momento robotico di Turkle, il collasso del contesto di boyd, la tirannia della

scelta di Salecl, le immagini di controllo di Collins, la storia profonda di Hochschild non sono soltanto categorie accademiche, ma strumenti che un educatore può restituire direttamente ai ragazzi, aiutandoli a dare un nome preciso a ciò che altrimenti resterebbe un malessere indistinto.

Il secondo vantaggio è la possibilità di distinguere i diversi livelli su cui un intervento educativo deve operare simultaneamente, secondo il modello suggerito soprattutto dalla matrice del dominio di Collins ma di fatto applicabile all'intero percorso: un livello strutturale, che riguarda le condizioni materiali reali di ogni ragazzo; un livello culturale, che riguarda gli stereotipi e le narrazioni pubbliche a cui è esposto; un livello interpersonale, che riguarda la qualità concreta delle relazioni educative quotidiane. Nessuna azione condotta su un solo livello, isolatamente, può bastare da sola.

Il terzo vantaggio è la possibilità di evitare, con maggiore precisione di quanto il solo buon senso permetterebbe, i due errori pedagogici speculari già segnalati in più di un saggio di questo percorso: da un lato il moralismo generico, che condanna genericamente "i social" o "la mentalità di oggi" senza comprenderne i meccanismi strutturali; dall'altro l'accondiscendenza acritica, che scambia ogni comportamento giovanile per semplice espressione di libertà individuale, senza aiutare i ragazzi a vedere le logiche di potere che, spesso a loro insaputa, orientano le loro stesse scelte.

Il quarto vantaggio, infine, riguarda la possibilità di tradurre ciascuna categoria teorica in una pratica educativa concreta e verificabile: la custodia discreta della soglia suggerita a partire da boyd, il diritto al lamento e l'ascolto reale dei reclami suggeriti a partire da Ahmed, il riconoscimento del lavoro emotivo dell'educatore stesso suggerito a partire da Hochschild, la coltivazione dell'immaginazione narrativa suggerita a partire da Nussbaum, l'accompagnamento paziente dell'ansia da scelta suggerito a partire da Salecl, non restano indicazioni astratte, ma compongono insieme un vero e proprio repertorio di gesti educativi quotidiani, ciascuno radicato in una diagnosi teorica precisa e verificabile.

Conclusione: un'orchestra, non un coro unisono

Se si volesse racchiudere in un'unica immagine il senso di questo intero percorso, si potrebbe pensare a un'orchestra più che a un coro all'unisono: la termometro clinico di Illouz, la giardiniera paziente di Nussbaum, la cartografa di Zuboff, la psicoanalista in ascolto di Turkle, l'etnografa e interprete di boyd, la custode della bilancia di Fraser, la guastafeste di Ahmed, la psicoanalista del supermercato dell'io di Salecl, la sociologa che ci porta dietro le quinte del cuore di Hochschild, la sociologa del crocevia di Collins – dieci strumenti diversi, ciascuno fedele alla propria voce specifica, che suonano tuttavia la medesima partitura, quella di un tempo storico segnato da una libertà crescente e insieme da una crescente fatica di abitarla in pienezza.

Un'orchestra, tuttavia, richiede anche una direzione, capace di tenere insieme le voci diverse senza appiattirle in un unisono che le impoverirebbe. È questo, in fondo, il compito che spetta a chi educa, alla luce di tutte queste voci insieme: non scegliere una sola disciplina come chiave definitiva di lettura, ma tenerle in dialogo fecondo, lasciandosi correggere dall'una quando un'altra rischia l'astrazione, e completando ciascuna, dove essa stessa riconosce onestamente il proprio limite, con quell'orizzonte ulteriore che soltanto una riflessione teologicamente informata sulla persona, sul dono e sulla vocazione della libertà può offrire a un lavoro pedagogico che voglia restare, insieme, rigoroso e pieno di speranza.