

ERMENEUTICA E PEDAGOGIA DEL PREGIUDIZIO

INDICE

<i>INTRODUZIONE</i>	<i>p.</i>	<i>2</i>
<i>CAP. I - PREGIUDIZIO E PRECOMPRESIONE</i>	<i>p.</i>	<i>8</i>
1.1. LA CRITICA DEL PREGIUDIZIO	<i>p.</i>	<i>8</i>
1.2. IL PREGIUDIZIO COME PRECOMPRESIONE	<i>p.</i>	<i>28</i>
1.3. PRECOMPRESIONE E PREGIUDIZIO	<i>p.</i>	<i>61</i>
<i>CAP. II – IL PREGIUDIZIO SOCIALE</i>	<i>p.</i>	<i>78</i>
<i>CAP. III – LA PERSONALITÀ AUTORITARIA</i>	<i>p.</i>	<i>122</i>
<i>CAP. IV- LA PSICOLOGIA SOCIALE DEL PREGIUDIZIO</i>	<i>p.</i>	<i>165</i>
<i>CAP. V – IL PREGIUDIZIO COME MITO</i>	<i>p.</i>	<i>204</i>
<i>CONCLUSIONE</i>	<i>p.</i>	<i>224</i>
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	<i>p.</i>	<i>243</i>

INTRODUZIONE

Da tempo, la pedagogia interculturale, che nella sua accezione forte viene a farsi coincidere con la pedagogia *tout court*, ha ben delineato percorsi ed obiettivi educativi strategici non solo per far fronte ai problemi posti dalla compresenza territoriale, caratteristica dell'Occidente più avanzato, di etnie, religioni e culture diverse, o da tutte quelle differenze che in un modo o nell'altro sono causa di ingiustificata discriminazione, ma anche per originare nuovi modi di essere e di pensare, e per costruire una società futura più democraticamente inclusiva, partecipativa e solidale ogni diversità possa essere vissuta in maniera legittima ed in cui ciascuno possa avere il diritto e la libertà di scegliere e creare autonomamente la propria identità.

Da un lato, si stigmatizzano i sempre risorgenti nazionalismi ed integralismi di vario genere, che si nutrono di odio e producono intolleranza e violenza, e si pone l'accento sull'importanza di guardare alle differenze culturali ed alle diversità come potenziale arricchimento e fattori di possibile sviluppo, di avere un positivo approccio alla realtà, di essere aperti al dialogo e disponibili al cambiamento, e, quindi, al processo, per molti aspetti peraltro inevitabile, di contaminazione – meticciamiento culturale. Dall'altro lato, si parla ripetutamente di sviluppare determinate competenze cognitive, comunicative ed affettive proprio per poter comprendere, rispettare e imparare dagli altri, agire validamente in contesti diversi, porsi criticamente nei confronti della propria e delle altrui culture, essere flessibili e tolleranti, favorire l'incontro e il riconoscimento, costruire relazioni autentiche e significative, gestire costruttivamente eventuali conflitti, ecc.

Grazie all'apporto di tutte le cosiddette scienze umane, si sa ormai che l'identità-diversità, in cui, in ogni momento della sua esistenza, l'uomo, come singolo e membro di gruppi, si trova, anzi consiste, non è né un destino o una necessità insuperabile, né un dato fisso e rigido, ma è costantemente *in fieri*, si costituisce nel tempo in contesti di interdipendenza e relazionalità, nel rapporto dell'io, pure molteplice, con se stesso, con le cose e con gli altri. Questa costituzione, questa interazione, questa esperienza oggettivata si esprime come (e nei) costrutti mentali e (nei) modelli di comportamento, in relazione alle persone, alle cose, alle culture, agli eventi, alle novità, ecc. I linguaggi, le idee, i valori e gli schemi, lungi dall'essere unici e immutabili, rimandano alla vita individuale e

sociale di ciascuno, ne portano i segni distintivi e sono destinati a mutare col mutare delle condizioni in cui questa si svolge.

Il problema è di evitare la frammentazione e l'insorgere di conflitti tra gruppi diversi. A tal fine, non risultano valide né la soluzione dell'assimilazione forzata né quelle evocate dalle metafore dell'orchestra e della tenda. Non si può né limitare la libertà né generare nuove forme di segregazione in cui circoscrivere, rafforzare ed irrigidire le differenze e le appartenenze culturali. Del resto, come assai bene argomenta Fabietti¹, anche le nozioni di etnia e cultura, al pari di tutti i concetti, sono costruzioni simboliche, prodotti di specifiche condizioni storico-sociali e politiche, mediante cui è possibile enfatizzare alcuni caratteri ed escluderne altri al fine di giungere ad una definizione di sé e/o dell'altro collettivi.

Dalla cultura, il mondo simbolico in cui e grazie a cui sono e vivono, gli uomini non possono uscire. Ma il mondo degli uomini, non essendo un fatto di natura, non è alcunché di statico e di rigido, sicché gli uomini possono consapevolmente, in virtù dell'esperienza, modificarlo e trasformarlo, formulando nuove idee, generando nuovi valori, originando nuove forme associative, ecc.

Ma ci sono i pregiudizi, l'etnocentrismo, le forme vecchie e nuove di razzismo, a complicare tutto. I pregiudizi, scrive Cambi, per quanto fisiologici, sono un costante pericolo per l'incontro interculturale in quanto possono in ogni momento minarlo alla radice. Sono inevitabili, perché "ogni cultura è fatta di pregiudizi e agisce attraverso i pregiudizi"², e tuttavia da debellare per poter "entrare nella democrazia aperta, che è incontro e dialogo."³ La lotta ai pregiudizi, continua Cambi, rappresenta "forse la più delicata e la più complessa"⁴ frontiera dell'intercultura, e deve utilizzare come sue armi vincenti l'analisi, la relativizzazione e la decostruzione⁵. Sottoponendo i pregiudizi a tali operazioni, infatti, secondo Cambi, ci si libera da essi.

Cambi tace, forse perché la dà per scontata, la preliminare e più importante condizione che è richiesta per la possibile eliminazione dei pregiudizi e che consiste nella presa di coscienza dei pregiudizi stessi in quanto pregiudizi. Condizione sicuramente non facile né semplice da realizzare.

¹ U. Fabietti, *L'identità etnica*, Roma 1995

² F. Cambi, *Incontro e dialogo*, Roma 2006 p. 102

³ *Ivi*, p. 103

⁴ *Ivi*, p. 107

⁵ *Ivi*, p. 103

Gadamer riscatta il pregiudizio dal discredito illuministico come conoscenza pregressa che, inevitabilmente, orienta e condiziona il nostro pensiero, la nostra conoscenza e la nostra azione. La riabilitazione gadameriana del pregiudizio, in un certo senso propedeutica alla valutazione positiva dell'autorità e quindi della tradizione, si sviluppa sulla base di un'ontologia della finitezza e in contrasto con la convinzione che l'unica forma di conoscenza valida sia quella garantita dal distacco metodico dello studioso. In tale prospettiva, il pregiudizio è parte della precomprensione che inderogabilmente ci caratterizza, è esattamente il precedente che rende possibile la comprensione vera e propria. Essendo la contrapposizione tra ragione e pregiudizio astratta e fuorviante, ciò che davvero conta è acquisire e mantenere quell'indispensabile apertura che il nostro *essere nel mondo* necessariamente richiede e che consente, in puntuali contesti tematici, di prendere coscienza dei propri pregiudizi e di metterli in gioco al fine di una nuova comprensione. Soltanto nel concreto processo ermeneutico diventa possibile distinguere i pregiudizi veri e funzionali da quelli falsi e fuorvianti. Il processo è comunque circolare: ogni nuova comprensione diventa giocoforza *pregiudizio* rispetto alla comprensione futura e solo l'esercizio costante della riflessione ermeneutica-critica consente alla coscienza di non irrigidirsi e chiudersi nella naturalizzazione o reificazione e assolutizzazione di ciò che comprende.

I pregiudizi, comunque, tendono ad autoriprodursi e a realizzarsi con le connesse aspettative mediante precisi meccanismi. Uno dei più conosciuti nel mondo dell'educazione è sicuramente l'autodempimento della profezia. Dalla pubblicazione, alla fine degli anni 60, delle ricerche degli psicologi Rosenthal e Jacobson⁶, gli insegnanti sanno bene che le loro aspettative incidono in positivo e negativo sul rendimento e sulle potenzialità degli allievi, nel senso che, interagendo in base ad esse, li condizionano a corrispondervi e, quindi, a migliorare o peggiorare, attraverso la quantità dell'impegno e la qualità della partecipazione al dialogo educativo, i loro risultati. Conseguentemente, i docenti devono rendersi consapevoli della misura in cui i loro comportamenti riflettano le loro aspettative e procedere alle loro eventuali necessarie modifiche. Anche in questo caso, il segreto è di non *congelarsi* nelle proprie convinzioni e di essere disponibili ad accogliere e

⁶ R. Rosenthal – L. Jacobson, *Pigmalione in classe*, Milano 1991, 4^a edizione

a tradurre in nuove interpretazioni le informazioni provenienti dalle interazioni reali.

Lo stesso vale per quei pregiudizi diffusi che, come mostra chiaramente Gobbo⁷, operano inconsapevolmente negli insegnanti, i quali li ereditano come principi scontati e indiscutibili dalla vigente tradizione scolastica. Tali pregiudizi, relativi ai tempi, agli spazi, ai modi delle lezioni nonché alle regole comportamentali e disciplinari degli allievi e alle pratiche relazionali docenti-discenti, sono di ostacolo alla loro comprensione degli scolari di altre culture con ricadute negative sul piano dei rapporti e del rendimento.

Il problema del pregiudizio, in generale e nelle sue manifestazioni particolari, è rivelato interamente e squisitamente pedagogico. Segna, in ogni momento ed in ogni circostanza, la nostra provenienza oltre la quale dobbiamo in qualche modo *umanamente* procedere.

Esso, soprattutto come *pregiudizio sociale*, per quanto sia un fatto imprescindibile e rientri nella categoria della precognizione, è per definizione, e così è assunto nelle scienze sociali, un fenomeno negativo e quasi patologico, individuato come tale un secolo prima di Adorno e collaboratori e di Allport da J. H. Newman. Questi distingue tra i giudizi previi o presunzioni, che vengono abbandonati allorché siano in qualche modo *falsificati*, e i pregiudizi veri e propri, nell'accezione comune e negativa del termine, che vengono tenuti fermi anche in presenza di evidenti prove contrarie.

Il pregiudizio è un fatto sociale, fa parte del contesto culturale, rientra tra le cose ovvie e svolge l'importante funzione di creare, rafforzare e difendere la coesione, i privilegi e la fiducia in sé del gruppo che lo professa.

Ogni società trova nella sua cultura determinati pregiudizi e, all'occasione, la maggioranza ne fa emergere alcuni contro specifici gruppi di minoranza, li razionalizza in teorie esplicite e in sistemi coerenti e li diffonde con mezzi diversi (dalla propaganda esplicita ai canali d'informazione e alle semplici e quotidiane interazioni interpersonali). Più di sessant'anni fa, Allport, ne *La natura del pregiudizio*, ha fornito un elenco, nelle sue linee essenziali valido anche per le più complesse società attuali, delle situazioni in cui il pregiudizio si può sviluppare con relativa facilità (struttura sociale eterogenea, processi di mobilità sociale

⁷ F. Gobbo, *Pedagogia interculturale*, Roma 2002

discendente e ascendente, rapidi cambiamenti sociali e culturali, scarsa conoscenza e diffusione di notizie-credenze false e tendenziose, incremento considerevole dei gruppi di minoranza, stato di competizione diretta o di effettivo conflitto tra le parti in qualche campo di attività, sfruttamento vantaggioso per la maggioranza di una minoranza, mancata condanna dell'aggressività, della violenza e del fanatismo, esaltazione eccessiva della cultura e del paese di un gruppo, rigide barriere di separazione intergruppi)⁸

Il pregiudizio ha effetti sia a livello sociale che individuale e sia sugli individui che ne sono i portatori che sugli individui che ne sono le vittime. Non solo produce in coloro che sono affetti una generale intolleranza e impedisce di guardare positivamente alle differenze ed alle diversità, ma anche e soprattutto rende loro impossibile un corretto e positivo approccio alla realtà, nonché ogni autentica apertura al dialogo e all'esperienza.

Di là dell'ostacolo pressoché insormontabile che esso rappresenta per il vero godimento della libertà e degli altri diritti fondamentali e di là della serie di comportamenti negativi che esso può determinare (in crescendo, offese verbali, segregazione e discriminazione, violenza fisica e sterminio), coloro che ne sono fatti oggetto, da un lato, tendono ad uniformarsi e, dall'altro lato, possono sviluppare un acuto senso d'inferiorità ed un tipo di nevrosi con ansia. Con l'essere al centro dell'attenzione, col ricevere continuamente insulti e scherni, col prendere coscienza, attraverso il riflesso dei giudizi esterni, di essere insuperabilmente diversi (per colore della pelle, per nazione o regione, per genere, per classe, ecc.) dai membri della maggioranza e, perciò, implicitamente, inferiori a loro, i *pregiudicati* possono manifestare una reazione depressiva talora molto intensa. Di conseguenza, non sono più in grado di difendersi o di reagire attivamente e tale circostanza non fa che aumentare le espressioni di superiorità e di disprezzo da parte dei *pregiudicanti*. La timidezza, la sudditanza e l'isolamento non sono l'unica risposta. Al pregiudizio, infatti, si può rispondere anche con la violenza e gradatamente contrapporre la coscienza della propria identità e l'esaltazione della propria diversità in un crescendo di conflitti e di rivendicazioni.

Tutti gli individui portatori di pregiudizio presentano un certo tipo di pensiero (mancanza di riflessione, stereotipia, rigidità, ecc.) che attesta una

⁸ G. W. Allport, *La natura del pregiudizio*, Firenze 1973, pp. 307 ss

mancanza di libertà. Essi non possono cogliere né la semplice “manifestazione degli Altri [che] avviene, certo, a prima vista, in modo conforme a quella di ogni altro significato”, né, tanto meno, alcuna loro “visitazione”⁹. In compenso, odiano e negano tutti gli altri che avversano, ed aspirano a privarli di ogni strumento concettuale e pratico-poietico affinché non possano, al contrario di quanto richiede Ricoeur¹⁰, vivere (e scrivere) consapevolmente ed intenzionalmente la loro *storia*.

Il problema che il pregiudizio è ed in cui il pregiudizio consiste non pare possa avere adeguate soluzioni una volta che sia emerso come tale. Almeno nelle sue versioni più gravi.

L'unica terapia realmente valida ed efficace, almeno a livello individuale, è la prevenzione. Bisogna tendere a formare nei giovani quelle condizioni che, come gli anticorpi, possano rendere difficile, se non proprio impossibile, il suo sorgere ed il suo sviluppo.

Da questo punto di vista, un ruolo fondamentale può svolgere il processo educativo, il cui legittimo ed unico fine-valore, secondo il *personalismo pedagogico* di Mario Manno, è la *persona*, ovvero il soggetto che consapevolmente si assume il compito *critico* di andare sempre oltre ogni dato, e di utilizzare ogni risultato conseguito come mezzo per una continua ulteriore crescita, in un processo senza fine in cui affermare e vivere, la sua umanità, la sua moralità e la sua trascendenza rispetto alla realtà ed all'esperienza.

La *persona* si muove in una dimensione universale, nel doppio senso che è universalizzante e che è accessibile ed alla portata di tutti gli uomini della terra. Vuole la libertà di tutti e, quindi, esige *rispetto* e *giustizia* per tutti.

⁹ E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova 1985, pp. 69-70

¹⁰ P. Ricoeur, *La persona*, Brescia 1997

CAP. I
PREGIUDIZIO E PRECOMPRESIONE

Parlare del pregiudizio, nei suoi vari aspetti e nelle sue molteplici manifestazioni, è sempre ad un tempo parlare dell'uomo, del suo essere nel mondo in cui è gettato ed in cui deve progettarsi, e della ragione, che, nelle sue differenti dimensioni, nei suoi diritti e nei suoi doveri, nei suoi limiti e nelle sue possibilità, dell'uomo è il tratto peculiare e distintivo rispetto a tutti gli altri animali.

1.1 LA CRITICA DEL PREGIUDIZIO

Bacone è un convinto assertore della necessità di liberare la mente umana da tutti quegli elementi, che inconsapevolmente porta in sé e che la sviano dalla vera conoscenza, la conducono all'errore, deformano le sue visioni e falsificano i suoi giudizi. Solo operando tale purificazione, facendone cioè una tabula rasa, la si può mettere in condizioni di rappresentarsi la realtà in modo fedele ed oggettivo e, quindi, di poter veracemente indagare e conoscere la natura. Si tratta di un'attività propedeutica sicuramente non facile, che peraltro, in qualche caso, può non certo eliminare definitivamente, ma solo indicare i condizionamenti ed i pregiudizi — anticipazioni, false nozioni e teorie precostituite prive di ogni fondamento sui dati certi dell'esperienza - che ottenebrano la mente umana. Questa, infatti, patisce le illusioni e gli inganni di idoli o fantasmi ingannatori, alcuni dei quali sono innati o naturali, altri avventizi o filosofici. Bacone denomina “idoli della tribù, della spelonca, del mercato e del teatro”¹ le false cognizioni che sono saldamente radicate nell'intelletto umano. Rientrano tra gli *idola tribus*, che si fondano sulla natura dell'uomo e sono propri di tutto il genere umano, le tendenze a basarsi indubitabilmente sui sensi, ad appagarsi delle opinioni correnti e a trascurare ciò che contraddice i propri pensieri, a lasciarsi influenzare nella ricerca dai propri desideri, a considerare le cose in base a sé stessi, e così via. Gli *idola specus* sono le inclinazioni che variano da individuo ad individuo, a seconda della formazione ricevuta e delle esperienze vissute. Così c'è chi preferisce il nuovo e chi privilegia l'antico, chi tende a rilevare le somiglianze e chi le differenze, chi è portato all'analisi e chi alla sintesi, ecc. Gli *idola fori*, “i più molesti”, derivano dalle

¹ F. Bacon, *La nuova logica (Novum Organum)*, libro I, traduzione, introduzione e note di F. Canfora, Bari 1948, p. 79 ss.

relazioni interumane, e soprattutto dall'equivocità dei termini del linguaggio ordinario che si ripercuote negativamente sui pensiero. Gli *idola theatri*, infine, traggono origine dagli scritti dei filosofi, intrisi spesso di fantasia più che di ragionamento condotto a partire dall'osservazione e dall'esperimento, e, per questo, assimilati alle commedie ed ai testi di teatro.

A Bacone, che ritiene la propria dottrina degli idoli e degli errori preliminare per consentire alla ragione, purgata dai pregiudizi, di procedere *gradatim* nella decifrazione del libro della natura poggiandosi su quell'unica autorità valida nella conoscenza che è l'esperienza, fa riscontro Cartesio, che mette a punto un metodo seguendo il quale la ragione, conformemente alla sua propria natura, può condursi agevolmente nella verità, evitando, con il concorso di una disciplinata e ferma volontà, ogni precipitazione nel giudizio (cioè ogni pregiudizio), e, quindi, ogni errore.

Già Bacone e Cartesio, dunque, da un lato, equiparano pregiudizi e conoscenze false o errori, e, dall'altro, attribuiscono alla ragione il potere e il compito di abatterli ed evitarli, costruendo, grazie, rispettivamente, ai dati sensibili e all'intuizione dell'evidenza chiara e distinta, una conoscenza certa, e così sottraendosi all'autorità della tradizione.

Tuttavia, dobbiamo concordare con Ricoeur: il pregiudizio “è una categoria dell'*Aufklärung*, la categoria per eccellenza, sotto la duplice forma della precipitazione (giudicare troppo sbrigativamente) e della prevenzione (seguire il costume, l'autorità). Il pregiudizio è ciò di cui occorre sbarazzarsi per cominciare a pensare, per osare pensare — secondo il famoso detto *sapere aude* — per accedere all'età adulta, alla *Mündigkeit*.”²

Il deista Voltaire, nella voce omonima del suo Dizionario filosofico, definisce i pregiudizi come opinioni “senza giudizio”, e rileva che “in tutta la terra si ispirano nei bambini tutte le opinioni che si vuole, prima che essi possano giudicare”³. A suo parere, i pregiudizi non sono tutti falsi e negativi. Alcuni, infatti, sono “universali, necessari [...] e [...] rappresentano la virtù stessa”, come, ad esempio, l'affermazione dell'esistenza di un “Dio remuneratore e vendicativo”, il rispetto e l'amore che si devono ai genitori, la considerazione del furto come un

² P. Ricoeur, *Ermeneutica e critica delle ideologie*, in Idem, *Dal testo all'azione*, Milano 1989, p. 326

³ Voltaire, *Dizionario Filosofico*, Roma 1991, p. 247

crimine e della menzogna interessata come un vizio, tutte idee che in qualsiasi paese si coltivano nei bambini prima che questi “possano intuire che cosa siano un vizio e una virtù”⁴. La sua conclusione è conseguente: “vi sono pertanto ottimi pregiudizi: sono quelli che il giudizio ratifica, non appena si ragiona”⁵. Tutti gli altri pregiudizi, invece, come il rispetto che si porta ad un uomo per il suo portamento ed i suoi modi esteriori, la credenza nelle favole infantili, nei racconti delle azioni degli dèi e negli eventi storici e religiosi propagandati come veri ma mai puntualmente e criticamente verificati, oppure come le concezioni “che i gamberi facciano buon sangue, perché cotti sono rossi come lui; che le anguille guariscano la paralisi, perché guizzano; che la luna influisca sulle nostre malattie, perché un giorno si notò che un malato aveva avuto uno sbalzo di febbre durante la fase decrescente della luna”⁶, tutte queste idee e le innumerevoli altre, che sono il prodotto di giudizi infondati o formulati senza alcun ragionamento. sono errori, in parte innocenti e in parte inescusabili e pericolose ciarlatanerie, che la conoscenza deve necessariamente superare e, il più delle volte, anche detestare.

Rispetto al moderato e diplomatico Voltaire, d’Holbach - certamente annoverabile tra coloro che Hegel⁷ qualifica come esponenti dell’indirizzo negativo dell’illuminismo francese in quanto animati da un ragionevole e violento sentimento di ribellione contro il corrotto e malvagio ordine allora vigente, che, detto per inciso, contemplava, tra l’altro, la servitù della gleba, la possibilità di trattare i contadini come bestie e ingiustificati privilegi per il clero e la nobiltà — radicalizza le posizioni del movimento dei *Lumi*, incentrate sulla capacità della ragione di dissolvere le nebbie dell’oscurità e, mediante l’istruzione, di liberare gli uomini dalle superstizioni e dai pregiudizi, rendendoli autonomi nel pensiero e in grado di non sottostare al principio di autorità, che porta ad accettare supinamente principi e valori stabiliti da altri, nonché di agire razionalmente anche in ambito sociale e politico, abbattendo ogni istituzione contrastante con le norme razionali e naturali. La lotta che egli conduce contro i pregiudizi in nome della verità, è la rivolta contro lo stato di cose esistente in nome della giustizia e della morale.

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ivi*, p. 248

⁷ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III/2. Firenze 1967, p. 247

In un saggio stampato anonimo nel 1770⁸, d'Holbach sostiene che gli uomini dominati dai pregiudizi vivono come “bambini senza ragione”, sono “schiavi pusillanimi, inquieti e malefici”, e si comportano in modo arrogante, violento, inumano. Apatici, non sono di alcuna utilità alla società, cui arrecano anzi incalcolabili danni. Politicamente, si assoggettano docilmente ad un potere iniquo, che li disgrega e li mette in guerra gli uni contro gli altri, favorendo coloro che lo assecondano⁹. Inculcati attraverso l'educazione, assecondati dall'ingenua credulità e dall'infantile cieca venerazione per tutto ciò che è antico e familiare, consolidati mediante l'abitudine, l'esempio e l'autorità, i pregiudizi tengono gli uomini prigionieri nelle tenebre dell'errore e li condannano ad una vita di degrado e moralmente misera, vittime della violenza ed in balia delle futili ambizioni dei principi e degli inganni interessati dei preti. Tali uomini, divenuti inabili a pensare, perpetuano gli ingiusti sistemi in vigore, considerando sacri e, quindi, imm modificabili tutti i costumi e tutte le istituzioni ereditati dal passato. Proprio il passato, però, rileva d'Holbach, è il tempo della barbarie e della stupidità, tanto che, per lo più, le religioni, i governi, le leggi, gli usi e le opinioni tramandati costituiscono, per la loro insensatezza e contrarietà al bene pubblico, una dolorosa offesa alla razionalità umana. Non sembra potervi essere alcuna possibilità di riforma e di riscatto per i popoli, “abituati a rispettare l'autorità nonostante le sue ingiustizie ed i suoi rigori. privi di prospettive e di conoscenza dei mezzi per porre fine ai loro mali, nell'impossibilità di riunire le loro volontà e le loro forze contro il potere che li opprime”¹⁰. Piuttosto, è facile che possano farsi abbindolare da alcuni demagoghi, che, muovendo dal loro malcontento e “con il pretesto di guarire la patria dalle sue putride piaghe, ne provocano spesso di più profonde e crudeli”¹¹. Se noi oggi a tali parole possiamo trovare tante tristi conferme nella storia anche recente, da parte sua d'Holbach sottolinea che ogni tentativo di migliorare il genere umano, liberandolo dai pregiudizi che lo pervertono, è sempre apparso un'impresa assurda e vana. Si spiega così che, spesso, anche “le persone meglio intenzionate e più illuminate” siano “tentate di credere che le follie dei mortali sono incurabili e

⁸ P. H. T. d'Holbach, *Saggio sui pregiudizi*, a cura di D. di Iasio, Milano 1993

⁹ *Ivi*, p. 24

¹⁰ *Ivi*, p. 84

¹¹ *Ibidem*

che sarebbe inutile volerle”¹². Ad una considerazione attenta, però, non può sfuggire la diversa realtà della condizione umana. In quanto l’uomo è per definizione “essere ragionevole”, la ragione è fatta per l’uomo come tale e non è “unicamente riservata ad alcuni individui scelti, mentre la specie intera ne sarà sempre privata”¹³. Non v’è nessuno, neppure tra i filosofi dagli ingegni più elevati, che sia immune dagli errori. Ma, seguendo la ragione, osservando la natura, fondandosi sull’esperienza e mirando all’utilità costante del genere umano, chiunque può marciare “con passo sicuro verso la verità”¹⁴, diffidando delle facili e gratuite supposizioni e ammettendo umilmente di non poter sapere rispetto a ciò che soltanto superficialmente sembra conoscibile.

La rigenerazione e la progressiva perfettibilità individuale e sociale degli uomini sono dunque possibili. Si tratta di modificare le circostanze in cui gli uomini si trovano schiavizzati nell’ignoranza e nell’imbroglio, combattendo gli errori e diffondendo la verità, accrescendo la sensibilità verso la voce ed i principi della ragione, favorendo lo sviluppo del pensiero autonomo, avvicinando alla natura e facilitando la possibilità di fare delle esperienze, lottando contro il fanatismo e la tirannia, creando cioè le condizioni affinché tutti possano vivere in sicurezza e serenità, virtuosamente e felicemente, conformemente all’essere che gli è proprio. Così operando, diventa possibile sconfiggere i pregiudizi religiosi ed i pregiudizi politici, vero coacervo di falsità che costituisce la base su cui si mantiene l’ancien régime, condursi liberamente senza più tiranni né ecclesiastici né nobili che impediscono ogni tipo di innovazione e, soprattutto, procedere alla realizzazione di quelle riforme necessarie per rendere più razionale, ovvero più umana e più giusta, la società.

Qualche anno prima del saggio di d’Holbach, nel 1766, ad Halle, Meier pubblica *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, convinto così di cooperare a “far luce sulla conoscenza della natura umana in generale”¹⁵. Il libro merita particolare attenzione.

¹² *Ivi*, p. 189

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ivi*, p. 130

¹⁵ G. F. Meier, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, a cura di H. P. Delfosse, N. Hinske e P. Rumore, Pisa 2005, p. 15

Secondo Meier, per poter avere una conoscenza adeguata degli uomini, sia come genere che come popoli particolari e singoli individui, bisogna attentamente considerare i loro pregiudizi, quelli comuni a tutti e quelli che, nella loro diversità, rimandano e sono connessi alle differenti tradizioni storiche e alle peculiari condizioni fisiche, sociali e culturali degli ambienti di vita. Sono proprio i pregiudizi, che si tramandano attraverso i processi educativi di generazione in generazione, a rendere comprensibili, per ogni singolo popolo, la mentalità, il carattere, i costumi e le credenze, e gli atteggiamenti morali e religiosi; sono sempre i pregiudizi che costituiscono l'insopprimibile e imprescindibile base da cui ogni individuo, nel processo della sua crescita e della sua intera esistenza, progressivamente formerà le sue opinioni e i suoi modi di essere, di pensare e di agire, e sceglierà i suoi principi morali e il suo credo religioso, acquisendo così il suo ben definito carattere personale, in virtù del quale si porrà come uomo unico e irripetibile, diverso da tutti gli altri uomini. Talvolta, poi, il punto di partenza, segnato dai pregiudizi, coincide quasi interamente con il punto di arrivo; in tali casi, purtroppo, per i motivi più svariati, gli uomini, anziché giungere a costituirsi in personalità autonome e, a diversi livelli, originali e creative, restano più o meno completamente determinati dalle abitudini e dalle consuetudini, mentali e comportamentali, collegate alla loro appartenenza, e, quindi, dai pregiudizi ereditati.

Come "il mondo intero sa"¹⁶, afferma Meier. sono pregiudizi, qualunque ne sia il loro oggetto (una persona o un gruppo di persone, una cosa o un insieme di cose, una situazione, un problema, ecc), tutti i giudizi ritenuti veri o per precipitazione o senza che siano prima attentamente esaminate le ragioni effettive su cui si fondano, ovvero tutti i giudizi formulati in una forma non corretta, in modo cioè non rispettoso delle regole fissate dalla logica, che, in tutti i casi in cui si tratti di decidere intorno alla verità o falsità di qualcosa, prescrive di procedere metodicamente, procurandosi di conoscere preliminarmente in maniera adeguata l'oggetto intorno a cui si debba o voglia giudicare. La verità e la falsità di un giudizio, comunque, dipendono dal suo contenuto e non dalla sua forma. Come un giudizio formalmente valido può anche essere falso ed è vero soltanto se conclude necessariamente da una premessa vera, in modo inverso, un pregiudizio, che non è

¹⁶ *Ivi*, p. 17

un giudizio validamente formulato, può anche essere, sia pure casualmente, vero. E meno male, argomenta Meier. Se così non fosse, infatti, se cioè “tutti i pregiudizi degli uomini fossero falsi”¹⁷, in tutto il genere umano non si troverebbe alcuna verità, “poiché, di norma e nella maggior parte dei casi, i giudizi degli uomini non sono altro che pregiudizi”¹⁸. Muovendo da pregiudizi veri, poi, si può, mediante argomentazioni razionalmente condotte, giungere a molte conclusioni vere. I pregiudizi in quanto tali, inoltre, non sono tutti necessariamente giudizi infondati o *sine ratio*. Per “il principio di ragion sufficiente”, piuttosto, sono, in genere, “sufficientemente fondati nella conoscenza pregressa di chi li formula”¹⁹. Di solito, chi giudica sa bene il motivo in base a cui sta giudicando in un certo modo, sia esso costituito, ad esempio, dal favore che egli accorda alla novità o all’antichità o alla moda o all’autorità di qualcuno, e solo raramente non è pienamente consapevole della ragione per cui ritiene qualcosa vero o falso, buono o cattivo, gradevole o sgradevole, ecc. In tali casi, si conosce soltanto in modo oscuro, come accade quando si giudica male una persona e, per giustificare tale giudizio, non si sa addurre altra spiegazione che il proprio sentimento di antipatia, qualcosa cioè che sicuramente non è molto chiaro e che altrettanto poco è in grado di chiarire.

Sarebbe certamente meglio non avere pregiudizi. Essi arrecano sempre danni ed imperfezioni al nostro modo di pensare. I pregiudizi, infatti, generano “una certezza apparente” così forte, una sorta di accecamento, che non fa nemmeno ipotizzare un semplice “dubbio in contrario”²⁰, e “un’ostinazione a perseverare in essi e a rigettare tutto ciò che contraddice loro, indipendentemente dal fatto che possa essere vero o falso”²¹. Ne sono una prova, ad esempio, “le dimostrazioni razionali contro le stregonerie o contro il significato delle comete”²², che, per la maggior parte delle persone, non servono a nulla. I pregiudizi, inoltre, ed è questo il pericolo estremo che essi costituiscono e che è tanto maggiore quanto più essi operano inconsapevolmente e in modo nascosto, possono esercitare sull’intelletto

¹⁷ *Ivi*, p. 37

¹⁸ *Ivi*, p. 19

¹⁹ *Ivi*, p. 29

²⁰ *Ivi*, p. 39

²¹ *Ivi*, p. 41

²² *Ivi*, p. 43

un'autentica tirannide, riducendolo in loro potere come uno schiavo, capace solo di giudizi precipitosi e superficiali, e inabile a pensare adeguatamente e ad evitare gli "errori più riprovevoli e insensati"²³. È, quindi, doveroso per ciascun uomo cercare di individuare i pregiudizi astratti (della novità o antichità, della moda, dell'autorità, del sistema, della setta ecc.) operanti nel suo modo di pensare, e di riconoscerne la scorrettezza, così da non abituarsi a giudicare in base ad essi.

Tuttavia, rileva Meier, i pregiudizi reali degli uomini, più che da pregiudizi astratti, derivano inevitabilmente da due pregiudizi fondamentali, assai affini agli *idola* di Bacone, uno dei quali è relativo alla conoscenza empirica, che si fonda sulla sensazione, e l'altro concerne la conoscenza razionale, che procede in base a principi apriori indipendentemente dall'esperienza.

La conoscenza empirica si costruisce sulla base della credenza, comune ma preclusiva della vera conoscenza, che la sensazione rappresenti il suo oggetto, in tutte le sue determinazioni, esattamente come questo oggetto esiste in sé stesso indipendentemente dal nostro modo di percepirlo. Succede così che le sensazioni, anziché essere considerate per quello che sono e cioè semplici modificazioni dei nostri sensi determinate da qualcosa di esterno, vengono scambiate per la natura vera dell'oggetto cui si riferiscono. Giudicando, o, più precisamente, pregiudicando, gli oggetti esclusivamente a partire dalle sensazioni, gli uomini sono insensibilmente portati ad ingannarsi costantemente sull'essere delle cose: ad esempio, ritengono reale soltanto ciò che viene e può essere colto nella sensazione, e irreali ciò che non risulta né può risultare in alcun modo nella sensazione; oppure considerano, in presenza di sensazioni che si corrispondono, una cosa uguale o identica o perfettamente sostituibile con un'altra; oppure stimano, in virtù del frequente presentarsi di due sensazioni spazialmente coesistenti e temporalmente successive, che una cosa sia causa di un'altra, e così via. Dalla convinzione che qualsiasi cosa sia puntualmente così come appare nella sensazione corrispondente, conseguono effetti negativi anche sul piano morale. In molti casi, infatti, non si pensa neanche per un istante ad altri divergenti dati forniti dall'esperienza, come ad esempio alle tantissime medicine che sono assai efficaci pur avendo un sapore molto amaro, ma si deduce direttamente la bontà o malvagità di un comportamento, o di una regola, o di un consiglio, dal piacere o dispiacere sensibile che procurano,

²³ *Ivi*, p. 17

reputando che essi si manifestino, in tutte le loro qualità e senza residui, nelle sensazioni che producono.

Il pregiudizio fondamentale della conoscenza razionale consiste, invece, nell'assumere la conoscenza pregressa come unico criterio di giudizio, sicché si ritiene vero quel che vi è conforme e "falso quel che la contraddice"²⁴. Ne conseguono la rinuncia a procedere, come insegna la logica, di verità in verità, mediante dimostrazioni rigorose, e la tendenza a rappresentarsi come verosimile quanto è somigliante ad una verità accertata, dimenticando che, quanto a verità, il verosimile è davvero simile all'inverosimile, potendo entrambi essere sia veri che falsi. Manca la consapevolezza che neppure il più perfetto sistema di pensiero può essere costituito integralmente di verità assolute e che, quindi, vero dotto è soltanto chi sia sempre disposto a modificare i propri pensieri, ovviamente dopo un'accurata indagine, ogni qualvolta si presentino prove o indizi con essi discordanti. Dal pregiudizio fondamentale della conoscenza razionale deriva necessariamente il pregiudizio che porta a ritenere vero solo ciò che corrisponde al proprio modo di pensare e a tutti gli elementi (educazione, stile di vita, età, temperamento, inclinazioni, passioni, ecc.) che contribuiscono a determinarlo, e, di contro, a condannare preventivamente alla falsità quanto ad esso si opponga. È proprio la peculiarità del modo di pensare, che per ciascun uomo diviene con il tempo una sua "seconda natura"²⁵, a spiegare ed a rendere ragione delle differenti valutazioni che popoli diversi danno di uno stesso costume o di una stessa consuetudine.

Dimostrato, da un lato, che è un "mero pregiudizio" che tutti i pregiudizi siano falsi e generino inevitabilmente altri giudizi falsi, e, dall'altro lato, che sarebbe bene non avere pregiudizi, Meier affronta la questione se sia davvero possibile, e in che modo, liberarsi di ogni pregiudizio. Certamente, afferma, diventa molto facile non incorrere in un dato pregiudizio, una volta che lo si sia scoperto. Difficile, però, è proprio divenirne consapevoli. In genere, sono gli ostacoli che si incontrano e le obiezioni o i rilievi altrui ad indurre le persone ragionevoli a riesaminare approfonditamente i loro giudizi e a poter così svelare e comprendere i loro pregiudizi latenti. Prendendo posizione contro "coloro i quali danno mostra di

²⁴ *Ivi*, p. 65

²⁵ *Ivi*, p. 77

grande zelo nella ricerca della verità”, e che, definendosi “nemici dichiarati de pregiudizio” e assertori dell’”autentica libertà di pensiero”²⁶, presuppongono la possibilità per chiunque, senza impegno eccessivo, di liberarsi dai pregiudizi e di “prevenire nella sua conoscenza tutti i pregiudizi, senza eccezione alcuna”²⁷, Meier comincia operando un’opportuna distinzione. A volte basta poca fatica, altre volte, invece, occorre “un duro lavoro che richiede molta riflessione, molta ragione e molta cautela”²⁸. È quest’ultimo il caso, innanzitutto, del pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica. Per poter evitare tale pregiudizio, infatti, non v’è altra via che affidarsi esclusivamente alla ragione ed esaminare razionalmente la sensazione, mettendo così in luce i suoi limiti e disvelando la semplice apparenza che si cela dietro la sua presunta onnipotenza. Solo così la sensazione può mostrare e acquistare la sua autentica dimensione; essa è unicamente il primo elemento della conoscenza, giammai la conoscenza perfetta e definitiva di qualcosa. La conoscenza non precipitosa e attendibile della natura di un oggetto è un’operazione molto complessa: richiede che dapprima si risalga al puro dato intuitivo, depurando la mera sensazione dai suoi caratteri fuorvianti e soggettivi, e che poi, a partire da e in riferimento ad esso, si proceda scrupolosamente mediante una serie razionalmente articolata di pensieri corretti. Ed è anche il caso del pregiudizio fondamentale della conoscenza razionale. Per poterlo evitare, il compito è ancora più arduo: bisogna ripensare *ex novo* e *ab initio* l’intero edificio della conoscenza e tutte le conoscenze particolari. Occorre prendere le mosse dal concetto più generale ed astratto, in cui rientri tutto ciò che è, e poi procedere rigorosamente, avendo cura di escludere ogni elemento contraddittorio, fino a pervenire al semplicemente possibile in quanto possibile. Il passo seguente del ragionamento consiste nell’attribuire o nel negare al possibile tutte le determinazioni che, rispettivamente, gli convengono o non gli competono con assoluta evidenza. In questo processo metodico del pensiero, si originano concetti sempre più complessi e giudizi sempre più universali, considerati veri in maniera per nulla precipitosa. Risulta così che alla conoscenza apriori priva di pregiudizi si può giungere soltanto avanzando razionalmente punto per punto a

²⁶ *Ivi*, p. 35

²⁷ *Ivi*, pp. 81-82

²⁸ *Ivi*, p. 95

partire dai primi principi, cioè dai principi ontologici fondamentali. Per superare e prevenire i pregiudizi fondamentali della conoscenza, pertanto, il “debole intelletto umano”²⁹ non ha alternative, e deve affidarsi unicamente al pensiero filosofico, che si sviluppa mediante inoppugnabili dimostrazioni condotte secondo le regole del metodo matematico, scomponendo logicamente le definizioni fino a mettere capo ad un giudizio intuitivo, ad una proposizione identica, che, come tale, è incontrovertibilmente vera. Se si pensa e si giudica razionalmente non c’è alcuno spazio per l’insorgere di pregiudizi nella conoscenza, ma è sufficiente muovere incautamente solo “un passo senza ragione”³⁰ perché essi si insinuino perfino nella conoscenza più astratta ed erudita. Meier, pertanto, ritiene il metodo cartesiano l’unica “giusta via” per “preservarsi da ogni pregiudizio”³¹: emendare la mente da ogni suo contenuto e, prendendo le mosse dall’ indubitabile, procedere in modo accorto e senza precipitazione alcuna, passo a passo, di evidenza in evidenza. Che l’uomo sia in grado di attenersi sempre, però, è tutto un altro discorso. Cartesio stesso, del resto, ne è spesso “un esempio negativo”³².

Meier è convinto che la “conoscenza della maggior parte degli uomini” e la “maggior parte della conoscenza di tutti gli uomini” siano inevitabilmente costituite o derivate da pregiudizi ed espone tale sua convinzione attraverso le seguenti argomentazioni³³. Nel periodo dell’infanzia, quando ancora non si ha l’uso della ragione, tutti i giudizi non possono essere che pregiudizi. Il bambino vive solo di sensazioni ed è quindi necessariamente ed interamente assoggettato al pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica. Tale pregiudizio non solo spiega tutto quanto il mondo infantile, ma continua ad essere operante per molto tempo anche durante l’adolescenza, quando già la ragione ha cominciato a manifestarsi e, tuttavia, non disponendo ancora di propri, chiari e fondati principi per giudicare correttamente e autonomamente, non può che proseguire nella precedente pratica abituale di prendere per vero quel che attestano le sensazioni. Parimenti ineluttabile

²⁹ *Ivi*, p. 101

³⁰ *Ivi*, p. 105

³¹ *Ivi*, p. 109

³² *Ivi*, p. 111

³³ *Ivi*, pp. 115-135

è il pregiudizio fondamentale della conoscenza razionale. Lo sviluppo della ragione, infatti, procede parallelo all'acquisizione delle conoscenze mediante gli insegnamenti ed i discorsi degli altri, che, inizialmente, non potendo essere analizzati nella loro validità intrinseca, non possono che essere recepiti passivamente, così come vengono dati e formulati. Ed è l'inclinazione o l'avversione maturate, in virtù dell'esperienza, verso gli educatori, ovvero l'autorità a loro riconosciuta, che induce ad accettare come veri, o a rigettare come falsi, i loro giudizi, con nessuna indagine o riflessione ulteriori. Nella situazione di un bambino, poi, permangono stabilmente gli adulti, che, per stupidità naturale o per mancanza di educazione, siano rimasti ingenui e ignoranti, schiavi della sensibilità e con una ragione molto debole. In tali uomini, la ragione, dovendo giocoforza obbedire sempre ai dati sensibili, non può svolgere il suo ruolo di modello e guida per il pensiero e per l'azione. Essi, quindi, inesorabilmente e senza alcuna eccezione, giudicano esclusivamente sulla base delle loro sensazioni, e possono conseguire casualmente qualche sapere incerto solo grazie alla verità di alcuni pregiudizi. In grado di eludere i pregiudizi, sono certamente "gli uomini pratici illuminati", che usano bene la loro ragione, imparano dai loro errori e riescono ad articolare e ad analizzare il corso degli eventi secondo categorie rigorosamente razionali. Costoro, però, risultano capaci di evitare il pregiudizio soltanto nell'ambito di loro competenza, in quanto, sul piano parzialmente ridotto di quanto eccede il "*departement* della loro ragione", perseverando a giudicare in "modo titubante, cieco e precipitoso"³⁴, continuano ad avere pregiudizi come i bambini e gli uomini ingenui: giudicano dalle apparenze, sussumono, senza alcuna riflessione, una cosa particolare sotto una verità generale, accettano ciò che è conforme e respingono ciò che difforme rispetto alla loro conoscenza e al loro modo di pensare, si appellano, per sostenere la propria opinione e per contrastare l'opinione altrui, al "sano intelletto" di cui tutti esseri umani sono dotati, e così via. Lo stesso vale per il dotto, cioè per l'uomo che, grazie al sapere, abbia conseguito l'abito di pensare razionalmente secondo i canoni della logica e della filosofia. Anche il dotto, infatti, non è "in assoluto libero dai pregiudizi"³⁵, non ha cioè nella sua conoscenza erudita

³⁴ *Ivi*, p. 125

³⁵ *Ivi*, p. 129

un riparo sicuro dai pregiudizi che tutti gli uomini nutrono nelle faccende e nelle cose della vita quotidiana. Egli, prima di diventare autenticamente dotto, pensa e giudica, al pari di ogni altro uomo, secondo i pregiudizi fondamentali della conoscenza umana, e la sua stessa conoscenza erudita condivide l'ineludibile destino della conoscenza complessiva di ogni uomo e di ogni conoscenza specifica di tutti gli uomini: "prende l'avvio da pregiudizi"³⁶, perché è sempre attraverso un pregiudizio che si accolgono i principi, le definizioni e le dimostrazioni di base di una disciplina, grazie ai quali poi si impara a giudicare in modo corretto e scevro da pregiudizi. Tali insuperabili limiti, il dotto li deve non ad una deficienza della sua ragione, quanto piuttosto ad una deficienza che accomuna tutti gli uomini. alla debolezza della ragione come tale, che mai, in nessun uomo, è "una ragione universale"³⁷. Lo stesso logico, che è un maestro nello scoprire i pregiudizi e nel dimostrarne l'erroneità in astratto, conosce certamente le sue difficoltà, e le sue sconfitte, nel cercare di tenere a bada i pregiudizi in ogni sua conoscenza. Succede esattamente come nella parabola della pagliuzza e della trave che si trovano, rispettivamente, nell'occhio del prossimo e nel proprio occhio. È semplice accorgersi dei pregiudizi altrui, ma non dei propri. Ne consegue l'immensa difficoltà e in molti casi la sicura impossibilità che un uomo scopra ed eviti tutti i pregiudizi che si trovano nella sua conoscenza.

Possiamo notare come, per Meier, si verifichi un circolo inevitabile: l'abilità di giudicare in modo non precipitoso e in base unicamente a ragioni vere si può acquisire solo col tempo e mediante il possesso di un sapere assolutamente certo ed un esercizio metodicamente controllato della ragione. Nel frattempo, durante il lungo e faticoso processo che consente di conseguire tale abilità, la quale tra l'altro comporta la sospensione del giudizio in tutti i casi dubbi, gli uomini giudicano ed i loro giudizi sono immancabilmente pregiudizi. È come se gli uomini, rileva Meier, dovessero necessariamente avere e produrre pregiudizi per poter poi imparare ad evitarli in futuro, almeno in particolari campi della loro conoscenza.

La conoscenza del presente è influenzata, in qualche modo impercettibile e inconsapevole, dal complesso della conoscenza posseduta, di cui fanno parte, in una

³⁶ *Ibidem*

³⁷ *Ivi*, p. 125

forma oscura, tutti i pregiudizi del passato, perfino quelli infantili, sicché una minima precipitazione e una lieve leggerezza nella ponderazione dei fatti e dei discorsi sono sufficienti perché il giudizio cosciente si origini fortuitamente dalla pregressa conoscenza indistinta e sia così inderogabilmente un pregiudizio. Tale circostanza determina l'impossibilità per molti uomini di sottrarsi anche ad un solo pregiudizio e per tutti gli uomini di evitare sempre in ogni situazione i pregiudizi. A questo punto, afferma Meier, "sorge un'altra questione. ovvero se l'uomo debba cercare di evitare tutti i pregiudizi. Si tratta di un monito ragionevole, quando si pretende che l'uomo debba sforzarsi in ogni modo di scoprire tutti i pregiudizi effettivi che si trovano nel complesso della conoscenza finora acquisita? Ed è un comportamento ragionevole quello di chi si sforza di evitare ogni giudizio precipitoso? O, piuttosto, non è forse ragionevole pronunciare talvolta i propri giudizi in maniera precipitosa e sopportare, per così dire, con pazienza il giogo di alcuni pregiudizi"³⁸. La sua risposta è in stretta correlazione con il potere ed il fine che egli ritiene propri della ragione umana.

Se fosse in suo potere raggiungere l'onniscienza e se a tale risultato fosse per sua natura destinata, la ragione umana avrebbe come suo inderogabile dovere di impiegare tutte le sue energie e di compiere ogni sforzo per allontanare gli errori e sfuggire alle certezze solo apparenti, liberandosi da tutti i pregiudizi e avvicinandosi sempre più, mediante l'acquisizione di conoscenze e di perfezioni progressivamente maggiori, al proprio obiettivo, fino alla sua piena realizzazione e, ad un tempo, all'integrale attuazione della sua più propria possibilità. Il sapere totale e assoluto non è però conseguibile dalla ragione umana, sicché il problema del superamento dei pregiudizi si pone in modo molto diverso. La maggiore o minore perfezione della conoscenza umana e il suo autentico valore non stanno in ciò che attraverso di essa si riesce o non riesce a sapere, ma consistono nella maggiore o minore utilità che essa riveste per la felicità complessiva degli uomini. Ne consegue, ed è questa "una delle prime leggi della ragione"³⁹, che si deve cercare accuratamente di evitare tutti quei pregiudizi eludibili, privi di utilità sia teorica che pratica, e forieri soltanto di errori e di pericoli. Tali pregiudizi, infatti, inducono al vizio e a commettere irreparabili

³⁸ *Ivi*, p. 139

³⁹ *Ivi*, p. 143

sciocchezze, dalle quali poi derivano danni incalcolabili, come nei caso in cui, per precipitazione e in base a semplici apparenze, si scelga la persona sbagliata come consorte o amico fidato. Allo stesso modo, è perfettamente ragionevole, quando si tratti di giudicare intorno ad oggetti senza importanza che nessuna conseguenza possono avere sulla felicità o infelicità complessiva, comportarsi in senso inverso e “risparmiarsi quella coscienziosità senza cui nessun pregiudizio potrebbe essere evitato”⁴⁰, giudicando in modo precipitoso e abbandonandosi al pregiudizio. È preferibile e conveniente, infatti, non sprecare tempo e fatica in questioni futili, distogliendoli dalle indagini e dai compiti importanti e necessari. Così, in materia di costumi e di pratiche relative ai rapporti sociali è sufficiente sapersi adeguare a “quel che di volta in volta si usa fare tra gente perbene”⁴¹. Non esistendo altra norma più valida, è sempre il criterio dell’utilità o del danno per la felicità complessiva che deve guidare la scelta dell’atteggiamento da assumere anche nei confronti dei pregiudizi altrui; è esso che deve far decidere se, filantropicamente, sia preferibile lasciare che gli altri conservino i loro pregiudizi, addirittura promuovendoli o corroborandoli, o adoperarsi in tutti modi affinché se ne liberino.⁴²

Per quanto riguarda l’intero edificio della conoscenza umana, si impone un diverso ordine di considerazioni⁴³. Si potrebbe pensare che tale conoscenza sia nel suo complesso inesorabilmente viziata e resa incerta dalla inevitabile presenza dei pregiudizi, con il conseguente profilarsi dello scetticismo quale unica posizione accettabile dal punto di vista razionale. Per quanto gli uomini ragionevoli ed i dotti possano indubbiamente, nei particolari ambiti di loro competenza, evitare ogni precipitazione nei loro giudizi e conseguire un sapere certo e perfetto, bisogna comunque ammettere che la conoscenza complessiva di tutti gli uomini, compresi i dotti e le persone ragionevoli nel vasto campo delle comuni questioni quotidiane, è, e rimane ineluttabilmente, colma di pregiudizi e, quindi, intrinsecamente vaga e insicura. Tale evidenza, tuttavia, non rappresenta, secondo Meier, l’affermazione implicita dell’incontrovertibile verità dello scetticismo integrale più grossolano. Da

⁴⁰ *Ivi*, p. 141

⁴¹ *Ivi*, p. 147

⁴² *Ivi*, p. 149

⁴³ *Ivi*, pp. 153 ss.

un pregiudizio vero, infatti, possono derivare, mediante ragionamenti corretti, molteplici giudizi veri. Lo scetticismo dogmatico universale, che nega la possibilità anche di una sola conoscenza autenticamente certa e perfetta, e il razionalismo dogmatico universale, che afferma il potere dell'intelletto di raggiungere la vera certezza nella maggior parte dei suoi giudizi, sono entrambi irrazionali, insostenibili e pericolosi. Conseguentemente, gli uomini ragionevoli sanno stare lontani da tali opposti estremismi, e rendersi liberi e disponibili per l'esercizio delle possibilità effettive della ragione umana e per la conoscenza che ad essa è autenticamente accessibile. E agli uomini ragionevoli si rivolge Meier, ritenendo che le sue "considerazioni possano incutere" in loro una giusta misura di diffidenza rispetto alla maggior parte dei giudizi umani, e, contemporaneamente, incoraggiarli ad essere nobilmente desiderosi di sapere, per principio tendenti alla critica e contrari al caparbio attaccamento alle concezioni maturate e, quindi, ben disposti a ricredersi ogni volta lo esiga la ragione⁴⁴.

A Kant, alcune conclusioni di Meier, sui cui testi peraltro tiene per circa quarant'anni le sue lezioni di logica, non possono non risultare inaccettabili. Egli reputa strana la domanda se i pregiudizi abbiano un'utilità⁴⁵, e senza dubbio stupefacente la questione se sia "cosa buona e conveniente lasciar stare i pregiudizi o addirittura favorirli"⁴⁶. Da un lato, egli puntualizza che "l'utilità in sé e l'utilità strumentale sono due cose molto diverse. Un soldato semplice. una macchina da guerra ben funzionante sono molto utili all'ufficiale; la stupidità di un uomo è molto utile a chi si vuole prendere gioco di lui; e i re hanno spesso bisogno di uomini stupidi"⁴⁷; e, per quanto non misconosca che "i pregiudizi talvolta possono portare a qualcosa di buono", giudica "un crimine far nascere pregiudizi negli altri"⁴⁸. Dall'altro lato, afferma che "favorire i pregiudizi di qualcuno significa né più né meno che ingannare qualcuno in buona fede. Lasciare intatti alcuni pregiudizi potrebbe ancora andare", ma solo perché è impossibile per chiunque riuscire a "scoprire e a liquidare i pregiudizi di ciascuno"⁴⁹. Da parte sua, comunque, egli stima "conveniente lavorare con tutte le forze per sradicarli" e, anche per il caso in

⁴⁴ *Ivi*, p. 157

⁴⁵ I. Kant, *Enciclopedia filosofica*, a cura di G. Landolfi Perrone e L. Balbiani, Milano 2003, p. 151

⁴⁶ I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari 1999, p. 74

⁴⁷ I. Kant, *Enciclopedia filosofica*, cit., p. 151

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ I. Kant, *Logica*, cit., p. 74

cui da tale opera di sradicamento dovessero derivare inconvenienti, tiene ferma la sua idea e dichiara: “si lasci che questi inconvenienti abbiano il loro corso; tanto più, in seguito, ne sortirà qualcosa di buono”⁵⁰. L’impegno per eliminare i pregiudizi nei singoli soggetti e per instaurare in essi la capacità di evitarli è, a parere di Kant, facile da attuarsi per mezzo dell’educazione. È “sufficiente avvezzare di buon’ora le giovani menti” a riflettere e ad esaminare i fondamenti dei loro giudizi⁵¹. Al riguardo, un ruolo essenziale può svolgere il metodo di insegnamento erotematico, che si rivolge all’intelletto e si sviluppa come dialogo socratico, nel quale il maestro, mediante domande e risposte, fa “conoscere al discepolo i suoi propri principi razionali” e acuisce “la sua attenzione nei loro riguardi”⁵².

Esaminiamo più da vicino la concezione kantiana. Nella Critica del Giudizio, Kant afferma che il pregiudizio è “la tendenza alla ragione passiva, quindi all’eteronomia della ragione”⁵³. Tenendo presente la pagina della Logica laddove Kant parla delle fonti principali dei pregiudizi, tale tendenza, definita anche tendenza al “meccanismo della ragione in luogo della sua spontaneità secondo leggi”, sembrerebbe attenere soltanto ai pregiudizi “di imitazione”⁵⁴. Questi pregiudizi sono la conseguenza della rinuncia a pensare da sé, in aperto contrasto con la ragione, che è “un principio attivo, che non deve prendere niente dalla mera autorità altrui”⁵⁵, sono il segno della “mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro”⁵⁶. Per liberarsi dal loro giogo, non occorre che decidersi ad abbandonare lo stato di minorità imputabile a sé stessi, in cui si vuole comodamente continuare a restare per pigrizia e viltà, e iniziare ad essere attivi nel pensiero, facendo essere la propria ragione “legislatrice di sé stessa”, operazione “molto facile per un uomo che vuoi restare fedele al suo

⁵⁰ *Ibidem*

⁵¹ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, in Idem, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari 1991, p. 29 n.

⁵² I. Kant, *Logica*, cit., p. 144

⁵³ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, 1984, p. 151

⁵⁴ I. Kant, *Logica*, cit., p. 70

⁵⁵ *Ivi*, p. 44

⁵⁶ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?*, in Idem, *Scritti sul criticismo*, cit., p. 5

scopo essenziale e non desidera sapere ciò che è al disopra della sua intelligenza”⁵⁷. Il testo kantiano, però, è inequivocabile. Kant chiama illuminismo, cioè “l’uscita dell’uomo da uno stato di minorità di cui egli stesso è responsabile”⁵⁸, secondo la sua famosa definizione, “la liberazione dai pregiudizi in generale”⁵⁹. La contraddizione, tuttavia, è solo apparente. In sede di trattazione logica, Kant definisce pregiudizi i “motivi generali”, non generati né dipendenti dalle leggi dell’intelletto e della ragione, ma da “altre capacità, ad esempio la sensibilità”⁶⁰, in base ai quali si formulano giudizi ritenuti determinanti. In quanto i pregiudizi non sono “concetti singolari”, esemplifica Kant, “non si può dire che una persona abbia un pregiudizio, se ritiene che un uomo sia disonesto; è invece un pregiudizio dubitare dell’onestà di un’intera categoria di uomini”⁶¹. Nonostante abbiano origini extraintellettuali ed extrarazionali, i pregiudizi sono tali proprio in quanto creduti derivati dall’intelletto e dalla ragione. È questa ferma convinzione, pressoché impossibile da debellare, la “cecità” in cui trascinano ed impongono “quasi come un obbligo”⁶². Ogni pregiudizio, scrive Kant, “va considerato come un principio di giudizi erronei e dai pregiudizi non hanno origine pregiudizi, bensì giudizi erronei. Occorre perciò distinguere la conoscenza falsa che ha origine dal pregiudizio, dalla sua fonte, il pregiudizio stesso. Così, per es., il significato dei sogni non è in sé stesso un pregiudizio, ma un errore, che ha origine dalla regola universale assunta, secondo la quale ciò che si avvera qualche volta si avvera sempre, ossia va sempre tenuto per vero. E questo principio, dal quale discende anche il significato dei sogni, è un pregiudizio”⁶³.

Dai pregiudizi Kant distingue i “giudizi provvisori”, i quali sono “anticipazioni”, “presunzioni”, che necessariamente vengono formulati nel corso di ogni processo conoscitivo⁶⁴. Come le sillabe nel processo di lettura, tali giudizi costituiscono, da un lato, gli elementi indispensabili con cui si costruisce la conoscenza, e, dall’altro lato, sono le massime che opportunamente la guidano.

⁵⁷ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 151 n.

⁵⁸ I. Kant, *Risposta alla domanda...*, cit., p. 5

⁵⁹ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 152

⁶⁰ I. Kant, *Enciclopedia Filosofica*, cit., p. 147. E, più avanti, a p. 149, ribadisce: “Il motivo che abbiamo di giudicare in anticipo una cosa e che non nasce dalle leggi dell’intelletto, si dice pregiudizio”.

⁶¹ *Ibidem*

⁶² I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 152

⁶³ I. Kant, *Logica*, cit., p. 69

⁶⁴ I. Kant, *Enciclopedia filosofica*, cit., pp. 141 ss, e *Logica*, cit., pp. 67 ss.

Forniscono, infatti, le indicazioni di cui l'intelletto ha bisogno per giudicare ed impediscono che l'intelletto possa formulare il suo giudizio "in modo meramente meccanico o approssimativo"⁶⁵. Secondo il retto uso dell'intelletto, in conformità cioè alle leggi dell'intelletto, il giudizio determinante non può mai essere emesso in modo immediato, ma richiede sempre "un concetto completo dell'oggetto così com'è. Questo però non lo otteniamo a prima vista: dobbiamo prima osservare l'oggetto da tutti i punti di vista e scegliere quello che meglio si adatta a tutti i dati fenomenici. Se vedo un edificio da un lato, non ho ancora una rappresentazione dell'intero edificio, ma soltanto di come esso mi appare da questo particolare lato. Soltanto dopo averlo osservato da tutti i lati nasce in me un'idea di edificio che è completamente diversa dai dati fenomenici rilevati"⁶⁶. Mediante i giudizi provvisori, la ricerca si rappresenta gradatamente ragioni a favore o contro la verità di una cosa fino al punto in cui disponga dei mezzi sufficienti per confermarle o sconfessarle, e così determinare e conoscere il suo oggetto. Con altra espressione, dunque, possiamo dire che, per Kant, il giudizio provvisorio è semplice precognizione, ma precognizione *condicio sine qua non* della vera e propria cognizione. Ovviamente, soltanto nell'ambito delle conoscenze che si conseguono attraverso l'esperienza, e non certo "nella matematica, né nella metafisica, né nella morale", in cui "l'unica alternativa è: o sapere o non sapere"⁶⁷ Correttamente inteso ed esercitato, esso è e deve essere e rimanere "un giudizio coscientemente solo problematico"⁶⁸, e, quindi, affine all'opinione, che è un "tener-per-vero" non sufficientemente fondato "né soggettivamente né oggettivamente"⁶⁹. Se, a causa dell'illusione causata dalla mancanza di riflessione che porta falsamente a ritenere oggettive ragioni che in realtà non lo sono, viene, invece, illegittimamente rivestito del valore di principio o di giudizio determinante e come tale assunto, esso non è più, per quanto vero possa essere, un giudizio provvisorio, ma un pregiudizio⁷⁰. Noi giudichiamo sempre, e nei nostri giudizi si riflettono immancabilmente le tendenze o inclinazioni che sono prevalenti in noi, sicché vediamo le cose in base al nostro apprezzamento dell'autorità, o al favore che accordiamo all'antichità o alla novità, o

⁶⁵ I. Kant, *Enciclopedia filosofica*, cit., p. 151

⁶⁶ *Ivi*, p. 145

⁶⁷ I. Kant, *Logica*, cit., p. 61. Il corsivo è nel testo.

⁶⁸ *Ivi*, p. 68

⁶⁹ *Ivi*, p. 60

⁷⁰ *Ivi*, p. 69

alla nostra prospettiva usuale, religiosa o razionale che sia. Così, senza potercene rendere conto, tali tendenze o inclinazioni decidono “tutto fin dal primo esame” e indirizzano in questo modo i nostri giudizi⁷¹. Tutti i nostri giudizi immediati, che di per sé non sono veri giudizi ma prevenzioni più o meno pertinenti, ove non siano riconosciuti nelle loro soggettive ragioni fondanti in cui risiede per intero la loro limitata legittimità, ma vengano intesi come scaturiti dall’intelletto e dalla ragione e conformi alle loro leggi, diventano pregiudizi⁷². È, dunque, la mancanza di riflessione, il mancato confronto di “una conoscenza con la facoltà conoscitiva dalla quale essa deve avere origine”⁷³, a generare inevitabilmente i pregiudizi. Ora, per Kant, interrogarsi intorno al “fondamento per cui si ammette qualcosa, oppure [alla] regola derivante da ciò che si ammette” è “pensare da sé stesso”, e “significa cercare in sé stesso (cioè nella propria ragione) la suprema pietra di paragone della verità”⁷⁴. Solo questo interrogarsi, per il quale non si richiede nient’altro che la libertà di usare la propria ragione, può preservare e preserva dai pregiudizi. Ecco perché Kant, coerentemente, può intendere la massima del senso comune di pensare da sé, che è l’illuminismo, come “la massima del modo di pensare libero dai pregiudizi [...], di una ragione che non è mai passiva”⁷⁵.

Secondo Kant, non ci sono scuse per coloro che, potendolo, non si conformano al privilegio della ragione “di essere l’ultima pietra di paragone della verità” e perciò “il sommo bene sulla terra”⁷⁶. Costoro sono indegni della libertà di pensiero che qualifica il genere umano, e la perderanno sicuramente e trascineranno “in questa sventura tutti gli altri che sono senza colpa e che sarebbero [...] invece ben disposti a servirsi della loro libertà in modo conforme a legge, assegnandole il fine di promuovere un mondo migliore”⁷⁷.

Sia per Voltaire che per D’Holbach, sia per Meier che per Kant, con le dovute differenze, i pregiudizi nascono e prosperano per la deficienza di attività razionale, o perché la ragione è ancora in fase di formazione, o perché, se già sviluppata, di essa non ci si serve o se ne fa un cattivo uso. Costituiscono un errore ed un impedimento nella conoscenza ed un serio ostacolo alla crescita umana e

⁷¹ I. Kant, *Enciclopedia filosofica*, cit., p. 149

⁷² *Ivi*, p. 147

⁷³ I. Kant, *Logica*, cit., p. 69

⁷⁴ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi...*, cit., p. 29 n

⁷⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 151

⁷⁶ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi...*, cit., pp. 28-29

⁷⁷ *Ivi*, p. 29

sociale degli uomini, che la ragione ha il dovere di additare come tali e debellare. Tuttavia, se Voltaire, D'Holbach e, in particolare, Kant sostengono che sia abbastanza agevole per gli uomini sottrarsi ai pregiudizi, reputando sufficiente l'uso personale e critico della ragione a svelare l'illusione da cui essi si originano ed in cui consistono, Meier la pensa altrimenti. Egli muove dal triplice presupposto che i pregiudizi siano pressoché inevitabili, che ogni conoscenza si costruisca da pregiudizi e con pregiudizi, e che la ragione umana sia inesorabilmente limitata; conseguentemente, ritiene che per molti uomini non vi sia quasi alcuna possibilità di giudicare in modo appropriato e che nessun uomo possa sempre astenersi dal giudicare precipitosamente, evitando così ogni pregiudizio, e che debba essere il principio extralogico e pratico della felicità o infelicità complessiva il criterio per decidere se occorra, perché ragionevole, non incorrere nei pregiudizi e combatterli negli altri, oppure se si possa, perché altrettanto ragionevole, giudicare e lasciar giudicare in base a pregiudizi.

Anche Meier, comunque, da buon illuminista, concorda nel qualificare i pregiudizi “le cause originarie della rovina umana”⁷⁸.

1.2 IL PREGIUDIZIO COME PRECOMPRESIONE

A poco meno di duecento anni di distanza, in *Verità e metodo*, Gadamer si riferisce a Meier ed alla sua opera come ad esemplari rappresentanti del moderato illuminismo tedesco, che, al cospetto degli estremismi dell'ateismo e del libertinismo inglesi e francesi, “ha in generale riconosciuto i ‘pregiudizi veri’ della religione cristiana”, e ritenuto “una vera fortuna” l'educazione in base a tali pregiudizi, “poiché l'umana ragione è troppo debole per cavarsela senza pregiudizi”, pur essendo poi suo compito, “mai del tutto esauribile”, giustificarli⁷⁹.

Gadamer, però, è più esigente. Vuole liberare interamente la dottrina del pregiudizio dalla screditante ipoteca illuministica. Egli, infatti, sostiene che “il pregiudizio contro i pregiudizi in generale e quindi lo spodestamento della tradizione” sia proprio “il pregiudizio fondamentale e costitutivo”, dell'illuminismo, che, grazie alla mediazione romantica, è condiviso acriticamente anche dallo storicismo contemporaneo⁸⁰.

⁷⁸ G. F. Meier, *Contributi alla dottrina...*, cit., p. 17

⁷⁹ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1972, p. 320 e n

⁸⁰ *Ivi*, p. 317

Ricollegandosi all'originario significato giuridico del termine, secondo il quale il pregiudizio è la decisione giudiziaria che precede, e quindi condiziona la formazione del vero e proprio giudizio definitivo, Gadamer rileva che “di per sé pregiudizio significa solo un giudizio che viene pronunciato prima di un esame completo e definitivo di tutti gli elementi obiettivamente rilevanti”, e che, come tale, limita, circoscrive e influenza il giudizio definitivo⁸¹. Non rappresenta, dunque, necessariamente un ostacolo alla corretta conoscenza. Il suo eventuale carattere o valore negativo è solo una conseguenza, è fondato sulla sua positività che consiste nel suo essere un precedente. Il pregiudizio, pertanto, contrariamente alla comune accezione negativa che ha assunto con l'illuminismo, non è affatto un giudizio infondato e falso. Lo si ritiene pregiudizialmente tale soltanto perché, secondo un'impostazione puramente razionalistica, vero e fondato si reputa esclusivamente il giudizio che consegua da un accertamento metodicamente condotto di derivazione cartesiana.

Secondo la tendenza generale dell'illuminismo, unicamente la ragione deve essere la fonte ultima dell'autorità e la sola dispensatrice del valore che spetta a ciascuna cosa. È la ragione che pone la tradizione davanti al suo tribunale, e ne giudica in piena sovranità la validità.

Il romanticismo condivide con l'illuminismo lo schema del superamento del mito nel *λόγος* quale legge di sviluppo nella storia e ne rovescia semplicemente la valutazione. Alla stupidità primitiva subentra la saggezza primitiva. All'aridità della ragione, si preferisce la vivida fantasia della sensibilità e dell'immaginazione. Si afferma il gusto per l'antico in quanto antico, raffigurato come pieno di fascino per la sua superiore sapienza e più autentica verità. L'opposizione illuministica, ideale e storica, tra ragione e ciò che ragione non è, per quanto acquisti significati diversi e si configuri in maniere differenti, viene così fissata in modo definitivo. Esplicitamente, anzi, la scienza storica che si afferma nel XIX secolo presenta sé stessa “come il compimento dell'illuminismo, come l'ultimo passo sulla via della liberazione dello spirito dalle prigioni dogmatiche, il passaggio alla conoscenza obiettiva del mondo storico, che si colloca, con pari diritti, accanto alla conoscenza della natura realizzata dalla scienza moderna”⁸².

⁸¹ *Ivi*, p. 318

⁸² *Ivi*, p. 323

Tuttavia, gli uomini subiscono nel corso della loro vita, il più delle volte ignorandoli, molteplici condizionamenti (di carattere sociale, storico, culturale). Conseguentemente e allo stesso modo, la loro ragione, lungi dal potere divenire assoluta e capace di disporre totalmente di sé stessa, è e resta insormontabilmente finita e limitata; essendo storica, non può che operare in modo storico, cioè in relazione alle, e nell'ambito delle, situazioni reali in cui si trova. Gli uomini, dunque, non possiedono la storia e non possono risolverla nella loro conoscenza; piuttosto dalla storia sono posseduti. Scrive Gadamer: "In realtà non è la storia che appartiene a noi, ma noi apparteniamo alla storia: Molto prima di arrivare ad una autocomprensione esplicita, noi ci comprendiamo secondo schemi irreflessi nella famiglia, nella società, nello stato in cui viviamo. La soggettività è solo uno specchio frammentario, l'autoriflessione dell'individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica. Per questo i pregiudizi dell'individuo sono costitutivi della sua realtà storica, più di quanto non lo siano i suoi giudizi"⁸³.

Queste parole di Gadamer sembrano richiamare le riflessioni di Meier più sopra riportate, ma hanno origini e finalità autonome ed originali. Muovono dalla finitezza dell'essere dell'uomo dovuta alla sua insuperabile storicità, alla quale vogliono rendere giustizia, e mirano a riabilitare il pregiudizio nell'ambito del tentativo, in particolare, di delineare la legittimità e la modalità di esperienze extrametodiche di verità - quali la rappresentazione e la fruizione delle opere d'arte, l'interpretazione dei testi del passato e la conoscenza degli eventi storici -, e, in generale, di tratteggiare l'ermeneutica come prassi umana universale.

La rivalutazione del pregiudizio che Gadamer opera passa inizialmente attraverso il riconoscimento dell'esistenza di pregiudizi legittimi e trova il suo compimento nella rilevazione del ruolo costitutivo e della finzione fondamentale che il pregiudizio svolge nella comprensione, essendo di ogni comprensione sia il limite sia la condizione che la rende possibile. La concezione di Bacone e degli illuministi più estremi è completamente ribaltata.

Nel quadro della sua riabilitazione dei pregiudizi, Gadamer riconferisce dignità anche all'autorità, considerata dall'illuminismo come assolutamente alternativa alla ragione, in quanto, sostituendosi al giudizio dell'individuo, è una fonte di pregiudizi, e, come tale, da combattere ed abbattere per principio. Gadamer

⁸³ *Ivi*, pp. 324-325

non nega che “la contrapposizione affermata dall’illuminismo tra fede nell’autorità e uso della propria ragione è in sé corretta”⁸⁴, ma mette in evidenza come sia misconosciuta dall’illuminismo l’eventualità che l’autorità, nel suo generare pregiudizi, possa essere anche fonte di verità. Verso l’autorità l’illuminismo nutre un pregiudizio che la diffama indiscriminatamente e ne deforma la stessa essenza. L’autorità, infatti, contrariamente al credo illuministico che si impostò nella moderna critica ai sistemi dittatoriali, non è “l’opposto puro e semplice della ragione e della libertà”, e tanto meno richiede “cieca sottomissione”⁸⁵. Piuttosto, si fonda “in un atto di riconoscimento e di conoscenza, cioè nell’atto in cui si riconosce che l’altro ci è superiore in giudizio e in intelligenza, per cui il suo giudizio ha la preminenza, cioè sta al di sopra del nostro proprio giudizio”⁸⁶. Essa deve essere rivendicata e deve essere concessa, e quindi si realizza ed attua mediante l’azione della ragione. L’autorità non è mai autoritaria, non ricorre, né ha bisogno di ricorrere, al potere per mantenersi o mettere al tacere le critiche. Essa, invece, è autorevole, di per sé non pretende né l’esercizio del comando né la pratica dell’obbedienza, vive di conoscenza e di riconoscimento. L’autorità legittima con la fiducia che le viene accordata i pregiudizi che suscita negli altri e che attestano “qualcosa che potrebbe [oppure no, naturalmente] anche farsi valere in altro modo, per esempio in base a motivi che la ragione riconosce come validi”⁸⁷.

La tradizione è una forma di autorità. I nostri comportamenti e le nostre azioni sono determinati non solo o esclusivamente dalla nostra ragione, ma sono in parte dipendenti da ciò che nel tempo si è affermato e tramandato, e che perciò viene usualmente praticato. Noi non possiamo mai essere interamente padroni di noi stessi, non possiamo mai autodeterminarci in modo assoluto grazie alla ragione, non possiamo mai — anche se lo volessimo in base ai nostri giudizi e alle nostre razionali decisioni — divenire completamente liberi e porci fuori da ogni tradizione e da ogni legame con il nostro passato. La tradizione fa sempre valere le sue ragioni che derivano dalla consacrazione convalidata dalla storia e dall’uso. È, per buona parte, la fonte della realtà e della validità dei costumi, che si perpetuano, per quanto

⁸⁴ *Ivi*, p. 327

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ *Ivi*, p. 328

⁸⁷ *Ivi*, pp. 328-329

si perpetuino, non tanto grazie alle conferme fondanti della riflessione razionale, quanto grazie ad una libera accettazione della loro pratica.

Il romanticismo ha corretto l'impostazione illuministica, riconoscendo alla tradizione il suo diritto di esistere e di determinare, accanto alla motivazione razionale, i nostri atteggiamenti e i nostri comportamenti. La positiva concezione romantica, però, si è determinata in astratta opposizione al principio della sola ragione come fonte di autorità, e ha causato l'insorgere, nel concetto di tradizione, di un'ambiguità analoga a quella originatasi nel concetto di autorità. Il romanticismo considera la tradizione in perfetta antitesi alla libertà della ragione, analoga alla natura, la cui validità non richiede alcuna giustificazione razionale, ma è attestata dal modo integrale, costante e irriflesso con cui opera e ci determina. Ma, sottolinea Gadamer, né tra autorità e ragione, né tra tradizione e ragione sussiste in realtà un'opposizione assoluta. Pertanto, "la fede romantica nelle tradizioni radicate davanti alle quali la ragione dovrebbe solo tacere" è "carica di pregiudizi e, nella sostanza, profondamente illuministica", in quanto, "in verità, la tradizione è sempre un momento della libertà e della storia stessa"⁸⁸. Richiede, infatti, per affermarsi e svilupparsi, l'intervento della ragione. La sua permanenza si deve non alla forza di persistenza di ciò che è stato una volta, ma al suo essere di volta in volta accettata, fatta propria, promossa e consolidata. È conservazione del passato e, come tale, un atto della ragione, di certo non appariscente quanto l'atto con cui la ragione rinnova l'esistente e progetta una realtà nuova. La ragione non solo modifica e pone alternative, ma anche conserva e custodisce. Mai, neppure nelle più burrascose e repentine trasformazioni, neppure nei violenti cambiamenti rivoluzionari, le cose risultano interamente mutate; anche in tali casi, infatti, il passato non viene semplicemente e totalmente eliminato, ma persiste e si mantiene più di quanto si immagini, e si salda insieme al nuovo acquistando una rinnovata validità⁸⁹.

Ogni cambiamento non è mai assoluto, non può che essere un misto di conservazione e innovazione, di tradizione e alternativa. Gli orizzonti continuamente si fondono, e "il vecchio e il nuovo continuamente concregono in forme sempre nuove e vitali senza che si dia mai un'esplicita distinzione e contrapposizione dell'uno all'altro"⁹⁰. La conservazione, pertanto, "è un atto della

⁸⁸ *Ivi*, p. 330

⁸⁹ *Ibidem*

⁹⁰ *Ivi*, p. 357

libertà non meno di quanto lo sono il sovvertimento e il rinnovamento. Per questo sia la critica illuministica alla tradizione, sia la sua riabilitazione romantica non colgono la verità della sua essenza storica⁹¹. Il rapporto con il passato è la nostra vita, e non si caratterizza per l'esigenza di un distacco e di una liberazione. Noi siamo costantemente dentro alle tradizioni, in cui e grazie a cui viviamo, e questo nostro stare dentro alle tradizioni non permette di oggettivarle e di porci di fronte ad esse come se fossero realtà a noi estranee. Noi invece sempre sentiamo di appartenervi e le consideriamo positivamente o negativamente, ci riconosciamo in esse oppure ci allontaniamo da esse, appropriandocene in ogni caso liberamente.

Gadamer procede sul sentiero tracciato da Heidegger, che in *Essere e Tempo* individua nel comprendere il carattere ontologico originario dell'esserci. Questi, nell'essenza del suo poter essere, è nel mondo come essere comprendente. La comprensione, che l'esserci realizza, anzi che l'esserci è, è sempre l'attuazione di un progetto, e come tale trascende la realtà data. Relativamente, però. Non può, infatti, mai oltrepassare il luogo del suo accadere, la sua effettività, ma inesorabilmente è radicata ed avviene in una determinata situazione storico-culturale, in cui vigono particolari tradizioni e peculiari usi, costumi e valori. E non può mai divenire pienamente trasparente a sé stessa. L'illuminismo totale, la completa liberazione da ogni limite, il superamento della finitezza nel sapere assoluto, le sono preclusi per principio. Ogni comprensione è storica, ovvero condizionata, limitata, finita. E lo è fin dal suo progettarsi. Già come progetto, infatti, non si dà in un presunto vuoto ideale, considerato il presupposto indispensabile di ogni conoscenza oggettiva, ma riflette e manifesta i concreti legami che la uniscono al suo contesto, dai quali deriva concetti, prospettive, temi e problemi. È un progetto gettato, come l'esserci, che, appunto, ha ed è tale struttura insormontabile. Le sue possibilità sono aperte dal passato e condizionano il futuro, ed essa si pone e risulta come un continuo movimento dell'esserci tra il suo futuro possibile e il suo passato necessario, mediato dal suo presente.

Colui che comprende sempre si autocomprende, e trova nella comprensione un arricchimento in termini di conoscenze, competenze, capacità ed abilità: ha più chiaro sia il mondo che sé stesso, acquista un maggior sapere delle cose e delle loro interrelazioni, ed è in grado di una migliore e più ampia previsione delle

⁹¹ *Ivi*, p. 330

conseguenze possibili degli eventi. Conquista così una nuova libertà ed acquisisce nuove possibilità grazie alle quali ulteriormente progettarsi.

La struttura ontologica della comprensione è insuperabilmente circolare, come chiarisce Heidegger, che precisa: “il circolo ermeneutico non deve essere degradato a circolo *viciosus*, e neppure ritenuto, un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l’interpretazione ha compreso che il suo compito primo, permanente ed ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema”⁹². Ogni comprensione, pertanto, muove inevitabilmente da una certa precomprensione costituita da determinate presupposizioni, e non in modo puro e scevro da pregiudizi.

L’affermazione di Gadamer “che non tanto i nostri giudizi, quanto piuttosto i nostri pregiudizi costituiscono il nostro essere”⁹³ vuole proprio evidenziare il risvolto positivo dell’insegnamento heideggeriano. Ed è “provocatoria”, nella misura in cui contrasta l’accezione negativa del termine pregiudizio affermatasi nel linguaggio corrente sotto l’influsso dell’illuminismo francese ed inglese. La nozione di pregiudizio, infatti, è anche positiva, e come tale ha i suoi diritti che devono essere riconosciuti. Per la costitutiva storicità della nostra esistenza, i pregiudizi rappresentano “nel senso letterale della parola, le linee orientative provvisorie che rendono possibile ogni nostra esperienza. Essi sono delle prevenzioni che caratterizzano la nostra apertura al mondo, e divengono addirittura delle condizioni che ci permettono di acquisire esperienze, in virtù delle quali, infine, tutto ciò che noi incontriamo ci dice qualcosa”⁹⁴. Anche il nuovo possiamo comprenderlo solo sulla base del vecchio in cui ci troviamo.

Il progetto da cui la comprensione prende inizio non è arbitrario né casuale o interessato, ma viene elaborato sulla base del significato complessivo che l’*interpretandum* (un testo, un’opera, un evento storico o un altro qualsiasi ente) esibisce in un certo contesto, e poi via via, nello svolgimento dell’interpretazione,

⁹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 1976, pp. 194-195

⁹³ H. G. Gadamer, *L’universalità del problema ermeneutico*, in Idem, *Verità e metodo*², Milano 1995, p. 216

⁹⁴ *Ibidem*

corretto e riformulato ogni qualvolta si renda necessario sostituire i preconcetti che si rivelano inadeguati ed eliminare le presupposizioni che risultano arbitrarie e inconsistenti. Costantemente, l'interprete è tenuto a provare la legittimità, ovvero "l'origine e la validità"⁹⁵ dei suoi pregiudizi, e a vigilare affinché essi non operino in modo inconsapevole e, quindi, non controllato. Guardando al suo oggetto, per poter portare ad espressione ciò che esso dice, senza fraintenderlo ma al tempo stesso senza doverlo per forza condividere, procede attraverso una ripetuta serie di atti di riflessione in occasione degli urti od ostacoli che sperimenta e lo costringono a rivedere le aspettative iniziali. L'apertura all'*interpretandum* che necessariamente si richiede all'interprete non consiste nell'assunzione di un atteggiamento imparzialmente obiettivo, né nell'obbligo di prescindere da sé stesso e di mettere da parte tutte le sue presupposizioni. Ha come condizioni la preliminare sensibilità all'alterità dell'*interpretandum* e la disponibilità ad ascoltare la sua parola che aspira ad essere compresa nella sua verità; e si traduce nel mettere in rapporto l'opinione che l'*interpretandum* esprime con la propria opinione. Poiché l'*interpretandum* come altro da noi può mostrarsi sempre e soltanto in base a ciò che è nostro, la comprensione è sempre inevitabilmente applicazione. L'*interpretandum* parla attraverso l'interprete, e l'interprete, per cogliere e manifestare il suo senso ed il suo significato, deve trovare il linguaggio e la forma giusti. e questo può fare soltanto relazionando ed adattando l'*interpretandum* a sé stesso ed alla concreta situazione in cui egli si trova, che con i suoi caratteri contingenti concorre a determinare lo svolgimento del processo ermeneutico. Al contrario di quanto rileva Apel⁹⁶, l'applicazione non segue alla comprensione già compiuta e tanto meno consiste nella vincolante assunzione della comprensione stessa nell'"impegno storico-esistenziale come condizione della sua possibilità e validità", e, ad un tempo e perciò stesso, come sua conseguente corruzione ideologica, ma costituisce la comprensione fin dall'inizio nella sua stessa essenza. Niente ha a che fare con la traduzione cosciente nella pratica di vita e con la consapevole legittimazione di una tradizione vigente, che possono, ma parimenti anche non possono, solo determinarsi a comprensione avvenuta, allorché

⁹⁵ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 314

⁹⁶ K.-O. Apel, *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia. Abbozzo di una dottrina della scienza nella prospettiva di un'antropologia della conoscenza*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia 1979, p. 51

l'interprete stimi il contenuto compreso valido o meno, e, quindi, tale da essere conservato ed incarnato nella propria esistenza o da essere respinto come inaccettabile e abbandonato. Sono questi momenti ineliminabili, per il legame indissolubile che è la coscienza tra l'elemento teorico e l'elemento pratico-morale, ma momenti successivi alla comprensione che consistono nell'accettazione o nel rifiuto di ciò che si è compreso.

In quanto necessariamente appartenenti ad una tradizione ed inseriti in essa, gli uomini possiedono determinati pregiudizi fondamentali e costitutivi, di cui non possono liberamente disporre. La distinzione tra pregiudizi veri e pregiudizi falsi non può compiersi in modo astratto e preliminare, ma può prodursi soltanto all'interno e nel corso del processo della comprensione. Legittimi e produttivi, si rivelano i pregiudizi che favoriscono e consentono la comprensione; illegittimi ed inconsistenti, quelli che, ostacolandola od impedendola, conducono al fraintendimento, e che, perciò stesso, è "istanza indiscutibile della ragione critica" superare⁹⁷. Chi comprende, pertanto, deve rendersi consapevole dei pregiudizi che guidano la sua comprensione, al fine di permettere al suo oggetto di definirsi dal canto suo come opinione altra e diversa, e come tale si faccia valere. Fin quando funzionano in maniera surrettizia e inosservata, i pregiudizi non vengono riconosciuti come pregiudizi. Per emergere come tali, devono essere messi in evidenza, e tale operazione può compiersi e riuscire solo allorché vengano stuzzicati. Tale circostanza si verifica quando qualcosa si presenta come strano, o non più familiare, come non rispondente alle aspettative o non adattabile all'opinione, e così parlando ed interpellando stimola la comprensione e l'alimenta. Per rispondere all'appello che gli viene rivolto, l'interprete deve a sua volta interrogare l'*interpretandum*, e giocoforza, con il e nel suo domandare, sospende e pone in questione i suoi pregiudizi. Non li mette semplicemente da parte, né li sostituisce con altri pregiudizi o con conoscenze non pregiudiziali. Non può mai, infatti, andare interamente oltre sé stesso. Tuttavia, per poter ascoltare il richiamo che gli proviene dall'altro, per intenderlo come esso stesso nella sua individuale alterità si fa udire, deve effettuare un atto di innalzamento rispetto alla situazione in cui si trova, costituita dai suoi pregiudizi che segnano il suo orizzonte, ovvero i limiti oltre i quali non è in grado di guardare. Innalzandosi, si stacca dai suoi

⁹⁷ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 325

pregiudizi e stacca i suoi pregiudizi da sé stesso, rendendoli così visibili. Diventandone consapevole, può consapevolmente metterli in gioco e farli funzionare nel loro ruolo, rendendo al tempo stesso possibile all'*interpretandum* di svolgere la stessa operazione e di sostenere la sua pretesa di verità. Problematizzando il suo sapere, sospendendone cioè la validità. l'interprete domanda al fine di poter veramente sapere. Conduce così con l'*interpretandum* un vero e proprio dialogo, la cui unica guida è l'argomento del discorso. In tale dialogo, attraverso la dialettica di domande e risposte, "ciò che è in questione" viene sviluppato nella sua intima consequenzialità, senza tralasciare alcun dettaglio all'apparenza scontato e riconoscendo nella loro consistenza obiettiva le opinioni proprie e quelle altrui, con l'unico fine di stabilire la verità in cui viene in luce "il λόγος stesso", che non appartiene a nessuno perché è di tutti e "perciò sta di là di ogni opinare soggettivo degli interlocutori"⁹⁸. Di contro, l'aspirazione a liberarsi da ogni pregiudizio per procedere scientificamente in modo metodico è, prima e più che impossibile a realizzarsi, assurda. Infatti, sottolinea Gadamer, "chi pensa di essere sicuro della propria libertà dai pregiudizi, fondandosi sull'oggettività del metodo e negando la propria condizionatezza storica, subisce poi la forza dei pregiudizi che lo dominano in modo inconsapevole e incontrollato, come una vis a tergo"⁹⁹; e chi si rifiuta di "riconoscere i pregiudizi che lo determinano", nega a sé stesso anche la possibilità di vedere "le cose che alla luce di essi gli si mostrano"¹⁰⁰. La comprensione, pertanto, è un evento, non "un'azione del soggetto, un procedimento da svolgere secondo un determinato metodo, quanto l'inserirsi nel vivo di un processo"¹⁰¹ perennemente in corso.

Antiseri rileva, giustamente, la presenza di "strettissime analogie"¹⁰² tra la teoria di Gadamer ed il razionalismo critico di Popper. Di là delle notazioni antiseriane, infatti, per Popper:

- noi viviamo sempre in un determinato orizzonte di aspettative (conscie, inconscie o stabilite esplicitamente in un linguaggio), che svolge il ruolo di quadro

⁹⁸ *Ivi*, p. 425

⁹⁹ *Ivi*, 417

¹⁰⁰ *Ibidem*

¹⁰¹ *Ivi*, p. 340

¹⁰² D. Antiseri, *A proposito dei nuovi aspetti della filosofia della storia della filosofia*, in "Archivio di filosofia", 1974, n. 1, p. 267

di riferimento, in cui vengono a disporsi, e solo così acquistano senso e significato, le nostre esperienze, le nostre azioni, le nostre osservazioni;

- il nostro quadro di riferimento complessivo può essere dall'esperienza confermato, o contrastato e addirittura contraddetto in modo radicale. In quest'ultimo caso, sorge la necessità di modificare o sostituire, ricostruire o riedificare, l'insieme delle nostre aspettative, ricomponendole ad un livello superiore in un nuovo tutto coerente, e questa attività funge anche da spiegazione dell'esperienza falsificante l'orizzonte precedente. In tal senso, le smentite o confutazioni delle nostre attese, precipitose o meditate che siano state, svolgono un ruolo molto importante in questo processo, ed hanno un significato estremamente positivo, in quanto ci consentono di imparare davvero dalla realtà, simili all'esperienza del cieco "che tocca o sbatte contro un ostacolo, e così diviene consapevole della sua esistenza"¹⁰³;

- la conoscenza, anche quella scientifica, non è mai "libera da assunzioni" e non può mai partire "dal nulla"¹⁰⁴, ma, ad ogni istante, presuppone una conoscenza precedente, scientifica o meno, ed un connesso orizzonte di aspettative, fino a risalire ai miti prescientifici e a rappresentazioni ancora più antiche, tanto che "l'avanzamento della conoscenza consiste principalmente nella modificazione di nostre conoscenze precedenti"¹⁰⁵;

- è sempre la teoria (un interesse. un'ipotesi. un problema, ecc.) che guida e rende significativa l'osservazione e l'esperienza, e che conduce a sempre nuovi risultati. La mente non è un recipiente, che si limiti a raccogliere i dati osservati per poi, procedendo per generalizzazione, associazione o classificazione, derivarne la teoria. È, invece, un faro, che guida e illumina le osservazioni, la cui importante ed ineliminabile funzione è di controllare la validità della teoria;

- non c'è teoria particolare che possa "mai essere considerata assolutamente certa: ogni teoria può diventare problematica, non importa quanto possa sembrare ora ben corroborata. Nessuna teoria scientifica è sacrosanta o al di là della critica"¹⁰⁶;

¹⁰³ K. R. Popper, *Conoscenza oggettiva*, Roma 1975, p. 469

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 453

¹⁰⁵ K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*, 2 voll., Bologna 1972, vol. I, p. 54

¹⁰⁶ K. R. Popper, *Conoscenza oggettiva*, cit., p. 469

- la certezza assoluta è inattuabile per la scienza, che può tendere, più modestamente, soltanto a “scoprire teorie sempre migliori (o inventare fari sempre più potenti)”¹⁰⁷;

- occorre riconoscere che la nostra conoscenza è limitata e finita, “coinvolta nei nostri errori, pregiudizi, sogni e speranze”¹⁰⁸, ma al tempo stesso rifiuta di lasciarsi risolvere “nel capriccio e nell’arbitrarietà individuale”¹⁰⁹; tutti gli uomini nel processo conoscitivo commettono inevitabilmente degli errori, che, tuttavia, sono tali perché essi hanno ‘l’idea di verità oggettiva’, la quale costituisce il criterio e il modello della conoscenza e, ad un tempo, il fine che la conoscenza non può mai riuscire a realizzare.

In relazione alle tesi di Gadamer, inoltre, è molto significativa la popperiana *teoria razionale della tradizione*. Secondo il pensatore austriaco, la tendenza del razionalismo “a criticare e a respingere qualsiasi tradizione e qualsiasi autorità, in quanto fondate sulla mera mancanza di ragione, sul pregiudizio, o sul caso”¹¹⁰ è astratta, sbagliata e fuorviante. L’antitradizionalismo, infatti, è “futile” ed “impossibile”. La tradizione rappresenta “sotto l’aspetto quantitativo, come pure sotto quello qualitativo la fonte di gran lunga più importante della nostra conoscenza”¹¹¹, e, di conseguenza, non “possiamo mai liberarci dai vincoli della tradizione”¹¹². Lo stesso razionalista, che afferma di essere indipendente da qualsiasi tradizione e di giudicare ogni cosa oggettivamente ed autonomamente, è e rimane “in gran parte legato ad una tradizione”, alla tradizione “razionalistica che lo sostiene razionalmente”¹¹³. Anche se senza tradizione la conoscenza non è possibile, in quanto questa per operare necessita sempre di una base da cui procedere, non ne consegue, puntualizza Popper, che bisogna essere tradizionalisti. Ogni tratto della tradizione, infatti, deve essere rovesciato, se lo richiede la critica. Tuttavia, l’esame razionale della tradizione, che presuppone la sua conoscenza e la sua comprensione, può condurre o al rifiuto o all’accettazione, o magari ad un compromesso. In tutti i casi in cui, e sono la maggior parte della nostra quotidianità, si ignori di agire sotto l’influenza di una tradizione, invece, non si può evitare di

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 470

¹⁰⁸ K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*, cit., vol. I, p. 58

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 33

¹¹⁰ *Ivi*, p. 16

¹¹¹ *Ivi*, p. 254

¹¹² *Ivi*, p. 211

¹¹³ *Ivi*, p. 208

accettarla acriticamente. Ogni società, del resto esige una tradizione. Questa svolge l'insostituibile funzione di produrre ordine e regolarità e di fornire criteri in base ai quali orientarsi nella vita ed agire razionalmente, prevedendo in una certa misura eventi e comportamenti. Il nostro unico modo di liberarci da una tradizione è "passare da una tradizione ad un'altra"¹¹⁴. Mediante la riflessione, però, possiamo liberarci dai tabù sociali, da quegli stereotipi che immancabilmente si determinano e si tramandano in una società per la tendenza generale dei suoi membri a stare attaccati a tutto ciò che è uniforme e costante, e che perciò stesso rasserena e rassicura, e a fuggire e a temere anche il più piccolo segno di cambiamento e la sia pur minima irregolarità, premendo affinché gli altri facciano altrettanto. Ogni tradizionalismo si caratterizza così per "l'intolleranza fortemente emotiva", e giustifica l'opposizione dei razionalisti che, in sostituzione della "tradizione dell'intolleranza dei tradizionalisti", mirano forse ad introdurre "una nuova tradizione, quella della tolleranza"¹¹⁵. Rispetto a quello incline ai tabù, è certo preferibile e molto più ragionevole l'atteggiamento aperto alla discussione ed al confronto, "che valuta criticamente le tradizioni esistenti, soppesandone pregi e difetti". Altrettanto ragionevole, tuttavia, è non dimenticare "il pregio insito nel fatto che si tratta di tradizioni affermate", ed essere "consapevoli del fatto che ogni critica della società, come qualsiasi miglioramento sociale, deve riferirsi ad un'intelaiatura di tradizioni sociali, di cui alcune vengono criticate con l'aiuto di altre"¹¹⁶. Con queste parole, Popper invalida il progetto caro alla tradizione del razionalismo, ma assurdo ed irrealizzabile, di "ripulire la "tela" del mondo sociale (come la chiamò Platone) cancellando tutto e partendo da capo con un mondo razionalizzato assolutamente nuovo"¹¹⁷. Dal nulla l'uomo non può creare nulla, e in un vuoto sociale assoluto perderebbero senso anche i progetti per il futuro, i quali possono avere significato soltanto in un contesto di tradizioni ed istituzioni vigenti all'interno di un determinato mondo sociale.

Dove massima sembra l'affinità e dove sembra di trovarsi di fronte "a molto più di semplici analogie"¹¹⁸, proprio lì si annida l'insuperabile differenza tra i due pensatori. Della tradizione in cui si vive, che per entrambi è non semplicemente una

¹¹⁴ *Ivi*, p. 211

¹¹⁵ *Ivi*, p. 228

¹¹⁶ *Ibidem*

¹¹⁷ *Ivi*, p. 226

¹¹⁸ D. Antiseri, *A proposito dei nuovi aspetti...*, cit., p. 269

condizione limitativa della conoscenza quanto piuttosto la condizione che la rende possibile, secondo Gadamer, non si può in alcun modo diventare pienamente consapevoli, neanche di suoi aspetti particolari. Dentro di essa si sta, ci si trova da sempre, per cui non è qualcosa che si possa distaccare interamente da sé e di cui si possa avere una conoscenza obiettiva, ma la sua chiarificazione è un compito che non può concludersi mai. L'importante è starci dentro nel modo giusto, appropriandosene consapevolmente per quanto è possibile, e così portarla avanti, confermandola o modificandola anche profondamente. La comprensione che noi siamo ci illumina e guida il nostro cammino, il nostro provenire da qualche parte ed andare da qualche parte, ed è irriducibile al procedimento *trial and error*, richiamato da Antiseri e per nulla ritenuto da Gadamer "l'ultima *ratio* della razionalità umana"¹¹⁹. Per Popper, la validità della conoscenza, e non la sua origine, è l'unica questione rilevante e consiste nel controllo delle sue asserzioni mediante un esame critico radicale, ed è tale controllo che consente alla conoscenza di crescere e svilupparsi su sé stessa, in un circolo che si allarga progressivamente o in un processo a spirali sempre più comprensive. In *Scienza e filosofia*, Popper sintetizza la sua concezione del metodo scientifico, "dicendo che esso consiste di questi tre passi: 1) inciampiamo in qualche problema; 2) tentiamo di risolverlo, ad esempio proponendo qualche nuova teoria; 3) impariamo dai nostri sbagli, specialmente da quelli che ci sono resi presenti dalla discussione critica dei nostri tentativi di risoluzione. O per dirla in tre parole: problemi-teorie-critiche", in cui, egli crede, si può "riassumere tutto quanto il modo di procedere della scienza razionale"¹²⁰. La tensione dell'uomo alla verità, secondo la sua convinzione, si traduce in una continua e instancabile individuazione degli errori (dei punti deboli o errati della conoscenza), in una loro critica razionale e nel loro razionale superamento.

Per quanto Gadamer individui il punto di contatto "nel fatto che Popper fa valere la ricerca come un processo del ritrovamento della verità e alla fine del criterio di verità"¹²¹, e, soprattutto, nonostante Popper rivendichi, rispetto a Gadamer, "una migliore comprensione del "metodo delle scienze naturali", che è "un metodo che lavora con "pregiudizi", e poi "una teoria logica della verità e

¹¹⁹ H. G. Gadamer, *Autointerpretazione*, in Idem, *Verità e metodo* 2, cit., p. 480

¹²⁰ K. R. Popper, *Scienza e filosofia*, Torino 1969, p. 146

¹²¹ C. Grossner, *I filosofi tedeschi contemporanei*, Roma 1980, p. 268

l'atteggiamento critico", e ritenga "che l'interpretazione dei testi (ermeneutica) lavora con i metodi tipici delle scienze naturali"¹²², l'ermeneutica gadameriana percorre una via peculiare e del tutto diversa dal popperiano procedere per tentativi ed errori.

E non può essere altrimenti. Per Gadamer, infatti, è indebito trasportare il concetto di obiettività delle scienze della natura in ambiti differenti da quelli che gli sono propri. La scienza si sviluppa sulla base della legge interna del suo oggetto di ricerca, quale risulta al suo lavoro metodico. Essa, prescindendo da tutti i pregiudizi ed eliminando ogni possibile influsso soggettivo, determina progressivamente il suo oggetto, lo fissa in precise relazioni traducibili in formule matematiche e lo rende così un ente in sé rispetto all'autocoscienza, cioè un ente obiettivo, disponibile e manipolabile. Si può, quindi, definire l'oggetto scientifico "come quello che, in un'ipotetica conoscenza perfetta della natura, sarebbe conosciuto perfettamente e senza residui"¹²³. Di contro sono puri fantasmi gli oggetti in sé e per sé che gli studiosi di storia e di arte cercano di porsi davanti per conoscerli. Questi oggetti non esistono. L'evento storico, l'opera d'arte e la cosa stessa non sono qualcosa semplicemente presente, qualcosa di dato una volta per tutte, fisso e rigido, ma sono anch'essi storici, hanno il modo di essere dell'esserci che vuole comprenderli. L'*interpretandum* non è niente di immediato, non è una realtà estranea di cui ci si debba appropriare o che si possa rendere trasparente e risolvere in un sapere definitivo *sub specie aeternitatis*, ma diventa tale allorché colui al quale parla comincia a porgli delle domande e resta in attesa delle risposte. L'interprete non è il soggetto cartesiano o l'io penso kantiano, ma è l'esserci esistente che nella situazione in cui si trova è toccato da qualcosa. Interprete ed *intepretandum* appartengono ad una stessa storia e, nella comunanza sempre in corso di effetti e di significati, si coappartengono sin dall'inizio, essendo reali, e cioè concreti e significativi, soltanto nel rapporto che li lega. L'opera d'arte "ha il suo essere solo nella .rappresentazione"¹²⁴, e si identifica con la storia dei suoi effetti e delle sue determinazioni. Il dato storico vive nella mediazione storiografica e coincide "con la presenzialità del suo essere compreso"¹²⁵. La cosa è ciò che è nel complesso di

¹²² *Ivi*, p. 353

¹²³ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 333

¹²⁴ *Ivi*, p. 544

¹²⁵ *Ibidem*

significati in cui si trova inserita. Il mondo cui mette capo la scienza non è il mondo vero, una specie di oggetto assoluto. E neanche il sapere scientifico è un sapere assoluto. L'uno e l'altro sono correlativi ed insieme costitutivamente relativi. Anche la scienza ha un limite che non può superare. Delinea in anticipo il campo dei suoi oggetti, che attraverso la conoscenza si propone di dominare, e conosce "ciò che è come esso è dato nello spazio e nel tempo ed è oggetto dell'esperienza"¹²⁶. Non è la totalità dell'essere, è solo un aspetto dell'essere. Non esiste un puro fatto o elemento biologico, fisico o chimico, ma ogni fatto o elemento scientifico è correlativo ad un certo specifico modo di vedere e di impostare i problemi. Dal punto di vista della scienza, inoltre, una teoria ha sempre e soltanto una validità relativa e, come tale, è destinata ad essere superata nel progresso della conoscenza da una teoria migliore, ovvero più comprensiva, più esplicativa, più capace di applicazioni pratiche in grado di incrementare le possibilità di dominio dell'ente. Al contrario, un'interpretazione riuscita conserva nel tempo intatta la sua validità, che consiste nel portare ad espressione l'*interpretandum*, nell'essere una riattualizzazione del suo significato. Ogni comprensione si dà soltanto in una situazione particolare caratterizzata dall'esistenza di certe opinioni e di certi pregiudizi. Questa circostanza non ne pregiudica il valore, non favorisce il travisamento, ma è la condizione per portare, in una nuova peculiare prospettiva, l'*interpretandum* alla sua autentica manifestazione. Nella comprensione, è in questione l'*interpretandum*, che da parte sua necessita di sempre ulteriori appropriazioni per continuare a vivere e significare, ed è giusta ogni interpretazione, che, con l'accentuazione particolare che la contraddistingue, riesca a collocare l'*interpretandum* in una nuova immediatezza, scomparendo, per la mediazione che essa è, nella parola dell'*interpretandum* che porta ad espressione, ed identificandosi col contenuto compreso. L'*interpretandum*, pertanto, acquista la sua piena determinatezza di senso in rapporto alla contingenza della situazione ermeneutica, ma questo suo determinarsi è qualcosa che non deriva dall'interprete ma che gli appartiene come sua intima possibilità. Il movimento del comprendere è un processo infinito e sempre inconcluso, ma trova in ogni interpretazione un relativo compimento. Ogni comprensione è sempre nuova e diversa, non perché sia insuperabilmente occasionale, approssimativa ed insufficiente, non perché sia

¹²⁶ *Ivi*, p. 517

casuale esercizio di accidentali visioni soggettive, quanto perché costituisce “l’esperienza di un aspetto della cosa stessa”¹²⁷, contribuendo così ad accrescere la sua realtà, la sua sfera significativa e il suo valore. L’*interpretandum* viene ad esplicitazione solo nell’interpretazione ed esclusivamente “nel senso in cui la richiede”¹²⁸, interrogando l’interprete. Non è solo la Sacra Scrittura, come suole ripetere Gregorio Magno, che cresce con chi l’interpreta, ma anche, possiamo dire, estendendo la lettera del testo di Gadamer, ogni ente, che nella sua esistenza si pone come possibilità di significazione infinita. L’interprete deve porsi in modo attivo nei confronti dell’*interpretandum*. Egli è inevitabilmente coinvolto nella comprensione, e le sue opinioni sono determinanti, non certo come pregiudizi rigidi da far valere a tutti i costi, ma come un punto di vista che si muove in relazione e in aiuto all’*interpretandum* perché questo possa rivelare il suo significato. Proporsi di tenere un atteggiamento di distacco, invece, equivale a rinunciare a comprendere. Questo non consiste, per la coscienza dell’interprete, nel divenire padrona di ciò che, come parola dell’*interpretandum* le si rivolge, né nella progressiva penetrazione di ciò che è. L’*interpretandum* non è qualcosa che debba essere meglio scoperto e conosciuto, ma si mette in gioco nelle sue possibilità di senso e, in quanto trova espressione mediante l’interpretazione, parla in un modo nuovo e così viene all’esistenza “qualcosa che prima non c’era”¹²⁹, qualcosa di non ancora pensato.

Pertanto, non è ente vero solo ciò che è accertabile in modo metodico. Questo, in verità, è soltanto “il pregiudizio ontologico contenuto nell’ideale di obiettività della scienza”¹³⁰. Conseguentemente, bisogna tenere confinati nel loro ambito legittimo l’ideale scientifico della costruzione metodico-razionale e “l’ontologia della semplice presenza”¹³¹ che ne è la base, e salvaguardare i peculiari modi di essere dell’arte, della storia e della cosa, come tali irriducibili all’essere della scienza. Certamente anche l’interprete non può fare a meno di imporsi una disciplina metodica. Tuttavia, “questo è solo un aspetto esteriore dell’evento ermeneutico”, che nella sua autenticità “è reso possibile solo dal fatto che la parola che ci giunge [...] e che dobbiamo ascoltare ci tocca direttamente, come una parola

¹²⁷ *Ivi*, p. 540

¹²⁸ *Ivi*, p. 539

¹²⁹ *Ivi*, p. 528

¹³⁰ *Ivi*, p. 543

¹³¹ *Ivi*, p. 521

che si rivolga specificamente a noi”¹³². Il compito ermeneutico, comunque, si determina da sé stesso in modo obiettivo. Come guida del suo svolgimento, ha un criterio rigoroso: l’ascolto chiaro e preciso di ciò che si vuole comprendere, fino al punto in cui questo si faccia intendere, senza interferenza alcuna, in modo inequivocabile, ed ogni comprensione solo presunta, dipendente dai propri personali pregiudizi o dalle opinioni comuni, venga abbandonata.

L’esperienza umana del mondo, in tutte le sue dimensioni, trova adeguata espressione nel linguaggio. Nel suo strutturarsi linguistico, non c’è qualcosa di semplicemente presente che venga calcolato o misurato, ma c’è l’essente, che, nel modo in cui si mostra significativo, viene ad espressione nella parola. Il linguaggio dischiude l’intero ambito dei nostri rapporti col mondo, costituendoli e coordinandoli tra di loro. Nella totalità del linguaggio, ogni rapporto di vita è compreso nella sua dignità. In essa, anche la semplice apparenza visiva mantiene la sua particolare ma innegabile verità e realtà, altrettanto quanto la visione scientifica della natura.

Habermas rimprovera a Gadamer di contrapporre astrattamente l’esperienza ermeneutica alla conoscenza metodica, che, come comprensione consapevole e controllata, si distingue necessariamente dall’esperienza comunicativa della vita quotidiana. L’ermeneutica, afferma Habermas, non è alternativa alla scienza, e deve diventare operante “nelle scienze, o non lo diviene per nulla”¹³³, autocondannandosi ad una sterilità di principio senza conseguenze pratiche, ovvero alla considerazione generale dell’impossibilità umana di oltrepassare limiti della sua condizione finita.

A parere di Habermas, Gadamer assegna alla ricerca ermeneutica il compito di perpetuare la tradizione e non considera che l’assimilazione riflessa della tradizione ne trasforma profondamente i contenuti e modifica “la posizione dei soggetti che ne fanno parte”¹³⁴, tanto da poter scuotere “la dogmatica della prassi di vita”¹³⁵. Il disconoscimento della “forza della riflessione, che pure si dimostra nella capacità che questa possiede di respingere la pretesa delle tradizioni”, si deve, rileva Habermas, al “pregiudizio di Gadamer in favore dei pregiudizi legittimati dalla

¹³² *Ivi*, p. 527

¹³³ J. Habermas, *Su “Verità e metodo” di Gadamer*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, cit., p. 61

¹³⁴ *Ivi*, p. 62

¹³⁵ *Ivi*, p. 63

tradizione”¹³⁶. Gadamer riabilita il pregiudizio perché lo vede come precomprensione e, quindi, come struttura del comprendere. Ma, si chiede Habermas, “dall’anticipazione ermeneutica consegue *eo ipso* che vi siano pregiudizi legittimi?”¹³⁷.

Rispetto a Gadamer, che riconosce la positività del pregiudizio nel suo essere inevitabile giudizio precedente che nel processo di comprensione può poi rivelarsi legittimo o illegittimo, Habermas sembra allinearsi alla posizione classica dell’illuminismo, secondo la quale i pregiudizi come tali sono tutti negativi e da superare, come pseudo giudizi o giudizi erronei dovuti alla precipitazione ed alla prevenzione.

In particolare, Habermas si riferisce esplicitamente al processo di apprendimento, nel corso del quale l’educatore instilla pregiudizi al discente, con autorità e, cioè, “sotto la minaccia potenziale di sanzioni e nella prospettiva di gratificazioni”¹³⁸, e ritiene che, secondo Gadamer, i pregiudizi resi trasparenti nella loro struttura continuino ad “operare sotto forma di pregiudizio”¹³⁹, nel senso che debbano necessariamente trovare, nell’*ex educando* divenuto adulto, conferma libera e riflessa “come condizioni di ogni possibile conoscenza”¹⁴⁰, mantenendo così inalterata la loro legittimazione ad opera dell’autorità della tradizione, attiva prima alle spalle dell’educatore. Appropriarsi della tradizione, rileva Habermas, significa, invece, liberarsi innanzitutto dall’autorità che l’ha tramandata mediante una decisione razionale, in virtù della quale i contenuti a suo tempo acquisiti in modo passivo e per influsso dell’autorità possano essere accettati e sviluppati, ma anche modificati e respinti nella loro pretesa di validità. Secondo Habermas, pertanto, l’ermeneutica di Gadamer pone come assolute le tradizioni culturali, con il rischio di ipostatizzare il linguaggio in cui le tradizioni vivono “a soggetto della forma di vita”¹⁴¹, e di fare, idealisticamente, della coscienza il fondamento dell’“essere materiale della prassi di vita”¹⁴². Né le tradizioni, né il linguaggio, però, sono realtà a sé stanti. Il valore che alla tradizione si può attribuire deriva inevitabilmente dal suo rapporto col sistema del lavoro e del dominio politico, dalle

¹³⁶ *Ivi*, p. 64

¹³⁷ *Ivi*, p. 63

¹³⁸ *Ibidem*

¹³⁹ *Ivi*, p. 64

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 63

¹⁴¹ *Ivi*, p. 68

¹⁴² *Ibidem*

funzioni, anche inesprese e non codificate e perciò operanti come nessi ideologici, che essa assume e svolge nella totalità del sistema sociale¹⁴³. Il linguaggio, dal canto suo, si costituisce in dipendenza dei processi sociali, particolarmente in connessione col lavoro e col potere. Esso può servire così a legittimare implicitamente e quindi in modo occulto i rapporti dominio, e in questo senso “è anche ideologico”¹⁴⁴. Habermas sottolinea che non “di mistificazioni contenute in un linguaggio” si tratta, “ma della mistificazione che è data con il linguaggio come tale”¹⁴⁵. L’ermeneutica, per i suoi presupposti, è incapace di risalire, come invece è necessario, dal contesto simbolico ai rapporti di fatto che lo influenzano. Ogni nuova prassi mette in discussione e rovescia dal basso vecchi modelli di interpretazione, e ogni radicale trasformazione sociale, non solo nella produzione ma anche nel sapere, si riflette nell’immagine linguistica del mondo, ristrutturandola. Per comprendere in modo adeguato le azioni sociali, pertanto, non basta il linguaggio. Bisogna considerare anche il nesso oggettivo che lo collega al lavoro e al potere. È dunque necessario, sostiene Habermas, oltrepassare l’“idealismo della linguisticità”¹⁴⁶ e relativizzare la tradizione culturale per renderla comprensibile nella sua realtà e per evitare che in essa siano “sublimati interamente i processi sociali”¹⁴⁷.

Per garantire alla riflessione, costituente “l’eredità inalienabile che l’idealismo tedesco ci ha trasmesso dallo spirito del XVIII secolo”¹⁴⁸, l’esercizio del suo diritto, occorre “un sistema di riferimento” posto al di fuori del contesto della tradizione e perciò stesso in grado di consentire di assumere la tradizione come oggetto di critica. Non v’è altra possibilità, proprio per la struttura della precomprensione, per “il legame pratico-vitale del comprendere con la situazione iniziale di colui che comprende”¹⁴⁹. Necessita una scienza critica della riflessione, e la scienza che Habermas ha in mente con tale espressione deve potere operare una riflessione critica, emancipatrice, in grado di liberare la comunicazione dalla deformazione che strutturalmente la falsifica. Essa deve ispirarsi al modello della psicanalisi, ad un tempo scienza esplicativa e riflessione emancipatrice, e costituirsi

¹⁴³ J. Habermas, *Logica delle scienze sociali*, Bologna 1970, p. 282

¹⁴⁴ J. Habermas, *Su “Verità e metodo” di Gadamer*, cit., p. 67

¹⁴⁵ *Ibidem*

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 68

¹⁴⁷ *Ibidem*

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 65

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 69

come critica dell'ideologia. Come la psicanalisi conduce il paziente a fare luce sulla coazione che gli era oscura e a dissolvere e superare nella coscienza le rimozioni, allo stesso modo la critica dell'ideologia deve, a livello della società, rendere evidente e dissolvere “la coazione occulta dei rapporti di potere”¹⁵⁰.

Habermas si richiama ad Apel che vede nella produzione “di un accordo universale nel quadro di un'illimitata comunità di interpretazione”¹⁵¹ il principio regolativo cui deve sottostare la comprensione per servire all'accertamento critico della verità. In base a questo principio, infatti, la verità, che si misura sull'ideale accordo universale in una comunicazione non autoritaria, misura, a sua volta, ogni comprensione e la spinge incessantemente ad individuare ed a dissolvere ogni consenso coatto ed ogni deformazione sistematica. Esso si pone, kantianamente, come ideale condizione di vita e di comunicazione, che deve ispirare il discorso razionale e con la quale confrontare e valutare qualunque situazione di fatto. Così, rileva Habermas, la comprensione critica del senso presuppone, perché implicitamente richiesta dall'idea di verità, “l'anticipazione formale della vera vita”, la quale “include l'idea della maturità”¹⁵². Tale anticipazione è puntualmente e necessariamente compiuta in ogni comprensione critica, ma alla sua fondazione l'esperienza è insufficiente. Si impone piuttosto la dimostrazione che essa è costitutiva di ogni comunicazione linguistica come tale. Occorre cioè una teoria che, sviluppando il sapere implicito che guida l'ermeneutica del profondo, deduca dalla logica del linguaggio ordinario “il principio del discorso razionale come necessario principio regolativo di ogni discorso reale”¹⁵³.

Gadamer, testi alla mano, ha facile gioco a respingere quasi tutte le critiche di Habermas. L'ermeneutica, egli afferma, è universale, e la sua importanza si estende all'intera “nostra comprensione del mondo in tutte le sue forme: dalla comunicazione infraumana alla manipolazione sociale, dall'esperienza del singolo all'interno della società, sino all'esperienza che egli compie sulla società; dalla tradizione, inoltre, costituita sulla base della religione e del diritto, dell'arte e della filosofia, fino a cogliere l'energia emancipatrice della riflessione esercitata dalla

¹⁵⁰ J. Habermas, *Logica delle scienze sociali*, cit., p. 293

¹⁵¹ J. Habermas, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia 1979, p. 163.

¹⁵² *Ibidem*

¹⁵³ *Ivi*, p. 164

coscienza rivoluzionaria”¹⁵⁴. La pretesa dell’universalità avanzata dall’ermeneutica, precisa Gadamer, è motivata dal fatto che “che comprensione e intesa non indicano primariamente e originariamente un atteggiamento verso i testi disciplinati metodicamente, bensì costituiscono la forma nella quale trova compimento la vita sociale dell’uomo, che, formalizzata in termini estremi, è una comunità dialogica. Da questa comunità dialogica nulla è escluso, nessuna esperienza del mondo. Né la specializzazione delle scienze moderne e il carattere sempre più esoterico del loro operare, né il lavoro materiale e le forme della sua organizzazione, né le istituzioni politiche del potere e dell’amministrazione che assicurano la compagine della società”¹⁵⁵.

Gadamer si ribella alla contestazione dell’universalità dell’esperienza ermeneutica, che viene formulata da quanti sono convinti che essa abbia “a che fare fondamentalmente solo con la cultura costituita e tramandata nella lingua d’uso”, e sia “limitata dal modo linguistico del suo compiersi all’ambito dell’intesa comunicativa, oltre il quale è possibile procedere in molti modi”¹⁵⁶. Egli qualifica come “un’attenuazione idealistica”¹⁵⁷ la riduzione dell’ermeneutica alla tradizione culturale, la sua limitazione ad un mondo del senso contrapposto al mondo reale, dipendente dai fattori sociali del lavoro e del potere. E ribalta l’accusa di idealismo ad Habermas, che attribuendo alla psicanalisi un ruolo esemplare, sembra aspirare “alla piena trasparenza di senso idealistica”¹⁵⁸.

L’esperienza del mondo è reale e non un processo di semplice parole, ma necessariamente si esprime nel linguaggio e come linguaggio. Come la pragmatica della comunicazione attesta, nel comunicare ci avvaliamo anche di forme extralinguistiche, ma ciò nulla toglie al fatto che tutto il nostro mondo, il nostro sapere e il nostro comunicare accadono nel e attraverso il linguaggio, nel senso che solo linguisticamente esistono per noi e ci sono presenti. L’applicazione pratica della scienza moderna, come giustamente rileva Habermas, trasforma profondamente il nostro mondo e, con esso, anche il nostro linguaggio, modificando i termini in uso e/o determinando il cambiamento del loro significato. “Appunto –

¹⁵⁴ H. G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell’ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo*, in Idem, *Verità e metodo2*, cit., p. 225

¹⁵⁵ H. G. Gadamer, *Replica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, cit., pp. 289-290

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 290

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 310

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 301

sottolinea Gadamer – anche il nostro linguaggio”, e questo *anche* non costituisce affatto “il chiodo a cui resta appesa tutta l’autofondazione dell’ermeneutica” e di cui l’ermeneutica stessa deve riuscire “a venire a capo” per assolversi dall’accusa habermasiana di idealismo linguistico¹⁵⁹. Piuttosto serve ad evidenziare come il rilievo di Habermas confermi ulteriormente, ove ce ne fosse bisogno, che “non vi è una realtà sociale, con tutte le sue reali contraddizioni, che non si riveli a sua volta in una coscienza provvista della propria articolazione linguistica. La realtà non si muove “dietro le spalle del linguaggio”, ma dietro le spalle di coloro che pretendono di comprendere completamente il mondo (o di non comprenderlo affatto), ed essa si muove anche nel processo linguistico”¹⁶⁰.

Nella prassi del comprendere un fattore storico effettuale concorre a determinare la coscienza di colui che comprende. Dal canto suo, ciò che è compreso concorre alla formazione di nuove precomprensioni. Ogni comprensione ed ogni azione presuppongono una precomprensione, sono condizionate in maniera essenziale da determinati pregiudizi che devono essere messi in gioco. Colui che comprende, in quanto è inevitabilmente storicamente condizionato, non può, attraverso la riflessione, porsi fuori dalla situazione ermeneutica in cui si trova, sicché anche il suo sapere è sempre storico. Nessuno può dissolvere le tradizioni, ma tutti possono, con i loro interventi e riflettendo sui propri condizionamenti, trasformarle e svilupparle. Neppure gli elementi reali del lavoro e del potere si situano fuori dalla problematica ermeneutica. I pregiudizi infatti derivano certo dalla tradizione, ma questa si forma in connessione anche con gli elementi reali del lavoro e del potere.

Cosa e come possiamo comprendere noi uomini in quanto esseri storico-finiti? Solo ciò che si lascia comprendere, ovvero solo ciò che parla, risponde Gadamer. L’affermazione secondo la quale “l’essere che può essere compreso è linguaggio”- ovvero, e forse meglio, il linguaggio è l’essere che può essere compreso, nel senso che, secondo noi, così risulta meglio che l’essere non si riduce interamente al linguaggio, cioè che non tutto l’essere per intero si autorappresenta -, non vuol certo dire che ci si debba limitare “all’interiorità di un mondo di

¹⁵⁹ R. Dottori, *Ermeneutica e critica dell’ideologia nella polemica tra Gadamer e Habermas*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 1976, p. 572

¹⁶⁰ H. G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell’ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo*, in Idem, *Verità e metodo2*, cit., pp. 239-240

significati”. Nel linguaggio, infatti, si riflette e trova espressione tutto ciò che è, e quindi anche le realtà economiche e politiche che primariamente determinano la vita sociale degli uomini¹⁶¹. La coscienza linguisticamente articolata è ben lungi dal determinare ‘l’essere materiale della prassi di vita’; più semplicemente e fondamentalmente lo fa presente, portandolo alla parola¹⁶², così come rappresenta l’essere che è comprensibile in un compito inesauribile e perciò situato nel punto di vista che Hegel chiama della cattiva infinità, la quale però per Gadamer “non è poi tanto cattiva”¹⁶³.

Tutto ciò che noi siamo (e non solo ciò che pensiamo e sappiamo di noi stessi) si presenta nel linguaggio, per cui, viceversa, ciò che non si presenta nel linguaggio non ha alcuna esistenza per noi. Afferma Gadamer: in definitiva, “il linguaggio non è affatto uno specchio, e ciò che noi cogliamo in esso non è un riflesso del nostro essere e di ogni essere, ma l’interpretazione e l’esperienza vivente di ciò che vi con noi, nei rapporti reali di lavoro e di potere, oltre che in ogni altro rapporto che costituisce il nostro mondo”¹⁶⁴. Il linguaggio è “il gioco cui tutti giochiamo. Nessuno più degli altri. Ognuno vi è ‘dentro’, e a ognuno tocca continuamente la mossa. Ecco ciò che si compie allorché finalmente comprendiamo e: precisamente, anche allorché noi denudiamo pregiudizi o smascheriamo i pretesti che distorcono la realtà. Anzi, proprio allora comprendiamo più che mai. Infine, quando abbiamo penetrato qualcosa che ci sembrava strano e incomprensibile, quando l’abbiamo inserito nel nostro mondo regolato dal linguaggio, tutto si risolve”¹⁶⁵.

L’ermeneutica insegna a considerare dogmatico “il contrasto esistente tra la tradizione vivente, ‘naturale’, e la sua appropriazione riflessa”¹⁶⁶. Habermas sostiene che il consenso di fondo alle pratiche sociali dominanti sia una coscienza integrata coattivamente, il risultato di una pseudocomunicazione e che l’ermeneutica non possa rendere evidente la coazione occulta esistente, perché essa perpetua “in modo inammissibile un’osservanza tradizionalistica dei pregiudizi

¹⁶¹ *Ivi*, p. 236

¹⁶² *Ivi*, p. 239

¹⁶³ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. XLVII

¹⁶⁴ H. G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell’ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo*, in Idem, *Verità e metodo2*, cit., p. 236

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 237

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 234

tramandati”¹⁶⁷, “una pseudointesa basata sui pregiudizi sociali dominanti”¹⁶⁸. Dal punto di vista di Habermas, solo una riflessione critica può rendere manifesto ciò che domina in modo occulto e consente di poter realizzare l’ideale di un consenso consapevole non coatto, cioè razionale. Habermas, nota Gadamer, sembra presupporre che la riflessione manifesti la sua impotenza e costituisca quasi un tradimento dell’eredità illuministica quando conferma l’esistente, e che invece riveli la sua potenza e che noi comprendiamo autenticamente soltanto quando poniamo a nudo ciò che è pretestuoso, o quando smascheriamo assurde pretese e false presunzioni. Diversamente, secondo Gadamer, la riflessione non porta sempre alla dissoluzione dei rapporti sostanziali, in quanto può anche assumere liberamente tali rapporti in consapevolezza e responsabilità. Ritenere, come fa Habermas, che la tradizione sia, e debba continuare ad essere, l’unico fondamento del valore dei pregiudizi, significa avere “una visione stranamente incompleta del processo di apprendimento e di educazione”¹⁶⁹. Infatti, “colui che è diventato adulto può, senza esserne tuttavia obbligato, accettare per intima convinzione ciò che egli osservava per obbedienza nei suoi anni infantili. La tradizione non è una giustificazione, in ogni caso essa non lo è nel momento in cui la riflessione esiga una giustificazione. Ma questo è il punto: quand’è che essa la esige? Sempre e dovunque?”¹⁷⁰

L’esistenza umana è finita, e la riflessione è sempre particolare. La presa di coscienza in cosa consiste? Secondo Habermas essa come tale dissolve ciò che vige. Secondo Gadamer, invece, confronta “ciò che esiste di fatto con altre possibilità, in modo che si possa rigettare in loro favore il sussistente, ma ugualmente assumere liberamente la responsabilità di ciò che *de facto* viene apportato dalla tradizione”¹⁷¹. Anche la riflessione ermeneutica è critica, e lo è in modo peculiare: “distrugge l’autocomprensione inadeguata”¹⁷² e smaschera “ogni banalizzazione attualizzante non solo mediante la disciplina formale della metodica scientifica, ma attraverso la concreta riflessione sui contenuti”¹⁷³. Così procedendo, “rende sospetta ogni

¹⁶⁷ H. G. Gadamer, *Replica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, cit., p. 296

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 293

¹⁶⁹ H. G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell’ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo*, in Idem, *Verità e metodo2*, cit., p. 238

¹⁷⁰ *Ibidem*

¹⁷¹ *Ivi*, p. 239

¹⁷² H. G. Gadamer, *Replica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, cit., p. 295

¹⁷³ *Ivi*, p. 297

ideologia, rendendo coscienti i pregiudizi”¹⁷⁴. Neanche l’ideologia, infatti, si sottrae al compito ermeneutico, pur essendo tale perché si propone non solo come espressione comprensibile ma anche come legittimazione occulta del potere. Lo stesso vale per le motivazioni inconscie che lo psicanalista riporta a livello della coscienza.

A parere di Gadamer, Habermas attribuisce alla riflessione un falso potere e la connota dogmaticamente. La riflessione, come Habermas la intende, infatti, opera separata dalla prassi e “non esprime l’acquisizione di coscienza che è propria della prassi”¹⁷⁵, ma si basa, anteriormente ad ogni confronto pratico, su “un’intesa contrapposta a quella di fatto”¹⁷⁶, sulla presa di distanza rispetto ad un sapere col quale non si è d’accordo. Critica reale, però, è soltanto ciò che decide in riferimento alla prassi e, quindi, “una critica che oppone genericamente agli altri o ai pregiudizi sociali dominanti il loro carattere coattivo e d’altra parte pretende di dissolvere nella comunicazione questo contesto di accecamento si trova [...] in una posizione errata”¹⁷⁷. La prassi ermeneutica non muove da un’intesa controfattuale, ma la rende possibile e la suscita, cioè mira a convincere attraverso una critica concreta. Se Habermas chiede di oltrepassare il livello di riflessione di una razionalità limitata in senso tecnologico, Gadamer, ricollegandosi ad Aristotele, promuove la razionalità del saper fare, che è un modo di riflessività diverso, ma non inferiore rispetto al modo proprio del consenso razionale. Bisogna sempre passare dalla sfera ideale alla sfera reale. Il senso dell’ideale è proprio di rendere possibili azioni deliberate e consapevoli. Esso, pertanto, deve sempre concretizzarsi nelle situazioni particolari in cui viene a trovarsi chi agisce e lo possiede. Tale concretizzazione è ad un tempo determinazione e, quindi, mediazione, e, a tal fine, bisogna necessariamente tenere presente la possibile antitesi tra ciò a cui idealmente si mira e ciò che si può realmente realizzare. Il bene umano esiste e si incontra solo nella prassi, e mai è determinabile al di fuori di una concreta situazione che mette di fronte alternative tra cui scegliere. Il bene, conseguentemente, può essere formulato sempre in relazione a precisi contesti. Come il bene, l’idea della vita giusta, in quanto idea universale, è vuota. Ne consegue che “il sapere della ragione pratica

¹⁷⁴ *Ibidem*

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 309

¹⁷⁶ *Ibidem*

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 306

non è un sapere che è cosciente della sua superiorità di fronte a colui che non sa”¹⁷⁸. A livello sociale e di ragione pratica, ciascuno ha “la pretesa di sapere ciò che è giusto”¹⁷⁹, e deve far valere questa sua pretesa convincendo gli altri. È la retorica, è lo scambio di dichiarazioni di volontà tendenti alla persuasione, che consente l’edificazione di convinzioni sociali comuni. Per questo, ma fa “parte del concetto di ragione”¹⁸⁰, non si può non considerare la possibilità che la convinzione contraria alla propria sia vera. Ogni analisi ed ogni superamento hanno insormontabilmente una portata limitata. La riflessione ermeneutica o di una certa precomprensione data può conseguire lo stesso risultato di ogni presa di coscienza: “pone sotto gli occhi qualcosa che altrimenti passerebbe inavvertitamente dietro di me. Qualcosa, non tutto. Poiché la coscienza esposta al divenire storico è, inevitabilmente, più essere che essere cosciente”¹⁸¹, nel senso che essendo realtà condizionata non può in alcun modo pervenire né alla piena autotrasparenza né al sapere assoluto. Sia dal punto di vista conoscitivo che da quello pratico, “la funzione critica della ragione non può affermarsi altrimenti che nella concretezza del caso singolo”¹⁸².

Comprendere significa guardare il reale con occhi nuovi, e così può svelare pregiudizi ancora rimasti irriflessi. Un pregiudizio diventa produttivo quando e perché corregge altri pregiudizi vigenti. Per quanto di per sé l’interpretazione, più che un progresso, rappresenti di certo un ostacolo e un impedimento alla diminuzione e al decadimento del sapere, essa non può evitare di tentare di estrarre in tutte le direzioni i lineamenti di senso in un colloquio infinito in una ideale comunità di interpretazione *à la Apel*.

Gadamer è stupefatto che i suoi critici gli attribuiscono l’intenzione di contestare la legittimazione di una coscienza rivoluzionaria e di una volontà di cambiamento. Occorre “acquisire una connessione con la tradizione”¹⁸³, ribadisce più volte; tale espressione però non significa la preferenza per il mantenimento della consuetudine. Egli puntualizza spesso, infatti, che “la trasformazione dell’esistente è una forma di connessione con la tradizione non meno che la difesa

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 314

¹⁷⁹ *Ibidem*

¹⁸⁰ *Ibidem*

¹⁸¹ H. G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell’ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo*, in Idem, *Verità e metodo2*, cit., p. 241

¹⁸² H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. XLVII

¹⁸³ H. G. Gadamer, *Replica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, cit., p. 305

dell'esistente. La tradizione è tale solo nel permanente diventare altro¹⁸⁴. Il senso dell'espressione è che la tradizione non si esaurisce e non si risolve in ciò che si conosce della propria origine e di cui si è coscienti. Acquisire una connessione con la tradizione significa connettersi con il reale, sempre anticipato da progetti e desideri, significa “mediare tra le anticipazioni del desiderabile e le possibilità del fattibile, tra il puro desiderare e il volere reale, significa tradurre le anticipazioni in termini di realtà”¹⁸⁵.

L'opzione per la trasformazione rivoluzionaria e l'opzione per la conferma della tradizione dipendono dalle convinzioni politico-sociali e non richiedono né consentono alcuna legittimazione teorica ad opera della teoria ermeneutica. Ogni possibile intesa presuppone una solidarietà, ma tale solidarietà può essere sia conservatrice, sia, altrettanto legittimamente, rivoluzionaria. La ragione, comunque, “non può rinunciare all'idea dell'intesa universale, ed è questa solidarietà che ci unisce tutti”¹⁸⁶.

Nella disputa con Habermas, però, rimane un punto critico e riguarda l'autorità.

Habermas, riallacciandosi alla tradizione illuministica ed alla sua visione della ragione come unico giudice di ogni autorità, contesta a Gadamer di non vedere “alcuna opposizione tra autorità e ragione”¹⁸⁷. L'illuminismo sa, afferma Habermas con le parole di Wellmer, quanto Gadamer dimentica, che “il contesto della tradizione come luogo della possibile verità è anche nello stesso tempo il luogo dell'effettiva non verità e del persistere dell'autorità”¹⁸⁸.

Non si può certo negare che nelle società in cui gli uomini vivono vi siano costrizioni e repressioni illegittimamente mascherate, deformazioni interessate della realtà, comunicazioni sistematicamente distorte, che falsificano e corrompono la vita sociale. Non si tratta soltanto di eredità del passato, ma anche di continue produzioni del presente.

Seguendo Weber, Habermas definisce l'autorità come il potere legittimato mediante l'apparente mancanza di costrizione. Per Gadamer, l'autorità non ha

¹⁸⁴ *Ibidem*

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 306

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 307

¹⁸⁷ J. Habermas, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., pp. 164-165.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 162

potere e se lo ha e ricorre a forzature non è autorità. Essa si fonda sul riconoscimento della ragione, sull'ammissione della superiorità nella conoscenza.

Bisogna riconoscere che quella di Gadamer è una concezione sicuramente molto edulcorata dell'autorità, anche se non del tutto priva di fondamento. Non è sufficiente però ad escludere quel che risulta ben più di un semplice sospetto di Habermas. Molto volte, infatti, e la storia lo dimostra, non è il riconoscimento a costituire l'autorità, ma viceversa è l'autorità che impone coattivamente di essere riconosciuta; altrettanto spesso, inoltre, e l'esperienza lo attesta, il riconoscimento apparentemente accordato in autonomia e libertà dalla ragione procede da ben altre e inconfessate motivazioni.

Il problema che si pone è duplice: si tratta di poter distinguere criticamente l'autorità fondata sul vero consenso dall'autorità dotata di forza coattiva e riconosciuta dogmaticamente, e se, tal fine, occorra riferirsi alla società come totalità o sia sufficiente considerare i suoi aspetti parziali o singolari.

Gadamer presuppone che il riconoscimento legittimante si instauri liberamente, evento che secondo Habermas è molto difficile a verificarsi. Ma, obietta Gadamer, come la mettiamo con “i casi dell'esperienza concreta, in cui si parla di autorità naturale e del seguito che essa trova?”¹⁸⁹. Egli ritiene che “parlare sempre di comunicazione coatta, per esempio nei casi in cui amore, scelta di modello, devozione, stabilizzano un volontario rapporto di superiorità e di subordinazione”, costituisca “un pregiudizio dogmatico in rapporto a ciò che significa tra gli uomini ragione”¹⁹⁰.

Gadamer rivendica il tentativo di “sottrarre autorità e ragione all'antitesi astratta” stabilita dall'illuminismo, mediante l'affermazione dell'ambivalenza essenziale della loro relazione. A suo parere, la posizione illuministica disconosce la verità e produce conseguenze funeste, esaltando oltre misura i poteri della riflessione ed ignorando “idealisticamente i veri rapporti di dipendenza”¹⁹¹. L'autorità è esercitata da persone, ma ogni forma di autorità è un ordine e non il disordine che è tipico “dell'esercizio del potere mediante un pugno di ferro”¹⁹². Senza dubbio, riconosce Gadamer, spesso accade che il riconoscimento sia l'effetto

¹⁸⁹ H. G. Gadamer, *Replica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., p. 304

¹⁹⁰ *Ibidem*

¹⁹¹ H. G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo*, in Idem, *Verità e metodo2*, cit., p. 237

¹⁹² *Ivi*, p. 238

della resa “del debole di fronte alla violenza, ma questo non è vero riconoscimento, e non riposa sull’autorità”¹⁹³. Si crede all’autorità e si ammette che essa abbia ragione solo perché liberamente le si attribuisce una superiorità nella conoscenza.

A nostro parere, le posizioni sull’autorità sia di Gadamer che di Habermas, per motivi diversi, ricadono, per usare le parole di Horkheimer, “nel formalismo”. Quella di Habermas, perché sembra consistere “nel contrapporre ragione e autorità, nel riconoscersi in una e nel disprezzare l’altra”¹⁹⁴. Quella di Gadamer, perché estrapola una possibile configurazione dell’autorità spacciandola come vera essenza del fenomeno.

Come illustra chiaramente Fromm, “l’autorità non è una qualità che una persona ‘ha’ [ma] si riferisce ad un rapporto interpersonale, in cui una persona considera un’altra persona superiore a sé stessa”¹⁹⁵. Tale rapporto di superiorità-inferiorità può essere *razionale* o *inibitorio*. Il legame dello studente con il professore da lui venerato e ammirato è l’esempio principe di un rapporto d’autorità in cui è di importanza decisiva la riflessione razionale. Ciò che fa del docente un maestro è il valore intellettuale e una capacità che lo studente gli riconosce e spera di acquisire egli stesso in seguito. Nella struttura autoritaria studente-docente, il professore, che è il detentore dell’autorità, “è la personificazione degli ideali” dello studente che a lui si sottomette, Il maestro è superiore all’allievo, ma l’interesse dell’uno e dell’altro non confliggono, ma coincidono, sono orientati nella stessa direzione e hanno la stessa finalità. La superiorità del maestro è condizione di sviluppo e di progresso per l’allievo. In caso di insuccesso, la responsabilità è di entrambi. L’elemento significativo di tale rapporto d’autorità è che questo gradualmente “tende a dissolversi”¹⁹⁶ man mano che lo studente diventa più forte. Più lo studente impara, più si accorcia la distanza tra lui e l’insegnante. Diventa sempre più come l’insegnante. Qui “prevalgono i sentimenti di amore, di ammirazione e di gratitudine”¹⁹⁷.

Il rapporto ideale tra maestro e scolaro è però qualcosa di unico. Solo in esso si riscontra “una completa mancanza di conflitto di interessi”¹⁹⁸. Non si può,

¹⁹³ *Ibidem*

¹⁹⁴ M. Horkheimer – E. Fromm – H. Marcuse, *Studi sull’autorità e la famiglia*, Torino 1976, p. 46

¹⁹⁵ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Trento 1982, Club del Libro su licenza Comunità, p. 146

¹⁹⁶ *Ibidem*

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 147

¹⁹⁸ *Ibidem*

dunque, in alcun modo sostenere legittimamente che tale tipo d'autorità caratterizzi sempre il tramandarsi della tradizione come adesione libera e razionale dei membri di una data società. A smentirlo categoricamente, del resto, bastano gli esempi del culto cinese degli antenati e dell'indiana divisione in caste, ostacoli insuperabili fino a non molto tempo fa di ogni positivo mutamento non solo sociale, ma anche igienico-sanitario, educativo e politico.

Quando il processo della vita sociale si compie sulla base di una rigida divisione tra chi dirige la produzione e chi l'esegue, e quando tale divisione inevitabilmente si traduce, da un lato, in una fonte di potere e di fortuna per gli strati superiori della società - costituenti un nucleo relativamente piccolo, la minoranza -, e, dall'altro lato, in miseria senza senso e significato per i subalterni, cioè per gli strati inferiori della società, ovvero per la maggioranza, rileva Horkheimer, l'unità degli uomini comporta sempre costrizione. Tuttavia, non c'è mai solo costrizione da parte dei dominanti, ma anche consenso dei dominati, ovvero obbedienza più o meno volontaria agli ordini dei superiori. Il rapporto di dominio, che contrassegna di volta in volta la società e in cui si svolge la vita, secondo Horkheimer, determina i tipi umani nei loro tratti fondamentali, orienta gli istinti e le passioni, le disposizioni caratteriali ed i modi di reagire degli uomini. Come dire: il rapporto di dominio si rispecchia nel modo di rappresentare e di pensare, di sentire volere e desiderare.

Non bisogna dimenticare che nella costrizione rientra anche la fame, che spinge gli individui "a sottomettersi alle condizioni necessarie a lavorare"¹⁹⁹ per garantire la sopravvivenza a sé stessi ed alle proprie famiglie, e, quindi, a sottostare a tutte le regole stabilite dai gruppi dominanti per imporre il rispetto di ciò che stessi fissano come buona condotta. La costrizione, però, continua Horkheimer, di per sé sola non basta affatto a spiegare perché le classi dominate sopportino la loro umiliante inferiorità ed il loro sfruttamento. Per comprendere, è necessario tenere presente l'intera cultura. L'interiorizzazione di una parte della costrizione non è una semplice trasformazione della costrizione in qualcosa di spirituale, nella ragione calcolatrice o nella sfera religiosa e metafisica. In questo processo sorge qualcosa di nuovo (idee religiose e morali, prodotti

¹⁹⁹ M. Horkheimer – E. Fromm – H. Marcuse, *Studi sull'autorità e la famiglia*, cit., p. 12

artistici e culturali), che può costituirsi in relativa autonomia, e, nel suo sviluppo, essere capace di retroagire sulla psiche e sulla vita degli uomini.

In genere, la resistenza delle masse al cambiamento che potrebbe assecondare i loro interessi deriva dalla paura, dall'incapacità di abbandonare un ruolo attraverso il quale si è radicato nell'anima degli individui il vecchio mondo di idee e di credenze, ruolo divenuto, nel corso dei secoli, un momento necessario della loro vita, senza il quale non si può più parlare "neppure del corso indisturbato delle indispensabili attività quotidiane"²⁰⁰. Solo la conoscenza che diventa una forza può trascinare gli uomini al cambiamento. In questo senso, "la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico"²⁰¹, che, dal canto suo, ha il dovere, se vuole non tradire completamente gli uomini ma realizzare le speranze che in essi desta, di prendere coscienza dell'aspetto distruttivo del progresso e del rischio di una regressione alla mitologia.

Dell'autorità, a parere di Horkheimer, è inutile dare una definizione generale; sarebbe vuota, astratta, sbagliata e falsa. Essa deve essere relazionata con tutte le altre determinazioni della società, i cui rapporti si trasformano continuamente. Quando gli uomini, assoggettandosi ad un'istanza estranea, perseguono il loro interesse reale e cosciente, l'autorità ha un fondamento razionale e il rapporto autoritario è razionale. La subordinazione, pertanto, può essere razionale e progressiva. Lo è, ogni qual volta coincide o è funzionale con gli interessi dei subordinati, ed è utile per lo sviluppo delle energie umane. Quando dipende da "un complesso di rapporti sociali e di idee mantenuti artificialmente in piedi, divenuti da tempo falsi, contrari ai reali interessi della collettività"²⁰², è, invece, irrazionale e regressiva. Pertanto, "l'autorità come dipendenza accettata può significare"²⁰³ tanto la consapevole disciplina in una società in sviluppo, in cui gli uomini sono e appaiono coscienti, liberi e produttivi, quanto "la sottomissione cieca e servile, che soggettivamente deriva da ignavia spirituale e incapacità di giungere a decisioni autonome ed oggettivamente contribuisce al perdurare di situazioni oppressive e indegne"²⁰⁴.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 14

²⁰¹ M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966, p. 5

²⁰² M. Horkheimer – E. Fromm – H. Marcuse, *Studi sull'autorità e la famiglia*, cit., p. 23

²⁰³ *Ibidem*

²⁰⁴ *Ivi*, pp. 23-24

Solo l'analisi della situazione sociale globale può dire se l'accettazione del rapporto di dipendenza esistente sia di un tipo o dell'altro, progressivo o regressivo, crescita o perdita in forze e felicità, segno di libertà o di schiavitù. Non può esserci "nessun criterio di giudizio universalmente valido"²⁰⁵. D'altro lato, l'assenso o il rifiuto cosciente di un rapporto di autorità di per sé non significano nulla, e nulla dicono della personalità di chi li opera. È soltanto riguardo alla situazione sociale totale che si può parlare di servilismo e di viltà oppure no. L'autorità, infatti, acquista subito un altro significato, divenendo libera dagli interessi egoistici e dalla tendenza allo sfruttamento ad essa collegati, se le funzioni di direzione e di esecuzione nel lavoro cessano di essere legate a una vita rispettivamente buona e cattiva, e di essere ripartite fra sociali fisse.

Fromm, inoltre, rileva che, in tanti casi, il rapporto con il depositario dell'autorità è determinato affettivamente, senza che la riflessione razionale vi abbia particolare peso. Ci si assoggetta alla volontà altrui o per rispetto, o per odio o paura, o per ammirazione o amore, ecc. (rapporto figlio-padre, soldato-ufficiale, infermiera-medico, cattolico credente-confessore). Ricollegandosi a Simmel, Fromm sostiene che nell'autorità c'è sempre un residuo di libera volontà. Di autorità si può parlare solo quando la costrizione che la determina non sia internamente sentita solo come tale, ma venga integrata e rafforzata da relazioni di tipo affettivo²⁰⁶. Per molti individui, altresì, sottomettersi all'autorità è motivo di particolare soddisfacimento; il piacere dell'obbedienza e della sottomissione è ampio e diffuso, tanto che si è potuto parlare di un istinto, naturale e innato, alla sottomissione. Ne sarebbe colpito, stando alla citazione di Horkheimer, anche Auguste Comte, allorché afferma: non c'è nessuno che "non abbia spesso provato, più o meno profondamente, come sarebbe piacevole ubbidire, se potessimo realizzare la fortuna, ai giorni nostri quasi impossibile, di essere liberati attraverso capi saggi e valenti dall'opprimente responsabilità connessa a una guida universale del nostro agire"²⁰⁷.

In quanto la sottomissione all'autorità può essere piacevole, argomenta Fromm, a volte, è relativamente facile costringere gli uomini ad assoggettarsi, anzi

²⁰⁵ *Ivi*, p. 24

²⁰⁶ *Ivi*, pp. 73-74

²⁰⁷ *Ivi*, p. 57

molto più facile che indurli a “rinunciare alla sottomissione in vista di un’ autonomia e di una maturità interiori”²⁰⁸.

La sottomissione all’ autorità, però, non è per nulla un istinto eterno, bensì una situazione psichica determinata storicamente, che gli uomini, per essere più umani e quindi più liberi, dovrebbero potersi lasciare alle spalle.

1.3 PRECOMPRESIONE E PREGIUDIZIO

Per averlo dimostrato a proposito dell’ uso comune ma improprio del termine filosofico trascendentale nel senso di trascendente, con conseguenti vivaci e reiterate proteste dei neokantiani, Gadamer sa bene che è vano cercare di opporsi alle scelte della lingua viva in base a terminologie o etimologie pure. Il linguaggio ordinario intende la parola pregiudizio in senso negativo, segno che il significato positivo del concetto come precedente, che egli fondatamente mette in luce, non riesce ad imporsi, e, per poter essere inequivocabilmente espresso e compreso, abbisogna di essere detto diversamente. Del resto la parola adeguata esiste già ed è precomprensione. Ogni precomprensione certo è un pregiudizio, nel senso che viene necessariamente prima della vera e propria comprensione, e la condiziona. Non tutti i pregiudizi, di contro, possono qualificarsi come precomprensione, legittima o illegittima che sia. Alcuni, e cioè, per così dire, i veri e propri pregiudizi, si distinguono nettamente dalla precomprensione: resistono e si oppongono ad essere e valere come giudizi precedenti, rifiutano di mettersi in gioco e si rivestono dell’ autorità propria di una verità accertata, indiscutibile, definitiva. In questo senso, possono definirsi una negazione della struttura funzionale della precomprensione, una sua patologia.

Secondo Ricoeur, è proprio l’ ermeneutica della comprensione a richiedere “una separazione critica tra precomprensione e pregiudizio”²⁰⁹. Egli concorda con Gadamer nel ritenere impossibile un sapere totale e non ideologico, perché, per la struttura ontologica della precomprensione, “necessariamente ogni punto di vista è relativo ad una situazione particolare”²¹⁰ e ne riflette i condizionamenti. L’ appartenenza — “ad una storia, ad una classe, ad una nazione, a una cultura, a

²⁰⁸ *Ivi*, p. 105

²⁰⁹ P. Ricoeur, *Scienza e ideologia*, in *Idem, Dal testo all’ azione*, cit., p. 318

²¹⁰ *Ivi*, 317

una o più tradizioni”²¹¹ - ci segna in modo indelebile prima di ogni nostro sapere esplicito. Tuttavia, a suo parere, il momento critico ed oggettivante, per quanto “sempre secondo in rapporto alla relazione di appartenenza [...], può costituirsi in relativa autonomia”²¹². Anzi, esso si impone “nel cuore stesso della comprensione”²¹³, senza per questo dover recidere o dimenticare i legami che lo uniscono alla situazione. Operare tale dimenticanza, infatti, “è entrare nell’illusione di una teoria critica elevata al sapere assoluto”²¹⁴. Gadamer, sostiene Ricoeur, è impedito dall’“impegnarsi a fondo in questa via, non solamente perché, come in Heidegger, ogni sforzo teoretico è investito nella radicalizzazione del problema del fondamento, ma perché l’esperienza ermeneutica stessa dissuade dall’avanzare sulla strada del riconoscimento di qualsiasi istanza critica”²¹⁵. L’ermeneutica di Gadamer, continua il filosofo francese, rifiuta per principio qualsiasi forma di distanziamento e si pone come alternativa al procedimento oggettivante delle scienze, naturali ed umane, come risulta dal titolo stesso della sua opera maggiore, che istituisce una dicotomia tra esperienza della comprensione ed esperienza della scienza, e così si preclude la possibilità “di riconoscere realmente l’istanza critica e quindi di rendere giustizia ad una critica delle ideologie, espressione moderna e postmarxista dell’istanza critica”²¹⁶.

Per garantire l’esercizio dell’istanza critica e, quindi, la distinzione necessaria tra precomprensione e pregiudizio, Ricoeur ritiene che si debbano prendere le mosse non dalla “questione della storia e della storicità”²¹⁷, come invece fa Gadamer, bensì dall’“esperienza *princeps* dell’ermeneutica”, dalla questione del testo e dell’esegesi, nella convinzione che, a partire da essa, sia possibile correggere l’ermeneutica di Gadamer “in un senso decisivo”²¹⁸, senza contraddirla veramente. La distanziamento, sostiene Ricoeur, non è per nulla “una sorta di decadimento ontologico”, ma “un elemento positivo dell’essere per il testo. Essa appartiene di diritto all’interpretazione, non come suo contrario, ma come sua condizione”²¹⁹. Ogni opera (artistica, letteraria, ecc.) che viene all’esistenza si costituisce come

²¹¹ *Ibidem*

²¹² *Ibidem*. Il corsivo è nel testo

²¹³ P. Ricoeur, *Ermeneutica e critica delle ideologie*, cit. p. 351

²¹⁴ P. Ricoeur, *Scienza e ideologia*, cit., p. 319

²¹⁵ P. Ricoeur, *Ermeneutica e critica delle ideologie*, cit. p. 351

²¹⁶ *Ivi*, p. 352

²¹⁷ *Ivi*, p. 328

²¹⁸ *Ivi*, p. 352

²¹⁹ *Ivi*, p. 353

realtà autonoma, “indipendente dalle intenzioni dell’autore”, “dalla situazione culturale e dai condizionamenti sociologici” della sua produzione, e “infine dall’originario destinatario”²²⁰. Nella sua peculiare consistenza, l’opera si apre “così ad una serie illimitata di letture, esse stesse situate in contesti socio-culturali differenti. In breve, è proprio dell’opera di decontestualizzarsi, sia dal punto di vista psicologico che sociologico, e potersi ricontestualizzare altrimenti: in ciò consiste l’atto della lettura”²²¹. Ne consegue che l’interpretazione non può avere il carattere di dialogo, che “la mediazione del testo non potrà essere trattata come un’estensione della dimensione dialogica. Nel dialogo, infatti, il faccia-a-faccia del discorso è dato in anticipo nel fatto stesso di colloquiare. Con la scrittura, il destinatario originale è trascorso. Al di là di quest’ultimo, l’opera si crea essa stessa un’udienza, virtualmente estesa a chiunque sappia leggere”²²². Si può cogliere “in quest’opera di liberazione la fondamentale condizione per il riconoscimento di un’istanza critica nel cuore dell’interpretazione, perché qui la distanziamento appartiene alla mediazione stessa”²²³. Poiché, per poter “comprendere il testo a partire dalla “cosa” che in esso parla”, è necessario averne prima scoperto la sua semantica profonda, poiché, cioè, “la cosa del testo non è quella cosa che una lettura ingenua del testo rivela, ma ciò che la concatenazione formale del testo media”²²⁴, conclude Ricoeur. “verità e metodo”, “esperienza ermeneutica e “distanziamento alienante”²²⁵, non sono “un’alternativa, ma un processo dialettico”²²⁶, anzi “la molla stessa, la chiave della vita interna dell’ermeneutica”²²⁷, che ha il suo completamento nell’appropriazione.

Nell’interpretazione, inoltre, ogni testo rivela il potere di dispiegare un mondo davanti a sé stesso, di aprire nuove dimensioni di realtà, e, quindi, porta intrinsecamente in sé e prospetta possibilità di critica del reale in nome del poter essere, dell’essere possibile. L’interprete deve comprendere il testo, per potersi appropriare del mondo che esso attraverso l’interpretazione manifesta e così accrescere il proprio io e potenziare la propria soggettività, e, a tal fine, deve esporsi

²²⁰ *Ibidem*

²²¹ *Ibidem*

²²² *Ibidem*

²²³ *Ibidem*

²²⁴ *Ivi*, p. 355

²²⁵ *Ivi*, p. 352

²²⁶ *Ivi*, p. 355

²²⁷ *Ivi*, p. 352

al testo stesso, distanziare sé da sé stesso e possibilizzarsi, divenendo così in grado di criticare sé stesso. In quanto “la distanziamento da sé stessi non è da combattere, bensì la condizione di possibilità della comprensione di sé davanti al testo”, in quanto essa comporta anche “la disappropriazione di sé”²²⁸, sottolinea Ricoeur, la critica delle illusioni e della falsa coscienza del soggetto può essere organicamente assunta come parte integrante dell’ermeneutica.

Le puntuali ed acute considerazioni di Ricoeur, tuttavia, non sembrano riuscire nell’intento di sviluppare, più che criticare, la gadameriana ermeneutica delle tradizioni, rendendo così possibile la richiesta distinzione tra precomprensione e pregiudizio. Esse, infatti, trovano perfetto riscontro sia implicito che esplicito, nei testi del filosofo tedesco, con l’unica rilevante eccezione dell’impossibilità di rapportarsi al testo scritto in modo dialogico, che è una tesi certamente inaccettabile dal punto di vista gadameriano.

Anche per Gadamer, l’autentico e più alto compito ermeneutico si pone di fronte ai testi scritti²²⁹, che fin dall’origine acquistano un’esistenza indipendente dall’autore e da tutte le circostanze legate alla loro produzione (situazioni, destinatari, lettori originari, ecc.), innalzandosi ad una superiore sfera del senso, alla quale chiunque può accedere alla sola condizione di saper leggere. I testi scritti vivono nella forma estraniata propria della scrittura, ed è compito di chi li legge e li interpreta ritrasformarli in linguaggio vivo, ovvero in espressioni dotate di senso, e istituire così anche un rapporto con gli oggetti di cui essi parlano. Ogni testo, infatti, qualunque siano la sua struttura formale e la sua modalità espressiva, vuole essere compreso solo in ciò che dice, nel significato che manifesta attraverso i segni della scrittura.

Anche per Gadamer, l’interprete deve certo imporsi una disciplina metodica, ma non esistono, e sarebbe vano richiederli, criteri e garanzie “per stabilire la validità e la giustezza obiettiva di un’interpretazione”. Del resto, “neppure la prassi stessa dell’interpretazione può enunciare” criteri oggettivamente validi per il compito interpretativo. Anzi, li deve, “per la sua stessa essenza”, respingere²³⁰.

²²⁸ *Ivi*, p. 357

²²⁹ H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., pp. 448 ss.

²³⁰ *Ivi*, p. XLV

L'ermeneutica di Gadamer, comunque, non intende affatto “negare il carattere di assoluta indispensabilità del lavoro scientifico”²³¹, e “non conduce [...] a un *engagement* non scientifico, ma piuttosto a riconoscere, con onestà davvero ‘scientifica’, l'*engagement* che è inevitabilmente presente in ogni vero lavoro di interpretazione”²³². Il suo vero obiettivo è filosofico: indicare non “quello che facciamo o quel che dovremmo fare, ma ciò che, di là dal nostro volere e dal nostro fare, accade in essi e con essi”²³³. Al riguardo, la conclusione di Verità e metodo è tanto chiara quanto categorica: “non esiste certamente alcuna comprensione che sia libera da ogni pregiudizio, per quanto la nostra volontà possa proporsi di sottrarsi, nella conoscenza, al dominio dei nostri pregiudizi. La sicurezza fornita dall'impiego di metodi scientifici non basta a garantire la verità”²³⁴. Che nella comprensione “entri in gioco l'essere stesso del soggetto [...] è un fatto che indica in realtà i limiti del ‘metodo’, ma non quelli della scienza. Ciò che non è dato dallo strumento del metodo, deve invece e può effettivamente essere realizzato attraverso una disciplina del domandare e del ricercare, che garantisce la verità”²³⁵.

Ogni metodo, anche quelli con cui criticamente si accertano le fonti o si rispetta la correttezza della procedura, non è l'elemento più importante dell'interpretazione, ma appartiene ad una sfera di validità subordinata.

L'*interpretandum* è altro, autonomo ed indipendente dall'interprete, e come tale vuole essere compreso. A tal fine, esige apertura, non di divenire oggetto di conoscenza obiettiva. Questa apertura consiste nella disponibilità, più che a farsi dire qualcosa dall'*interpretandum*, ad accogliere l'appello di verità, che, nella sua individualità, esso rivolge. Questo appello è l'oggetto che il testo e l'interprete hanno in comune. La loro comunicazione è più di un adattamento reciproco. Entrambi sono partecipi dell'operazione che deve portare ad espressione il contenuto del testo. Tale operazione ha, dunque, inevitabilmente la forma del dialogo.

Ogni interpretazione consapevolmente condotta sperimenta un'insopprimibile tensione tra l'interprete e l'*interpretandum*, e, conseguentemente, impone la delineazione di un orizzonte dell'*interpretandum* distinto dall'orizzonte

²³¹ *Ivi*, p. 7

²³² *Ivi*, p. 6

²³³ *Ibidem*

²³⁴ *Ivi*, p. 559

²³⁵ *Ibidem*

dell'interprete. L'elaborazione dell'orizzonte dell'*interpretandum* è la distanziamento necessariamente richiesta nella fase iniziale del processo interpretativo. Non è solo la distanza temporale a costituire una produttiva possibilità del comprendere, in quanto arricchisce l'*interpretandum* dei suoi effetti e delle sue determinazioni in un processo senza fine nel quale, da un lato, si eliminano sviste ed errori, e, dall'altro lato, sorgono continuamente nuovi orizzonti significativi. È positiva ogni messa a distanza, in quanto fa venir meno ogni interesse soggettivo ed aiuta a superare quei pregiudizi, che in un'eccessiva vicinanza non possono essere portati alla coscienza e controllati. La distanziamento, però, può essere solo relativa. L'orizzonte dell'interprete e l'orizzonte dell'*interpretandum*, infatti, non esistono né si danno mai come due orizzonti distinti, ma si costituiscono come tali nell'ambito dell'elaborazione della situazione ermeneutica. Per quanto riguarda l'interprete, definirsi un orizzonte significa poter guardare più lontano e vedere anche meglio, nelle giuste proporzioni e in una prospettiva più ampia, "ciò che è vicino e vicinissimo"²³⁶, acquistando così al tempo stesso coscienza delle proprie prevenzioni. Soltanto acquisendo un orizzonte, e non mettendosi fuori gioco per procedere oggettivamente in modo metodico, l'interprete può trasporre nella situazione dell'*interpretandum*, e, ascoltando ciò che dice, comprenderlo. Per quanto riguarda l'*interpretandum*, la definizione del suo orizzonte spetta all'interprete, che la effettua a partire dal proprio orizzonte. L'orizzonte dell'*interpretandum* è l'esito di una mediazione all'interno dell'elaborazione della situazione ermeneutica, e "mentre si costituisce, anche viene superato"²³⁷.

Il testo è uno dei due interlocutori del dialogo, in cui consiste il processo della comprensione, ma può parlare solo attraverso l'altro, l'interprete. L'interprete vuole e sa che deve comprendere il significato che il testo rivendica, il senso vero che esso comunica. A tal fine, procede interrogando il testo, cercando di risalire all'orizzonte della domanda che il testo gli ha rivolto e di cui testo stesso costituisce la risposta, una risposta tra le molteplici risposte che sono possibili. Egli cerca di rendere più forti le ragioni del testo, di liberarle dalla loro contingenza e di fungere da avvocato della loro pretesa di verità. In tale attività, è coinvolto con tutte le sue

²³⁶ *Ivi*, p. 355

²³⁷ *Ivi*, p. 357

opinioni, e ricerca sia la giusta luce in cui collocare il testo nella situazione in cui opera sia le parole adeguate per consentirgli di esprimersi.

Nell'interpretazione, quindi, due totalità, il mondo dispiegato dal testo ed il mondo dell'interprete, si incontrano, si parlano e si confrontano. con l'unico intento di raggiungere un'intesa sull'oggetto del loro discorso, di capirsi senza però essere costretti a trovarsi d'accordo sulla sua valutazione. Ogni interpretazione così è in rapporto necessario con la situazione ermeneutica alla quale appartiene. Per tale insormontabile carattere, che rende differenti le precomprensioni da cui si muove, è sempre diversa. Anche l'*interpretandum*, da parte sua, pur essendo identico, è sempre diverso, in quanto porta in sé i segni delle sue determinazioni costantemente in corso di formazione. Il suo senso, che si accresce attraverso le interpretazioni che riceve, è inesauribile, e la comprensione è un compito destinato a restare sempre inconcluso. Trova però, in ogni interpretazione che lo comprende, nel rapporto cioè all'io comprendente, la sua concretezza. In questa, non diventa un che di posseduto e di trasceso, ma sussiste nella sua peculiare alterità; essa è il dono che riceve mediante ogni riattualizzazione del suo senso ad opera dell'interprete. L'interpretazione non è mai meramente accidentale o puramente soggettiva. Non solo perché si compie articolandosi linguisticamente e, quindi, offrendosi a tutti i parlanti che possono così porsi rispetto ad essa come interlocutori e critici. Quanto, e soprattutto, perché, come dialogo, richiede sempre un "innalzamento a una universalità superiore"²³⁸, che oltrepassa le particolarità in gioco, e si traduce in una fusione di orizzonti, nella quale viene ad espressione qualcosa di nuovo, che non è esclusivo possesso di nessuno e che consente, a chiunque voglia farne esperienza, di ampliare il suo proprio mondo.

Il processo della comprensione è un processo dialogico, non certo facile. Nel corso del suo svolgimento, si incontra sempre la negatività, nella forma della scoperta della inadeguatezza delle opinioni che ci dominano. Il momento della confusione e dello sconvolgimento delle opinioni è, però, anche una chiarificazione, in quanto prospetta una visione più adeguata di ciò che si vuole comprendere. Per chiarire qualcosa nella sua verità, il pensiero deve mettere a tacere ogni presunta ovvietà e farsi guidare dalla cosa stessa. Quest'operazione richiede certamente uno

²³⁸ *Ivi*, p. 355

sforzo, e impone di “essere negativi verso sé stessi”²³⁹, di allontanare da sé tutti i propri preconcetti appena si rivelino impertinenti ed impropri rispetto al senso del testo. Ad ogni passo, devono compiersi scelte difficili, tralasciare e rinunciare ad alcuni aspetti ed enfatizzarne altri, attraverso una serie di microscopiche decisioni, ognuna delle quali pretende di essere giusta. Ed è l’intera l’interpretazione che, a volte, deve essere ritirata e riformulata nuovamente, al fine di portare ad espressione la totalità del senso dell’*interpretandum*, allargando progressivamente l’unità del senso compreso. Una interpretazione riesce nella misura in cui in essa i particolari si accordano nel tutto, altrimenti fallisce. Come mostra Heidegger, afferma Gadamer, il circolo di parti e tutto nella “comprensione si realizza nel modo più pieno”, caratterizza la comprensione come un’interazione del movimento dell’*interpretandum* e del movimento dell’interprete²⁴⁰.

Il legame che Gadamer istituisce tra pregiudizio, tradizione ed autorità è teso a rivendicare alla tradizione la sua validità e quindi la sua autorità. L’aspetto della tradizione, del resto, è presente in ogni scienza (anche della natura). I pregiudizi che la tradizione ci trasmette non necessariamente sono “ingiustificati ed erronei da distorcere inevitabilmente la verità”²⁴¹, e, poiché è impossibile uscire dalla situazione ermeneutica in cui ci si trova per collocarsi in un punto non pregiudiziale, possono essere dimessi non in modo astratto ed assoluto, una volta per tutte, ma puntualmente, caso per caso, ove la comprensione lo esiga. In quanto costituiscono la nostra gettatezza e la nostra effettività, noi non possiamo far altro che mettere continuamente alla prova i nostri pregiudizi e raggiungere posizioni più riflesse e consapevoli. La coscienza, d’altro canto, senza una costante riflessione non “può sfuggire alla rigidità ideologica”. Solo tramite la continua riflessione (ermeneutica) “io non sono più, nei miei confronti, privo di libertà, ma posso invece decidere liberamente del diritto o del torto della mia precomprensione: sia soltanto per il fatto che imparo ad acquisire una nuova comprensione delle cose viste prima sotto l’impero del pregiudizio. Ciò vuol dire che i pregiudizi che guidano la mia precomprensione non cessano mai di essere messi in questione finché io non li abbandono, il che può significare anche un modo per trasformarli. Perché tale è

²³⁹ *Ivi*, p. 531

²⁴⁰ *Ivi*, p. 343

²⁴¹ H. G. Gadamer, *L’universalità del problema ermeneutica*, in *Idem, Verità e metodo2*, cit., p. 216

appunto il potere instancabile dell'esperienza: in ogni insegnamento che essa ci dona, ricrea instancabilmente una nuova precomprensione²⁴².

Ricoeur evidenzia la necessità, come condizione stessa della comprensione, di distinguere precomprensione e pregiudizio. Non chiarisce, però, cosa intenda per pregiudizio, che è compito della critica individuare ed espungere dal seno della conoscenza. Supponiamo che anche Ricoeur, al pari dei fautori intransigenti dei *Lumi* e di Habermas, equipari il pregiudizio all'illusione ed all'errore, al giudizio falso dovuto alla precipitazione o all'ossequio acriticamente accordato al costume ed all'autorità. Se è così, anch'egli è tra i destinatari della critica che Gadamer rivolge agli illuministi in nome della positività che spetta al pregiudizio in quanto giudizio precedente.

Come uscire dall'*impasse*? Da un lato Habermas e Ricoeur, anche se da prospettive diverse, valutano negativamente il pregiudizio ed esigono una sua differenziazione di principio rispetto alla precomprensione. Dall'altro lato, la loro posizione è ricompresa e superata dalla concezione gadameriana della precomprensione e del pregiudizio come giudizio previo che orienta l'esperienza, - concezione nella quale l'unica distinzione possibile e realmente significativa può darsi, nell'ambito di una situazione concreta e nei confronti di un oggetto determinato, tra precomprensione adeguata e precomprensione inadeguata, tra precedente sapere legittimo e precedente sapere illegittimo, fra quanto consente e quanto impedisce la comprensione.

Possiamo abbozzare un primo e parziale tentativo di soluzione del problema, considerando che, nel concreto, non tutto il nostro sapere precostituito o precedente regge, si dimostra valido ed all'altezza della situazione. Deve, quindi, essere superato o lasciato cadere, perché alla prova dei fatti si rivela inconsistente, falso e viziato, o dal punto di vista formale (per l'assoluta contrarietà ad ogni ragionevolezza) o dal punto di vista materiale (per il palese travisamento o erroneità del contenuto). Possiamo poi supporre, fondatamente, che, tra il presunto sapere che risulta privo di validità, rientrino tutti i pregiudizi indicati dai pensatori illuministi, ovvero i giudizi insussistenti e impropri o formulati in base al sentimento ed al pensiero ma senza il necessario esame preliminare, gli inganni illusori connessi a preferenze di carattere, le opinioni erronee semplicemente

²⁴² H. G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo*, in Idem, *Verità e metodo2*, cit., p. 241

credute, le superstizioni e le supposizioni gratuite, i vari elementi non più adeguati e pertinenti dovuti ai costumi ed agli atteggiamenti morali tradizionali, le conoscenze pregresse mai verificate, le sensazioni assunte come vera conoscenza, i kantiani motivi generali a torto ritenuti derivati dall'intelletto e assunti come principi di giudizi determinanti, ecc. Di là di questi esempi, infine, possiamo affermare che ogni conoscenza previa costituisce a pieno titolo precomprensione, se il soggetto che ne è portatore, in presenza di esperienze per così dire falsificanti, sia disposto alle conseguenti opportune modifiche o trasformazioni o eliminazioni. Se, invece, come ipotizzano Meier e Kant, rende cieco e schiavo l'intelletto, tiranneggiandolo ed impedendogli di svelarla per ciò che è e si dimostra al cospetto dell'esperienza e del ragionamento, non è altro che mero pregiudizio.

Il problema del pregiudizio, però, non deriva da una semplice deficienza intellettuale. C'è di più, molto di più...

La distinzione sopra delineata tra precomprensione e pregiudizio è chiaramente posta nei *Discorsi sul pregiudizio* di Newman.

Newman distingue²⁴³ tra i pregiudizi come giudizi previi o presunzioni, che vengono abbandonati allorché emergano elementi validi a confutazione delle ragioni o argomentazioni su cui hanno il loro fondamento, e i pregiudizi veri e propri, nell'accezione negativa e comune del termine, che vengono tenuti fermi e tenacemente affermati anche contro la ragione.

Un *pre-giudizio* (o giudizio previo o presunzione) è un giudizio in anticipo, un giudizio che si formula precedentemente ad un attento esame dei fatti e dell'oggetto cui si riferisce, prima che si possiedano tutti gli elementi necessari per un giudizio ponderato, corretto e fondato, senza cioè avere una conoscenza adeguata. È la conoscenza in qualunque modo posseduta, l'opinione che si ha e che si crede di una persona, di una cosa, di una questione, e che orienta e influenza le nostre considerazioni e i nostri comportamenti, nel senso che ci fa assumere una certa predisposizione favorevole o negativa intorno ai suoi oggetti anteriormente all'accertamento dei fatti

Tale conoscenza precedente, tale opinione presupposta (o preconstituita o preconcepita) possiamo averla conseguita e formulata da noi stessi sulla base delle nostre osservazioni e delle nostre valutazioni, o possiamo averla acquisita per

²⁴³J. H. Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, Milano 2000, pp. 254 ss

sentito dire e averla ritenuta ad un primo esame valida e accettabile, o possiamo averla ereditata dalla tradizione o attraverso l'educazione.

Non “v'è nulla di male”²⁴⁴ che il sapere posseduto, qualunque sia la sua origine e qualunque grado di certezza o verità esso abbia, guidi i pensieri e le azioni. È, anzi, inevitabile e naturale e, ad un tempo, “del tutto ragionevole e razionale”²⁴⁵ che sia così. Ad esempio, se sul conto degli zingari o degli immigrati o degli omosessuali o degli ebrei sappiamo solo cose negative e cattive, è inevitabile averne una pessima opinione e dare subito credito ad ogni nuova accusa senza star troppo a sottilizzare sulle prove che vengono addotte a suo sostegno.

Ogni opinione maturata nel tempo, certamente, ha, e deve avere, una sua forza, che è direttamente proporzionale alla fondatezza e attendibilità o autorità delle ragioni e delle testimonianze cui deve la sua genesi e il suo confermarsi e consolidarsi. In ogni caso, però, in quanto opinione, non perde mai il carattere di vaghezza e di genericità che le è proprio; vale sempre, al pari di ogni umano sapere, anche il più rigoroso, fino a prova contraria e, “ragionevolmente, non può, e non deve, essere presa per infallibile”²⁴⁶. Conseguentemente, cessano “di agire razionalmente” e sono “semplicemente ostinati”²⁴⁷, coloro che si appagano interamente della propria opinione come se fosse una verità assoluta e incontrovertibile, valida per tutti e per sempre, e si rifiutano non solo di prestare attenzione a coloro che la pensano diversamente, ma anche, e soprattutto, di tenere nel debito conto l'esperienza e le sue smentite. L'opinione previa (o *pre-giudizio*) perde così la sua utile e insostituibile funzione positiva di indirizzo e di orientamento nelle vicende della vita e si trasforma, diventando “pregiudizio, nell'accezione negativa e biasimevole del termine, l'accezione in cui la parola viene usata comunemente”²⁴⁸.

Questo cambiamento, secondo Newman, non è niente di eccezionale; discende e deriva da un carattere peculiare “della nostra costituzione mentale in genere”, in virtù del quale “il pregiudizio è qualcosa di più di un atto di giudizio; non è un mero atto, piuttosto è un abito o stato mentale”²⁴⁹. Ciò che sentiamo dire

²⁴⁴ *Ivi*, p. 257

²⁴⁵ *Ivi*, p. 254

²⁴⁶ *Ibidem*

²⁴⁷ *Ibidem*

²⁴⁸ *Ibidem*

²⁴⁹ *Ibidem*

tante volte, come ciò che ripetutamente ci colpisce dall'esterno in un certo modo, suscita in noi un'impressione che si conserva nella mente come opinione o credenza; tale opinione o credenza, una volta sedimentatasi, per quanto noi pensiamo di poterne disporre a piacimento e di poterla facilmente eliminare non appena si presentino ragioni sufficienti per farlo, in realtà, è essa che dispone di noi, divenendo, come rilevano anche Meier e Kant, "una nostra modalità di giudicare e credere, abituale e invariabile, simile alle idee che abbiamo del bene e del male"²⁵⁰.

Si tratta, in generale, di opinioni particolari e non generali, formate nel tempo in base ad esperienze anch'esse particolari. Non possono, quindi, vantare di per sé alcuna validità universale ed oggettiva. Né i fatti, né gli argomenti, peraltro, diventano più veri o più probanti, per il loro ripetersi. Se sono menzogne restano sempre menzogne, se sono casuali o imposture, permangono sempre casuali o imposture. Con la ripetizione, accrescono soltanto i loro effetti sulla mente che subisce passivamente il loro impatto e guadagnano in potenza retorica, in forza argomentativi e persuasiva. E non è un risultato da trascurare. In questo modo, infatti, è possibile convincere della fondatezza di ogni idea; noi stessi, ad esempio, "se tutti continuano a ripetercelo, cominciamo davvero a credere di essere pazzi o farabutti"²⁵¹. Così, a poco poco, cresce progressivamente il numero di coloro che iniziano a credere a ciò che incessantemente sentono ripetere e che, alla fine, sembra assumere "la forma di un fatto o di una opinione più che rispettabile condivisa da un numero considerevole di persone bene informate"²⁵², in grado, per la peculiarità della mente dell'uomo, di fungere poi da principio di ulteriori credenze e giudizi.

Ecco come si fabbricano e producono i pregiudizi, i quali, una volta esistenti, si caratterizzano per l'autonomia e indipendenza che acquistano rispetto alle condizioni, cioè ai fatti e ai discorsi, che li hanno generati, e per la loro persistenza, maggiore di qualunque prodotto materiale, per la loro attitudine ad autoconfermarsi e a propagarsi e diffondersi in maniera pressoché irrefrenabile, anche al cospetto di evidenti prove in contrario.

Non è certamente facile eliminare i pregiudizi. Questi, infatti, hanno la tendenza ad essere refrattari alle argomentazioni razionali, sicché possono rimanere

²⁵⁰ *Ivi*, p. 255

²⁵¹ *Ivi*, p. 256

²⁵² *Ibidem*

integri a lungo anche dopo essere stati puntualmente e assolutamente falsificati. Sono più che mere anticipazioni o semplici opinioni rispetto alle quali la mente, che le usa, mantiene intatta la sua libertà, e che, quindi, come tutti gli altri giudizi, possono essere modificate o scartate e sostituite con altre più adeguate non appena emergano sufficienti ragioni per farlo. Come abiti o stati, che assoggettano la mente e la guidano nel pensiero e nell'azione, non è possibile disfarsene a piacimento. Costituiscono delle macchie impresse su chi li nutre e sulle persone che ne sono oggetto, macchie che è molto difficile cancellare. Difficile, ma non impossibile. Bisogna anzitutto volere rinunciare ai pregiudizi che si portano e, a tal fine, affidarsi alla ragione, intraprendendo un lento e graduale percorso inverso rispetto a quello compiuto, in cui si provveda ad emendare tutti i pensieri errati formulati e le azioni negative compiute, sostituendoli, punto per punto, con altrettanti pensieri, rispettosi delle esigenze della ragione e delle ragioni dell'esperienza, e comportamenti positivi. Se, però, si vuole, anziché liberarsi dai pregiudizi, continuare nelle bibliche tenebre dell'inganno e dell'errore, desiderando solo di “odiare con solide motivazioni e con buona coscienza”, viene meno ogni presunta innocenza e scusabilità. Si è moralmente responsabili. Qui, infatti, “non v'è costrizione né necessità”; piuttosto, v'è pregiudizio solo con il concorso della volontà²⁵³.

L'uomo generoso si attiene al principio naturale del *quisque presumitur bonus*, e, di conseguenza, sdegnosamente protesta in ogni occasione contro il pregiudizio e soffre nel sapere “che sul conto degli altri si possano dire cose cattive che suonano plausibili e si rallegra quando può negarle, si augura che non siano vere e dà al loro contenuto il beneficio del dubbio”²⁵⁴; l'uomo gretto, meschino e pieno di avversione, invece, gode nel pensare e nel dire tutto il male possibile di ogni persona. L'uomo che così sente ed agisce è “l'uomo del pregiudizio”²⁵⁵ nella sua accezione negativa, l'uomo in cui si incarna il pregiudizio che si mantiene e prospera contro la ragione, contro ogni dimostrazione e contro ogni esperienza. Quest'uomo, tutte le volte che si imbatte in una storia che in qualche modo sia rispondente al suo pregiudizio, subito vi presta fede, la fa propria e, senza lesinare energie, la diffonde, dovunque possa e in ogni modo gli sia possibile, come conoscenza indiscutibile e definitiva, senza minimamente avvertire il dovere di

²⁵³ *Ivi*, p. 258

²⁵⁴ *Ibidem*

²⁵⁵ *Ivi*, p. 260

soppesare l'autorevolezza delle sue fonti. È vera, o meglio, non può che essere vera: conferma il suo sentire, è conforme al suo pensiero. E quando, o prima o poi, come spesso – anche se non sempre, purtroppo - succede nelle vicende degli uomini, una tale storia sia smascherata nella sua verità e dimostrata una grossolana falsità, messa in circolazione per giustificare l'odio, quando sia sbugiardata per consenso unanime e confutata in modo inoppugnabile, l'uomo del pregiudizio non si scompone: continua a crederci, adducendo tutte le ragioni che gli rendono impossibile cambiare idea, pur affermando superbamente che non sa nulla e non vuole sapere nulla degli individui che avversa. Del resto, se anche non fosse vera, l'autentico e indubitabile stato delle cose non risulterebbe in alcun modo modificato: ci sono, infatti, innumerevoli altre storie, simili o interamente sovrapponibili, che sono incontrovertibilmente vere. L'uomo del pregiudizio non ha bisogno di prove: secondo lui, la realtà, ovvero ciò che egli pensa, crede e dice, si è imposta a tutti da sempre e non può mutare; sarebbe, quindi, un insulto al buon senso prendere ancora in considerazione i sempre rinnovantisi tentativi di confutazione, faziosi e speciosi, dunque infondati e insostenibili, come tutti quelli che li hanno preceduti nel tempo.

L'uomo del pregiudizio, pertanto, opera in modo contrario alla ragione e, perciò stesso, alla morale. Rinuncia volontariamente al proprio lume naturale, rifiuta di servirsi della sua propria ragione, che richiede di ricercare una verità il più possibile condivisibile, mediante un serio esame dei dati oggettivi disponibili forniti dall'esperienza e degli argomenti razionalmente adottati, e, colpevolmente, o per insicurezza e debolezza personali o per la pressione del conformismo o per interesse personale o per qualunque altro motivo, sceglie di negare, in modo ostinato e indefesso, ogni evidenza, in un crescendo senza fine di menzogne, astio e animosità. L'uomo del pregiudizio è un uomo che, incomprensibilmente e inescusabilmente, si appaga interamente e resta prigioniero della sua opinione preconcepita, che egli ritiene, senza adeguati motivi e senza alcuna approfondita e disinteressata riflessione, ad ogni chiusi e con le orecchie tappate quindi, una conoscenza infallibile, definitiva, assoluta, da non mettere mai, in alcun caso e a qualunque costo, in discussione.

Secondo Newman, pertanto, il pregiudizio costituisce un fenomeno a sé stante, assolutamente distinto dalla semplice precognizione o presunzione, e si caratterizza per essere un'opinione trasformata, intesa e vissuta come verità

assoluta, oggetto di una fede indefettibile, che non cede neanche al cospetto di inconfutabili falsificazioni dovute all'esperienza e al ragionamento. È più che una semplice credenza, in quanto pretende di valere non solo soggettivamente, ma anche oggettivamente, e si produce e diffonde in modo fazioso ed ideologico, intriso e nutrito di cieca ostilità e immoralità.

Così come lo intende Newman, il pregiudizio è qualcosa di interamente contrario e refrattario alla ragione. In quanto tale, non può comunicarci niente di vero e, perciò stesso, secondo quanto afferma Gadamer, non si può comprendere, ma, solo cercare di capire “storicamente e psicologicamente”²⁵⁶.

Si tratta di ostinazione, caparbieta, accecamento emotivo? Oppure, di un rifiuto di ascoltare, vedere e comprendere determinato da ben precisi interessi inconfessabili? O di una delle espressioni irrazionali che nascondono profonde motivazioni inconsapevoli?

Nel linguaggio di Habermas, il pregiudizio così come lo definiamo con Newman rientra tra le espressioni di vita specificamente incomprensibili, si appalesa come un fenomeno patologico il cui vero senso oltrepassa la consapevolezza dei soggetti che ne sono affetti, come una perturbazione del discorso normale dovuta a “una regressione forzata a gradi più antichi della comunicazione”²⁵⁷.

Il pregiudizio, in effetti, presenta affinità, per alcuni suoi elementi tipici, con il comportamento nevrotico così come lo descrive Habermas, ovvero “per significati, stereotipi e coazioni pseudocomunicativi, per l'investimento emozionale, il contenuto espressivo e il rigido legame con la situazione”²⁵⁸. Da questo punto di vista, è possibile ritenere che l'unico modello di analisi e di conoscenza applicabile al pregiudizio sia proprio quello tipico del rapporto dello psicoterapeuta con il nevrotico. Infatti, se - sempre per usare le parole di Habermas che si ispira alla concezione di Alfred Lorenzer - si vede nel pregiudizio un “restringimento nel linguaggio privato”, la sua chiarificazione e la sua risoluzione vengono a consistere nella determinazione dei “contenuti simbolici scissi”, cioè dei bisogni individuali insoddisfatti e rimossi, che ne costituiscono la causa e ne

²⁵⁶ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 344

²⁵⁷ J. Habermas, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., p. 155

²⁵⁸ *Ivi*, p. 156

originano il non senso, e poi nella loro ricomposizione consapevole nella sfera del linguaggio pubblico²⁵⁹. Se, in aggiunta, si considera il fenomeno patologico del pregiudizio come la manifestazione a livello individuale di una malattia sociale, l'analisi deve volgersi criticamente alla società, e cercare di individuare in che modo e per quali aspetti la sua struttura e il suo funzionamento ne sono responsabili. È il percorso anticipato dagli autori de *La personalità autoritaria*²⁶⁰.

Il pregiudizio è studiato a fondo con diversi approcci scientifici e da una molteplicità di punti di vista (storico, economico, sociale, psicologico, ecc.), e qualificato ora come un fenomeno ordinario e naturale ora come un fenomeno eccezionale e patologico, in entrambi i casi confinato o a livello individuale o a livello sociale. Ad oggi, però, a dispetto delle innumerevoli ricerche, manca una teoria generale che ne illustri, coordinandoli, i caratteri essenziali e, soprattutto, ne spieghi la sua realtà e la sua straordinaria forza di persistenza.

Come efficacemente evidenzia Lombardi Satriani, i pregiudizi “anche se falsi nei loro contenuti, sono pienamente reali [...] e produttori di realtà. [...] Pur essendo clamorosamente falso il pregiudizio dell'inferiorità degli ebrei, tragicamente reali sono stati i campi di sterminio”²⁶¹. Le persone con pregiudizi non solo vedono il mondo attraverso le loro lenti deformanti, ma lo plasmano ed agiscono in base ad essi. Come significativamente rileva Melotti, la realtà dei pregiudizi manifesta una forza tale da far “dire una volta ad Einstein (ebreo, prima ancora che fisico, e quindi non privo di una personale esperienza in argomento) che è più facile spezzare un atomo che un pregiudizio”²⁶².

Tale realtà e tale forza attendono di essere comprese.

Sulla base della distinzione posta rispetto all'opinione previa o precognizione, di qui in avanti usiamo il termine pregiudizio nel senso di opinione, atteggiamento e comportamento impermeabili e/o contrari alla ragione e refrattari ad ogni possibile smentita, consapevoli, tuttavia, che, alla chiara distinzione concettuale, raramente corrisponde nella realtà un'altrettanto chiara differenza tra semplice prevenzione e pregiudizio, i quali piuttosto si lasciano meglio pensare

²⁵⁹ *Ivi*, p. 155

²⁶⁰ Si veda più avanti il cap. III

²⁶¹ L. M. Lombardi Satriani, *I pregiudizi come realtà*, in (a cura di M. Delle Donne) *Relazioni etniche, stereotipi e pregiudizi*, Roma 2004, p. 177

²⁶² U. Melotti, *Sui pregiudizi, senza pregiudizio*, in (a cura di M. Delle Donne) *Relazioni etniche, stereotipi e pregiudizi*, Roma 2004, p. 182

come parti di un continuum, che, per contrasto ed opposizione, possono gettare reciprocamente luce l'una sull'altra, e che mai, comunque, nonostante le tante vicinanze concretamente riscontrabili, si lasciano confondere l'una con l'altra.

CAP. II

IL PREGIUDIZIO SOCIALE

Il cardinale Newman di pregiudizi se ne intende. Convertitosi dalla confessione anglicana, nell'Inghilterra vittoriana di metà Ottocento, subisce, insieme a tutti cattolici, la violenza dei pregiudizi, delle discriminazioni e delle persecuzioni dei protestanti. Per chiarire cosa sia il pregiudizio, direttamente patito sulla propria persona, ricorre, tra le altre, anche alla seguente argomentazione. Se si ritiene vero, e quindi si considera universalmente ammesso e riconosciuto, che i neri siano meno intelligenti dei bianchi, si crede naturalmente che nessun nero possa fare eccezione. Se, in presenza di una dimostrazione inoppugnabile o di un'evidente ed inconfutabile prova in contrario – come, ad esempio, il fatto che il nero conosciuto di vista e quotidianamente incontrato sul tram o sul luogo di lavoro mostri, per qualunque motivo, di possedere una considerevole intelligenza, – si è pronti a ricredersi subito ed a modificare l'idea che si ha dei negri, vuol dire che si tratta di una presunzione priva di pregiudizio. Ma se, contro ogni dato dell'esperienza e contro ogni dimostrazione, si insiste a ritenere che anche il nero conosciuto, il quale ha, in modo lampante, attestato di essere particolarmente intelligente, sia stupido e incapace, o se ci si rifiuta di rivedere i fondamenti dell'idea che si ha quando vi siano buoni motivi per farlo, in questo caso la presunzione è un pregiudizio, e l'uomo che la porta è un uomo del pregiudizio.

Secondo Newman¹, inoltre, vi sono opinioni e credenze che procedono direttamente dalla mente e di cui non si possono dare ragioni sufficienti. Sono parte dell'essere di chi le ha, il quale, di fronte ai dubbi altrui, non può che dirsi sicuro della loro verità e continuare ad averle, a dispetto di qualunque obiezione contraria. Non ha, infatti, nulla da rivedere. Anche se assomigliano ai pregiudizi, non lo sono, non sono opinioni fondate su motivazioni che chi le professa si rifiuta di esaminare. Ne differiscono, in quanto non hanno né fondamento né motivazione, nel senso che chi le ha non sa e non può spiegare come le abbia avuti o gli siano venute. Più che opinioni, sono convinzioni o sentimenti; pur non potendosi addurre prove a loro sostegno, si considerano evidenti di per sé. Possono anche essere falsi, ma per chi li ha e vi crede sono necessariamente veri. Sono quei principi, che, nel corso di una

¹ Per quanto segue, cfr J. H. Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, cit., pp 270 ss

discussione, vengono addotti come spiegazione ultima oltre la quale non si può più andare.

Sono, così li chiama Newman, *principi primi*, che, come tali, si possono solo affermare, giammai dimostrare. Ne sono esempi, le credenze che l'uomo sia un essere sociale, debole ed imperfetto, ma responsabile, che l'uomo debba seguire la ragione e non lasciarsi trasportare dalle passioni, che, come nel mondo greco e romano, il male peggiore sia l'umiliazione, da evitare ad ogni costo, anche con il suicidio. Ogni uomo, per il solo fatto che pensa, ha i suoi principi primi. Anche lo scettico, che nega la possibilità di qualunque certezza, ha, proprio nell'affermazione che non si può essere certi di nulla, il suo principio primo.

I principi primi sono la guida ed il criterio di ogni attività teorica e pratica, e per loro tramite gli uomini pensano, valutano, credono, si pongono e perseguono regole, norme, obiettivi e fini. In una parola, vivono. Nella loro diversità, caratterizzano ogni essere umano nella sua peculiare individualità, distinguendolo da tutti gli altri. In quanto base ed elementi di ogni suo pensiero e di ogni sua azione, lo costituiscono e lo forgianno nelle innumerevoli circostanze accidentali in cui si trovi ad operare, e lo condizionano nelle grandi scelte della vita, influenzandolo anche sui piani religioso, morale e politico. In un certo senso, più che riferirsi ad essi, gli uomini agiscono come loro comandano. Il più delle volte, senza esserne consapevoli. Sono, infatti, troppo intimi, quasi parte integrante della loro mente e del loro essere morali, perché gli uomini possano facilmente portarli alla coscienza in ogni occasione. È davvero difficile conoscere sé stessi, commenta Newman, ovvero conoscere i propri principi primi.

Ciascuno, anche se non lo sa, muove sempre da un principio primo, da un'opinione che, senza accorgersene, dà per scontata. Anche se ne fosse consapevole, del resto, la riterrebbe troppo ovvia per parlarne o per cercare di provarla. In ogni dialogo moralmente condotto, il disaccordo insanabile è sempre un disaccordo tra principi primi.

Molti di tali principi, secondo Newman, sono condivisi dalla stragrande maggioranza degli uomini, come, ad esempio, il pensiero che si debba sempre essere giusti, sinceri e temperanti. Altri sono propri di singoli individui, come il credere che vizio e virtù siano tra loro equivalenti. Altri ancora sono comuni a molti luoghi, e vengono trasmessi attraverso l'educazione e mediante i rapporti

quotidiani, le stesse letture e le stesse appartenenze religiose e politiche. Può così succedere che interi popoli abbiano un'unica serie di principi primi, della cui verità, riconosciuta da tutti, ciascun membro è molto più sicuro rispetto a quella delle sue personali e individuali opinioni. La persecuzione dei primi cristiani ad opera dei romani, ad esempio, si può spiegare sulla base della convinzione indubitata e indubitabile che fosse dovere di ognuno seguire la religione del proprio paese.

Quando, nelle stesse coordinate spazio-temporali, è condiviso da moltissime persone, un principio primo si trasforma da semplice opinione in verità conclamata, espressione del più puro buon senso, tanto che tutte le opinioni contrarie diventano per definizione impossibili, pure assurdità senza alcun diritto. Stando così le cose, però, ci si dimentica dell'essenziale: ogni principio primo, sia esso proprio di uno o di tanti o di quasi tutti, è sempre e soltanto un'opinione, e, come tale, può essere sia vera sia falsa. Né il numero né il *pedigree* possono garantirne ed assicurarne la verità.

Ognuno usa necessariamente le opinioni che ha, non può fare altrimenti, e, in questo, è immune da ogni colpa. Colpevoli e assolutamente riprovevoli, sostiene Newman, sono invece la certezza gratuita di essere nel giusto ed il disprezzo, altrettanto infondato, che si nutre per sistemi di pensiero e di azione diversi e con i quali non si simpatizza. I principi primi che gli altri giustamente e inevitabilmente hanno possono essere e risultare differenti e opposti rispetto a quelli che noi abbiamo. Tale circostanza, tuttavia, in nessun caso, può giustificare il disgusto con cui spesso ci si accosta agli altri diversi da noi. Quanto alle sensazioni fisiche che si possono provare (senso di repulsione, di voltastomaco, ecc.), esse sono ben lungi dal poter attestare che il comportamento altrui sia falso ed immorale. L'assoluta contrarietà tra il nostro pensiero e il nostro modo di fare e quelli altrui, ove constatata, dovrebbe piuttosto indurre a ritenere, aristotelicamente, che entrambi non possono certo essere veri e morali, ma possono certamente essere falsi ed immorali.

A volte, e per casi specifici, se lo si voglia e ci siano le condizioni, è possibile dialogare e chiarire chi abbia in parte torto e chi abbia parzialmente ragione. Nella quasi totalità dei casi, invece, trattandosi di oggetti non determinabili in base a fondamenti di verità oggettivi e quindi non pertinenti alla conoscenza né

empirica né razionale, bisogna rassegnarsi a ritenerli, kantianamente², liberamente e soggettivamente validi, accontentandosi dell'impossibilità che siano contraddetti in modo assoluto, e rinunciando ragionevolmente all'insano desiderio di conquistargli un consenso universale come se fossero convinzioni derivanti dal sapere.

Chiunque ha il diritto di avere una propria teoria, e tutte le teorie, se muovono da principi primi diversi tutti parimenti indimostrabili, sono necessariamente diverse le une dalle altre, senza che possa decidersi quale sia superiore o inferiore alle altre. Ognuno può usare la sua teoria contro la pratica altrui, ma dovrebbe pur sempre riconoscere che la pratica altrui ha anch'essa una sua propria teoria. La ragione non è possesso esclusivo di nessuno, e nessuno potrebbe e dovrebbe permettersi di dire che altri sono privi di ragione o che non hanno idea di cosa sia la ragione. Il luogo della critica non può che essere il luogo della conoscenza: per criticare occorre sapere. Quasi sempre, tuttavia, noi uomini lo dimentichiamo, e reputiamo falsi e sbagliati i pensieri e le azioni diversi dai nostri senza neppure tentare di dimostrarlo, anzi, il più delle volte, avendone, tutt'al più, una conoscenza alquanto vaga e soltanto per sentito dire. Sono tali, perché non sono nostri. Se noi siamo nella verità, gli altri, che non pensano e non fanno come noi, sono necessariamente nell'errore. La ragionevolezza, però consiglia un orientamento radicalmente differente, suggerisce cioè di rispettare i principi primi degli altri diversi dai nostri, ove non si riesca a dimostrarne la falsità e a rovesciarli. Stare fermi alle proprie idee ed alle proprie teorie sui principi primi, invece, e utilizzarle, come se fossero verità assolute, per analizzare, argomentare e giudicare i principi primi degli altri, svalutandoli e condannandoli per la loro irriducibile differenza, significa essere fanatici.

Il fanatismo differisce dal pregiudizio, che è il rifiuto della ragione, ed equivale a credere ed agire come se la propria particolare ragione fosse la ragione universale, consiste cioè nel tentativo di imporre agli altri i propri principi primi. Tale arrogante e vergognoso tentativo, passando sotto silenzio che la validità dei principi primi è esclusivamente confinata nell'ambito soggettivo di chi li professa e li segue come regole del pensiero e dell'azione, si traduce poi in odio e disprezzo per gli altri perché non accettano di modificare i loro principi primi. È, piuttosto, il fanatismo che deve essere disprezzato, senza per questo dover essere intolleranti nei

² Cfr I. Kant, *Logica*, pp. 59 ss

confronti dei fanatici, allo stesso modo in cui è giusto odiare l'ingiustizia e la crudeltà, senza per questo dover odiare gli uomini ingiusti e crudeli.

Ciò che è personale, o settoriale, o locale, o nazionale ecc., non importa se guadagnato attraverso il libero esame o ricevuto dalla tradizione, vale di per sé soltanto nell'ambito più o meno ampio della sua applicazione, e non può costituire l'unità di misura con cui giudicare tutte le opinioni vigenti, non può cioè essere utilizzato come se avesse autorità universale. Contravvenire a tale ragionevole principio, è macchiarsi di ridicolo fanatismo, e gli uomini che vi incorrono sono uomini mentalmente ristretti, cioè di idee anguste. Per costoro, è impossibile che le cose possano essere diverse da come sono a casa loro, nell'ambiente in cui vivono. Di fronte a tutto ciò che vi si discosta, hanno reazioni o di ironia o sarcasmo o, a seconda delle situazioni, di biasimo e fastidio. Sono loro, con tutto ciò che li contraddistingue (ovvero il linguaggio, i costumi e le maniere, i sistemi di pensiero e le regole dell'azione, ecc.), a rappresentare l'unico vero modello per tutti, che ha saputo costruirsi a diretto contatto con la natura delle cose. Gli altri sono buoni o cattivi solo nella misura in cui gli siano simili, e se vogliono diventare essere umani autentici non hanno altro da fare che imitarli, e cioè diventare esattamente come loro, in tutto e per tutto.

Dal pregiudizio, dunque, nella concezione di Newman, si distinguono l'opinione, il principio primo ed il fanatismo. Il pregiudizio è l'opinione in cui si crede ostinatamente contro l'evidenza dei fatti; il principio primo, da parte sua, è una convinzione che non rientra nell'ambito dei fatti, e perciò stesso mai è accertabile o smentibile. Il pregiudizio e il principio primo sono, pertanto, credenze più che opinioni. Entrambi però hanno un preciso rapporto con le semplici opinioni, con ciò che soggettivamente si ritiene e che si può modificare nel tempo in base all'esperienza ed al ragionamento. Il pregiudizio nasce dall'opinione, ne è una sua patologica trasformazione. Il principio primo precede, condizionandola, la formazione dell'opinione. Anche i principi primi, tuttavia, possono, al pari delle opinioni, subire aggiustamenti e cambiamenti, e, in rarissimi casi, forse anche perché non realmente primi, essere dimessi e sostituiti da altri. In genere, però, è difficile acquisirne consapevolezza, e pressoché impossibile disfarsene. Chi li ha e li professa, infatti, è ciò che è (diventato) proprio grazie ad essi. Non sono,

comunque, i principi primi la causa ed i responsabili del fanatismo, ma l'uso che si fa delle opinioni che da essi derivano.

Le opinioni che abbiamo costituiscono la nostra precomprensione, e sia i pregiudizi che i fanatismi sono deviazioni indebite dalla precomprensione stessa. Gli uni respingono ogni possibile apporto dell'esperienza e della ragione, gli altri spacciano la loro privata ragione come unica ed universale ragione. In entrambi i casi, l'umana ragione finita è tradita, e con essa tutta l'umanità; messa fuori gioco, violentata ed impedita a svolgere la sua indispensabile e insostituibile funzione, o perché negata o perché assolutizzata. In termini di conoscenza e di comprensione, il risultato è in ogni caso è lo stesso: qualcosa di parziale e relativo, errato e infondato o infondabile che sia, è stimato e propagandato come verità universale, oggettiva e indiscutibile. Forse, pur tra tante evidenti differenze, pregiudizi e fanatismi hanno entrambi alla base un elemento che li accomuna: la chiusura mentale, la ristrettezza del pensiero.

Rientra tra le massime del senso comune relative al modo di pensare, secondo l'esposizione che ne dà Kant, il principio proprio della ragione di "pensare mettendosi al posto degli altri"³. Precisato che ristretto o limitato è il contrario di largo, Kant afferma che, per quel che riguarda il "modo di fare un uso appropriato della facoltà di conoscenza[,...] un uomo, per quanto siano piccoli in lui la capacità ed il grado delle doti naturali, mostrerà un largo modo di pensare, quando si elevi al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono come impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri"⁴. Nell'*Antropologia pragmatica*, poi, Kant puntualizza l'importanza, nelle relazioni con gli uomini, di mettersi col pensiero al posto degli altri⁵, ed indica in tale massima il principio "del modo liberale di pensare"⁶, seguendo il quale ognuno può vedere gli oggetti e le loro relazioni da molteplici ed insospettati punti di vista diversi, ampliando e, nel contempo, relativizzando il proprio orizzonte.

³ I Kant, *Critica del Giudizio*, p. 151.

⁴ *Ivi*, p. 152

⁵ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Roma – Bari 1994, p. 87

⁶ *Ivi*, p. 117

Un esercizio che tutti dovremmo imparare e non smettere di praticare per tutta la vita, con l'auspicabile possibile conseguente riduzione dei conflitti intergruppi ed interculturali, quanto meno all'interno del nostro mondo occidentale.

La storia e la cronaca, però, dimostrano incontrovertibilmente che gli uomini sono soliti procedere in modo diverso.

I membri di ogni società condividono un linguaggio ed un patrimonio di idee e conoscenze, opinioni e credenze, speranze e ideologie, sogni ed ideali, simboli e strumenti tecnici, valori e norme di azione. Hanno, come si dice, una propria peculiare cultura, che esercitano in tutte le loro attività quotidiane, e che si tramanda di generazione in generazione mediante appositi processi educativi. Si appartiene ad essa e ci si può appartenere soltanto a partire da essa.

I modelli di pensiero e di comportamento vigenti all'interno di una data cultura-società costituiscono gli schemi mediante i quali coloro che le appartengono percepiscono e costruiscono la realtà, comunicano e si relazionano, influenzandosi reciprocamente e costituendosi come comunità linguistica. Costantemente seguiti ed applicati, tali schemi delimitano l'orizzonte entro cui e grazie a cui si svolge la vita: da un lato, consentono di far fronte alle pratiche ordinarie e in qualche modo anche ai problemi eccezionali che di tanto in tanto si pongono; dall'altro lato, evitano di incorrere nelle sanzioni di riprovazione condanna ed esclusione, poco per volte previste per i casi di comportamenti devianti, al fine di salvaguardare l'unità e la sopravvivenza del gruppo. Gradatamente interiorizzati irriflessivamente, essi rappresentano tutto ciò che socialmente viene ritenuto giusto e normale, da fare o non fare. Non sono e non diventano mai, a meno di eventi particolarmente significativi, qualcosa di puramente esterno, che possa essere fatto oggetto di riflessione, descrizione, giudizio e valutazione. Sono troppo profondamente radicati, parte essenziale e quasi seconda natura dei membri del gruppo per poter essere negativi. La partecipazione emotiva fa il resto: li idealizza e li sublima, idealizzando e sublimando al tempo stesso l'essere ed il mondo del gruppo e dei suoi singoli membri.

Quanto più si va indietro nel tempo, tanto più il contatto con chi è estraneo e diverso, perché vive in un altro modo ed ha un altro mondo con propri e differenti schemi culturali, appare non un incontro, quanto piuttosto un vero e proprio scontro. La compresenza di gruppi diversi, che sono sempre reciprocamente diversi gli uni

per gli altri, comporta la distinzione, anche questa reciproca, tra il gruppo-di-noi e il gruppo-di-loro. Ogni gruppo ha le sue regole che ritiene buone e giuste, e, proprio perché segue regole buone e giuste, considera anche sé stesso buono e giusto.

W. G. Sumner definisce con il termine tecnico etnocentrismo il punto di vista o la concezione, secondo cui il gruppo-di-noi (interno o di appartenenza) si considera “il centro di ogni cosa” e classifica e valuta tutti gli altri gruppi in rapporto a sé stesso. In forza dell’etnocentrismo, “ogni gruppo alimenta il suo orgoglio e la sua vanità, proclama la propria superiorità, esalta la proprie divinità e considera con disprezzo gli stranieri. Ogni gruppo ritiene che i propri *folkways* siano gli unici giusti e, se osserva che altri gruppi hanno *folkways* diversi, li considera con disprezzo” e disgusto, qualificandoli con “epiteti ignominiosi” quali “‘mangia-porci’, ‘mangia-vacche’, ‘incirconciso’, ‘biassicone’”⁷. Si spiega così che, ad una certa fase del loro sviluppo, pressoché tutti i popoli definiscano sé stessi “uomini”, cioè gli unici o veri o più importanti uomini, mentre “gli altri popoli sono qualcos’altro” – forse non ben definito – “ma non già i veri uomini”⁸. L’etnocentrismo, inoltre, “conduce un popolo a esagerare e a intensificare tutti quegli elementi dei suoi *folkways* che sono peculiari e che lo differenziano dagli altri. Di conseguenza l’etnocentrismo rafforza i *folkways*”⁹.

Tra le società primitive, continua Sumner, la fondamentale “differenziazione tra ‘noi’, il gruppo-di-noi o gruppo interno, e tutti gli altri, i gruppi-di-altri o gruppi esterni”, si costituisce sulla base della presenza o meno di determinati rapporti – “di parentela, di vicinato, di *connubium* e di *commercium*”¹⁰. Le relazioni che vigono all’interno ed all’esterno dei gruppi sono correlative e antitetiche: “di fratellanza e di pace” tra i membri del gruppo-di-noi, “di ostilità e di lotta verso i gruppi-di-altri”¹¹, a meno che non intervengano appositi accordi a modificarle.

L’ordine, la pace e la cooperazione interni sono condizionati dalle necessità imposte dalla guerra contro i gruppi esterni di non indebolire la capacità bellica dei propri membri e di rafforzare la disciplina. Si può quindi affermare che “la guerra e la pace” influiscono “l’una sull’altra” e agiscono “reciprocamente sul proprio

⁷ W. Sumner, *Costumi di gruppo*, 2 voll., Milano 1983, vol. I, p. 17

⁸ *Ivi*, p. 18

⁹ *Ivi*, p. 17

¹⁰ *Ivi*, p. 16

¹¹ *Ibidem*

sviluppo, l'una all'interno del gruppo e l'altra nei rapporti tra i gruppi"¹². Sia il sentimento dell'una, rivolto all'esterno e segnato dall'odio e dal disprezzo, sia il sentimento dell'altra, riservato all'interno e caratterizzato da lealtà e da spirito di fraternità e di sacrificio, "si sviluppano simultaneamente, in quanto prodotti comuni della medesima situazione", e crescono in intensità in modo direttamente proporzionale alla vicinanza ed alla forza di un gruppo-di-altri¹³.

L'etnocentrismo si rivela così il fondamentale pregiudizio intergruppi ed interculturale. Esso poggia sulla assoluta distinzione tra 'noi' e 'loro' e consiste nella preferenza esaltata per l'*ingroup*, e nella svalutazione, nell'ostilità e nell'intolleranza contemporaneamente manifestate verso gli *outgroups*. È vero, ma un approfondimento si impone.

Secondo Claude Lévi-Strauss, in una certa misura, l'etnocentrismo non è per nulla un fenomeno da biasimare. Anzi, "non è affatto riprovevole porre un modo di vivere e di pensare al di sopra di tutti gli altri, e provare scarsa attrazione per determinati individui il cui modo di vivere, di per sé rispettabile, si allontana troppo da quello a cui si è tradizionalmente legati"¹⁴. Entro determinati limiti, nei quali ovviamente non rientrano i tentativi di opprimere o distruggere i valori respinti o i loro rappresentanti, l'etnocentrismo è la condizione "affinché i sistemi di valori di ogni famiglia spirituale o di ogni comunità si conservino, e trovino nel loro fondamento le risorse necessarie al proprio rinnovamento"¹⁵.

Il problema della diversità, peraltro, esiste non solo tra le culture, ma "anche in seno ad ogni società, in tutti i gruppi che la costituiscono: caste, classi, ambienti professionali o confessionali, ecc., sviluppano certe differenze alle quali ognuno di essi attribuisce estrema importanza."¹⁶.

Bisogna decidersi a riconoscere nella diversità "un fenomeno naturale, risultante dai rapporti diretti e indiretti tra le società"¹⁷ ed i gruppi, invece di considerarla "una sorta di mostruosità o di scandalo"¹⁸. Al riguardo, "il progresso della conoscenza" non può consistere "tanto nel dissipare questa illusione a

¹² *Ivi*, pp. 16 - 17

¹³ *Ivi*, p. 17

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Torino 1994, p. XI

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Razza e storia*, in Idem, *Razza e storia. Razza e cultura*, Torino 2002, p. 9

¹⁷ *Ivi*, p. 10

¹⁸ *Ibidem*

beneficio di una visione più esatta, quanto nell'accettarla"¹⁹, predisponendo gli opportuni strumenti affinché il comprensibile desiderio di ogni cultura "di opporsi alle altre culture che la circondando, di distinguersene, insomma di essere se stessa"²⁰ non si esalti eccessivamente e non si traduca in violenza oppressiva.

Rispetto alla diversità, evidenzia Lévi-Strauss, "l'atteggiamento più antico, che probabilmente poggia su atteggiamenti psicologici solidi, poiché tende a riapparire in ognuno di noi quando siamo posti in una situazione inattesa, consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali – morali, religiose, sociali, estetiche – che sono più lontane da quelle in cui ci identifichiamo. 'Abitudini di selvaggi', 'da noi non si fa così', 'non si dovrebbe permettere questo', ecc., sono altrettante reazioni grossolane che esprimono lo stesso fremito, la stessa repulsione, di fronte a modi di vivere, di pensare o di credere che ci sono estranei."²¹ In questo senso, prima i greci chiamano barbaro quanto è estraneo alla cultura greca, e poi i moderni occidentali definiscono selvaggio ciò che non rientra e non può trovare posto nei quadri della loro civiltà. L'uno e l'altro termine servono a designare ciò che si colloca fuori della cultura, della propria particolare cultura intesa come l'unica possibile e valida. In particolare, la parola selvaggio (appartenente alla o membro della selva) evoca un modo vivere animalesco in irriducibile opposizione alla cultura umana. Entrambe le posizioni si rifiutano "di ammettere il fatto stesso della diversità culturale" e respingono "fuori dalla cultura, nella natura, tutto ciò che non si conforma alle norme sotto le quali si vive"²². È questo, sottolinea Lévi-Strauss, un "punto di vista ingenuo, ma profondamente radicato nella maggior parte degli uomini"²³, che, a ben vedere, nel suo respingere fuori dall'umanità i culturalmente diversi, "è proprio l'atteggiamento più caratteristico che contraddistingue"²⁴ i cosiddetti selvaggi.

Per molto tempo, l'umanità, che è nozione "di apparizione assai tardiva e di espansione limitata"²⁵, non include tutte le forme della specie umana di là di ogni differenza di razza e cultura, ma "cessa alle frontiere della tribù, del gruppo

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. XI

²¹ C. Lévi-Strauss, *Razza e storia*, cit., p. 10

²² *Ivi*, p. 11

²³ *Ibidem*

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ibidem*

linguistico, talvolta perfino del villaggio; a tal punto che molte popolazioni primitive si autodesignano con un nome che significa gli ‘uomini’ (o talvolta – con maggiore discrezione, diremmo i ‘buoni’, gli ‘eccellenti’, i ‘completi’), sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi, non partecipino delle virtù – o magari della natura – umane, ma siano tutt’al più composti di ‘cattivi’, di ‘malvagi, di ‘scimmie terrestri’, o di ‘pidocchi’.”²⁶.

Ogni discriminazione fra le culture e fra i costumi, ogni contestazione dell’umanità di coloro che, a motivo della loro diversità, si qualificano come selvaggi o barbari, presuppone l’antico atteggiamento selvaggio che sopravvive (o è) in noi. Barbaro, afferma Lévi-Strauss, “è anzitutto l’uomo che crede nella barbarie.”²⁷

Le tendenze e gli atteggiamenti etnocentrici, a parere dell’antropologo francese, “sono in qualche misura consustanziali alla nostra specie”²⁸, ed adempiono all’importante funzione storica di salvaguardare le diversità culturali. Risultano, pertanto, “inevitabili, spesso fecondi”, ma sono “in pari tempo gravidi di pericoli quando si esaltano.”²⁹ Come a dire: bisogna conviverci, ma è necessario tenerli adeguatamente sotto controllo per impedire che travalichino i loro legittimi limiti.

Del resto, rileva Lévi-Strauss, sempre presso i popoli cosiddetti primitivi, si ritrova “anche un altro atteggiamento, complementare [all’etnocentrismo] piuttosto che ad esso opposto, secondo cui lo straniero gode del prestigio dell’esotismo ed incarna la possibilità, offerta dalla sua stessa presenza, di ampliare i legami sociali. Se si trova in visita presso una famiglia, lo si sceglie per dare un nome al neonato, e gli stessi legami matrimoniali avranno tanto più prestigio quanto più lontani saranno i gruppi con cui essi vengono conclusi.”³⁰. Non è, dunque, la semplice diversità l’unico grande problema. Infatti, prosegue Lévi-Strauss, “finché le culture si considerano semplicemente come diverse, esse possono [...] sia ignorarsi a vicenda, sia desiderare il dialogo. In entrambi i casi possono minacciarsi o anche attaccarsi, ma senza compromettere veramente le loro rispettive esistenze.”³¹ Tale situazione,

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ivi*, p. 12

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. XII

²⁹ *Ibidem*

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, in Idem, *Razza e storia. Razza e cultura*, cit., p. 58

³¹ *Ibidem*

però, si trasforma radicalmente “quando alla nozione di una diversità riconosciuta dalle due parti subentra, presso una delle due, il sentimento della sua superiorità, fondato sui rapporti di forza, e quando il riconoscimento positivo o negativo delle diversità delle culture cede il passo all’affermazione della loro disuguaglianza in termini di valore”³².

Possiamo dire, interpretando le parole di Lévi-Strauss, che proprio l’indebita affermazione della disuguaglianza in termini di valore e l’illusorio sentimento di superiorità di un gruppo sull’altro, di cui poi si cerca in molti modi una qualche legittimazione a livello biologico o sociale o storico o culturale, costituiscono le fonti originative, a volte in un crescendo continuo, di pregiudizi, discriminazione, sopraffazione, sterminio. Lévi-Strauss, da parte sua, (si) pone la domanda: tali idee sono l’elemento primo, o forse servono a fornire “unicamente una copertura ideologica a opposizioni più reali, fondate sulla volontà di asservimento e sui rapporti di forza?”³³. Rinunciamo per ora a chiarire se sia la presunzione di superiorità e di maggior valore, oppure la volontà di difendersi e di non soccombere o di dominare, a produrre come sua legittimazione la stigmatizzazione aggressiva e la violenza discriminante ed oppressiva, o se, viceversa, non sia il discredito dei pregiudizi a scatenare come suoi effetti i tentativi di discriminazione e di assoggettamento, oppure ancora se entrambi i fenomeni non si costituiscano e non si sviluppino parallelamente. Intanto, appare necessario e sufficiente mettere in evidenza come, molto spesso, pregiudizi e tendenza alla difesa e all’asservimento giungano a formare un binomio inscindibile.

Ma chi è lo straniero, che a volte si teme come il diavolo e si odia, ed altre volte, invece, si accoglie come l’angelo del cielo e si venera?

Al quesito posto in tali termini, avverte Zygmunt Bauman, non può darsi alcuna risposta semplice ed assoluta. Lo straniero, infatti, è una costruzione sociale ed ogni società produce, secondo modalità uniche ed irripetibili, un tipo particolare di straniero³⁴. Più che di straniero, quindi, è preferibile parlare di stranieri e, in linee generali, intendere per stranieri coloro che: a) non si adattano alle mappe cognitive, morali o estetiche del mondo in cui giungono o si trovano; b) con la loro semplice presenza rendono opaco ciò che dovrebbe essere trasparente; c) possono

³² *Ivi*, pp. 58-59

³³ *Ivi*, p. 75

³⁴ Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Milano 2002, pp. 20 ss

sconvolgere i modelli di comportamento stabiliti e rappresentare un ostacolo alla realizzazione di una condizione di benessere generale; d) compromettono la serenità, diffondendo ansia e preoccupazione e facendo diventare seducenti esperienze strane e proibite; e) oscurano e confondono le linee di demarcazione che devono rimanere ben visibili; f) provocano uno stato di incertezza che è fonte di inquietudine e smarrimento.

Gli stranieri vengono costituiti tali in base alle mappe cognitive, estetiche e morali esistenti in un certo tempo ed in un determinato luogo. Una volta che tali mappe siano disegnate, e tale definizione può essere tracciata in molteplici modi, è in pari tempo stabilito chi siano gli individui destinati a rimanere ai margini o fuori degli schemi di una esistenza ordinata e dotata di senso. E poiché è attraverso i confini e le mappe che si conferisce stabilità e significato all'esistenza, gli individui che non rientrano in essi, gli stranieri appunto, risultano perciò stesso una minaccia all'ordine e al senso e sono, in genere, accusati di causare i disagi più fastidiosi e insopportabili.

Nelle odierne società occidentali, dove – a causa di molteplici cause concorrenti, come la deregulation universale, l'indebolimento e lo smantellamento delle reti personali-sociali di protezione, il prevalere dell'industria dell'immagine - si respira un'opprimente sensazione di incertezza e si vive come assediati dalla paura, tutto appare più sfumato e anche le differenze tra normale e anormale, familiare ed estraneo, noi e loro/gli stranieri risultano attenuate³⁵. Gli stranieri sono mal definiti e proteiformi, proprio come l'identità personale degli uomini e delle donne, che ha fondamenti fragili, instabili, volubili. L'*ipséité* di cui parla Ricoeur, la differenza che separa il sé dal non-io, il noi da loro, non è più qualcosa di dato, ma deve essere costruita e ricostruita, e costruita ancora e ricostruita di nuovo, in entrambe le dimensioni nel medesimo tempo, poiché nessuna può avere una durata o una validità definita maggiore dell'altra. In questo senso gli stranieri di oggi sono i 'prodotti', ma anche 'i mezzi di produzione', dell'incessante e mai definitivo "processo di costruzione dell'identità", di cui inevitabilmente portano i segni e le caratteristiche.

I confini, che oggi gli stranieri, rendendosi fastidiosi ed indesiderabili, confondono e che, invece, tendono ad essere più desiderati, sono quelli di una

³⁵ *Ivi*, pp. 31 ss.

posizione sociale sicura e legittima, di uno spazio incontestabilmente personale, dove progettare la propria vita con il minimo di interferenze. Di tali confini, peraltro, molto acutamente si sente la mancanza. Vivere senza poter mai risolvere il ‘problema dell’identità’, infatti, sembra il carattere più diffuso tra gli uomini e le donne nella società contemporanea. Essi soffrono, si potrebbe dire, di una cronica mancanza delle risorse necessarie a costruire un’identità davvero solida e definitiva, ad ancorarla saldamente per impedirle di andare alla deriva.³⁶

Si cela qui, rileva Bauman, uno dei paradossi più tipici del nostro tempo: farsi un’identità è una esigenza fortemente sentita e incoraggiata, tuttavia, avere un’identità solidamente fondata e resistente e restarne in possesso ‘per tutta la vita’, si rivela un handicap piuttosto che un vantaggio, poiché limita la possibilità di controllare in modo adeguato il proprio percorso esistenziale, si traduce cioè in un peso che ostacola il libero movimento. Un altro fenomeno tipico e generale dell’attualità è dato dal parallelismo che si instaura tra l’ansia che accompagna lo sforzo di costruzione dell’identità e “l’allergia per tutti gli elementi ‘estranei’ della vita, sui quali concentrare l’ansia e ai quali addossare la colpa del nostro crescente senso di minaccia.”³⁷ Il grado di minaccia e di disagio, tuttavia, chiarisce Bauman, “è altrettanto differenziato quanto le posizioni sociali e le possibilità di cui dispone la gente che vi si trova immersa”³⁸.

Gli abitanti del mondo cosiddetto postmoderno, infatti, differiscono ampiamente tra loro nel modo in cui vivono la presenza di elementi ‘estranei’ e nel modo in cui vi reagiscono, e tali differenze discendono direttamente dalla qualità e quantità delle risorse che essi hanno a disposizione.

Così anche nella nostra epoca, accanto all’*eterofobia*, cresce l’*eterofilia*. Per alcuni, le abilità e competenze degli stranieri sono utili e vantaggiose proprio perché estranee e non familiari, e la loro stranezza deve essere protetta e preservata con cura. Per i recettori di sensazioni e i collezionisti di esperienze, cioè per tutti gli individui che godono di buone condizioni economiche e culturali e adottano (o meglio, sono costretti ad adottare) atteggiamenti ispirati alla flessibilità e all’apertura, più che alla rigidità e alla chiusura, la differenza è un dono e un privilegio, e gli stranieri devono essere numerosi e multiformi proprio come le

³⁶ *Ivi*, p. 32

³⁷ *Ibidem*

³⁸ *Ibidem*

figure sempre mutevoli dell'identità nella ricerca senza fine di se stessi. Abbiamo bisogno degli stranieri, dicono in tanti, perché, in quanto esseri culturalmente plasmati, perderemmo preziose opportunità di emancipazione in un mondo monotono e omogeneo. L'*eterofilia* aumenta parallelamente alla crescita del potere e della libertà. Per coloro che stanno al sicuro nelle loro case più o meno lussuose e sono in grado di controllare le loro vite e le loro identità, gli stranieri sono tutt'altro che una minaccia: interrompono la *routine* e sono gradevoli, offrono servizi che altri non si abbasserebbero a svolgere, gestiscono ristoranti esotici e vendono prodotti tipici, dispensano briciole di saggezza, e, soprattutto, rispettano la libertà del consumatore, che, "come turista, come ospite e come cliente"³⁹, conduce il gioco, fissa le regole e stabilisce il suo inizio e la sua fine.

L'*eterofobia*, dal canto suo, si sostanzia della debolezza e della deficienza di libertà di coloro che la provano. Per chi è impedito nei suoi movimenti e nei suoi progetti e manca delle risorse necessarie all'azione, gli stranieri sono sempre pericolosi e, conseguentemente, sono una presenza da evitare e, talvolta, anche da eliminare. Appaiono dotati di "una forza minacciosa, soffocante e paralizzante"⁴⁰, ma questa è soltanto il riflesso dell'impotenza. Per coloro che abitano in strade e quartieri degradati, che sono impossibilitati a scegliere e ad esigere che le loro eventuali scelte siano rispettate, che sperimentano il mondo come una trappola, che per i loro scarsi mezzi vivono emarginati nell'attuale società dei consumi non vi sono altri strumenti d'azione contro l'assedio straniero che la violenza inconsulta, rabbiosa confusa: "difendono il loro territorio e il proprio controllo su di esso [...] elaborando strani rituali, vestendo in modo stravagante, comportandosi con spavalderia, infrangendo regole e costole, rompendo vetri e bottiglie, spaccando teste e sfidando la legge"⁴¹. Il debole incontra e si scontra con un altro debole; ma entrambi si sentono come "Davide che combatte contro Golia"⁴². Ognuno, cioè, legge nell'altro a segno invertito, come forza e pericolo, la propria debolezza.

E c'è sempre, accusa Bauman, qualche avido essere meschino, che, vestendo gli ingannevoli e perciò spregevoli panni del difensore dei deboli contro l'oppressore, utilizza la paura dei senza potere come strumento per cementare ed

³⁹ *Ivi*, p. 35

⁴⁰ *Ivi*, p. 34

⁴¹ *Ivi*, p. 36

⁴² *Ibidem*

accrescere il proprio potere personale, ergendosi a guida dell'assalto contro gli ancor più deboli stranieri.

Norbert Elias ritiene che⁴³, per comprendere adeguatamente il pregiudizio sociale e la discriminazione, occorre prendere le mosse dal fenomeno veramente universale costituito dalle relazioni tra gruppi interdipendenti ma differenti in termini di potere. I membri del gruppo più forte (dei radicati, *established*) serrano i ranghi di fronte ai membri dei gruppi interdipendenti più deboli (esterni, *outsider*), li stigmatizzano come persone di minor valore e considerano sé stessi come esseri umani migliori, soprattutto dal punto di vista morale, come se condividessero tutti il possesso di una specifica virtù superiore - il carisma proprio del gruppo - da cui gli altri sarebbero esclusi. E non è tutto. Possono anche far sì che le stesse persone di minor potere si percepiscano come esseri umani inferiori, e accettino con rassegnazione il fatto di appartenere ad un gruppo dotato di minori virtù e rispettabilità. Il termine aristocrazia, alla lettera 'governo dei migliori, indica presso gli antichi ateniesi la classe di coloro che, essendo proprietari di terre e di schiavi, sono legittimati a governare la città. E, ancora oggi, il termine nobile designa sia l'appartenenza ad un rango sociale elevato sia l'alto valore umano e morale di un atto o di un gesto.

Da un apposito studio condotto da John Scotson tra gli anni 1950 - 1960, risulta che a Winston Parva, un quartiere nelle vicinanze di Leicester, i membri delle famiglie di antico insediamento si sentono superiori ai nuovi residenti che vivono nella parte adiacente e più nuova della comunità, si rifiutano di avere con loro qualsiasi contatto al di fuori di quelli inevitabili connessi all'attività lavorativa, li reputano maleducati e li trattano come esterni. Provvedono a mantenere il tabù del contatto attraverso i mezzi di controllo sociale, come il pettegolezzo di approvazione su coloro che lo osservano e la minaccia del pettegolezzo di disapprovazione contro coloro che sono sospettati di infrangerlo.

I due gruppi, quello dei vecchi e quello dei nuovi residenti, vivono in appartamenti non molto differenti, e non differiscono per nazionalità, razza e colore, né per occupazioni o livello socio-economico e culturale, ma soltanto per la durata della residenza nel luogo. Un gruppo vi risiede da due o tre generazioni, mentre l'altro è costituito dai nuovi arrivati che sono estranei anche tra loro. Proprio

⁴³ N. Elias, *Un saggio teorico sulle relazioni tra radicati ed esterni*, in N. Elias - J. L. Scotson, *Strategie dell'esclusione*, Bologna 2004, pp. 15 ss.

dalla differenza nell'anzianità della residenza nel quartiere, discende un differenziale di potere. Un gruppo è più integrato ed internamente più coeso e, quindi, in grado di esercitare un controllo comunitario maggiore, dell'altro. Perciò stesso consente ai suoi membri di riservare a sé stessi e ricoprire i ruoli dirigenziali nelle organizzazioni locali e così gestire un potere maggiore e superiore rispetto ai membri del gruppo poco coeso, che restano esclusi dai posti che contano.

Il gruppo con maggior potere si serve delle potenti armi dell'esclusione e della stigmatizzazione per salvaguardare la sua identità, per riaffermare e salvaguardare la sua superiorità e per mantenere i membri del gruppo più debole a debita distanza. Applicando il principio della *pars pro toto*, tende ad attribuire al gruppo esterno le caratteristiche che sono proprie della sua parte peggiore o minoranza *anomica*, ed a forgiare un'immagine di sé modellata sulla minoranza più *nomica* ed esemplare dei suoi elementi migliori. Grazie ai suoi elementi migliori ed ai suoi elementi peggiori, dimostra di essere buono e che l'altro gruppo è cattivo, prova il proprio punto di vista e la propria concezione a sé stesso ed agli altri.

La stigmatizzazione sociale non può essere considerata alla stregua di un semplice pregiudizio o di una profonda avversione che individualmente si provano verso alcune persone. E' un problema di gruppo, distinto e, ad un tempo, collegato ai pregiudizi dei singoli individui. Stigmatizzare un gruppo esterno equivale a denigrarne i membri non per le qualità che possiedono come singoli individui bensì proprio in quanto membri del gruppo esterno che è considerato nella sua interezza come diverso ed inferiore. La chiave del pregiudizio sociale e/o della stigmatizzazione sociale può essere scoperta solo considerando la natura dell'interdipendenza del gruppo stigmatizzante e del gruppo stigmatizzato, il cui elemento centrale e fondamentale è lo squilibrio di potere. Lo squilibrio di potere, infatti, rappresenta la condizione decisiva di qualunque stigmatizzazione sociale effettiva. Un gruppo, infatti, per poter stigmatizzare un altro gruppo deve avere il potere di metterlo al bando e deve essere saldo nelle (sue) posizioni superiori dalle quali il gruppo stigmatizzato è rigorosamente escluso. Solo lo squilibrio di potere consente "un vero e proprio disprezzo e una stigmatizzazione unilaterale e senza appello nei confronti degli esterni, come la stigmatizzazione degli intoccabili da

parte delle caste superiori in India, o quella degli schiavi africani o dei loro discendenti in America”⁴⁴.

Gli strumenti di stigmatizzazione variano “a seconda delle caratteristiche sociali e delle tradizioni dei gruppi coinvolti”⁴⁵, e spesso non hanno alcun significato fuori dal contesto del loro uso. Tuttavia, colpiscono sempre profondamente coloro cui vengono diretti, apostrofati come inferiori e disgraziati, e possono avere un effetto paralizzante. Tutti i termini offensivi, - umilianti in base alla consapevolezza condivisa di chi li usa e di chi li riceve - attestano la possibilità che i membri di un gruppo dominante hanno di ingiuriare i membri dei gruppi interdipendenti ma subordinati in quanto anomici, ovvero non rispettosi delle loro norme. Non ci può essere reciprocità, nel senso che i membri del gruppo subalterno non sono in grado di far vergognare i membri del gruppo radicato e superiore. Fin quando il rapporto di potere è molto sbilanciato a favore di quest’ultimo, gli eventuali termini stigmatizzanti rivolti ai suoi membri non possono avere né significato né mordente. Quando cominciano a colpire e a lasciare il segno, vuol dire che “qualcosa sta cambiando nell’equilibrio di potere.”⁴⁶ Ogni controstigmatizzazione, infatti, come insegna l’esperienza dei neri d’America, dei paesi africani in passato alla mercè degli stati europei e degli operai a lungo sfruttati dalla classe dei capitalisti, è realmente possibile solo con la diminuzione dello squilibrio di potere.

La stigmatizzazione, pertanto, è “una delle armi usate dai gruppi dominanti”⁴⁷ nei conflitti di potere per perpetuare la loro superiorità sociale ed i loro privilegi. Per di più, agisce potentemente anche sull’immagine che il gruppo più debole stigmatizzato ha di sé, “e, perciò, lo indebolisce e lo disarmo”⁴⁸ ulteriormente.

L’onore di gruppo, che i membri radicati riservano a sé stessi ed esaltano come tale, è sempre complementare al disonore di gruppo attribuito agli esterni. Tale complementarità spiega la barriera emozionale che i radicati erigono rispetto a rapporti stretti e ravvicinati con gli esterni, barriera estremamente rigida, intesa e vissuta come un tabù, che si perpetua spesso per molto tempo anche la diminuzione

⁴⁴ *Ivi*, p. 22

⁴⁵ *Ivi*, p. 26

⁴⁶ *Ivi*, p. 27

⁴⁷ *Ivi*, p. 22

⁴⁸ *Ibidem*

del loro surplus di potere e della loro superiorità sociale. La repulsione al contatto, come accade in India con gli ex intoccabili e in America con i discendenti degli ex schiavi, si dimostra talvolta davvero insormontabile.

L'immagine che una persona ha della posizione del suo gruppo di appartenenza nei confronti degli altri gruppi, e perciò della propria posizione come membro del gruppo, gioca ovunque un ruolo importante. Appartenere ad un gruppo dominante significa partecipare e godere del suo maggior potere e della sua gratificante superiorità sociale. Certo bisogna puntualmente rispettare le specifiche norme del gruppo, osservare i doveri previsti e conformarsi a precisi modelli di condotta e di controllo degli istinti. Dal comportamento che si tiene, infatti, dipende sia la posizione che si ha all'interno del gruppo sia il rispetto di sé e la fierezza della propria identità in quanto membro del gruppo stesso. Gli onori ed i piaceri, comunque, sono ben più importanti degli eventuali sacrifici connessi alla richiesta sottomissione alle regole del gruppo. C'è "l'orgoglio per l'incarnazione del carisma di gruppo nella propria persona", c'è "la soddisfazione di appartenere a un gruppo potente e, secondo la propria identificazione emozionale, a un gruppo valutabile in termini unici e umanamente superiore, e di esserne un rappresentante."⁴⁹ E, secondo la stringente logica emozionale, il surplus di potere non può che conseguire dal merito umano così come il merito umano non può che derivare da un dono particolare della natura o da una speciale grazia divina.

A dispetto di tutte le possibili differenze culturali, i segni dell'affermata inferiorità dei gruppi cosiddetti esterni sono sostanzialmente gli stessi in tutte le parti del mondo. I loro membri sono considerati incapaci di osservare le norme e le restrizioni vigenti nel gruppo radicato posto in posizione di supremazia, e quindi sono collettivamente ed individualmente ritenuti anomici, cioè "inaffidabili, indisciplinati e sregolati"⁵⁰. Inoltre, sono sgradevoli e senza alcun senso della pulizia, ora sudici ora pidocchiosi, in ogni caso "a mala pena umani"⁵¹. Con il loro essere e con la loro presenza, costituiscono un pericolo per le difese che il gruppo radicato ha edificato contro le violazioni delle regole e dei tabù comuni. Un pericolo dal quale tale gruppo deve necessariamente difendersi, ed è compito dei suoi membri cercare di preservare in ogni modo la sua esistenza e la sua superiorità

⁴⁹ *Ivi*, p. 25

⁵⁰ *Ivi*, p. 26

⁵¹ *Ivi*, p. 30

di potere. Per questo, gli interni serrano le file ed evitano gli esterni: il contatto con loro può infettare e contaminare, può far diventare anomici e sporchi. Chi li frequenta si macchia di una grave colpa, e fa sorgere il dubbio che non condivida più il valore umano superiore che i suoi sodali si attribuiscono. La paga con l'abbassamento del suo status all'interno del gruppo, con la perdita del rispetto degli altri membri del gruppo.

I sintomi di inferiorità umana che il gruppo con maggior potere percepisce nei membri del gruppo subordinato e che sono la prova del suo superiore valore sono solitamente causati proprio dalla subordinazione. Consistono, infatti, nella povertà ed in un basso livello di vita e di istruzione, nell'essere alla mercè delle decisioni dei superiori, nell'umiliazione dovuta alle insuperabili e continue esclusioni dagli ambienti che contano, nell'eccessiva deferenza inseparabile dalla congenita debolezza e mancanza di potere. Con lo stesso metro dei loro oppressori, per di più, si valutano anche i membri del gruppo sottomesso, che si considerano imperfetti e ritengono la loro inferiorità di potere come l'attestazione lampante del loro essere uomini di valore inferiore. La differenza di potere quanto più è grande, tanto più incide sulla personalità degli esterni. Questi riconoscono di avere un peggiore livello di vita, di lavorare con retribuzioni scadenti, di abitare in case meno comode, di essere più rozzi e più esposti alle malattie, di incontrare difficoltà nella socializzazione, di non poter intrecciare rapporti più interessanti e gradevoli e svolgere professioni più ambite, di avere maggiori probabilità di commettere crimini. Ma anziché imputare la responsabilità delle loro precarie condizioni alle secolari discriminazioni subite, l'assumono interamente su di sé. La subordinazione li ha corrotti interiormente ed ha segnato indelebilmente le loro menti. Così ritengono di non essere abbastanza buoni per prendere parte alla vita normale degli altri, ed accettano di buon grado tutte le forme di segregazione che subiscono e di portare dalla nascita determinati segni distintivi come se fossero il marchio naturale della loro infima umanità ed appartenenza. È, fra gli altri, il caso dei *burakumin* in Giappone, rileva Elias⁵².

La vergogna prodotta dalla stigmatizzazione si traduce in apatia paralizzante o in norme aggressive *contra* o *extra legem*. Dipende dalla situazione generale. Il rifiuto induce talvolta i più giovani alla vendetta, a compiere deliberatamente

⁵² *Ibidem*

proprio le azioni per le quali sono biasimati. I bambini *paria* sono spesso più propensi all'aggressività, e così, in un certo senso e in una qualche misura, confermano gli stereotipi che vengono loro attribuiti, quasi volessero meritarsi incarnandoli⁵³. Solo il possesso di tradizioni culturali proprie, comprendenti “una forte tradizione di cultura teorica e un alto valore assegnato al successo intellettuale”, come nel caso degli Ebrei, può difendere in una qualche misura i bambini dei gruppi *paria*/subordinati/esterni “dagli effetti traumatici per il loro sviluppo dovuti all'esposizione alla stigmatizzazione continua da parte del gruppo radicato - all'umiliazione non solo di loro stessi, ma anche dei loro genitori e dell'intero gruppo, la cui immagine e [il cui] valore formano una parte vitale della loro immagine di sé, della loro identità individuale e [della loro] valutazione di sé”⁵⁴.

Sebbene le differenze tra i membri di gruppi diversamente potenti siano il risultato di uno specifico tipo di relazioni ed abbiano, pertanto, un'origine interamente sociale, i più deboli mostrano molte caratteristiche “usualmente associate oggi alle distinzioni razziali o etniche”⁵⁵, come un più basso quoziente intellettuale o livello di apprendimento. Crescere come membro di un gruppo stigmatizzato, infatti, può comportare specifiche deficienze intellettuali ed emozionali. I tratti che si rilevano a proposito delle differenze di tipo razziale o etnico sono dovuti soprattutto alla diversa disponibilità di risorse conseguente alla maggiore o minore quantità di potere di cui si dispone. Quelle che vengono denominate relazioni razziali o etniche, ecc., con tutti i pregiudizi ad esse connessi, secondo Elias, sono semplicemente un caso o tipo particolare di relazioni tra gruppi con un elevato differenziale di potere, che si traduce nella possibilità per il gruppo più potente di serrare le file contro il gruppo più debole, escludendolo ed avversandolo. Il disprezzo o l'odio sentito dai membri del gruppo superiore verso i membri del gruppo inferiore e la paura che essi provano di poterne essere contaminati per contatto diretto, a parere di Elias, “sono gli stessi sia che i due gruppi differiscano distintamente dal punto di vista fisico, sia che siano fisicamente non distinguibili”⁵⁶ tanto da rendere necessario imporre ai *paria* di portare un

⁵³ *Ivi*, p. 32

⁵⁴ *Ivi*, p. 33 n. 8

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ *Ivi*, p. 34

distintivo per mostrare e rendere nota la loro identità. Le differenze fisiche e nelle abilità di espressione linguistica (accento diverso, minore scorrevolezza) servono “soltanto a rafforzare l’antica credenza che rende il membro di un gruppo esterno più facilmente riconoscibile come tale”⁵⁷. In ogni tendenza all’evitamento, le differenze di colore della pelle o di altri tratti fisici (e non) hanno un ruolo soltanto periferico; a svolgere il ruolo centrale, sono sempre “le differenze di potere e l’esclusione di un gruppo con potere inferiore da posizioni con potenziale di potere maggiore”⁵⁸. Nelle relazioni razziali o etniche, ecc., e in tutti i pregiudizi ad esse relativi, i due gruppi in causa, afferma Elias, “sono legati in un modo che dota uno di loro di risorse di potere enormemente superiori rispetto all’altro”⁵⁹.

Se ed in quanto dotato di maggior potere, un gruppo può escludere i membri di un altro gruppo dall’accesso alla fonte delle risorse che esso padroneggia e dal contatto ravvicinato con i suoi stessi membri, “relegandoli in tal modo in posizione di esterni”⁶⁰. La costruzione di fantasie collettive di approvazione e di disapprovazione gioca una parte vitale nel condurre gli affari a tutti i livelli delle relazioni di potere, che hanno tutte un carattere diacronico, processuale.

Tensioni e conflitti tra radicati ed esterni hanno sempre al centro l’equilibrio di potere. Sono prove di forza, celate dietro la cooperazione di routine tra due gruppi, all’interno di una cornice di disuguaglianze istituzionalizzate. Sono lotte aperte per il cambiamento della cornice istituzionale, che permette i differenziali di potere e le conseguenti disuguaglianze. I gruppi esterni, ove non si arrendano incondizionatamente alla loro situazione di discriminazione e di subordinazione, premono sempre, in modo latente o aperto, per eliminare i differenziali di potere, responsabili della loro posizione di inferiorità. I gruppi radicati di contro tentano in tutte le possibili maniere di preservare e incrementare i differenziali di potere esistenti.

In presenza di un differenziale di potere molto grande, il doppio legame tra i gruppi coinvolti in una relazione tipo radicati-esterni rimane non operativo. In tali casi, come ad esempio nel caso degli *indios* di alcuni paesi latino-americani, gli esterni non hanno alcuna funzione per i radicati e così, molto spesso, “vengono

⁵⁷ *Ivi*, pp. 33 - 34

⁵⁸ *Ivi*, p. 34

⁵⁹ *Ibidem*

⁶⁰ *Ibidem*

sterminati o allontanati e [semplicemente] lasciati morire”⁶¹. Laddove, invece, gli esterni abbiano una funzione e siano in qualche modo necessari ai radicati, il doppio legame tra i gruppi agisce con tutta la sua potente forza costringitiva e diventa sempre più significativo via via che la disuguaglianza diminuisce senza scomparire, quando cioè l’equilibrio di potere si sposta in qualche modo e gradualmente a vantaggio degli esterni

In maniera tanto più evidente quanto più è grande, la superiorità di potere garantisce innegabili vantaggi non solo di tipo materiale o economico, ma anche sociale. Si traduce nella disponibilità di maggiori mezzi per soddisfare ogni genere di bisogni.

Quanto più migliora il loro livello di vita, tanto meno gli esterni hanno come obiettivo esclusivo o prioritario la sopravvivenza fisica e l’appagamento delle esigenze più materiali ed animalesche (cibo, riparo, ecc.), e tanto più aspirano a realizzare istanze umane diverse, sperimentando così con più asprezza la loro inferiorità sociale, di potere e di status.

Anche se il perseguimento di beni materiali e di fini economici appare ancora oggi a molti come il principale obiettivo dei gruppi umani, gli scontri tra gruppi con potere superiore e gruppi con potere inferiore hanno anche altre motivazioni. Certo, la gratificazione dei bisogni fisici e materiali è basilare e gli uomini per procurarsi il cibo e sopravvivere fisicamente “possono umiliarsi, possono uccidersi e mangiarsi a vicenda”⁶². Se, però, la ricerca della soddisfazione dei bisogni materiali “predomina fino all’esclusione di tutti gli altri, gli esseri umani sembrano perdere alcune delle caratteristiche specifiche che li distinguono dagli altri animali. Non possono più essere capaci di perseguire altri fini che sono specificamente degli uomini e la cui gratificazione può essere al centro delle lotte di potere tra i gruppi umani”⁶³. I fini più propriamente umani, diversi dai fini puramente materiali o economici, secondo Elias, giocano un ruolo molto reale negli scontri tra i gruppi umani legati tra loro nelle relazioni radicati-esterni. La principale deprivazione di cui soffre il gruppo esterno non è una deprivazione di cibo connessa al suo sfruttamento economico, ma è una deprivazione di valore e di significato, di amore e di rispetto di sé.

⁶¹ *Ivi*, p. 35

⁶² *Ivi*, p. 37

⁶³ *Ivi*, p. 38

La stigmatizzazione “riflette e, allo stesso tempo, giustifica l’avversione - il pregiudizio -”⁶⁴ che i membri del gruppo radicato provano nei confronti dei membri del gruppo esterno. Secondo il funzionamento e la funzione delle fantasie collettivamente elaborate dal gruppo radicato, “lo stigma sociale che i suoi membri attaccano al gruppo esterno”⁶⁵ è in realtà qualcosa di oggettivo, impiantato dalla natura o dagli dei. Il gruppo radicato scarica così le sue responsabilità: non è esso che ha imposto lo stigma, ma è un potere superiore extraumano che ha apposto sui membri del gruppo esterno il segno distintivo per marchiarli come persone inferiori o cattive. Questo segno oggettivo è il marchio di nascita bluastro che i *barakumin* giapponesi portano ereditariamente sotto ciascun braccio, ma è anche il colore della pelle o qualunque altra caratteristica innata o biologica del gruppo esterno. Tutti i segni, fisici e non, al riguardo individuati svolgono lo stesso ruolo: quali che siano, servono “come simbolo tangibile dell’anomia” del gruppo esterno, o del suo “valore inferiore in termini umani, della sua cattiveria intrinseca”⁶⁶, ed hanno “una funzione in difesa della distribuzione esistente delle chance di potere, così come una funzione disculpante”⁶⁷.

A dispetto di tutte le prove in contrario, rileva Elias, la credenza che gli esseri umani, sia come individui sia come gruppi, agiscono normalmente in modo razionale-realistico mantiene ancora tutta la sua rassicurante forza. Ed è proprio tale idea della razionalità della condotta umana, individuale e sociale, che ostacola l’accesso alla struttura e alle dinamiche del tipo di relazioni radicati-esterni ed alle esaltanti fantasie di gruppo da esse prodotte, che impedisce cioè l’accesso “a dati sociali *sui generis*, né razionali né irrazionali”⁶⁸. Secondo Elias, infatti, “le esperienze affettive e le fantasie degli individui” non sono “arbitrarie”, ma hanno “strutture e dinamiche proprie”⁶⁹, che però bisogna ancora scoprire. Nell’attesa, seguendo l’intuizione freudiana, si può comunque ritenere che le fantasie di gruppo incidano sullo sviluppo dei gruppi, allo stesso modo in cui le esperienze e le fantasie dell’infanzia influenzano il modellarsi degli affetti e della condotta futuri.

⁶⁴ *Ibidem*

⁶⁵ *Ivi*, p. 39

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ *Ibidem*

⁶⁸ *Ivi*, p. 41

⁶⁹ *Ibidem*

I gruppi sono formati di individui e sono gli individui a trovarsi in presenza e ad agire gli uni sugli altri, sia *uti singuli* sia come appartenenti a determinati raggruppamenti sociali occupanti posti precisi in una gerarchia di funzioni e di ruoli. Il problema è come e perché gli esseri umani percepiscono un altro essere umano come appartenente al loro gruppo e lo includono all'interno dei confini (del gruppo) che essi stabiliscono quando nelle reciproche comunicazioni dicono “noi”, mentre contemporaneamente escludono altri esseri umani, percepiti come appartenenti ad un altro gruppo ed ai quali si riferiscono in modo collettivo come “loro”. Gli esterni, inizialmente, non percepiscono i radicati come diversi da loro. Cercano il contatto, ma vengono rifiutati. Prendono così consapevolezza che i radicati (si) rappresentano sé stessi come un gruppo chiuso e si riferiscono a sé stessi parlando di “noi”, e che percepiscono gli altri (esterni) come un gruppo di intrusi da tenere a distanza, ai quali si riferiscono come “loro”.

Il processo di sviluppo di un gruppo è un elemento che ne determina la struttura e le caratteristiche. I membri di un gruppo sono legati da un comune modo di vivere e da un insieme di norme, osservano certi principi e ne vanno fieri, vivono l'influenza dei fuori gruppo come una minaccia al loro stile di vita e, per preservare la realtà comunitaria e le sue tradizioni, che considerano di inestimabile valore, serrano i ranghi contro di loro. Condividono tante esperienze condivise, e, a volte, il processo di costituzione del gruppo, che fornisce un patrimonio comune di ricordi, amicizie, attaccamenti, antipatie ed avversioni; conseguentemente, sono coesi, partecipano reciprocamente di un'intimità emozionale ambivalente e competitiva, concordano sull'ordine interno di classificazione e di collocazione per importanza, in cui ognuno in ogni momento occupa la sua precisa posizione, e di cui sono consapevoli solo a livello di pratiche sociali, a un basso livello di astrazione. Sono capaci di comunicare il loro apprezzamento reciproco “in incontri faccia a faccia direttamente attraverso i loro atteggiamenti e, in conversazioni su persone assenti, attraverso piccole frasi simboliche e inflessioni della voce piuttosto che attraverso affermazioni esplicite”⁷⁰. L'uso “del pronome personale ‘noi’ usato in riferimento gli uni agli altri” risponde perfettamente a tali significati ed a tali logiche.

⁷⁰ Ivi, p. 44

Gli esterni, non cogliendo gli invisibili legami tra i membri radicati derivanti dal processo di gruppo, dapprima percepiscono i radicati come persone uguali a loro e non possono comprendere le ragioni della loro stigmatizzazione ed esclusione. I radicati, dal canto loro, sono capaci di spiegare i motivi della stigmatizzazione ed esclusione degli esterni solo in termini di sentimenti immediati: si sentono migliori e credono piacevoli per chiunque le attività ed i passatempo che svolgono, ed beni ed i servizi di cui fruiscono, sicché non vogliono in alcun modo confondersi con persone di status peggiore, ritenute al loro confronto meno rispettabili e meno rispettose delle norme.

Un gruppo coeso esercita un elevato grado di controllo e di coercizione sui suoi membri. La sua opinione interna li influenza profondamente, opera come una forza che ne regola i sentimenti e la condotta. Tanto più, quanto più è esso che decide in esclusiva, in una sorta di remunerazione, l'ammissione e la partecipazione alle risorse disponibili. Il potere di un membro diminuisce ogni qualvolta il suo sentire ed il suo comportamento si muovono in direzione opposta all'opinione del gruppo.

Secondo Elias, "l'opinione di un gruppo ha in un certo senso la funzione ed il carattere della coscienza propria di una persona"⁷¹. Si forma in un processo ed è collegata al singolo da un legame invisibile. Un membro di un gruppo radicato non è mai profondamente indifferente all'opinione degli altri membri con cui condivide l'orgoglio e il carisma di gruppo e che hanno accesso alle risorse di potere, al cui controllo monopolistico egli partecipa o cerca di partecipare. Da tale opinione dipende in parte l'immagine che egli ha di sé stesso.

La condotta, il rispetto di sé e la coscienza di un membro sono funzionalmente correlati all'opinione interna del gruppo al quale egli si riferisce come noi. Nessun individuo può diventare assolutamente autonomo, cioè totalmente indipendente dall'opinione di tutti i suoi gruppi, così come nessun individuo può perdere completamente la sua autonomia all'interno di un gruppo e ridursi ad un puro robot. Il legame che collega l'autoregolazione individuale della condotta e dei sentimenti alle pressioni regolarizzanti del gruppo *noi* è elastico e variabile, ma non conosce "nessun punto zero"⁷², ovvero non viene mai completamente meno.

⁷¹ *Ivi*, p. 46

⁷² *Ibidem*

Il modo in cui i membri di un coeso gruppo radicato (auto)regolano la loro condotta ed i loro sentimenti è sempre legato all'opinione interna del gruppo. L'autocontrollo individuale e l'opinione del gruppo si adattano l'uno all'altra. Un coeso gruppo radicato instilla "nei suoi membri un forte senso del loro valore umano superiore rispetto agli esterni"⁷³, ed esercita su di loro ed i loro comportamenti una pressione notevole. Quando il gruppo radicato è piccolo e con il carattere di relazioni *faccia a faccia*, la sua opinione è molto stringente e costrittiva, tanto da evitare ogni "infrazione del tabù contro più stretti contatti personali con gli esterni"⁷⁴. In tali casi, l'autoregolazione dei singoli è tenuta in linea e controllata attraverso il meccanismo dell'approvazione-disapprovazione del gruppo, cui corrisponde, nella misura in cui i singoli riescono a rispettare nel loro agire e sentire le norme e gli standard del gruppo, il meccanismo dell'aumento-diminuzione della partecipazione al valore umano superiore del gruppo, e, parallelamente, dell'amore e del rispetto di sé da parte degli individui.

L'immagine del noi e il noi ideale che una persona ha costituiscono parte essenziale dell'immagine e dell'ideale che ella ha di sé come persona unica alla quale si riferisce con il termine Io, ovvero della sua identità personale in virtù della quale si distingue dalle altre persone membri del suo gruppo noi.

L'immagine del noi e del noi ideale sono sempre unioni di "fantasie emotive e di immagini realistiche"⁷⁵. Nei momenti di crisi, le fantasie emotive, che sono versioni personali delle fantasie collettive, diventano più accentuate. Un noi ideale che diventa troppo grande "è sintomo di malattia collettiva"⁷⁶

La possibilità di un approccio critico e di un cambiamento dipende dalla "consapevolezza dell'equazione emozionale tra grande potere e grande valore umano"⁷⁷, e cresce parallelamente al crescere di tale consapevolezza. A volte si è consapevoli del cambiamento come fatto, ma la fede nello speciale carisma di gruppo impedisce di sentirlo e quindi di aggiustare l'immagine e la strategia di gruppo in funzione delle mutate condizioni. In questi casi, il cambiamento viene rifiutato emozionalmente e l'immagine carismatica del gruppo di appartenenza viene conservata altrettanto emozionalmente. È la via per l'autodistruzione, in

⁷³ *Ivi*, p. 47

⁷⁴ *Ivi*, 48

⁷⁵ *Ivi*, p. 50

⁷⁶ *Ivi*, p. 51

⁷⁷ *Ivi*, p. 52

quanto, senza l'aggiustamento realistico, un gruppo con risorse di potere ridotte non può ottenere niente che provi a sé stesso e agli altri il suo valore. Lo shock da realtà, inevitabile prima o poi, in tali condizioni, è davvero traumatico⁷⁸.

Quando un gruppo radicato è superiore in potere, l'esistenza di esterni interdipendenti, che non condividono né un patrimonio di ricordi comuni, né le stesse norme, agisce come 'irritante'. I membri del gruppo radicato la percepiscono come una minaccia ed un attacco alla loro stessa immagine del noi e al noi ideale, alla loro superiorità umana e di potere. Passano quindi alla difesa ed al contrattacco con il rifiuto netto e con la stigmatizzazione degli esterni. I pettegolezzi negativi e l'immagine negativa degli esterni come gruppo possono essere *routinizzati* e durare per secoli. È significativo che, pressoché univocamente, i gruppi radicati imputino agli esterni, in termini di disapprovazione, alcuni atteggiamenti comuni considerati con approvazione nell'ambito dei radicati.

La percezione delle persone con la pelle di un altro colore come appartenenti ad un gruppo differente e a sé stante non è un fenomeno originario, ma un'abitudine acquisita o imposta nel corso di un lungo processo. Le differenze nell'aspetto fisico sono divenute segni dell'appartenenza dei singoli a gruppi con quantità di potere differenti, differenti status e differenti norme come risultato di un "lungo processo di mescolamento, nel quale i gruppi con differenti caratteristiche fisiche sono divenuti interdipendenti come padroni e schiavi o in altre posizioni con grandi differenziali di potere"⁷⁹.

Sulla stessa lunghezza d'onda delle argomentazioni di Elias, si collocano le riflessioni di Bastide nella raccolta di saggi *Noi e gli altri*.

I pregiudizi sono tanti, ci sono da sempre e dappertutto, sono sempre storicamente e socialmente situati. Variano col mutare delle situazioni in cui si trovano inseriti. Svolgono in tutti i casi la stessa funzione: giustificano e legittimano, riflettono e causano uno stato di fatto. Sono un atto di difesa ed un'arma di offesa contro l'ignoranza, l'incertezza, la paura, la paventata concorrenza sul lavoro, ecc. Ovviamente, sono sempre i più deboli, i più in bilico, i più poveri a temere per sé e per il proprio futuro, ad avvertire o sentire la minaccia di essere scavalcati, di restare indietro, di peggiorare la propria situazione, e così reagiscono con i pregiudizi verso coloro che reputano i loro avversari più diretti e

⁷⁸ *Ivi*, p. 53

⁷⁹ *Ivi*, p. 55

pericolosi. E anche i giovani, che più dei vecchi sentono il peso della competizione. Gli uni e gli altri reagiscono per affermare e difendere la propria reale o presunta superiorità e per mantenere la supposta inferiorità altrui.

Bastide si ricollega alla distinzione posta da Max Weber tra la razza fisica, costituita da una comunità di individui che posseggono gli stessi caratteri ereditari e che hanno un'origine genetica comune, e la razza come prodotto sociale. Il razzismo, a suo parere, appare e si manifesta quando la categoria razza da biologica diventa sociologica e acquista la forma di un legame sociale, di ordine politico o superstizioso, che comporta fenomeni di repulsione nei confronti dei membri di un dato gruppo. Secondo il sociologo tedesco, la fede in una parentela di origine identica, anche se non fondata oggettivamente, ha una grande importanza politica. In questa prospettiva, sono etnici i gruppi umani che, in base alla somiglianza di abitudini e di costumi, hanno la credenza soggettiva di un'ascendenza comune. La comunità etnica è fondata dal e sul sentimento comune di tutti i membri, dal e sull'onore etnico al quale gli altri, gli stranieri, non partecipano. Da questo punto di vista, l'antipatia razziale è un'invenzione dei bianchi poveri che collegano strettamente il loro onore sociale alla squalificazione dei negri, loro concorrenti⁸⁰.

Alla base di ogni pregiudizio, c'è sempre un determinato ordinamento socio-economico-politico con gruppi posti in posizione di supremazia o di dominazione e gruppi costretti al rango di subordinati o di dominati. Per perpetuare i loro privilegi, i gruppi superiori o dominanti si servono di segni esterni, individuati a piacimento o addirittura inventati, mediante i quali inferiorizzano ulteriormente i gruppi esterni. Il colore della pelle, ad esempio, può diventare l'elemento attorno a cui coagulare tutta una serie di qualità negative (povertà, ineducazione, inferiorità) e così motivare e accrescere lo stigma ed il disprezzo. Vi è, infatti, come rileva Myrdal, un "circolo vizioso socialmente incarnato", in virtù del quale il pregiudizio e le pratiche discriminatorie si legittimano reciprocamente con il risultato di mantenere i subalterni o dominati nella loro condizione: "i pregiudizi e la discriminazione dei Bianchi nei riguardi dei Neri fanno sì che il livello di vita di quest'ultimi, il loro stato di salute, la loro istruzione, i loro costumi e la loro moralità restino inferiori. Questi

⁸⁰ R. Bastide, *Noi e gli altri*, Milano 1990, pp. 112-113

fatti, a loro volta, contribuiscono ad alimentare i pregiudizi dei Bianchi. In tal modo, i pregiudizi dei Bianchi e le norme dei Neri sono “cause” reciproche”.⁸¹

L'elezione del segno distintivo e caratterizzante di un gruppo è sempre un'*invenzione sociale*, è stabilita socialmente. In tale processo, a volte, per essere radicali e per non correre alcun rischio, non ci si preoccupa nemmeno di contraddire l'evidenza empirica. Negli Stati Uniti, per non essere definiti neri, non basta avere la pelle chiara dei bianchi, ma non si deve avere nemmeno una goccia di sangue nero, ovvero nemmeno un antenato nero. Al contrario in Brasile, è sufficiente una goccia di sangue bianco per non essere considerati neri, anche se si ha il colore della pelle assolutamente scuro. E sempre in Brasile le condizioni economiche e sociali sono più rilevanti delle gradazioni dell'epidermide, tanto da poter affermare che “un nero ricco è bianco” e “un bianco povero è nero”⁸².

Il tratto fisico, quando esista sia come colore della pelle o forma del naso o tipo di capelli, è soltanto “un simbolo dell'appartenenza ad un gruppo sociale”⁸³.

Spesso si dice che il pregiudizio deriva dall'“orrore delle differenze”⁸⁴. Tuttavia, anche se è vero che solitamente si ha simpatia per i propri simili ed antipatia per chi è dissimile, non sempre la differenza genera pregiudizi. I bruni non hanno, ad esempio, pregiudizi verso i biondi e così via. Le differenze per rilevare e costituire la base di pregiudizi abbisognano di altre motivazioni, in base alle quali esse vengono interpretate e valorizzate a vantaggio di pochi e a svantaggio di molti⁸⁵.

Lo stesso dicasi, per il capro espiatorio su cui, in analogia a quanto riferisce il quanto riferisce il *Levitico* (XVI 20-22), si trasferiscono le proprie colpe, i propri bisogni inconfessabili ed inconfessati neanche a sé stessi, le cause delle proprie frustrazioni e dei propri problemi, sentendosene in tal modo sollevati e liberati.. Fermo restando il suo meccanismo, resta pur sempre da spiegare caso per caso come avvenga la sua individuazione e tale spiegazione rimanda in genere alla

⁸¹ G. Myrdal, *An American Dilemma*, 2 voll., 1974, vol. I, p.75, citato in P.-A. Taguieff, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e l'antirazzismo*, Bologna 1994, p. 365 n. 156

⁸² R. Bastide, *Noi e gli altri*, cit., p. 25

⁸³ *Ivi*, p. 43

⁸⁴ *Ivi*, p. 35

⁸⁵ Cfr. A. Memmi, *Il razzismo*, Ancona Milano 1999, pp. 23 ss.

situazione sociale globale, in particolare, ma non esclusivamente, alla dimensione economica.

Mentre, come rilevano quasi unanimemente etnologi e sociologi, i pregiudizi religiosi, etnici e culturali sono sempre esistiti, i pregiudizi razziali si sviluppano a partire dal XVI secolo in connessione con l'affermarsi di precise ideologie capitaliste per legittimare lo sfruttamento degli indiani e la schiavitù dei neri. Per giustificare il possesso degli immensi territori americani, i coloni accusano gli indiani di incapacità, di sprecare l'opportunità di far fruttare la ricchezza della terra a loro disposizione. E interpretano tale incapacità come espressione di una costitutiva inferiorità umana, al punto di chiedersi se anch'essi abbiano un'anima o siano più simili alle bestie che agli uomini. Lo stesso fanno poi con gli Africani, che deportano nel Nuovo Mondo per sostituire degli indigeni, che, essendo nomadi, non resistono al duro regime delle piantagioni⁸⁶.

I pregiudizi razziali, comunque, seguono nel loro sviluppo le direttrici tracciate in precedenza dalle opposizioni culturali, segnate dall'idea dell'ineguaglianza che è propria dell'etnocentrismo.

Le tensioni esistenti tra i gruppi con il loro carico di pregiudizi, rileva Bastide, diventano più drammatiche con il venir meno delle differenze culturali. Così avviene per l'antisemitismo, quando gli Ebrei si integrano nei paesi di residenza, naturalizzandosi; così accade per il razzismo di colore, quando i neri fanno propri i valori occidentali, assimilandosi. Nell'uno e nell'altro caso, i pregiudizi negativi si rinforzano ed acuiscono, come anche le barriere mentali dei pregiudizi morali. A volte è un circolo. La discriminazione produce ghetti, gruppi separati da rigide norme giuridiche e di costume, e la ghettizzazione induce all'endogamia ed all'isolamento, grazie ai quali si determinano ulteriormente i caratteri peculiari sia fisici che culturali dei gruppi intorno ai quali si ravvivano le immagini ostili nei loro confronti. I ghetti, poi, quando si dissolvono materialmente, si ricostituiscono come istituzioni spirituali, al fine di rimettere le cose (cioè gli Ebrei o i neri, ecc.) al loro posto⁸⁷.

Anche l'*apartheid*, alle sue origini, viene presentato non come una dottrina razzista di dominazione, ma come una politica di autopreservazione del gruppo europeo e della sua cultura e, nello stesso tempo, di riconoscimento e di protezione

⁸⁶ R. Bastide, *Noi e gli altri*, cit., pp. 29 ss.

⁸⁷ *Ivi*, pp. 44-46

della comunità africana (bantu) e della sua originalità culturale, in quanto a quest'ultima assicura il possesso del territorio e l'opportunità di autogovernarsi e di svilupparsi economicamente. Sulla base della dichiarata inesistenza di razze superiori ed inferiori e della ribadita esistenza soltanto di razze e culture diverse ugualmente degne di rispetto, l'*apartheid* giustifica sé stesso come giusta e non ingiusta segregazione, come separazione *non contro ma con*, finalizzata non allo sfruttamento ma alla libera possibilità di espressione di ogni popolo e cultura. Oggi questa *cattiva coscienza* è smascherata. L'*apartheid*, dovunque praticato, di fatto facilita il controllo di una minoranza sulla massa della maggioranza, che viene isolata, svalutata e discriminata culturalmente, socialmente, economicamente, politicamente.

Nonostante le presunte basi biologiche delle differenze psichiche, attitudinali e culturali tra gli uomini siano da tempo revocate in dubbio dalla scienza, e sebbene, a vari livelli – dalle costituzioni degli stati democratici alla Carta delle Nazioni Unite – tutti gli uomini, ripetutamente e solennemente, siano dichiarati uguali senza alcuna distinzione, ancora oggi molto spesso, in tante parti del mondo, sottolinea Bastide, continuano ad essere praticate gravi discriminazione ai danni dei gruppi più deboli a causa della loro razza o cultura, del colore della loro pelle o della loro lingua, del loro sesso o delle loro convinzioni politiche o condizioni economiche e sociali. Attestazione inequivocabile della mancata attuazione dei diritti dell'uomo, sempre affermati in teoria ma sovente contraddetti drammaticamente nella prassi. Del resto, è vano stupirsi di questo: o i diritti umani diventano carne e sangue delle società che ad essi dicono di ispirarsi, divenendo pensiero ed azione per così dire naturali degli individui che le costituiscono, oppure gli uomini resteranno sempre a rischio di essere stigmatizzati e violentati con la giustificazioni dei loro insuperabili caratteri fisici e dei loro originali tratti culturali, ritenuti inaccettabili.

Non ci sono rimedi o soluzioni facili per i rapporti conflittuali tra individui o gruppi irrimediabilmente differenti o insuperabilmente distanti dal punto di vista culturale. Non v'è altra via che quella di percorrere il difficile e incerto cammino che porta al reciproco paritario riconoscimento di essere umani con pari dignità e diritti e al vicendevole trattamento rispettoso dell'alterità, costituita da modi peculiari di sentire, parlare, credere, pensare, agire e vivere.

La lotta contro i pregiudizi non può essere efficace, afferma ripetutamente Bastide, se non si eliminano le fonti di insicurezza e di angoscia, mediante la democratizzazione delle relazioni economiche e politiche, e se non si sostituisce la propaganda e l'educazione dell'amore alla propaganda ed alla educazione all'odio.

I pregiudizi, comunque, si diffondono, e, dunque, si formano, si imparano e si propagano da un gruppo all'altro. Ne consegue che possono anche essere disimparati, dimessi e bloccati nella loro diffusione. L'educazione può distruggere ciò che essa stessa, o la tradizione, produce. L'educazione, tuttavia, da sola è insufficiente al compito di far scomparire i pregiudizi verso i gruppi subordinati mediante il loro eguagliarsi ai gruppi dirigenti con l'istruzione e l'assimilazione culturale. La funzione dei pregiudizi, infatti, è proprio di impedire l'eguagliarsi di superiori e inferiori, di dominanti e dominati.

Il pregiudizio di colore, ad esempio, controlla la mobilità sociale, e, introducendo nella classe degli uomini non bianchi varie gradazioni di epidermide, può impedire il formarsi di un sentimento di ribellione collettiva e di una volontà di lotta comune e globale, e addirittura può creare nuove forme di discriminazione. Spesso, infatti, i pregiudizi nei confronti dei neri si rivelano più forti e violenti nei mulatti che presso i bianchi. In Brasile, esemplifica Bastide, accettando la superiorità della classe dominante costituita dai bianchi e facendo propria la sua ideologia, non può non pensarsi che nei termini di quella concezione dell'ineguaglianza naturale delle razze costruita lungo i secoli e non può non aspirarsi ad un progressivo imbiancamento da conseguire mediante unioni miste dalle quali nascano figli dalla pelle più chiara e conseguano una lenta ma costante arianizzazione complessiva. Non deve, quindi, meravigliare che gli uomini dalla pelle scura, a volte, non siano per nulla fieri del loro colore e che non abbiano alcun senso della propria dignità, ma che aspirino unicamente a far sparire in qualunque modo la loro macchia nera, vissuta come infamante.

Il pregiudizio, la cui funzione è di impedire la possibile libera e paritaria competizione tra gli uomini di una data società, potrà scomparire, evidenzia Bastide, solo quando saranno eliminate le differenze di condizioni che rendono ineguali gli uomini. In tale processo, i più diversi, ovvero i più poveri e i più deboli, devono essere adeguatamente aiutati nel loro sforzo di integrazione e di ascesa, garantendo loro la possibilità di una formazione che li metta in grado di

concorrere alla pari nella società. L'attribuzione formale di uguali diritti senza aiuti concreti e senza una valida istruzione-educazione, nell'ipotesi più favorevole, lascia immutata la condizione dei discriminati, normalmente la peggiora. Lo insegna l'esperienza degli schiavi liberati, che, abbandonati a loro stessi, sono semplicemente transitati in nuova forma di schiavitù, anonima, più grave della precedente perché non più sostenuta dai tradizionali legami di solidarietà. Si sono ritrovati sterratori, facchini, vagabondi, ubriachi, oggetto dei vecchi pregiudizi negativi connessi allo schiavismo ai quali si aggiungono i nuovi legati alla loro razza nera, costitutivamente pigra perché si rifiuta di lavorare. Il loro rifiuto è certo reale, ma l'interpretazione che se ne dà è *ideologicamente* orientata: essi vi coglie una manifestazione di pigrizia congenita, anziché vedervi *disinteressatamente* una spontanea e confusa forma di protesta contro la carica di disumanità insita nel lavoro cui li si vuole assoggettare.

Non si può affermare che gli stereotipi negativi siano in genere immaginari. Molte volte corrispondono ad esperienze reali, indebitamente generalizzate e ripensate, però, attraverso una concezione ostile di fondo. Non sono rari i casi, ad esempio, in cui ad ex discriminati si muovono varie e pesanti accuse a partire da singole esperienze reali. Si dice che sono arroganti e pretenziosi, e, se occupano posti di comando, che sono tiranni; si rileva che non sanno più stare al loro posto e che si permettono di avanzare continue rivendicazioni e di pretendere di avere tutti i diritti; si apostrofano come i veri razzisti e si biasimano perché sono esaltati in tutto e per tutto ciò che fanno.

Solo il mutamento della struttura sociale esistente può consentire l'abolizione dei pregiudizi e delle discriminazioni. La struttura sociale è in gran parte il prodotto degli atteggiamenti di coloro che la compongono, ma gli atteggiamenti collettivi non sono una semplice addizione di atteggiamenti individuali; costituiscono, infatti, una realtà sui generis, che occorre analizzare e trasformare come tale.

Una situazione complessa non può essere modificata intervenendo soltanto sul fattore considerato fondamentale in base a ragioni puramente teoriche. Ma a partire dagli aspetti che si possono più facilmente migliorare si potrà incidere, con un effetto cumulativo, sugli altri elementi reciprocamente connessi. Ogni misura (informazione mediante l'insegnamento scolastico, apprendimento della vita in

comune, azione dei mass media, legislazione, terapia individuale, ecc.) isolatamente presa risulta poco efficace, ma se si attaccano contemporaneamente da più lati gli atteggiamenti tradizionali e sclerotizzati diventa possibile conseguire risultati positivi.⁸⁸

Il problema dei pregiudizi ed il problema delle relazioni tra individui e gruppi diversi fisicamente e culturalmente dipendono dal contesto globale, costituitosi sulla base di determinati fattori e processi storico-sociali. Ferma restando la costante sussistenza di ben precisi rapporti di superiorità-inferiorità, pregiudizi e rapporti interumani variano con il variare delle condizioni socio-economiche e politiche e con il variare della religione dominante, intesa come sistema di valori che ha dato uno stampo alla personalità dei membri credenti della comunità. Di tempo in tempo e di luogo in luogo assumono una natura un'intensità particolari e, conseguentemente, producono effetti peculiari cui corrispondono reazioni diverse. Come tali, cioè nella loro specifica configurazione nell'ambito di determinate situazioni concrete, devono essere studiati e combattuti. Gli atteggiamenti degli individui, infatti, "sono plasmati dalla comunità, che impone ai suoi membri gli stereotipi, le regole di condotta, le norme ed i valori"⁸⁹. Il sociale che è particolare domina così lo psichico⁹⁰ che è anch'esso particolare. Gli uomini certo sono dappertutto gli stessi, ma ogni Io è l'espressione di una particolare cultura⁹¹. Non è, quindi, possibile alcuna valida universalizzazione di misure e soluzioni rispetto ai singoli pregiudizi.

Nelle nazioni occidentali, l'ideologia democratica domina e confligge con i vari tipi di pregiudizi. Il dilemma evidenziato da Myrdal oggi non è più solo americano, ma riguarda tutti i paesi democratici. In presenza di uomini fisicamente e culturalmente differenti, più la legislazione è ugualitaria, più il pregiudizio, afferma Bastide, si scatena e si carica di emotività, penetrandosi di frustrazione, di aggressività, di angoscia per l'avvenire.

Comunque, può accadere che, là dove la ragione e la morale si rivelino impotenti e falliscano, soccorra indirettamente lo sviluppo e l'interesse del grande capitale. Storicamente è già successo. Dimostrazione eloquente ne è la lotta allo

⁸⁸ *Ivi*, p. 61

⁸⁹ *Ivi*, p. 62

⁹⁰ *Ibidem*

⁹¹ *Ivi*, p. 65

schiaivismo, condotta dai grandi paesi produttori come l'Inghilterra per impedire la concorrenza di una manodopera non pagata e per la volontà mirata di trasformare gli schiavi in una massa di salariati capaci di acquistare i beni immessi sul mercato. O, come in Brasile, sulla base del duplice presupposto della minore produttività del lavoro servile rispetto al lavoro libero e, quindi, del suo anacronismo rispetto alle nuove forme di produzione, e della maggiore redditività del capitale impiegato nell'investimento pubblico e privato rispetto al capitale utilizzato nell'acquisto e nel mantenimento degli schiavi. È però bene diffidare delle eventuali riduzioni di pregiudizi come possibili conseguenze non previste della logica capitalistica alla continua ricerca di fonti e di modi nuovi per accrescere i profitti. Sarebbero sempre e soltanto fragili palliativi, in rapporto allo sviluppo di più gravi ingiustizie sociali e alla diffusione di più accentuati squilibri economici, l'uno e l'altro facilmente prevedibili e molto difficilmente fronteggiabili.

In ogni società e cultura, sono disponibili ingenti risorse di stereotipi e pregiudizi, che, nei periodi di crisi, allorché siano sapientemente orientati e orchestrati da una continua propaganda ed istituzionalizzati tramite l'educazione e l'attività politica, come in epoca nazista, diventano forze irresistibili di violenza e di sovversione dell'ordine sociale. L'antisemitismo, ad esempio, è un fenomeno diffuso ma in genere latente in tante società. Può però divenire grave e virulento in presenza di difficoltà economiche o politiche, quando le strutture sociali esistenti sono instabili e gli individui, presi dalla paura per l'avvenire, cercano un capo espiatorio su cui rivalersi e scaricare le loro tensioni.

In base alle considerazioni fin qui svolte, il pregiudizio risulta una percezione-opinione-valutazione negativa di gruppi umani diversi dal proprio, o per cultura o per interessi, in virtù della quale i membri di tali gruppi sono avvertiti e qualificati come esseri strani e pericolosi (stranieri, barbari, selvaggi, anomici, crudeli, ecc.) rispetto ai occorre assumere una posizione di difesa e/o di offesa.

Il pregiudizio, quindi, appare come una disumanizzazione, un'inferiorizzazione, un'opinione squalificante formulata e propangadata per difendere la propria identità o per legittimare la propria superiorità di *status* e di potere e per giustificare lo sfruttamento. Si rivela come razionalizzazione e prodotto ideologico, dunque, come quando (con poeti, letterati, filosofi e statisti inclusi) si

afferma che “i popoli coloniali richiedono protezione, sono pesi che i bianchi devono altruisticamente sostenere”, oppure che “gli orientali hanno bisogno solo di un cucchiaino di riso al giorno per vivere”, o ancora che “ai negri non si devono dare alti salari, altrimenti li sperperano”⁹². Tutte queste affermazioni, infatti, sono funzionali a difendere gli interessi di chi le formula (occidentali imperialisti, bianchi sfruttatori, padroni, ecc.)

Ogni pregiudizio presuppone una distinzione insuperabile, perché decisa dalla *natura*, tra il gruppo che lo porta, il *gruppo-di-noi*, e il gruppo cui si rivolge, il *gruppo-di-altri*. La sua caratteristica fondamentale, poi, è di considerare gli attributi con cui qualifica i membri del gruppo cui si dirige come irreversibili e irrimediabili, senza alcuna possibilità di essere modificati. Essi si fanno dipendere da un intrascendibile elemento naturale, visibile o invisibile all’occhio umano, sia questo individuato nel colore della pelle o nel tipo di capelli o nella forma del naso e delle labbra o nel sesso e in altri tratti fisici, oppure nel sangue e nel patrimonio genetico che si trasmettono ereditariamente. In tutti i casi, i membri del *gruppo-di-altri* sono imperfettibili e perciò condannati a restare sempre quello che sono e nelle condizioni in cui sono. La loro *appartenenza*, la loro *natura* determina e sancisce *in aeternum* la loro sub-umanità, le loro tare e le loro macchie incancellabili, che si riflettono anche nella loro *pseudo e inferiore cultura*. In ciascuno di essi, vive una stessa ed identifica essenza o sostanza immutabile – il sesso, la razza, l’etnia, la nazione, la religione, la cultura, ecc. Per questo sono tutti uguali e devono tutti essere esclusi e tenuti lontano, o ai margini e sotto stretto controllo. Per questo, si comportano nei modi in cui si comportano. Inevitabilmente. Ad ogni *perché* relativo ai loro modi essere, di pensare e di agire, la risposta, in base a quello che Taguieff definisce spiegazione disposizionalistica o “errore fondamentale di attribuzione” o “pregiudizio fondamentale”⁹³, è sempre pronta, puntuale e automatica, indipendentemente da ogni considerazione dei fattori situazionali: *non può essere diversamente, sono fatti così!*

I pregiudizi hanno molteplici origini e motivazioni; possono derivare da cause economiche, storiche, psicologiche, socio-culturali, ecc., sicché occorre prestare attenzione all’intero contesto sociale in cui si presentano.

⁹² Cfr. T. Tentori, *Il pregiudizio sociale*, Roma 1962, pp. 16 ss.

⁹³ P.-A. Taguieff, *Il razzismo*, Milano 1999, pp. 85 ss

Dovunque ci siano gruppi a qualunque titolo differenti (per nazione, etnia, sesso, storia, religione, credo politico, professione, zona di residenza, ecc.), ci sono presunzioni reciproche, e possono in ogni momento risvegliarsi, aggravarsi e esacerbarsi, o insorgere, svilupparsi ed inasprirsi i pregiudizi. Quelli relativi agli individui di altre etnie e nazioni, dell'altro sesso, di altre religioni, sono soltanto le presunzioni ed i pregiudizi più diffusi. Le une e gli altri sono fenomeni sociali e prodotti culturali.

A volte si tratta di conoscenze difettose dell'intera società, di idee comuni in un certo periodo storico, di credi sociali condivisi riflessi di mentalità strutturate in un certo modo secondo falsi principi e anguste visioni. Ripensiamo con Tentori, ad esempio, all'ideologia schiavistica e alla concezione della donna di Aristotele, al rifiuto delle idee di Galilei, alle arroganti ed etnocentriche descrizioni che Amerigo Vespucci, esclusivamente sulla base delle proprie conoscenze e del proprio mondo, fornisce degli indigeni americani, ritratti come ignudi e senza vergogna, senza fede e senza re, senza alcuna organizzazione e legislazione, come viventi allo stato di natura. O alle ignoranti e faziose stigmatizzazioni degli usi alimentari, dei costumi e delle credenze dei bramini operate da Sasseti nelle sue *Lettere dall'India*⁹⁴.

Altre volte sono l'esito di rivalità nazionali e/o locali, espressioni scherzose e/o invettive, che appartenenti a fazioni diverse si scambiano in occasione dei loro incontri o si raccontano per cementare l'unità dei gruppi ed accrescere il senso dei contrasti, come capita ancora oggi negli stadi tra tifoserie avverse durante le partite di calcio. Così, accanto alle immancabili barzellette che ridicolizzano bonariamente le caratteristiche di determinati gruppi – sugli inglesi che sono flemmatici, sui genovesi che sono tirchi, sui cinesi che sono impassibili, ecc. -, abbiamo le contumelie volgari e/o gli insulti espliciti che popoli differenti si riservano reciprocamente da tempo immemorabile – inglesi *canaglie*, puzzolenti ed ubriaconi; francesi *cani*, femminei e superbi; italiani scansafatiche e traditori; tedeschi amanti dell'ordine, violenti ed osceni; lombardi maliziosi ed imbelli; siciliani mafiosi, sporchi e crudeli; ecc.

Altre volte ancora, sono generalizzazioni di impressioni particolari provate a contatto di poche persone non rappresentative dell'intero gruppo. Così, ad esempio, in base all'esperienza diretta con gli emigranti italiani, tanti americani per tanto

⁹⁴ T. Tentori, *Il pregiudizio sociale*, cit., pp. 27 ss.

tempo considerano l'Italia terra popolata da individui non puliti, pigri, incolti, superstiziosi e passionali⁹⁵.

La nostra società, pur segnata dalla prevalenza della razionalità tecnologica e dalla sempre maggiore condivisione dei valori democratici dell'uguaglianza e della tolleranza, nello stesso tempo, conosce l'ampia diffusione di pregiudizi, che in determinate situazioni e in presenza di particolari fenomeni (migrazioni, ecc.) sembrano addirittura crescere in numero e in intensità. Hanno certo mutato forma, adattandosi ai principi distintivi della democrazia. Solitamente non si esprimono più in modo apertamente violento, ma si manifestano implicitamente o occultamente, magari camuffandosi dietro argomentazioni apparentemente ragionevoli. Avversati in pubblico, sono però diffusamente e normalmente utilizzati nelle pratiche quotidiane.

Essi, comunque, continuano a non essere in alcun caso *neutri*. Anche se talvolta in modi più sfumati, traducono sempre le differenze in termini di svalutazione e di inferiorità e servono al mantenimento dello *status quo ante*. I pregiudizi legati al genere, ad esempio, continuano a penalizzare e a discriminare le donne rispetto agli uomini, contribuendo a perpetuare società maschiliste in cui le regole della convivenza permangono a vantaggio e a misura degli uomini di sesso maschile. Perseverare a ritenere diffusamente, anche nelle attuali società democratiche che fanno dell'uguaglianza e delle pari opportunità fra i sessi una delle ragioni della loro esistenza, le donne come esseri gentili, dipendenti, ecc., ed i maschi come soggetti indipendenti, competitivi, ecc., significa parteggiare per la tradizionale suddivisione dei ruoli, che riserva al maschio la produzione e le attività dirigenziali e più rilevanti dai punti di vista economico-politico e socio-culturale e alla donna il compito di provvedere alla riproduzione della vita e alla cura della casa e della famiglia. Questa visione delle differenze di genere, peraltro, è sostanzialmente condivisa da moltissime donne, nonostante la loro pubblica opposizione ad essere collocate in una posizione subordinata rispetto ai maschi, e attraverso precoci processi di socializzazione si riproduce nelle persone interessate che vengono formate fin nel profondo delle loro disposizioni a svolgere bene le mansioni cui si crede siano assegnate.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 33 ss.

Sono la cultura dominante e gli orientamenti generali della società che fissano i criteri, i modi ed i contenuti della formazione dei pregiudizi. Oggi, nel giovanilismo imperante, gli anziani sono poco considerati nelle loro effettive qualità e *pregiudicati* per la rigidità, la mancanza di prospettive aperte al futuro, la continua richiesta di aiuto e sostegno. Gli anziani così costituiscono una categoria sociale, considerata improduttiva anche mentalmente, e, quindi, svantaggiata e perciò marginalizzata, pur se le si riconosce il diritto al rispetto e alla protezione. Lo stesso succede, per gli standard di efficienza ed i valori dominanti, ai diversamente abili sia dal punto di vista fisico che mentale, nonostante i tanti provvedimenti istituzionali adottati per diretti a favorirne l'integrazione e ostacolarne le possibili discriminazioni.

Gli anziani e i diversamente abili, come anche i tossicodipendenti e gli omosessuali o altri soggetti che agiscono deviando dalle norme ritenute socialmente e/o moralmente valide, sono spesso percepiti come categorie e mediante le convenzionali immagini pregiudicanti che si hanno di loro in quanto membri di specifici gruppi, - ovvero egocentrici e psicologicamente fragili, o emotivi e volubili, o inaffidabili e imprevedibili, o antimorali e incapaci di osservare le regole della convivenza, o privi di volontà e di determinazione, ecc. In tali casi, essi non rilevano come singole persone, ma come cloni intercambiabili all'interno del gruppo di appartenenza, e sperimentano l'inutilità ed il continuo fallimento delle loro tendenze sociali, dei loro tentativi di entrare in rapporti attivi, personali e significativi con il mondo circostante, subendo così una violenza sociale del tutto gratuita, incomprensibile ed inammissibile. I loro talenti e le loro qualità, e tutta quanta la loro individuale umanità, sono negati in via preliminare e definitiva.

Per riaffermare la distinzione tra precomprensione (o opinione previa o precognizione, ecc.) e pregiudizio ci riferiamo strumentalmente e sinteticamente ai cosiddetti caratteri nazionali e alle prevenzioni che si nutrono nei confronti di alcuni professionisti.

Le caratteristiche che si credono proprie degli appartenenti ad una determinata nazione e che sono patrimonio del senso comune, - quali, per fare esempi solo in positivo, l'ostinazione e l'efficienza dei tedeschi, la riservatezza e il senso dell'*humor* degli inglesi, la simpatia ed il senso della famiglia degli italiani, la sensibilità estetica e la libertà emotiva dei francesi, la spontaneità e la competenza degli americani, ecc. - non sono puramente arbitrari e casuali, ma riflettono in certo

qual modo tendenze reali espressione di lunghi processi storici e culturali condivisi, e non di un presunto determinismo biologico.

Ogni cultura è l'esito di un lungo e peculiare processo storico e, quindi, un particolare punto di vista e rapporto con il mondo e con gli altri. Nei caratteri nazionali rientrano appunto le modalità diverse di rapportarsi al mondo e agli altri: possiamo ripetere, con Bacone, che alcuni popoli sono più empirici, altri razionali, altri ancora sentimentali; alcuni sono più individualisti, altri più comunitaristi; alcuni tendono più all'universalismo, altri più al particolarismo, ecc.

Quella certa omogeneità riscontrabile nei diversi gruppi nazionali dal punto di vista delle attitudini e dei comportamenti e più o meno fedelmente riprodotta nelle concezioni popolari può essere un utile criterio di orientamento, ma può anche rappresentare una distorsione della realtà ed impedire lo svolgimento di una corretta interazione sociale. Essendo essa un risultato culturale e non un effetto naturale, non si può in alcun modo pensare che tutti i cittadini di uno stesso paese abbiano in pari grado tutte le stesse identiche caratteristiche ritenute tipiche del gruppo di appartenenza, senza che in alcun modo differiscano per qualità e temperamenti individuali. La precomprensione porta giustamente ad ipotizzare che un inglese sia più riservato di un italiano, ma resta aperta alla possibilità che l'inglese che si incontra manifesti anche altri caratteri, diversi da quelli preventivati. Il pregiudizio, invece, stabilisce tutto in anticipo e lo dà per scontato ed incontrovertibile: ogni inglese in quanto tale è *così e così*, e non può essere altrimenti, come se portasse in sé una specifica essenza o sostanza immutabile in virtù della quale non potesse che essere ciò che è e che tutti sanno indipendentemente dall'esperienza. Tra la comprensione pura ed il pregiudizio puro esistono nella realtà varie gradazioni, riconducibili ad alcune precise variabili, come la duttilità mentale, la qualità dell'istruzione, la sensibilità personale, ecc.

Allo stesso modo, è perfettamente "ragionevole aspettarsi che un ingegnere sappia progettare case e conosca la matematica; è un po' meno scontato, ma non del tutto illogico, aspettarsi che proprio in relazione al suo lavoro e alla sua formazione egli abbia una mentalità di tipo pragmatico e razionale piuttosto che non romantico o

idealistico”⁹⁶; è però un indebito pregiudizio “considerare per questo tale persona, magari anche a dispetto di prove contrarie, come scostante e non generosa”⁹⁷.

Secondo Melotti, “i pregiudizi hanno una base”, anche se “distorta, accentuata, enfatizzata unilateralmente, così come del resto avviene in tutte le elaborazioni ideologiche”⁹⁸. Egli li definisce “un fatto sociale totale [...] multicausato e sovradeterminato, nel senso che a questo aggettivo hanno dato Freud e Althusser” e ritiene che svolgano “un’importante funzione”⁹⁹, che spiega con il seguente esempio: “pensiamo alla condizione dei nostri progenitori ancestrali, in lotta per la sopravvivenza nel pericoloso ambiente delle savane alberate. Essi potevano ben sapere che soltanto una tigre su tre fosse pericolosa per loro (doveva non avere mangiato da alcune ore o essere una femmina con dei piccoli da difendere o da allattare), ma intanto, come ne intravedevano una sul loro cammino, senza perder tempo ad appurare se fosse davvero pericolosa, balzavano sugli alberi. Quelli che restavano a terra perché senza pregiudizi contro le tigri (cioè perché non affetti da tigrismo per dir così), avevano molte più probabilità di essere mangiati e, sul lungo periodo, una brutta fine la facevano davvero. Noi, in realtà, siamo tutti i discendenti dei sopravvissuti, cioè di coloro che balzavano sugli alberi grazie al loro pregiudizio. Non ci si può però fermare qui, per non operare un’involontaria apologia del pregiudizio. In effetti ciò che ha poi permesso a quei nostri lontani antenati di diventare degli esseri umani è stato anche il fatto (non meno importante) che a un determinato momento essi hanno cominciato a scendere dagli alberi per cercare di capire meglio la realtà, sostituendo ai pregiudizi in precedenza pur utili dei giudizi più precisi e corretti, e che proprio ciò ha loro consentito di affermarsi progressivamente sulle altre specie, bloccate nelle loro reazioni istintive da programmi comportamentali molto meno aperti”¹⁰⁰. A volte, continua Melotti, ci sono “uomini che sembrano essere discesi dagli alberi non già per capire le tigri, ma per sterminarle”¹⁰¹, sicché, a suo parere, sussistono elementi per essere ottimisti ed altri per essere invece pessimisti. Tale condizione però non è da disprezzare. Lascia,

⁹⁶ B. Mazzara, *Stereotipi e pregiudizi*, Bologna 1997, p. 68

⁹⁷ *Ibidem*

⁹⁸ U. Melotti, *Sui pregiudizi, senza pregiudizio*, cit., p. 182

⁹⁹ *Ibidem*

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 182-183

¹⁰¹ *Ivi*, p. 183

infatti, “anche aperta la via al nostro impegno nel mondo, che, come diceva Gramsci, deve saper coniugare il pessimismo della ragione e l’ottimismo della volontà”¹⁰².

Non bisogna trascurare il fatto che i pregiudizi “contengono (sia pur in forma esagerata e distorta) degli elementi descrittivi che li rendono credibili”¹⁰³. Prendiamo, ad esempio, il caso degli *zingari che rubano*. Molti zingari rubano, è questo un dato innegabile che non deve essere per nulla sottovalutato, come ben consiglia Melotti. Ma è altrettanto indubitabile che molti altri zingari non rubano e non si sognano nemmeno di rubare. Anche questo dato deve quindi adeguatamente essere sottolineato. Per cui, è magari accettabile una certa qual diffidenza nei confronti degli zingari, alcuni dei quali, e non si sa quali, *possono rubare*, ma è assolutamente inaccettabile e costituisce un grave pregiudizio reputare un ladro ogni appartenente al gruppo, quasi fosse una delle tante incarnazioni della *zingaraggine* caratterizzata soprattutto dalla tendenza al furto.

Secondo alcuni autori, certe strutture di carattere o di personalità sono più predisposte ad essere affette da pregiudizi. Se in un dato gruppo, soggetto in tutti i suoi membri agli stessi influssi, alcuni individui manifestano un grado maggiore di atteggiamenti pregiudiziali, ciò vuol dire che costoro hanno determinate caratteristiche particolari che favoriscono l’insorgere di pregiudizi. Le persone con peculiari strutture caratteriali, tuttavia, accettano e utilizzano maggiormente i pregiudizi, adattandoli ai loro bisogni personali, ma non li creano. I pregiudizi esistono da prima, generati dalle linee di discriminazione esistenti. L’origine dei pregiudizi è sia sociale sia storica, sono una risposta ad una determinabile e determinata condizione storica e socioculturale. Gli individui, del resto, non vivono nel vuoto, ma sono ciò che sono all’interno di un preciso quadro sociale e culturale vigente in una precisa condizione spazio-temporale, quadro che determina le grandi linee del loro comportamento.

Chi sono gli individui che tendono a sviluppare più facilmente degli altri atteggiamenti pregiudiziali? Coloro che vivono intensi conflitti psichici interni e sono così indotti “a mettere in moto meccanismi di difesa o di proiezione e di dislocazione dell’aggressività”¹⁰⁴? Oppure, come suggerisce Tentori, i pregiudizi trovano terreno fertile “nelle personalità immature [...] poco colte, apatiche, la cui

¹⁰² *Ibidem*

¹⁰³ *Ibidem*

¹⁰⁴ P. Villano, *Pregiudizi e stereotipi*, Roma 2005, p. 50

mente torpida ed inerte ama nutrirsi di forme semplificate più che di concetti complessi [...] che si realizzano a livello emotivo più che intellettuale, sensibilissime alla suggestione degli slogan [...] dei cosiddetti luoghi comuni”¹⁰⁵?

Per cercare di trovare una risposta a tali interrogativi, possiamo ad analizzare dettagliatamente *La personalità autoritaria*, l’opera che più di ogni altra viene citata come esempio di spiegazione individualistica del pregiudizio.

¹⁰⁵ T. Tentori, *Il pregiudizio sociale*, cit. p. 50

CAP. III
LA PERSONALITÀ AUTORITARIA

Il pregiudizio verso determinati gruppi in quanto tali (Ebrei, Negri, Zingari, Omosessuali, ecc) può considerarsi una grave malattia che affligge le società in generale e moltissimi individui in particolare, e che nel Novecento in Occidente ha probabilmente conosciuto le sue espressioni più estreme.

Come per ogni altro fenomeno patologico, la cura e la prevenzione dell'alterazione in cui esso consiste presuppongono una diagnosi esatta ed esaustiva, la quale, a sua volta, per poter essere formulata, richiede una ricerca attenta ed uno studio rigoroso, che dai sintomi, ovvero dagli effetti, conduca alla conoscenza delle cause che la producono, delle condizioni che la favoriscono, delle modalità del suo sviluppo e della sua diffusione. Tale conoscenza è la *condicio sine qua non* del puntuale riconoscimento della patologia, dell'adozione di una conseguente efficace terapia e della possibile guarigione finale.

La diagnosi svolge, dunque, un duplice compito, *nomotetico* ed *idiografico* ad un tempo. Da un lato, consente di inquadrare e spiegare il "guasto" determinatosi nel fisiologico funzionamento dell'organo particolare o del sistema complessivo, utilizzando un linguaggio comune agli altri operatori e così definendolo "universalmente"; dall'altro lato, mette in grado di leggerlo e di discuterlo, di descriverlo in tutte le sue manifestazioni, di classificare i suoi indizi secondo un ordine di rilevanza, di comprendere la storia della sua presenza nei singoli individui che ne sono affetti e la storia parallela che questi individui vivono in quanto ne sono affetti.

In base ai dati resi disponibili dalla diagnosi, diventa possibile ricercare e applicare la terapia adeguata per aggredire e rimuovere le cause della malattia, consentendo la guarigione, e, ove non siano disponibili programmi e interventi radicali e davvero risolutivi,

tentare di individuare e di praticare tutti i rimedi e gli accorgimenti accessibili per attenuare i sintomi del male e tenere sotto controllo la sofferenza che produce, garantendo in ogni caso l'eliminazione dei disagi più gravosi e un certo qual miglioramento della qualità della vita.

Questa è la prospettiva di Adorno *et al.*, autori de *La personalità autoritaria*.

Il pregiudizio, indubitabilmente, è largamente dipendente e fomentato “dallo spirito oggettivo della nostra società”¹ e ne è un suo prodotto. Altrettanto indubitabilmente, gli individui reagiscono in modo differente agli “stimoli culturali onnipresenti del pregiudizio”², alcuni positivamente, altri negativamente.

Il pregiudizio, pertanto, ha una base oggettiva, rappresentata dal clima culturale ad esso favorevole - costituito da determinati e pervadenti modelli di atteggiamenti, idee e comportamenti - nonché da specifiche e propizie condizioni economiche e sociali, ma deve anche avere necessariamente un fondamento soggettivo che spieghi perché sia affetta da pregiudizi soltanto una parte e non la totalità degli individui di una data società. Tale fondamento non può, come pure la semplice lettura dell'opera di Marx potrebbe far supporre, essere il riflesso di sottostanti motivi economici. Il perseguimento di interessi diversi, di per sé, non conduce gli individui ad abbracciare e sostenere idee differenti. Lo attestano, in maniera inequivocabile, gli avvenimenti intercorsi in Germania tra le due guerre mondiali, quando, ad una crisi economica e ad un aumento della disoccupazione di massa senza precedenti, si associò all'interno della classe operaia, e non solo come pure era lecito aspettarsi in seno alla piccola borghesia, l'adesione incomprensibile ad idee estremistiche di destra, opportunamente intensificate e composte in sistema ideologico dal partito nazista. In quel tempo, la grande maggioranza di tedeschi,

¹ T.W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. Nevitt-Sandford, *La personalità autoritaria*, 4 voll., Milano 1997, vol. II, p. 139

² *Ivi*, vol. III, p. 359

anziché adottare, in linea con il modello marxiano, complessi di azioni in grado di porre fine all'iniquo sistema di sfruttamento esistente e di creare le condizioni per una società più giusta e quindi più umana, subì l'irrefrenabile fascino di un pensiero irrazionale e carico di pregiudizi, che predicava il dominio della classe ariana superiore e l'assoggettamento, fino all'annientamento, se necessario, delle razze inferiori, il desiderio ed il culto di un capo forte, la sottomissione all'autorità, l'asservimento dell'individuo allo stato³. È proprio di ogni fascismo, infatti, non potersi riferire a motivazioni razionali nella ricerca del consenso e della collaborazione attiva della massa, indispensabili per il suo successo politico; per essenza, esso persegue i vantaggi di pochi e non può dimostrare di servire gli interessi di tutti né di tendere al miglioramento della condizione generale. Si appella perciò necessariamente "ai bisogni emotivi, spesso ai desideri e ai timori più primitivi e irrazionali"⁴, e così riesce facilmente ad ingannare molti individui sulla loro condizione reale ed a guadagnarli alla sua causa.

Di là dello specifico caso tedesco e del fascismo in genere, l'esperienza attesta non solo che spesso coloro che si trovano nella medesima posizione economica hanno ideologie diverse, e, viceversa, coloro che hanno interessi economici differenti condividono la stessa ideologia, ma anche, e soprattutto, che il popolo del pregiudizio è composto da individui di assai varia condizione socio-economica. L'opzione del pregiudizio, quindi, deve avere altre motivazioni che non esclusivamente quelle di natura economica. Le teorie psicoanalitiche di Freud forniscono un'importante indicazione: le azioni degli uomini hanno spesso motivazioni nascoste ed inconscie per comprendere le quali bisogna andare al fondo del meccanismo che opera nella psiche umana. Gli individui, del resto, agiscono a volte in maniera chiaramente non razionale e contraria ai loro evidenti interessi materiali, accordando la preferenza ad altre esigenze per

³ *Ivi*, vol. I, p. 335

⁴ *Ivi*, vol. I, p. 28

loro più pressanti, al bisogno, per esempio, di identificarsi con il proprio gruppo, di appoggiarlo e “di sopprimere i gruppi opposti”⁵.

Di un gruppo si fa parte o perché in esso si è cresciuti in un dato ambiente sociale, trovandovi motivi di appagamento e di soddisfazione, o perché lo si è espressamente scelto per i suoi ideali. Tale questione, però è, in fondo, irrilevante, in quanto, rispetto alle idee –non importa se omogenee e coerenti o disomogenee ed incoerenti ai diversi livelli politico, economico, sociale e religioso – alle quali sono esposti negli anni della formazione o con le quali vengono in contatto nel corso della vita, gli individui raramente si limitano ad un’accezione e ad una ripetizione puramente passiva, ma operano precise selezioni e, maturando personali concezioni e convinzioni, o si conformano o si ribellano. Siamo al punto problematico focale: il modo in cui gli uomini pensano ed agiscono dipende dal loro modo di essere.

Secondo Adorno e gli altri autori di *La personalità autoritaria*, è “la struttura della personalità”, sono “i modelli da tempo consolidati di speranze e aspirazioni, di timori e ansietà”⁶ che favoriscono e rendono possibile l’assunzione di specifici sistemi di credenze, idee, atteggiamenti, valori e azioni, e la resistenza e l’opposizione ad altri. Conseguentemente, in merito al pregiudizio, le questioni appropriate da porre e risolvere sono: che personalità ha o, meglio, è, l’individuo portato ad essere ostile nei confronti delle minoranze, sensibile “alla propaganda degli agitatori che plasmano i pregiudizi e le tendenze esistenti in una determinata situazione sociale in teorie esplicite e infine in azione aperta”⁷, suscettibile alle suggestioni antidemocratiche? Che tipo umano è l’individuo in grado di combinare in sé “le idee e le capacità tipiche di una società altamente industrializzata con credenze irrazionali o antirazionali”? Qual è il tratto distintivo di tale uomo, che “è contemporaneamente illuminato e superstizioso, fiero del suo individualismo e

⁵ *Ivi*, vol. I, p. 26

⁶ *Ivi*, vol. I, p. 28

⁷ *Ivi*, vol. I, p. 3

costantemente timoroso di non essere come tutti gli altri, geloso della sua indipendenza e incline a sottomettersi ciecamente al potere e all'autorità”⁸?

Tale modo di considerare non presuppone certo che Mussolini e Hitler siano stati prima portati al potere e poi sconfitti, rispettivamente, dal prevalere e dal tramontare di determinati fattori psicologici, di specifici tratti di personalità. Sarebbe questa una tesi tanto assurda quanto insostenibile. E gli autori di *La personalità autoritaria* si guardano bene dal prospettarla. Essi si limitano a rilevare che “il compito della propaganda fascista” è ovunque agevolato e reso più facile “nella misura in cui potenziali antidemocratici esistono già nella grande massa della popolazione”⁹. Per quanto il loro intento dichiarato sia quello di fornire, mediante l'analisi psicologica, una spiegazione del pregiudizio e del fascismo non sostitutiva ma integrativa delle teorie storico-politiche¹⁰, la loro opera è, sin dal suo apparire, ripetutamente e fortemente accusata di tendere ad una psicologizzazione dei complessi fenomeni sociali e politici che studia. Soffre, per usare le parole adoperate da Giovanni Jervis nell'*Introduzione* alla traduzione italiana del testo, di un'insuperabile “ambiguità di fondo”: da un lato, afferma di non voler risolvere il pregiudizio ed il fascismo in fatti psicologici e soggettivi, ma, dall'altro lato, in quanto mira a cogliere ed illustrare i caratteri che rendono tali l'antisemita e il fascista, tende a considerare e a mostrare che un ben definito tipo di personalità è non solo predisposto ai richiami irrazionali del pregiudizio e del fascismo, ma addirittura loro “*pabulum* indispensabile”¹¹.

Questo ordine di critiche, tuttavia, emendato dagli eccessi, segna, ad un esame più attento, non il limite, quanto piuttosto il merito indiscutibile dell'opera di Adorno e collaboratori.

⁸ *Ivi*, vol. I, p. 8

⁹ *Ivi*, vol. I, p. 28

¹⁰ Cfr. *Ivi*, vol. IV, p. 252, e vol. I, pp. 3, 8, 25

¹¹ *Ivi*, vol. I, p. XXVII

La personalità di un uomo non è un dato di natura, un dato in sé originario, ma è il risultato dell'interazione tra una determinata realtà socio-economica e culturale e le risposte psicologiche individuali a tale realtà. L'influenza dell'ambiente sociale sulla formazione della personalità è tanto più incisiva e profonda quanto più è precoce, sicché è massima al livello dell'educazione del bambino condotta sin dai suoi primi giorni di vita in seno alla famiglia, il cui modo di procedere è pesantemente condizionato sia, direttamente, dai fattori economici, sia, indirettamente, mediante i valori ed i modelli culturali del gruppo di appartenenza. La personalità sviluppata è "una struttura più o meno organizzata e durevole" di forze e bisogni, che sono diversi per origine e scopo, "variano da un individuo all'altro per la qualità, l'intensità, il modo di gratificazione e gli oggetti del loro attaccamento", e interagiscono tra loro "in modelli armonici o contrastanti"¹². La personalità, come struttura prodotta dal processo interattivo tra individuo e ambiente sociale, è la determinante prossima del modo pensare e di agire di ciascun uomo, ciò che predispone a scelte e comportamenti ben determinati, il cui realizzarsi effettivo, però, non è mai indipendente dalla situazione oggettiva totale in cui di fatto si opera e si agisce.

Una tale concezione della personalità priva di ogni fondamento le teorie che cercano di spiegare la ricorrente uniformità e costanza riscontrabile nel comportamento degli uomini con presunte caratteristiche naturali, biologiche, razziali.

Tra le varie ideologie, o sistemi organizzati di credenze generali o relative a particolari settori della vita sociale (politico, economico, ecc.), esistenti, come esiti di evoluzioni storiche o di eventi contemporanei, nel contesto socio-culturale in cui si trova a vivere, ogni individuo tende a scegliere in funzione del suo sistema o processo generale di adattamento, cioè ad accettare quelle che gli sembrano maggiormente rispondenti ai suoi bisogni e a respingere quelle che contrastano con le sue tendenze e le sue aspettative. Ogni

¹² *Ivi*, vol. I, p. 22

individuo, pertanto, in base alla struttura della sua personalità, ha una certa disposizione ideologica che coincide essenzialmente con l'ideologia che egli apertamente professa con le sue parole, i suoi pensieri e le sue azioni. Le sue affermazioni pubbliche e private, i suoi pensieri inconfessati anche a sé stesso, quel che è disposto a pensare e a fare in occasione delle varie richieste che gli vengono rivolte, sono espressioni di “una struttura singola”, la quale “può non essere integrata, può contenere contraddizioni e incoerenze, ma è organizzata, nel senso che le parti costituenti sono correlate in modi psicologicamente significativi”¹³.

L'ideologia che si abbraccia e si pratica, pertanto, dipende dalla personalità che si ha, o, meglio, che si è. Una personalità “matura” ed equilibrata, centrata su un ego forte e consapevole e perciò in grado di svolgere bene i suoi compiti di valutare obiettivamente la realtà e di assumersi la responsabilità, integrandole in sé, delle forze irrazionali operanti all'interno della psiche, tende verso una visione razionale dell'uomo e del mondo. Una personalità “immatura” e disarmonica, con un ego debole, non può, invece, che optare per un'ideologia intrinsecamente irrazionale. Ideologie intrinsecamente irrazionali sono, ad esempio, l'antisemitismo e, più in generale, l'etnocentrismo e tutti i complessi di pregiudizi e di ostilità nei confronti delle minoranze, e il fascismo.

Il pregiudizio può dunque definirsi un'ideologia sociale antidemocratica. Consiste e si manifesta in sistemi di idee negative e di atteggiamenti ostili, ed ha alla base “precisi valori che modellano le opinioni e giustificano gli atteggiamenti”¹⁴. Non deriva dalle caratteristiche oggettive delle persone che sono membri del gruppo bersaglio, né dipende dalle esperienze reali delle persone che ne sono affette; è connesso piuttosto con un certo tipo di personalità e con un certo modo di assimilare psicologicamente l'esperienza. Qualunque sia il gruppo contro cui si rivolge (Ebrei, Negri, donne, omosessuali, Zingari, ecc.), presuppone “una struttura mentale relativamente

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ivi*, vol. I, p. 90

costante concernente ‘gli estranei’¹⁵, e, conseguentemente, una determinata concezione dei rapporti tra il proprio gruppo, (interno) con il quale ci si identifica e che è “oggetto di opinioni positive e di atteggiamenti acriticamente favorevoli”, e i gruppi esterni, con i quali ci si controidentifica e verso i quali si hanno opinioni negative e atteggiamenti ostili.¹⁶

L’irrazionalità dell’antisemitismo è immediatamente evidente: parla degli Ebrei in generale, come se fossero tutti uguali per via di un’essenziale ebraicità, ma in realtà gli Ebrei differiscono enormemente tra loro, per condizioni socio-economiche, per il grado di assimilazione, ecc.; lamenta l’enorme potere finanziario degli Ebrei, ma ignora tutte le inoppugnabili prove esistenti in contrario; deplora negli Ebrei caratteri, quali la solidarietà intergruppo e la ricerca del successo personale, che invece esalta fra i Gentili.

Per poter contrastare con speranza di successo l’antisemitismo, bisogna riconoscerlo nella sua autentica realtà: non è un pregiudizio razziale, né un pregiudizio religioso, né un pregiudizio derivante da fatti distorti o inventati, propagandati per veri; è, invece, un’ideologia, “un modo generale di pensare intorno agli Ebrei e all’interazione tra Ebrei e Gentili”¹⁷. Tutti gli antisemiti portano in sé un nucleo di “idee elementari” aventi un significato emotivo primario, che operano come una forza attrattiva “di numerose altre opinioni e atteggiamenti, formando così un ampio sistema ideologico”¹⁸. Sono, così, assai ricettivi verso qualsiasi immagine ostile degli Ebrei ed il loro sistema ideologico gli consente la facile assimilazione di ogni nuova idea negativa.

Nell’ideologia antisemitica, la stereotipia, da un lato, si manifesta nella tendenza a generalizzare eccessivamente caratteristiche singole e consiste in tutta una serie di immagini negative relative a tutti gli Ebrei, individualmente considerati

¹⁵ *Ivi*, vol. I, p. 151

¹⁶ *Ivi*, vol. I, p. 153

¹⁷ *Ivi*, vol. I, p. 138

¹⁸ *Ibidem*

perfettamente identici; dall'altro lato, e conseguentemente, porta a sentire, vedere e trattare ogni Ebreo non come un individuo particolare, ma "come una specie di campione dell'immagine stereotipata e reificata del gruppo"¹⁹.

Per i seguaci e sostenitori dell'antisemitismo, gli Ebrei costituiscono una minaccia morale e un pericolo sociale: sono sporchi, disordinati ed idiosincratici, praticano liberamente la sessualità, amano il lusso, tendono ad intrufolarsi dappertutto e ad essere socialmente aggressivi ed esibizionisti. L'accusa di una costitutiva immoralità degli Ebrei contraddice, però, in modo eclatante la loro storia, e non può essere compresa e spiegata se non si ammettono negli antisemiti "disposizioni emotive più profonde"; essi lottano inconsciamente "per inibire in sé stessi le stesse tendenze che trovano così intollerabili negli Ebrei"²⁰. Le accuse moralistiche rivolte agli Ebrei non sono altro che la proiezione sugli Ebrei dei desideri e dei timori inconsci degli antisemiti. Anche il presunto potere degli Ebrei rinvia a bisogni e conflitti profondi della personalità degli antisemiti. Costoro vivono un'accentuata preoccupazione per il potere ed un altrettanto grande timore per la debolezza. Per questo avversano gli Ebrei, che, numericamente poco consistenti e relativamente deboli, risultano l'incarnazione di ciò che essi fuggono e la privazione di ciò che essi ricercano.

Per gli antisemiti, inoltre, gli Ebrei rappresentano un gruppo unito e chiuso, con chiare ma ben camuffate mire di sfruttamento e di dominio verso gli altri gruppi. È, quindi, vitale combatterli con ogni mezzo nei loro occulti e pericolosi disegni: bisogna escluderli, limitarli e tenerli in ogni modo separati e sotto rigido controllo. La minaccia della corruzione morale e sociale, che si attua mediante una sorta di contagio psicologico, analogo alla diffusione per contatto di una malattia organica, e il pericolo della sopraffazione, correlato alla presunta progressiva estensione del potere e della ricchezza, costituisce la motivazione razionale che consente "di attribuire agli

¹⁹ *Ivi*, vol. I, p. 141

²⁰ *Ivi*, vol. I, p. 142

Ebrei una grande influenza e quindi di dare loro la colpa della maggior parte dei problemi sociali.”²¹ L’ostilità e la discriminazione sono così legittimate e non affiora nemmeno il minimo dubbio che esse possano essere “causa e non effetto di caratteristiche ebraiche”²². Il comportamento punitivo è meritato e dovuto; è il modo di essere e di agire degli Ebrei che lo richiede. Per potere cambiare la loro posizione e sperare di essere benvenuti e accettati, gli Ebrei dovrebbero autosopprimersi come gruppo, perdere la loro identità particolare e assimilarsi completamente ai modi culturali prevalenti.. La richiesta di assimilazione, però, nel momento in cui viene formalmente e pubblicamente avanzata, è ostacolata e contraddetta nei fatti. Gli Ebrei che cercano di conformarsi sono subito considerati con maggior sospetto degli altri, come se il loro tentativo fosse l’ennesima simulazione, ottimamente orchestrata, per portare avanti il loro complotto. Gli Ebrei devono, in ogni caso, essere evitati, per non esserne contaminati e per non esserne sopraffatti. Per gli antisemiti estremisti, il problema degli Ebrei si può risolvere soltanto in modo radicale, realizzando la loro liquidazione totale o la loro restrizione permanente. Per la maggioranza degli antisemiti, invece, la soluzione del “problema ebraico” deve restare controversa e non può che essere, di volta in volta, il risultato di un compromesso, cosciente o incosciente, “tra la tendenza a esprimere direttamente l’ostilità sottostante (attacco aggressivo) e la tendenza a conformarsi ai valori democratici (tolleranza ed uguaglianza).”²³

L’antisemitismo, pertanto, è e resta inevitabilmente, in tutte le sue espressioni, un pregiudizio sociale gravemente patologico, un fenomeno per sua natura antidemocratico. Sia esso consapevolmente associato o meno con chiari ideali antidemocratici, e pur prescindendo dagli obiettivi finali, l’eliminazione o fisica (sterminio) o culturale (assimilazione totale) o l’assoluta separazione (apartheid), che esso può perseguire, l’antisemitismo deve

²¹ *Ivi*, vol. I, p. 145

²² *Ivi*, vol. I, p. 144

²³ *Ivi*, vol. I, p. 146

necessariamente sostanziarsi di pratiche di esclusione e di violenta discriminazione, che, come tali, per quanto riservate e circoscritte ad un gruppo particolare ben determinato, aboliscono *de facto* la forma democratica di governo e i connessi diritti legali degli individui. Ovunque sia disposta e da chiunque sia attuata, “l’esclusione totale di un gruppo da parte di un altro”, che sia determinata non dalla mancata accettazione di principi stabiliti o dall’assenza di requisiti richiesti ma da altri motivi (etnici, religiosi, di colore della pelle, di classe sociale, ecc) è un sovvertimento della democrazia e non può che essere fondata “sulla stereotipia, sull’ostilità e sull’ansia, più o meno consapevoli”²⁴. L’esclusione totale di qualsiasi gruppo ad opera di un altro, al pari di tutte le altre forme di discriminazione (soppressione, segregazione, ecc), limitando i contatti tra i due gruppi, è funzionale al mantenimento della posizione dominante del gruppo discriminante. E quando si dice di qualcuno che “si sentirebbe a disagio” a stare insieme ad i membri di un certo gruppo, in realtà si allude ai pregiudizi che lo riguardano ed all’ostilità di coloro che li hanno.

L’antisemitismo è solo un caso particolare, per quanto esemplare, di pregiudizio e, pertanto, non assomma in sé l’intero problema del pregiudizio, che, “nella sua accezione più ampia”, è costituito dall’etnocentrismo, cioè, secondo la descrizione di Sumner, dalla tendenza dell’individuo a “essere ‘eticamente centrato’, a essere rigido nella sua accettazione di ciò che è culturalmente ‘simile’ e nel suo rifiuto di ciò che è ‘dissimile’”²⁵. Mentre “il pregiudizio è comunemente considerato come un senso di antipatia nei confronti di un gruppo specifico”, l’etnocentrismo, invece, “si riferisce ad una struttura mentale relativamente costante concernente ‘gli estranei’ in generale.”²⁶ È un modo generale di concepire i rapporti tra i gruppi, e, quindi, riguarda gli atteggiamenti comuni che

²⁴ *Ivi*, vol. I, p. 148

²⁵ *Ivi*, vol. I, p. 151

²⁶ *Ibidem*

si hanno nei confronti sia del proprio gruppo sia degli altri gruppi esterni al proprio.

Gli esseri umani possono essere ordinati secondo principi diversi, quali, ad esempio, il colore della pelle, il formato della testa, il gruppo sanguigno. A parte l'arbitrarietà della scelta del principio fisico di volta in volta assunto come criterio di classificazione, ogni raggruppamento che si fonda su una base organica racchiude in sé il pericolo di un'errata sua applicazione alle culture e ai caratteri psicologici. Ogni teoria del genere, infatti, implica, più o meno apertamente, che i membri di un dato gruppo, unificati dal possesso condiviso di un preciso requisito di carattere fisico, siano "assai simili anche dal punto di vista psicologico perché hanno un albero genealogico ereditario comune."²⁷ Di là della grande diversità di costumi, attitudini e tipi psicologici riscontrabile in ogni cultura, quel che tale prospettiva colpevolmente occulta è che le caratteristiche culturali e psicologiche non discendono dalla presunta eredità razziale o biologica, ma derivano dall'organizzazione sociale e dall'interazione tra forme sociali e personalità individuali. Per indicare e descrivere culture, che non siano entità nazionali o politiche o geografiche, non v'è termine migliore di etnico.

Vi è una correlazione significativa tra gradi crescenti di antisemitismo, e l'opposizione crescente e generalizzata ai gruppi di minoranza e il pregiudizio razziale.

Lo schema etnocentrico di pensiero comporta il rifiuto del gruppo esterno come tale, quasi che "l'individuo etnocentrico si sentisse minacciato dalla maggior parte dei gruppi nei confronti dei quali egli non prova un senso di appartenenza; se non può identificarsi, deve opporsi; se un gruppo non è 'accettabile', è 'avverso'"²⁸.

Quasi tutto il pensiero sociale degli individui etnocentrici ha alla base la distinzione/contrapposizione rigida tra gruppo interno e gruppo esterno e la categorizzazione delle persone secondo i gruppi

²⁷ *Ivi*, vol. I, p. 152

²⁸ *Ivi*, vol. I, p. 212

di appartenenza. L'ostilità connessa con l'atteggiamento etnocentrico può rivolgersi e indirizzarsi o verso un singolo gruppo esterno o verso molti o tutti i gruppi esterni, in genere subordinati in *toto* o di *status* inferiore. E può anche spostarsi da un gruppo all'altro. Ai diversi livelli di relazioni sociali (internazionali, nazionali, religiosi, di genere, ecc.), l'individuo etnocentrico sempre genera la distinzione che gli è propria ed identifica il gruppo o i gruppi contro cui dirigersi. Di qui la sua impossibilità di sentirsi parte di una comune umanità e di accostarsi agli altri da uomo ad uomo: autentici rapporti interpersonali gli sono preclusi, gli altri sono per lui unicamente esemplari "di un gruppo reificato"²⁹. Nell'ottica dell'etnocentrismo, il mondo sociale "è ordinato come una serie di cerchi concentrici intorno al centro di un bersaglio. Ogni cerchio rappresenta una distinzione tra gruppo interno e gruppo esterno, ogni linea serve da barriera per escludere i gruppi esterni dal centro, e ogni gruppo è a sua volta escluso da un cerchio lievemente più ristretto."³⁰

In quanto incentrata sulla contrapposizione "noi" e "loro", la concezione etnocentrica assume in politica la forma del nazionalismo e del cinismo, e raffigura gli esseri umani nei termini di un'insuperabile opposizione di natura tra buoni e cattivi. In quanto naturale, e perciò imm modificabile, la malvagità umana deve essere stroncata con ogni mezzo per evitare che possa contaminare i buoni. "Loro", gli esterni, sono malvagi e corrotti, minacciosi e avidi di potere. Si ripete in generale, per l'ideologia etnocentrica, quanto in particolare caratterizza l'ideologia antisemitica. Come gli Ebrei, i gruppi esterni che minacciano sono oggettivamente più deboli dei gruppi interni che si sentono minacciati; come gli Ebrei, i gruppi esterni sono moralmente e socialmente pericolosi, e responsabili di tutti i problemi che devono affrontare i gruppi interni, idealizzati come gruppi "superiori per moralità e sviluppo"³¹, verso i quali non è

²⁹ *Ivi*, vol. I, p. 214

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Ivi*, p. 216

consentita alcuna critica ma si deve tenere una condotta assolutamente leale e solidale. Non si registra alcuna possibilità di interazioni aperte, di relazioni extragruppo su una base di uguaglianza di diritti e di obblighi; piuttosto, in tutti gli ambiti e in tutte le situazioni, i rapporti sono pensati e vissuti in modo gerarchico e autoritario e si afferma che ogni uomo deve stare al posto 'naturale' che gli compete, in quanto singolo individuo e come membro di un particolare gruppo. All'idea dell'inevitabilità della gerarchia, si accompagna l'idea dell'altrettanto inevitabile conflitto di potere, che ha come posta in palio o la supremazia o la sottomissione e che, secondo giustizia, deve veder prevalere il gruppo interno e superiore, con le conseguenti subordinazione e segregazione dei gruppi esterni e inferiori. Nella prospettiva etnocentrica, i gruppi, interni od esterni che siano, sono concepiti come unità omogenee, che, in virtù di una presunta loro essenza, determinano più o meno completamente la natura dei loro membri. Qui, le differenze tra i gruppi si possono spiegare solo mediante termini di natura o tratti fisici o biologici, mai in termini sociali, psicologici e storici; qui, le immagini dei gruppi, positive e negative, e le rappresentazioni dei rapporti tra i gruppi, delineati esclusivamente in termini di dominio e di sottomissione, non possono variare: hanno, ad un tempo, l'ovvietà della natura e l'insuperabile necessità dell'ostinata stereotipia.

L'antisemitismo, al pari di ogni altro pregiudizio contro uno più gruppi sociali particolari, in quanto la presuppone, rientra nella più generale ideologia etnocentrica, la quale, a sua volta, è correlata con l'ideologia "fascista".

Il pregiudizio, in quanto non si fonda sul suo oggetto ma dipende dalla personalità di chi lo nutre, ha come suo soggetto estremo e per eccellenza la personalità autoritaria. Estremismo a parte, il pregiudizio, comunque, mostra indubbe correlazioni positive con il conservatorismo politico-economico, con una credenza religiosa esteriore e convenzionale, con un basso grado di istruzione.

Sia nella sua forma generale etnocentrica, sia nelle sue forme specifiche quali l'antisemitismo, il razzismo, ecc., il pregiudizio non è il riflesso di "semplice stupidità, ignoranza o confusione"³², né è una concezione isolata e superficiale; è, invece, espressione di una tendenza e di una disposizione durevoli, che hanno la loro base nella struttura della persona, rimanda, cioè, come al suo fondamento, ai bisogni profondi della personalità, dove hanno anche origine i sogni, le fantasie e le interpretazioni errate e deformate del mondo. Sono le stesse tendenze sottostanti – la stereotipia e la rigidità del pensiero, il convenzionalismo, la preoccupazione per il potere, la sottomissione all'autorità esterna e la carenza dell'autorità interna, cioè della coscienza, ecc. -, che conseguono da bisogni fondamentali repressi e che determinano le opinioni e credenze personali, le peculiari concezioni in materia di relazioni interindividuali e sociali e tutte le scelte ideologiche a livello politico, economico, religioso, ecc.

Le persone affette da pregiudizio manifestano una medesima rigidità e stereotipia di pensiero e di esperienza, pensano in modo semplicistico e dicotomico (bene/male, gruppo interno/gruppo esterno, ecc.), non tollerano alcuna ambivalenza e necessitano sempre di risposte univoche e dogmatiche; incapaci di qualsiasi forma di problematizzazione, sono soliti decidere i dati percettivi ambigui e le questioni eventualmente connesse a ragionamenti discorsivi mediante l'applicazione schematica di idee preconcrete. Il loro pensiero è chiuso all'esperienza ed alla scienza ed ha il tratto dell'autismo "nel comportamento diretto ad uno scopo"³³. La personalità autoritaria esercita "un tipo particolare di razionalità", che si rivela adatto "ad una struttura sociale" che, a sua volta, lo favorisce.³⁴ Sembra che "il funzionamento intellettuale degli individui etnocentrici, compresi coloro che hanno quozienti di intelligenza superiori alla media, sia relativamente rigido, che si espliciti meglio in relazione a cose che a persone, [...] e che vada in crisi quando deve affrontare questioni più

³² *Ivi*, vol. I, p. 413

³³ *Ivi*, vol. II, p. 250

³⁴ *Ivi*, vol. I, p. 413

psicologiche, specialmente quelle implicanti bisogni ed emozioni personali”³⁵

Le persone affette da pregiudizio esprimono nei confronti del gruppo bersaglio e, probabilmente, degli altri gruppi esterni un atteggiamento ostile, anche in assenza di qualsiasi contatto con i loro membri, e, in maniera altrettanto illogica e irrazionale, un'accettazione incondizionata e acritica del proprio gruppo di altri gruppi particolari in qualche modo affini.

Le persone affette da pregiudizio, inoltre, attestano tutta una serie di idee peculiari e di caratteri comuni:

- si accostano agli estranei ed alle persone non conosciute senza alcuna disponibilità e privi di ogni interesse e curiosità³⁶;
- avvertono la differenza come una minaccia e, in sua presenza, reagiscono con ostilità³⁷;
- considerano il mondo come una giungla e, quindi, in ognidove e ad ogni istante, pieno di insidie e di pericoli, in cui, per non soccombere, bisogna essere sempre pronti a colpire per primi³⁸;
- ritengono che gli uomini siano, nella stragrande maggioranza, interessati solo al potere e ad ottenere vantaggi e benefici materiali³⁹;
- spiegano i fenomeni sociali in modo semplicistico, ricorrendo all'ereditarietà o ad altri fattori fisici o meramente accidentali⁴⁰;
- concepiscono qualunque relazione in modo asettico, non lasciando alcuno spazio alla spontaneità ed al sentimento che vengono inibiti, e in termini non egualitari e di reciprocità, ma gerarchici ed autoritari

³⁵ *Ibidem*

³⁶ Cfr. *Ivi*, vol. I, p. 216

³⁷ Cfr. *Ivi*, vol. II, p. 277

³⁸ Cfr. *Ivi*, vol. II, pp. 172-173

³⁹ Cfr. *Ivi*, vol. I, p. 214, e vol. II, p. 173

⁴⁰ Cfr. *Ivi*, vol. I, pp. 340-341, e vol. II, p. 201

con alla base i requisiti essenziali e incondizionati dell'obbedienza e della fedeltà⁴¹;

- ritengono che il proprio gruppo di appartenenza, al quale si sottomettono ciecamente, debba ad ogni costo conservare la forza e la purezza che lo rendono superiore ad ogni altro e che, a tal fine, sia necessario liquidare completamente i gruppi esterni o, quanto meno, mantenerli permanentemente in uno stato di subordinazione e/o di segregazione⁴²;
- di sesso maschile o femminile che siano, considerano la donna naturalmente passiva e sottomessa all'uomo, che le è superiore e ricerca in lei, più che il semplice affetto, i benefici fisici e materiali e il sostegno utili per la sua affermazione sociale⁴³.

Le persone affette da pregiudizio, altresì, possiedono e mostrano un'ampia gamma di tratti tipici ed un funzionamento psicologico del tutto particolare:

- tendono ad attribuire agli altri la responsabilità delle difficoltà che incontrano nella vita e, quindi, a personalizzare le cause dei loro problemi⁴⁴;
- affermano di essere stati bambini difficili, assumendosi così la colpa di tutti i conflitti avuti con i genitori e giustificando la dura disciplina cui sono stati sottoposti⁴⁵;
- di contro, mancano di capacità autocritica e si autoglorificano, attribuendo a sé stessi le qualità positive dell'onestà, dell'idealità e del self control, che li rendono degni membri della maggioranza⁴⁶;

⁴¹ Cfr. *Ivi*, vol. I, p. 216, e vol. II, pp. 174-175

⁴² Cfr. *Ivi*, vol. I, p. 217

⁴³ Cfr. *Ivi*, vol. II, p. 265

⁴⁴ Cfr. *Ivi*, vol. II, pp. 170-171

⁴⁵ Cfr. *Ivi*, vol. II, p. 207

⁴⁶ Cfr. *Ivi*, vol. II, pp. 186-191 e 196-197

- soffrono, al tempo stesso, di istantanee manifestazioni di autodisprezzo e di improvvise crisi di credibilità, che superano razionalizzando gli errori e i fallimenti che non possono negare come semplici e momentanei cedimenti, tutto sommato non particolarmente gravi, rispetto a quelli assai più riprovevoli di cui si macchiano gli altri, e, quindi, sopportabili⁴⁷;
- hanno il bisogno di sentirsi e mostrarsi virili, ma al fondo della loro millantata virilità e della loro ostentata scaltrezza negli affari si trova un acuto senso di debolezza⁴⁸;
- sono anti-intraccettivi ed extraccettivi, nel significato dato ai due termini da Murray, cioè poco inclini, anzi contrari, a lasciarsi andare al sentimento, alla fantasia, alla speculazione ed alla creatività, e, di contro, molto sensibili a farsi determinare dagli elementi concretamente esistenti per convenzione o consuetudine o tradizione e dai fatti tangibili ed oggettivi, con la conseguenza di tendere a svalutare l'oggetto umano, fino al caso estremo di trattarlo alla stregua di un oggetto fisico manipolabile con freddezza a piacimento, e, quasi per lenire il senso di insicurezza profonda che li attanaglia mediante un incremento dei beni posseduti, a sopravvalutare gli oggetti fisici che esageratamente ricercano e poi curano affettuosamente con una forte partecipazione emotiva⁴⁹;
- disprezzano gli uomini deboli ed ininfluenti ed ammirano gli individui forti e con una posizione sociale ed economica preminente, con i quali desiderano associarsi ed intessere legami di amicizia,

⁴⁷ Cfr. *Ivi*, vol. II, pp. 193-197

⁴⁸ Cfr. *Ivi*, vol. II, pp. 195-196

⁴⁹ Cfr. *Ivi*, vol. II, pp. 202-203 e 249-250, e vol. I, pp. 340-341

per utilitarismo ed opportunismo, al fine cioè di partecipare in qualche modo del loro potere e di trarne vantaggi sotto forma di beni e di sostegno in casi di difficoltà⁵⁰;

- sono superstiziosi, tendono cioè ad attribuire la responsabilità del loro destino non a sé stessi, ma a forze occulte esterne, poste al di fuori di ogni possibilità di controllo⁵¹;
- nel quadro generale delle preoccupazioni per il proprio corpo, danno un'importanza eccessiva all'aspetto fisico⁵²;
- sono diffusamente e generalmente aggressivi, preda di incontrollate esplosioni di ira che riversano su soggetti socialmente più deboli⁵³;
- non possono sopportare alcuna ambiguità emotiva e, attraverso opportuni meccanismi di difesa come l'esteriorizzazione, la proiezione e la trasposizione, reprimono e rendono estranei a sé stessi ed alla loro coscienza tutti gli impulsi e tutte le tendenze (omosessualità, aggressività, passività, ecc.), che, in base ai valori che consapevolmente professano, sono per loro inaccettabili, e li proiettano sui gruppi esterni, che così vengono a contenere in sé ogni negatività ed ogni sgradevolezza e che perciò stesso sono inferiorizzati e qualificati simili alle bestie, immorali e pericolosi, e fatti oggetto, in quanto socialmente più deboli e impossibilitati a fare ritorsioni, dell'aggressività e dell'ostilità distolte dalle loro cause reali. Risolvono così i loro conflitti morali interni esteriorizzandoli e trasponendoli in un nuovo

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, vol. II, pp. 174-176, 181-184, 264 e 267, e vol. I, p. 344

⁵¹ Cfr. *Ivi*, vol. I, p. 341, e vol. II, p. 247

⁵² Cfr. *Ivi*, vol. II, p. 241

⁵³ Cfr. *Ivi*, vol. II, pp. 227-229, e vol. I, pp. 337-338

conflitto tra gruppi diversi e contrapposti, tra “il noi stereotipicamente morale e il loro stereotipicamente immorale”⁵⁴. Con questo meccanismo, però, i conflitti interni non svaniscono nel nulla, ma continuano ad esistere più forti di prima, per quanto fuori della sfera della consapevolezza; ne sono la prova lampante il ricorrente accento posto sull’immoralità del gruppo esterno e l’ossessione che tale gruppo possa corrompere e rendere immorali quanti vengano in contatto con esso⁵⁵;

- quando il loro status sociale subisce una riduzione o corre il rischio di subirla, reagiscono alla situazione come se fossero o perseguitati da qualcuno che li odia per pura malvagità o vittime predestinate di un destino avverso⁵⁶;
- sono privi di autonomia e di spirito critico e, conseguentemente, suggestionabili e creduloni, sottomessi all’autorità e facilmente manipolabili da parte di chiunque abbia la volontà, la forza ed i mezzi per farlo, al fine di perseguire uno scopo determinato, anche se illecito o contrario agli interessi di tutti⁵⁷.

Fenomeni quali l’opposizione all’introspezione, la superstizione, la stereotipia e l’eccessiva rilevanza attribuita all’ego e alla sua supposta forza, hanno le loro radici in una mancata armonizzazione delle diverse istanze della psiche, che inesorabilmente contrassegna la struttura della personalità dell’individuo affetto da pregiudizi. In essa, l’ego è troppo debole per realizzare la sintesi/integrazione necessaria tra sé, il superego o coscienza e gli impulsi emotivi. Ne consegue che il superego, che è l’autorità deputata ad elargire premi e castighi, diviene qualcosa di

⁵⁴ *Ivi*, vol. I, p. 146

⁵⁵ Cfr. *Ivi*, vol. II, pp. 229 e 244, e vol. I, pp. 337-338

⁵⁶ Cfr. *Ivi*, vol. I, pp. 216 e 342

⁵⁷ Cfr. *Ivi*, vol. II, p. 251, e vol. I, p. 336

esteriore rispetto alla personalità dell'individuo e opera secondo modelli "rigidi, automatici e instabili"⁵⁸. Parimenti, l'ego risulta incapace di svolgere il suo proprio compito di pacificarsi di volta in volta, mediante sintesi sempre più ampie, con "il corpo estraneo" del superego, e, investito anche delle funzioni improprie di controllo degli istinti, non è in grado di elaborare "una serie coerente e durevole di valori nell'ambito della personalità"⁵⁹. Si genera così una tragica scissione "tra i fattori morali sulla base dei quali il soggetto vive e il resto della sua personalità"⁶⁰, in cui dominano gli impulsi dell'istinto, avvertiti e combattuti come elementi irresistibili e malvagi. Tali impulsi, però, anche se costantemente repressi, mantengono inalterata tutta la loro forza potenziale e si esprimono in forma incontrollata e improvvisa attraverso "sfoghi proiettivi", che, a loro volta, indeboliscono ulteriormente l'ego. L'ego, da parte sua, nel tentativo di tenere fuori della sfera della consapevolezza le tendenze e gli impulsi inaccettabili, per non soccombere e conservare la sua padronanza, accresce sempre più il suo rigido sistema di difesa. È un circolo vizioso insormontabile, che si ripropone a livelli progressivamente più ampi e più intensi, è una strenua lotta che l'ego combatte, ma non può evitare la sconfitta e l'unico risultato che riesce ad ottenere è il graduale maggiore restringimento del contenuto soggetto al suo controllo razionale⁶¹.

La personalità degli uomini affetti da pregiudizi discende direttamente da un tipo specifico di esperienza vissuta con i genitori nei primi anni dell'infanzia. Si tratta di un'esperienza segnata da una rigida disciplina, imposta da genitori severi e distanti e avvertita come arbitraria; un'esperienza intessuta di rapporti basati su ruoli chiaramente definiti di comando e dominio, da una parte, e di ubbidienza e sottomissione, dall'altra; incentrata su uno scambio di doveri e di obblighi, di beni e benefici materiali, anziché sul dono

⁵⁸ *Ivi*, vol. I, p. 339

⁵⁹ *Ibidem*

⁶⁰ *Ibidem*

⁶¹ *Ivi*, vol. II, pp. 236 e 269

disinteressato di affetto spontaneo; imperniata su valori rigidi ed esteriori, dipendenti da ciò che si ritiene positivo e/o superiore oppure negativo e/o inferiore dal punto di vista sociale; caratterizzata dall'indignazione morale dei genitori, dalla loro intolleranza verso qualsiasi manifestazione di impulsi, contrari come tali al costume ed alle regole socialmente valide adottate, in base alle loro esigenze profonde, come criterio di valutazione, e, quindi, dal timore costante di dispiacere ai genitori, di essere puniti e di perdere il loro amore ed il loro necessario sostegno, che determina la completa sottomissione al loro potere e la connessa rinuncia ad una propria autonoma personalità.

Tale esperienza è la causa del mancato sviluppo di un'identità personale ben definita e fiduciosa in sé stessa, dell'aspirazione al potere e della correlativa tendenza opportunistica alla dipendenza ed alla sottomissione passiva, dell'ideale della virilità compensativo dell'indipendenza perduta, del disprezzo verso i deboli e gli inferiori che ricordano la sperimentata debolezza infantile, del conformismo superficiale e non interiormente partecipe che si esprime in un approccio relazionale stereotipato ed emotivamente carente e in rapporti convenzionali ed esteriori, della conoscenza costituita da clichè comuni ed assai povera di contributi personali dovuti all'immaginazione ed alla spontaneità. Essa, inoltre, produce un risentimento nei confronti dei "cattivi" e dispotici genitori, cui fa riscontro, per reazione all'ostilità sentita come colpevole e riprovevole, una rigida esaltazione ed idealizzazione dei genitori stessi, che vengono descritti in termini esagerati e superlativi. L'ego, però, rispetto ai genitori, può ammettere ed accettare soltanto l'ammirazione e la venerazione. Deve, invece, reprimere ed estromettere dalla coscienza, il sottostante sentimento di ostilità. Soccorrono, al riguardo, l'idea diffusa della netta contrapposizione tra gruppo interno e gruppi esterni ed il meccanismo di trasposizione. È così possibile sopprimere l'inaccettabile consapevolezza dell'avversione contro i genitori (e le altre autorità del gruppo

interno da cui l'individuo viene a dipendere nel corso della sua vita, come gli educatori e gli insegnanti), e, proiettando gli aspetti negativi che si imputano a tali figure e l'avversione che si prova nei loro confronti sui gruppi esterni, incapaci per la loro relativa debolezza di opporre resistenza e tanto meno reagire, acquisire, al tempo stesso, un senso di superiorità rispetto agli individui socialmente inferiori, ed alleviare l'ansia ed il timore per le proprie tendenze immorali mediante la condanna senza appello della dichiarata immoralità altrui.

Il pregiudizio non ha alcun fondamento *in re*, ma risponde a precise e ben determinate esigenze della personalità; svolge, quindi, una specifica funzione in relazione "all'adattamento reale di una persona altrimenti ragionevole"⁶².

L'intelligenza non è di per sé una garanzia contro il pregiudizio, le cui motivazioni reali si trovano nascoste nella parte più profonda della psiche, sottratta in linea di principio al controllo razionale. L'esperienza, del resto, attesta che numerosi individui agiscono intelligentemente e razionalmente in determinati campi della vita e, al tempo stesso, in modo assolutamente irrazionale in altri ambiti, quali ad esempio quelli familiare e sociale. In tali estremi casi, risulta chiaramente che la capacità intellettuale fondamentale si esplica sempre in dipendenza di specifici principi o motivazioni, alcuni dei quali la favoriscono e la stimolano in particolari settori, ed altri, invece, la ostacolano, distorcono e impediscono in dimensioni diverse⁶³.

Quale che sia il quoziente di intelligenza posseduto, pertanto, gli individui possono pensare in modo rigido e stereotipico, ottenere migliori risultati quando si tratti di cose piuttosto che di esseri umani, andare in crisi su questioni sociali e psicologiche che implicano un coinvolgimento ed una presa di posizione personali.

⁶² *Ivi*, vol. III, p. 178

⁶³ Cfr. *Ivi*, vol. I, p. 404

Il pregiudizio è un modo di mettere ordine nel caos della realtà sociale e per attenuare, se non proprio eliminare, la paura che la mancanza di orientamento produce.

Poter accusare di tutti i mali e le difficoltà esistenti un gruppo specifico – che esiste ed è più reale di ogni altro ipotetico spauracchio e sul quale insistono da tempo immemorabile molti e notori stereotipi significativamente negativi – rende chiara la realtà e fornisce, senza temere eventuali smentite dall'esperienza, un orientamento tanto semplice quanto sicuro e valido in ogni circostanza.

Il pregiudizio si rivela così come “la grande panacea che fornisce nello stesso tempo equilibrio intellettuale, controcattolismo e una canalizzazione dei desideri di mutamento”⁶⁴.

L'antisemitismo, in virtù della sua storia, delle sue barbare conseguenze e della sua inarrestabile persistenza, si presta assai bene a fungere da pregiudizio esemplare in cui poter osservare le funzioni, le forme e le modalità di ogni pregiudizio portato contro un qualunque particolare gruppo sociale esterno al gruppo di maggioranza.

Gli antisemiti impegnati a diffondere il loro credo ed a fare nuovi proseliti (Hitler *docet!*) si atteggiavano a profondi conoscitori dell'occulto e, con un atteggiamento di sicurezza che affascina gli incerti quanto più le formule usate sono semplici, primitive e stereotipiche, sfoggiano il possesso di un sapere ignoto al resto dell'umanità: ogni problema deriva dall'esistenza degli Ebrei, cioè gli Ebrei sono l'unico vero problema. Tale conoscenza “razionale” rende possibile l'individuazione della soluzione definitiva di ogni male e di ogni problema sociale: è molto semplice, basta eliminare, in ogni modo e con ogni mezzo, gli Ebrei, e il compito è facile perché gli Ebrei sono tutti uguali e possono essere riconosciuti a prima vista senza alcuna eccezione.

⁶⁴Ivi, vol. III, p. 179

L'attrattiva pseudoconoscitiva e la gratificazione emotiva e narcisistica dell'antisemitismo si rinforza continuamente, mediante la formazione, basata sulla rigida contrapposizione tra gli Ebrei che sono l'incarnazione del male ed i non Ebrei che incarnano il bene, di un'infinita serie di stereotipi antisemiti che mappano puntualmente tutti gli aspetti negativi del mondo e forniscono così gli strumenti necessari per orientarsi in esso e padroneggiarlo.

Pseudorazionale è anche la consueta e solita suddivisione del gruppo oggetto di pregiudizio, (in questo caso gli Ebrei), tra individui "buoni" e "cattivi", tanto più che, per l'inarrestabilità del processo, i buoni di oggi saranno certamente i cattivi di domani. Tale distinzione non dipende dalle qualità oggettive dei membri del gruppo di minoranza cui si riferisce, ma riflette la tipica mentalità del soggetto affetto da pregiudizi, che non può, in alcuna questione, evitare di pensare in "bianco e nero", in termini cioè rigidamente dicotomici. Risponde, però, anche al bisogno di "mantenere un'apparenza di oggettività nell'espressione della propria ostilità, e forse perfino a una riserva mentale della persona affetta da pregiudizi che non vuole abbandonarsi completamente a modi di pensare che considera proibiti."⁶⁵ Mediante lo stereotipo dei due tipi, pertanto, giunge ad una soluzione di compromesso il conflitto esistente tra la stereotipia generale e le esigenze personali. Gli individui del gruppo esterno direttamente conosciute diventano i membri buoni, mentre tutti altri restano cattivi, come vuole lo stereotipo generale. L'esperienza personale acquista così il suo diritto ad esistere accanto al comune stereotipo relativo al gruppo esterno, che viene mantenuto. Un compromesso tra le diverse attestazioni degli stereotipi ostili e dei dati di esperienze personali deve essere considerato anche l'altro stereotipo che si sente comunemente ripetere, "non dovrei, ma...". In questo caso, però, il rapporto tra stereotipia ed esperienza viene invertito. L'esperienza personale si pone come la causa eccezionale che giustifica l'ostilità, mentre come principio stereotipico generale

⁶⁵*Ivi*, vol. III, pp. 185-186

funziona la tolleranza, forse anche in ossequio formale all'ideologia democratica che condanna severamente il pregiudizio. Il cliché "alcuni dei miei migliori amici, sono...", poi, più che attestare una reale esperienza umana, ne offre una debole e poco credibile simulazione. Lo svela il modo in cui si distinguono gli individui del gruppo esterno che sono amici da tutti gli altri, modo che tradisce la parziale e condizionata accettazione degli amici stessi.

Il pregiudizio è il sintomo di un malessere psicologico che porta l'individuo che ne è affetto all'abbandono del principio di realtà; come sintomo, è, ad un tempo, la manifestazione e l'esito di un conflitto irrisolto. La sua vera natura coincide con la funzione che adempie nella psicologia dell'individuo che ne è affetto.

Una volta che sia penetrato nel modo di pensare di un individuo, il pregiudizio tende ad espandersi senza limiti, in un crescendo irrefrenabile di razionalizzazioni moralistiche e della sottostante irrazionale e distruttiva ostilità. Con la crescita dell'odio, cresce il desiderio di far del male a coloro che si odiano; così gli antisemiti estremi, seguendo con ferrea consequenzialità la loro logica arcaica, non si possono arrestare nella loro *escalation* di accuse e di correlative punizioni, e arrivano a programmare lo sterminio di tutti gli Ebrei. A tal fine, ricercano le ragioni giustificatrici per legittimare l'azione progettata e adducono una motivazione ai loro occhi più che sufficiente, anche se oggettivamente inesistente: se lo vogliono gli Ebrei, per il loro comportamento, per i loro disegni, per la loro natura. "Morte a tutti gli Ebrei" è più che una semplice sentenza definitiva; è la prova inconfutabile della fondatezza dell'accusa⁶⁶.

In un certo senso, poi, "per gli antisemiti estremi, l'idea dello spargimento di sangue sembra diventare indipendente e, per così dire, un fine in sé stesso. Al livello più profondo, essi non operano una differenziazione molto precisa tra soggetto e oggetto. L'impulso

⁶⁶ Cfr. *Ivi*, vol. III, p. 205

distruttivo sottostante concerne sia nemico che il soggetto stesso. La distruttività è veramente totalitaria”⁶⁷.

Le proiezioni di cui e in cui il pregiudizio, rispettivamente, si nutre e si articola poggiano sui punti (emotivamente) sensibili dei gruppi che ne sono affetti. In tali punti si trova l’origine e il fondamento delle accuse rivolte ai gruppi bersaglio. Tra quanti hanno pregiudizi contro gli Ebrei ed i Negri, ad esempio, i proletari li vedono anzitutto come “borghesi”, i membri delle classi medie li considerano invece “borghesi malriusciti”. I profughi, da qualunque Paese provengano, vengono giudicati ora come forti, in quanto sottraggono il lavoro agli indigeni, ora come deboli, perché senza dimora e lavoro, sporchi e vagabondi, ora come pericolosi cospiratori che hanno lasciato la loro terra per saziare la loro sete di potere ed estendere il loro dominio. Siamo al paradosso tragico o alla farsa: sono gli esuli, “sono i fuggitivi”, che, per non morire o non perdere la libertà, hanno abbandonato ogni legame affettivo ed ogni altro bene e che ora non possiedono nient’altro che il loro corpo, “a violare le leggi dell’ospitalità”⁶⁸.

Il pregiudizio dipende ben poco dalle qualità dei membri del gruppo contro cui è diretto. Soddisfa, invece, il sentimento di ostilità che i membri del gruppo che ne è affetto portano, in larga misura inconsapevolmente, dentro di sé. Svolge una funzione precisa, che “ha un’evidente relazione con categorie cliniche come la stereotipia, l’incapacità di avere esperienze, la proiettività e le fantasie di potere.”⁶⁹

Il sentimento di ostilità, che deriva da esperienze di frustrazione e di repressione, non può essere diretto verso i suoi oggetti reali ed ha, quindi, bisogno di un oggetto sostitutivo per acquisire un aspetto realistico e non degenerare drammaticamente in

⁶⁷ *Ivi*, vol. III, pp. 202-203

⁶⁸ *Ivi*, vol. III, p. 209

⁶⁹ *Ivi*, vol. III, p. 171

malattia mentale o psicosi, mediante il blocco totale di ogni rapporto con la realtà⁷⁰.

Attraverso il pregiudizio, che è questa funzione e che in questa funzione ha la sua natura, il sentimento di ostilità trova il suo necessario sostituto, ovvero un determinato gruppo esterno. Il gruppo bersaglio del pregiudizio, però, non è mai un semplice e superficiale “capro espiatorio” dell’aggressività inconscia, ma possiede sempre precise caratteristiche, in relazione sia alla necessaria razionalizzazione delle accuse sia all’indispensabile stimolazione della distruttività, e, proprio perché le possiede, è adatto al ruolo che deve svolgere.

Indubitabilmente, sono proprio gli Ebrei che condensano in sé tutte le qualità richieste e che, perciò, risultano i destinatari preferiti, o, se si vuole, predestinati, del pregiudizio. Gli Ebrei sono tangibilmente reali, sono indiscutibilmente un elemento della tradizione, vantano molteplici e universalmente noti stereotipi negativi, hanno i caratteri dell’esclusivismo e della debolezza⁷¹. Il pregiudizio, tuttavia, in quanto è/svolge una funzione, può dirigersi verso un gruppo esterno qualsiasi. La scelta del gruppo bersaglio è, e rimane sempre, solo “un elemento relativamente accidentale”⁷². A monte, in senso sia cronologico che logico, c’è già la scelta originaria, la scelta contro gli stranieri, percepiti di per sé strani, misteriosi e, quindi, cattivi e pericolosi. Solo in un secondo momento, tale timore infantile si focalizza su un gruppo specifico, la cui immagine stereotipata risulti utile allo scopo. Gli Ebrei certamente si prestano assai bene ad essere “i sostituti preferiti dell’uomo nero dell’infanzia”⁷³, ma la loro individuazione come gruppo oggetto di pregiudizio e di violenta discriminazione è secondaria ed ha il carattere dell’accidentalità. Dipende, infatti, dal contesto storico specifico e da precisi interessi, e, con l’intervento di

⁷⁰ Cfr. *Ivi*, vol. III, pp. 164 e ss.

⁷¹ Cfr. *Ivi*, vol. III, pp. 171 e ss.

⁷² *Ivi*, vol. III, p. 166

⁷³ *Ibidem*

altri fattori e col mutare delle condizioni ambientali, l'aggressività può dirigersi verso un altro gruppo, scelto di preferenza per la maggiore debolezza e distanza sociale, come i Negri, gli immigrati, ecc. Così, "la disposizione ad accogliere enunciati ostili ai gruppi di minoranza può essere concepita come un tratto più o meno unitario"⁷⁴, ma, in concreto, sono poi gli individui, che, in base alle circostanze socio-economiche e culturali, scelgono come loro nemico e come oggetto del loro odio un gruppo piuttosto che un altro.

Tra i vari gruppi esterni che sono bersagli di pregiudizi, non si ritrova quasi mai alcuna traccia di solidarietà, alcun tentativo di unire le forze per combattere insieme il comune nemico. Piuttosto, ciascun gruppo cerca di trasferire agli altri sventurati il proprio fardello di pena e di migliorare in ogni modo la propria posizione sociale, anche ricorrendo sistematicamente alla diffamazione di altri gruppi di pari condizione.

Tutti i membri di un gruppo colpito da pregiudizio sono condannati a prescindere, cioè qualunque cosa essi individualmente siano o facciano. Il dato di esperienza che contrasta con lo stereotipo negativo (ad esempio, un Negro di grandissima intelligenza rispetto alla concezione che vuole necessariamente stupidi tutti i Negri) viene neutralizzato come semplice eccezione confermativa della regola generale.

La personalità dell'individuo affetto da pregiudizi, dell'"uomo del pregiudizio" secondo l'incisiva espressione di Newman, si caratterizza, secondo Adorno e collaboratori, per "il convenzionalismo, la rigidità, la negazione repressiva e il successivo affioramento della debolezza, del timore e della dipendenza"⁷⁵. Tali caratteri si manifestano in ogni atteggiamento, sia verso gli altri individui che verso le cose, in materia di religione come in relazione alle questioni sociali, economiche e politiche. È la personalità autoritaria, esito perverso di una relazione perversa con i genitori,

⁷⁴ *Ivi*, vol. III, p. 168

⁷⁵ *Ivi*, vol. IV, p. 251

incentrata su una rigida gerarchia, un ferreo autoritarismo, un bieco sfruttamento emotivo.

Dall'esperienza vissuta nell'infanzia con i genitori, tende a generarsi “un atteggiamento orientato verso il potere e di dipendenza in vista dello sfruttamento”, nonché, come suo possibile culmine, “un attaccamento disperato a tutto ciò che appare forte, un rifiuto sdegnoso di tutto ciò che è relegato al fondo.”⁷⁶

Qualsiasi misura tesa a combattere e sconfiggere il pregiudizio deve mirare non ai sintomi, ma al male; deve dirigersi non tanto ai fenomeni particolari delle opinioni svalutative e delle concrete discriminazioni dei gruppi di minoranza, quanto piuttosto all'intera struttura della sindrome degli atteggiamenti che li determina e che si compone di “stereotipia, freddezza emotiva, identificazione con il potere, distruttività generale”⁷⁷.

Non si può fondatamente pensare di affrontare con successo il problema delle minoranze nella società moderna, con le connesse manifestazioni dell'odio e della violenza tribale che inevitabilmente vi sono associate, incentivando i contatti per migliorare le relazioni interculturali, o facendo ricorso ad argomentazioni razionali per la confutazione degli errori, o promuovendo campagne di propaganda e sensibilizzazione a favore della tolleranza, o appellandosi alla simpatia che umanamente si deve provare per gli ultimi, che sono emarginati, sofferenti ed oppressi. I contatti personali tra i gruppi conseguono risultati positivi in un numero molto limitato di casi, e mai, comunque, nei livelli estremi di pregiudizio. Tale intrinseca limitazione degli “effetti igienici dei contatti personali”⁷⁸ è dovuta alla stereotipia. Questa non tanto diverge dall'esperienza; semplicemente, rende impossibile una vera esperienza. La predetermina, e, quindi, vi trova sempre la propria conferma, eliminando dall'inizio la possibilità che le distorsioni che essa produce siano in qualche modo contraddette e potenzialmente

⁷⁶ *Ibidem*

⁷⁷ *Ivi*, vol. IV, p. 253

⁷⁸ *Ivi*, vol. III, p. 197

modificate dai dati dell'osservazione reale. Gli individui affetti da pregiudizio guardano gli individui che sono oggetto del loro pregiudizio attraverso le lenti della stereotipia, e, conseguentemente, non possono che vederli in conformità allo stereotipo, qualunque cosa essi oggettivamente dicano o facciano, quale che effettivamente sia il loro essere. Perché l'esperienza possa correggere la stereotipia, perché i contatti personali si traducano in effetti benefici e duraturi e non in rinforzo automatico delle immagini esistenti, occorre preliminarmente ricostituire, negli individui affetti da pregiudizio, "la capacità di avere esperienze"⁷⁹ e di vivere "esperienze individuate"⁸⁰, capacità che è nient'affatto naturale ma la cui ricostituzione negli adulti è molto difficile da conseguire.

Quanto alle argomentazioni razionali, esse non hanno alcun potere di falsificare i pregiudizi e gli stereotipi che sono fenomeni per essenza irrazionali. La loro irrazionalità, però, non è data da un pensiero "in forma emotiva" contrapposto al pensiero "in forma razionale", depurato da ogni bisogno e da ogni emozione, proprio degli individui non affetti da pregiudizi. "Disposizioni emotive", infatti, "in misura maggiore o minore", condizionano sempre "il modo di pensare"⁸¹ di ogni uomo. La differenza tra razionalità ed irrazionalità rimanda, rispettivamente, alla forza ed alla debolezza dell'ego. I bisogni e gli affetti, nell'ego forte, svolgono nel pensiero un ruolo positivo; nell'ego debole, invece, producono sul pensiero effetti negativi di distorsione e di inibizione. In questo senso e per questo motivo, non possono che cadere nel vuoto, se non addirittura essere controproducenti e causare effetti opposti e negativi, le campagne per promuovere la tolleranza e gli appelli alla solidarietà. Gli individui con pregiudizio, infatti, non possono nemmeno ascoltarli: lo impedisce la loro personalità, il loro timore di una possibile identificazione con la debolezza e la sofferenza, la loro impossibilità di "provare simpatia" per qualcuno.

⁷⁹ *Ibidem*

⁸⁰ *Ivi*, vol. I, p. 141

⁸¹ *Ivi*, vol. IV, p. 247

Così, se anche si riuscisse, per una sorta di miracolo, a rimuovere l'ostilità verso un particolare gruppo di minoranza, si può essere certi che, in pochissimo tempo, tale ostilità individuerà un nuovo obiettivo e si rivolgerà verso un altro gruppo. Per i membri dei gruppi di minoranza avversati, poiché "l'accettazione di ciò che è simile e il rifiuto di ciò che è diverso costituisce un aspetto dell'atteggiamento del pregiudizio", una maniera di autoprotgersi ed autopromuoversi potrebbe forse consistere, "in certe situazioni e per un certo periodo", nel cercare di conformarsi, "il più possibile, nell'apparenza esteriore, ai modi di vita del gruppo dominante"⁸².

Tale operazione, però, a prescindere dalla cautela che necessariamente la deve accompagnare, più che rappresentare un tentativo o una possibilità di risolvere il problema del pregiudizio, è, in realtà, la rinuncia definitiva alla ricerca di una soluzione; si tratta di un rimedio solo ipotetico che può eventualmente evitare pericoli e sofferenze maggiori e che certamente lascia sussistere inalterata la causa, ritenendola irrimediabile. Contraddice, inoltre, il valore della diversità culturale e potrebbe, anziché comportare benefici, incontrare l'aperta condanna del gruppo dominante, e, soprattutto, per una non prevista eppure prevedibile reduplicazione del male, indurre qualcuno che sia riuscito a conformarsi ad adottare quegli atteggiamenti e quei comportamenti condannati del pregiudizio, propri del gruppo dominante, prima esterno ed ora interno, nei confronti di coloro che non siano riusciti o non abbiano voluto conformarsi⁸³.

Non bisogna tralasciare alcuna attività che possa servire, sia pure per qualche aspetto parziale e limitatamente nel tempo e nello spazio a "neutralizzare o a diminuire" la carica antidemocratica e distruttiva del pregiudizio.⁸⁴ Il programma della totale eliminazione del pregiudizio può e deve prevedere, come sua parte costitutiva, una

⁸² *Ivi*, vol. IV, p. 254

⁸³ Cfr. *Ivi*, vol. IV, pp. 254-255

⁸⁴ *Ivi*, vol. IV, p. 255

serie di atti e di obiettivi puntuali, ristretti ed intermedi, tesi a contrastarne le manifestazioni particolari più gravi.

Il pregiudizio è un fenomeno patologico radicato nella società e favorito, nella sua persistenza e nella sua diffusione, da un determinato tipo di personalità. Per quanto riguarda l'aspetto soggettivo, cioè gli individui che ne sono o tendono ad esserne affetti, il pregiudizio andrebbe combattuto, sia cercando di mutare e guarire le personalità "patologiche" mediante le terapie della psicologia individuale, sia intervenendo tempestivamente sulla causa prossima della malattia, un tipo peculiare di educazione impartita dai genitori, mediante la predisposizione e la divulgazione di appositi programmi informativi e formativi, finalizzati all'obiettivo che "i bambini possano avere ciò di cui hanno essenzialmente bisogno, cioè di essere amati e trattati come esseri umani individuali."⁸⁵

Tali terapie, però, urtano contro ostacoli pressoché insormontabili. Per carenza di personale e di tempo e per la mancanza di volontà degli individui interessati, gli apporti della psicoterapia sono "quasi insignificanti". Le misure valide proponibili per i genitori, d'altro lato, per i molti affetti da pregiudizio non servirebbero e per altri entrerebbero in contraddizione con il loro bisogno di agire correttamente, che gli "impedisce proprio il calore umano e la spontaneità che sarebbero necessarie verso i figli"; tanti, infine, "che pure hanno le migliori intenzioni ed i migliori sentimenti", avvertono l'esigenza contrastante "di modellare il bambino in modo che egli trovi un posto nel mondo così com'è."⁸⁶

Il compito di eliminare il pregiudizio si rivela così davvero arduo e quasi impossibile, per difficoltà "comparabile con quello dell'eliminazione delle nevrosi o della delinquenza o del nazionalismo dal mondo"⁸⁷. Anche il pregiudizio, infatti, è un prodotto "dell'organizzazione totale della società"⁸⁸. Sono, invero,

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ *Ivi*, vol. IV, pp. 255-256

⁸⁷ *Ivi*, vol. IV, p. 256

⁸⁸ *Ibidem*

ben individuati “processi sociali ed economici”⁸⁹ a determinare l’esistenza e lo sviluppo di quei modelli familiari, che, segnati dal pregiudizio e dall’autoritarismo, riproducono incessantemente le condizioni della permanenza e dello sviluppo del pregiudizio e dell’autoritarismo stessi. Anche il pregiudizio, pertanto, per poter essere abolito alla radice, richiede il cambiamento totale della società.

A tal fine, sono necessari “gli sforzi di tutti gli studiosi di scienze sociali”⁹⁰, i quali devono far comprendere le conseguenze che un dato tipo di società produce sugli individui e prospettare quelle riforme sociali che siano non soltanto auspicabili di per sé, ma anche in grado di sovvertire le condizioni che consentono al pregiudizio di perpetuarsi e di continuare a prosperare.

Al riguardo, ci permettiamo di rilevare che ogni trasformazione sostanziale, totale o parziale che sia, della società non può avvenire che mediante l’azione degli individui che la costituiscono. La società può autenticamente mutare solo se cambiano i suoi membri e viceversa. La circolarità del processo è intrascendibile. O la società e i suoi membri procedono parallelamente nei loro cambiamenti, influenzandosi reciprocamente per iniziativa ora dell’una ora degli altri, o non possono in alcun modo essenziale, duraturo e produttivo di crescita umana, davvero mutare. È, pertanto, necessario cambiare gli uomini per poter cambiare le strutture sociali e, nello stesso tempo, cambiare le strutture sociali per poter cambiare gli uomini

Gli autori di *La personalità autoritaria* ne sono consapevoli e in merito, pur tra le righe e di sfuggita, sembrano mostrare qualche fondato motivo di speranza.

Vi è, evidenza Horkheimer nella *Prefazione*, un inscindibile “legame tra l’educazione democratica e la ricerca fondamentale”⁹¹; non ci sono scorciatoie per l’educazione: bisogna necessariamente passare attraverso lo studio sistematico e la conoscenza. Di là

⁸⁹ *Ivi*, vol. IV, p. 252

⁹⁰ *Ivi*, vol. IV, p. 256

⁹¹ *Ivi*, vol. I, p. 7

dell'indubbia efficacia positiva che nel tempo può esercitare la conoscenza come tale, come storicamente attesta il caso della stregoneria che è stata destituita nel suo fondamento dalla dimostrazione dell'impossibilità di ogni effetto immediato di fattori spirituali sulle cose materiali, eliminare il pregiudizio, affermano Horkheimer e Flowerman nell'*Introduzione*, vuol dire rieducare, mediante una pianificazione articolata "scientificamente sulla base di una comprensione conseguita scientificamente". L'educazione, che "in senso stretto è per sua natura personale e psicologica", si rivela così fondamentale nella lotta al pregiudizio⁹².

Non tutti gli individui portatori di pregiudizi presentano, come riconoscono Adorno e collaboratori, l'intera grave sindrome della personalità autoritaria. Non sono tutti etnocentrici e antidemocratici. Gli estremisti sono relativamente pochi. Tutti, invece, manifestano un problema nel pensiero che è, al tempo stesso, una deficienza di libertà. Su questo aspetto forse si può incidere e, mediante un progetto razionalmente criteriato, conseguire qualche benefico risultato.

Non si tratta semplicemente di istruire. L'esposizione all'insegnamento di per sé è insufficiente e nient'affatto risolutiva del problema del pregiudizio. Si tratta, piuttosto, di usare l'istruzione, che, comunque, "ha la potenziale capacità di essere la forza sociale fondamentale per promuovere i valori democratici"⁹³, utilizzandola come strumento al fine di far acquisire le motivazioni necessarie per poter apprendere autenticamente ed essere disponibili e aperti a nuove idee e a nuove esigenze. Su questo "terreno psicologico", sul quale soltanto "l'educazione democratica può svilupparsi in maniera efficace"⁹⁴, diventa poi possibile puntare "ad accrescere il tipo di autoconsapevolezza e di autodeterminazione che rende impossibile qualsiasi manipolazione"⁹⁵, vincendo le resistenze

⁹² *Ivi*, vol. I, p. 4

⁹³ *Ivi*, vol. I, p. 412

⁹⁴ *Ibidem*

⁹⁵ *Ivi*, vol. I, p. 29

che impediscono agli individui con pregiudizi di guardare dentro sé stessi e di essere sé stessi e ridestando in loro la capacità di comprendere sé stessi ed il mondo, di essere liberi per fare vere esperienze, e di pensare ed agire in modo realistico⁹⁶.

Possiamo chiamare libertà questa capacità di pensare ed agire autonomamente e di opporsi ad ogni tentativo di modellamento e/o indottrinamento operato dall'alto, per perpetuare la struttura sociale e il modello economico vigenti, che sono a vantaggio di pochi.

Il problema del pregiudizio, in effetti, è fondamentale e squisitamente pedagogico: è il problema dell'educazione o formazione o costituzione dell'uomo.

Il processo educativo è sempre rischioso e fallibile, non fornisce alcuna certezza preventiva. Indipendentemente dagli esiti, costantemente incerti, esso, per essere autenticamente tale, non può non avere come fine l'uso legittimo della ragione e della libertà.

Tale educazione alla libera soggettività comunitaria, consapevole e responsabile, che da sempre è tema centrale della filosofia, può denominarsi, seguendo l'indicazione di Manno, educazione al valore di persona⁹⁷.

In tale progetto pedagogico occorre fare appello a tutte le forze che sono proprie dell'uomo, comprese quelle emotive. Il richiamo alle emozioni, affermano Adorno e collaboratori, non è una prerogativa esclusiva di determinate concezioni dell'uomo e del mondo sociale e politico. Le emozioni sono tante e diverse. Ci sono il timore e la distruttività, ed è a tali sentimenti che fanno riferimento, per eccitarli, le ideologie del pregiudizio e del fascismo. Ma c'è anche l'eros, e questo "appartiene soprattutto alla democrazia"⁹⁸.

Educare alla ragione ed alla libertà è educare tutto l'uomo e, ad un tempo, educare all'attiva partecipazione politica, cioè alla

⁹⁶ Cfr. *Ivi*, vol. IV, p. 257

⁹⁷ M. Manno, *La persona come metafora*, Brescia 1998

⁹⁸ *Ivi*, vol. IV, p. 258

democrazia, nel cui ambito soltanto l'uomo può essere all'altezza del compito che egli è.

Del resto, se gli individui affetti da pregiudizi, in quanto conformisti, “sono più adattati alle pressioni ed alle idee” comunemente approvate e, quindi, più “normali”⁹⁹ e “meglio compensati nella nostra società per quanto concerne i valori esterni”¹⁰⁰, gli individui tolleranti e non affetti da pregiudizi, che spesso si trovano contro “i modelli sociali prevalenti”, sono maggiormente gratificati nei loro bisogni fondamentali e “fondamentalmente più felici”¹⁰¹.

Come notano Adorno *et col.*¹⁰², “c'è una somiglianza marcata [...] sia nella struttura generale che in numerosi particolari” tra la sindrome definita come *personalità autoritaria* e la descrizione che, fenomenologicamente, Sartre traccia dell'antisemita.

Anche per Sartre, infatti, l'antisemitismo “è tutt'altro che un pensiero. È anzitutto una *passione*”¹⁰³, che vive di logica emozionale e che “può trascinare fino a modificazioni dello stato corporeo”¹⁰⁴; è una sorta di repulsione, simile a quella che in molti provano per il cinese o per il negro, che non deriva né dal corpo né dall'esperienza, ma riflette “una presa di posizione dell'anima [...] così profonda e totale [...] come nell'isterismo.”¹⁰⁵.

Anche per Sartre, soprattutto, “l'ebreo è solo un pretesto: in altri luoghi ci si servirà del negro, o del giallo. La sua esistenza permette semplicemente all'antisemita di soffocare sul nascere ogni angoscia persuadendosi che il suo posto è stato da sempre segnato nel mondo, che lo attende e che egli ha per tradizione diritto

⁹⁹ *Ivi*, vol. IV, p. 248

¹⁰⁰ *Ivi*, vol. IV, p. 257

¹⁰¹ *Ivi*, vol. IV, p. 258

¹⁰² *Ivi*, vol. IV, p. 252 n.

¹⁰³ J. P. Sartre, *L'antisemitismo*, Milano 1964, p. 9. Corsivo nel testo

¹⁰⁴ *Ibidem*

¹⁰⁵ *Ibidem*

d'occuparlo. L'antisemitismo, in una parola, è la paura di fronte alla condizione umana.”¹⁰⁶

Nel caso dell'antisemitismo, pertanto, il corretto rapporto tra idea e realtà è invertito: la nozione di ebreo non nasce né dalla storia né dall'esperienza, ma le determina e le chiarisce: “se l'ebreo non esistesse, l'antisemita lo inventerebbe”¹⁰⁷.

L'antisemitismo, continua Sartre, è un atteggiamento globale verso gli uomini in generale e verso la società, una peculiare concezione del mondo, una *totalità sincretica*. È amore per “lo stato passionale”¹⁰⁸ come tale, attrazione irresistibile per la stabilità assoluta, che non può subire alcun cambiamento, è una fede incrollabile, che vive di certezze inoppugnabili e, per questo, “può tenere il ragionamento al margine [...] può rimanere impermeabile all'esperienza e sussistere per tutta una vita”¹⁰⁹.

Gli autori de *La personalità autoritaria*, inoltre, si richiamano, ritenendoli “in perfetto accordo”¹¹⁰ con le loro descrizioni, ai contributi di Fromm sul carattere autoritario e sulla struttura sadomasochistica che lo contraddistingue.

Secondo Fromm, il carattere sadomasochistico e il carattere autoritario hanno uno stesso identico atteggiamento verso gli altri, che è diverso a seconda che gli altri siano persone forti o persone deboli. Per entrambi, “esistono solo due sessi”¹¹¹, l'uno dei potenti e dei superiori, l'altro degli impotenti e degli inferiori.

Sadomasochisti ed autoritari provano, automaticamente, amore, ammirazione e disposizione a sottomettersi verso i forti e i potenti, siano questi persone, istituzioni o idee approvate dalla società; altrettanto automaticamente, in proporzione diretta alla debolezza manifesta, disprezzano i deboli e gli impotenti. Per tali individui, è possibile “solo l'esperienza del dominio o della sottomissione, mai della solidarietà”, e tutte le differenze, di qualunque tipo siano (di sesso o di

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 38

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 11

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 14

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 15

¹¹⁰ T.W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. Nevitt-Sandford, *La personalità autoritaria*, cit., vol. II, p. 173 n., e vol. III, p. 368

¹¹¹ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit., p. 149

razza, ecc.), sono esclusivamente e “necessariamente segni di superiorità o di inferiorità”¹¹².

Il sentimento verso il forte è determinato dalla paura. Per questo è ambivalente. Il potente è amato, ma anche, contemporaneamente, invidiato e odiato. Di solito, però, le emozioni negative vengono rimosse, e qui soccorrono i deboli e gli indifesi, che offrono la possibilità di una compensazione alla mancanza di autonomia nei confronti dei superiori e dei più forti. L’aggressività e l’ostilità nutrite verso costoro e rimosse si scaricano sugli impotenti, con i quali è possibile soddisfare tutta la crudeltà repressa, e perfino godere per il senso di potenza connesso all’esercizio del dominio illimitato costituito dal costringere a soffrire.

Nella gerarchia dei ruoli e delle condizioni, anche chi si trova nei gradini inferiori può contare su persone più deboli che possono divenire oggetti del suo sadismo, come, ad esempio, le donne, i bambini, gli animali. Quando poi risulti che gli oggetti di sadismo non sono sufficienti, se ne possono creare per così dire artificialmente, individuandoli ora negli schiavi o nei prigionieri nemici, ora in determinate classi o in minoranze razziali, o d’altro genere¹¹³.

“Quanto più il pane è scarso”, commenta amaramente Fromm, “e quanto più l’inermità reale degli uomini provoca un rafforzamento della struttura sadomasochistica”, tanto più, con il crescere delle difficoltà, delle incertezze e dell’angoscia crescono parallelamente “in quantità ed intensità le manifestazioni sadistiche verso i deboli”¹¹⁴.

A parere di Brown, “non si può dire che la ricerca sul legame tra autoritarismo e pregiudizio sia interamente priva di equivoci”¹¹⁵, e, comunque, “qualunque sia [...] il contributo della struttura della personalità alle manifestazioni comportamentali del pregiudizio è innegabile l’intervento di ulteriori processi”¹¹⁶.

L’opera di Adorno e collaboratori, secondo i suoi critici, presenta una serie di lacune teoriche e metodologiche gravi. Di là di queste, degna di nota, è sicuramente la critica di Milton Rokeach¹¹⁷.

¹¹² *Ivi*, p. 153

¹¹³ M. Horkheimer – E. Fromm – H. Marcuse, *Studi sull’ autorità e la famiglia*, cit., p. 111

¹¹⁴ *Ibidem*

¹¹⁵ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, Bologna, 1997, p. 32

¹¹⁶ *Ivi*, p. 33

¹¹⁷ M. Rokeach, *Political and religious dogmatism: An alternate to the authoritarian personality*, in “Psychological Monographs”, 70, 1956, n. 18, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 36

Rokeach mostra una tendenza all'autoritarismo ed al pregiudizio anche in soggetti politicamente collocati a sinistra. Egli muove dalla distinzione fra il contenuto delle credenze della persona con pregiudizio – cioè dagli atteggiamenti intolleranti che la persona con pregiudizio manifesta verso i membri di gruppi esterni al proprio – e l'organizzazione o struttura che soggiace alle credenze. A suo parere, la teoria di Adorno e del suo gruppo, sottovalutando l'autoritarismo, si riferisce unicamente al pregiudizio di individui politicamente di destra nei confronti di bersagli convenzionali, quali i comunisti, gli ebrei e altri gruppi devianti o minoritari, mentre anche a sinistra ci sono manifestazioni di rifiuto nei confronti degli *outgroup*. Il pregiudizio di destra e il pregiudizio di sinistra, ritiene Rokeach, hanno in comune un'analogia struttura cognitiva, nella quale le credenze o i sistemi di credenze sono reciprocamente così isolati da non consentire ai soggetti di tollerare opinioni contrastanti. Rokeach chiama questa struttura cognitiva e la connessa sindrome di intolleranza *mentalità chiusa* o *personalità dogmatica*, in contrapposizione alla *mentalità aperta* propria della personalità senza pregiudizi¹¹⁸. Nella visione di Rokeach, il dogmatismo rappresenta una dimensione più generale dell'autoritarismo, per cui si può essere ugualmente intolleranti ma differenzialmente autoritari. Per quanto riguarda le origini della personalità dogmatica, esse si situano nelle esperienze precoci di socializzazione nella famiglia e in particolare nelle relazioni con i genitori. Elementi a sostegno dell'idea che le ideologie di sinistra e di destra condividano caratteristiche psicologiche comuni si ritrovano anche in altri autori.

Dal lavoro di Rokeach sorge la questione di sapere se l'autoritarismo sia necessariamente legato al razzismo e all'etnocentrismo. Ma, rileva Billig, “per lo studio dei pregiudizi, la questione inversa è forse più importante: il pregiudizio è per forza legato all'autoritarismo?”¹¹⁹. I pregiudizi, infatti, potrebbero riflettere anche forti pressioni sociali.

Stando ad una ricerca di Christie¹²⁰, evidenzia Brown, lo stesso autoritarismo potrebbe derivare da atteggiamenti socializzati piuttosto che essere la conseguenza di dinamiche di personalità connesse a specifiche modalità di educazione entro la

¹¹⁸ M. Rokeach, *The open and closed mind*, New York 1960, Basic Books, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit. p. 37

¹¹⁹ M. Billig, *Razzismo, pregiudizi e discriminazione*, in (a cura di) S. Moscovici, *Psicologia sociale*, Roma 1996, p. 436

¹²⁰ R. Christie, *Authoritarianism re-examined*, in (a cura di) R. Christie e M. Jahoda *Studies in the scope and method of "The Authoritarian Personality"*, Glencoe, Ill., Free Press 1954, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 35

famiglia. Cita, al riguardo, due studi di Sales¹²¹, supportati ampiamente da altre ricerche, i quali individuano nei fattori di inquietudine sociale e in particolare nelle condizioni economiche sfavorevoli una fonte importante di autoritarismo, sia in adulti che in bambini. In tempi sociali difficili, le persone si sentono più minacciate del normale e sono così attratte da forme più autoritarie di religione, coltivano caratteri di potenza e tenacia, provano maggiore interesse per l'astrologia ed altre credenze superstiziose e preferiscono scegliere i loro animali domestici tra le specie più aggressive e cacciatrici.

Il limite di ogni teoria che spiega la presenza e la variabilità individuale del pregiudizio riferendosi a differenze individuali di personalità, argomenta Brown, è di sottostimare (o addirittura ignorare in qualche sua variante estrema) “l’influenza e l’importanza della situazione sociale immediata nel processo di formazione degli atteggiamenti delle persone. L’idea che le nostre opinioni e la nostra condotta siano fortemente influenzate da fattori quali gli atteggiamenti espressi da chi ci circonda o ci è vicino, dalle norme del gruppo al quale apparteniamo e dalle relazioni che tale gruppo intrattiene con altri, è ormai divenuta un luogo comune della psicologia sociale. La stessa relazione non può non valere per l’espressione del pregiudizio”¹²²

Lo studio condotto da Pettigrew¹²³ intorno al 1950 mira ad esaminare il ruolo che la personalità e l’ambiente sociale svolgono nella formazione e nello sviluppo dei pregiudizi. Dai suoi esiti, emerge che il pregiudizio rimanda alle norme sociali prevalenti ben più che ad alterazioni di personalità di qualunque genere. Risulta, infatti, che, nel Sud degli Usa prima delle grandi battaglie per il conseguimento dei diritti civili dei neri, e nel Sudafrica dell’*apartheid*, le persone con forti pregiudizi verso i *colored* non manifestano un livello corrispondente di pregiudizio nei confronti degli ebrei. L’idea del pregiudizio come espressione di un etnocentrismo generalizzato ne esce, secondo Brown e Billig, fortemente ridimensionata.

Sono le norme sociali, argomenta Brown, e non le dinamiche individuali di personalità a determinare i livelli complessivi di pregiudizio nei diversi gruppi. Ogni

¹²¹ S. M. Sales: 1) *Economic threat as a determinant of conversation rate to authoritarian and non-authoritarian churches*, in “Journal of Personality and Social Psychology”, 1972, 23, pp. 420 – 428; 2) *Threat as a factor in authoritarianism: An analysis of archival data*, in “Journal of Personality and Social Psychology”, 1973; citati in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., pp. 48 - 49

¹²² R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 43

¹²³ T. F. Pettigrew, *Personality and sociocultural factors in intergroup attitudes: A cross-national comparison*, in “Journal of Conflict Resolution”, 1958, 2, pp. 29-42, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 44

pregiudizio ha una sua specificità storica e nessuna teoria della personalità può certo spiegare come il pregiudizio possa, entro determinate società, essere un fenomeno diffuso e condiviso, oppure crescere o decrescere improvvisamente nel tempo. Né può spiegare la pervasività del pregiudizio in determinati contesti geografici e temporali e la sua pressoché totale assenza in altri.

Così, conclude Brown, “se i fattori di personalità hanno qualche importanza, l’hanno probabilmente per gli individui posti ai due estremi della distribuzione del pregiudizio: i tolleranti ad oltranza e i bigotti inflessibili. Per la stragrande maggioranza delle persone, probabilmente, la personalità costituisce una determinante del pregiudizio molto meno decisiva di un’ampia serie di influenze *situazionali* sul comportamento. Rispetto a questa maggioranza di persone, inoltre, potrebbe essere più appropriato considerare la personalità stessa come un effetto di quelle variabili sociali e culturali ancor più che come fattore”¹²⁴.

Più moderatamente, Billig ritiene che lo studio di Pettigrew sia non alternativo, ma complementare a *La personalità autoritaria*. Egli considera il pregiudizio e la discriminazione fenomeni “talmente complessi che due teorie differenti possono essere contemporaneamente corrette o almeno in grado di spiegare ciascuna una parte della realtà”¹²⁵.

In base alla nostra esposizione, noi riteniamo che l’opera di Adorno e collaboratori possa parlare da e per sé stessa, e sia in grado da sola in base al suo testo di respingere, in qualche caso anche sdegnosamente, molte delle accuse che le vengono mosse. In nessun luogo, infatti, afferma che la sindrome della *personalità autoritaria* sia l’origine e la spiegazione dei pregiudizi, ma, da un lato, ripetutamente qualifica il pregiudizio come *particolare* fenomeno prodotto del contesto socioculturale e dai rapporti interumani che la società genera e favorisce, e, dall’altro, apertamente dichiara in tanti passi che la stessa personalità autoritaria è il risultato di una certa prassi sociale conseguente ad una ben precisa struttura della società, di un certo specifico tipo di società direbbe Fromm, e che essa *semplicemente* favorisce l’acquisizione e lo sviluppo dei pregiudizi.

Gli stessi autori, inoltre, rilevano che la sindrome della personalità autoritaria come loro la delineano, si presenta, in tutti i suoi aspetti

¹²⁴ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 49

¹²⁵ M. Billig, *Razzismo, pregiudizi e discriminazione*, cit., p. 437

contemporaneamente, assai di rado e solo in soggetti estremi gravemente affetti da pregiudizi. Essa, però, secondo le loro stesse intenzioni, può ben costituire un weberiano *tipo ideale*, in base al quale risulta agevole comprendere sia il livello di pregiudizio esistente nei soggetti che ne sono portatori sia la diversa risposta al pregiudizio di persone esposte allo stesso ambiente saturo di atteggiamenti pregiudiziali.

La loro posizione, pertanto, risulta perfettamente concorde con quanto sostiene Allport, che di certo può considerarsi l'autorevole fondatore della *psicologia sociale del pregiudizio*. Scrive Allport: “una persona manifesta il suo pregiudizio anzitutto perché percepisce l'oggetto del pregiudizio in un certo modo. Ma egli lo percepisce in quel modo anche perché la sua personalità è quella che è”¹²⁶. A suo parere, inoltre, è un “fatto fondamentale che il pregiudizio è qualcosa di più di un elemento accidentale per molte persone: assai spesso esso fa parte integrante della struttura della personalità. In tali casi, non può essere estratto con le pinzette: per modificarlo occorrerebbe rivedere tutta la visione della vita dell'individuo in oggetto.”¹²⁷

Il grande ed insuperato merito dell'opera, comunque, secondo noi, consiste tutto nella sua illustrazione delle modalità di funzionamento del pregiudizio e dei meccanismi di cui questo si serve per accrescersi e diffondersi, nonché del ruolo che svolge nella vita delle persone che ne sono portatrici, e soprattutto delle caratteristiche di pensiero e di atteggiamento che presuppone e sviluppa. Per il resto, la si può discutere, proprio a partire dai modi in cui spiega la formazione della personalità autoritaria e la configura nei suoi tratti peculiari.

¹²⁶ G. W. Allport, *La natura del pregiudizio*, Firenze 1973, p. 287

¹²⁷ *Ivi*, p. 563

CAP. IV

LA PSICOLOGIA SOCIALE DEL PREGIUDIZIO

Gli studi di Pettigrew, evidenzia Billig¹, corroborano in una certa misura alcune idee de *La personalità autoritaria*. Da un lato, confermano che, nei contesti fortemente pregiudiziali, le persone con maggiori pregiudizi sono affette da autoritarismo e costituiscono una piccola frazione di soggetti fanatici ad oltranza. Dall'altro lato, provano che gli individui con problemi di *status* sociale tendono ad assumere più atteggiamenti pregiudiziali, come se avessero bisogno di qualcuno cui addossare la responsabilità delle loro delusioni e frustrazioni. Tuttavia, tale risposta alle difficoltà pare in stretta relazione con l'atteggiamento di ribellione nei confronti dell'intero contesto sociale, nel senso che i ribelli frustrati diventano più intolleranti nei casi in cui operino in ambienti convenzionalmente tolleranti, mentre, viceversa, tendono a comportarsi in modo più tollerante in ambienti palesemente intolleranti. È un'ulteriore conferma della necessità e dell'importanza di dover considerare sempre l'intero quadro sociale in cui sorgono e si sviluppano i pregiudizi.

L'importanza del contesto culturale, rilevata da Pettigrew, viene ribadita dai risultati degli studi di Bagley e Verma (1979) e di Schönbach (1981) sui pregiudizi verso gli immigrati, rispettivamente, in Gran Bretagna e nei Paesi Bassi e in Germania. In entrambi i casi, relativamente ai pregiudizi, si registrano sia differenti livelli tra i diversi sottogruppi della popolazione (autoritari e non autoritari, più istruiti e meno istruiti, ecc.) sia una notevole somiglianza d'insieme, consistente nella generale tendenza ad accettare i pregiudizi più comuni e più diffusi verso i gruppi di immigrati (i *Negri puzzano* e sono *pigri*, i *Turchi* e gli *Italiani* sono *attaccabrighe* e *imprevedibili*) e a sostenere le misure che ne limitano l'immigrazione. Negli ambienti in cui i pregiudizi sono ideologicamente presenti e sostenuti, anche le persone più istruite ne possono essere affette. La storia lo ricorda: nella Germania nazista, molti insegnanti ed intellettuali difendono e celebrano la superiorità ariana come dottrina ufficiale dello Stato. E la cronaca ancora oggi lo attesta: ci sono movimenti intellettuali di estrema destra che cercano di giustificare la discriminazione filosofeggiando intorno a dottrine razziste.

¹ M. Billig, *Razzismo, pregiudizi e discriminazione*, cit., pp. 437 ss

Nelle democrazie contemporanee atteggiamenti e comportamenti apertamente e violentemente pregiudicanti e discriminanti non sono più socialmente accettabili, poiché in palese e insanabile contrasto con i valori e le norme dell'uguaglianza e della tolleranza. Nonostante le pressioni sociali a negare i pregiudizi in nome della ragionevolezza e della comune umanità, però, i pregiudizi sono tutt'altro che scomparsi. Per non contravvenire ai criteri di accettabilità sociale, molti non si lasciano andare facilmente a pubbliche manifestazioni pregiudiziali, ma continuano ad agire in modo discriminante ogni qual volta sia possibile sul lavoro, sugli affitti, ecc., psicologicamente sostenuti anche dall'ambiguità di fondo che segna le linee governative in materia di ingressi, di controlli e di diritti dei gruppi minoritari. In Italia, ne sanno qualcosa anche i giovani meridionali che si recano per motivi di studio nelle città del Nord e spesso incontrano ostacoli e difficoltà incomprensibili nella ricerca di un'abitazione.

La persistenza dei pregiudizi, argomenta Billig, ci pone “davanti a una domanda psicologicamente interessante e davvero importante: come possono delle persone ragionevoli avere delle credenze irragionevoli?”² Facendo leva su determinati processi cognitivi, la psicologia sociale suggerisce la seguente risposta a tale domanda: “potrebbe essere perché troppo facilmente le persone impiegano categorie generali per interpretare il loro mondo sociale, e il solo fatto di usare tali categorie potrebbe sottintendere dei pre-giudizi e delle distorsioni.”³

La psicologia sociale spiega l'origine, la diffusione e la persistenza del pregiudizio in base al modo in cui normalmente funziona la mente umana, che ha la necessità di ridurre e organizzare in modo semplice l'immensa quantità di stimoli che le giungono dal mondo esterno, e a specifiche dinamiche che si attivano nei rapporti intergruppo, rinviando alle concrete condizioni storiche (sociali, culturali, economiche e politiche) per la comprensione dell'entità e dei modi in cui i pregiudizi si attuano in contesti determinati e soprattutto del livello della loro traduzione in comportamenti discriminanti.

Il pregiudizio, scrive Brown, è un processo di gruppo che “può nondimeno essere analizzato a livello della percezione, dell'emozione e dell'azione *individuali*”⁴.

² *Ivi*, p. 440

³ *Ivi*, p. 442

⁴ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, Bologna 1997, p. 7

Da un punto di vista logico, il pregiudizio può essere sia positivo che negativo, favorevole o sfavorevole nei confronti di gruppi specifici. Il pregiudizio favorevole, come ad esempio la predilezione per tutto quanto sia inglese o francese (lingua, abitudini alimentari, cinema, letteratura, ecc.) non assume mai rilevanza tale da divenire oggetto delle scienze sociali. Il pregiudizio *negativo*, ovvero “il trattamento guardingo, timoroso, sospettoso, spregiativo, ostile o in ultima analisi mortifero di un gruppo di persone da parte di un altro gruppo”⁵, richiede invece, per le sue conseguenze, di essere studiato a fondo e compreso.

Secondo Brown, il pregiudizio *negativo*⁶, pur nella varietà e complessità delle forme che assume, presenta sempre alcune delle seguenti caratteristiche: “il mantenimento di atteggiamenti sociali o credenze cognitive squalificanti, l’espressione di emozioni negative o la messa in atto di comportamenti ostili o discriminatori nei confronti dei membri di un gruppo per la loro sola appartenenza ad esso”⁷. In virtù di tale definizione allargata, il pregiudizio ricomprende in sé il razzismo, il sessismo, l’intolleranza per l’omosessuale ecc⁸.

Il pregiudizio non è un fenomeno puramente cognitivo, ma ha forti componenti emotive e spesso si traduce in comportamenti discriminanti. Nella diversità (formale) delle sue manifestazioni, non sono mai distinguibili nettamente gli atteggiamenti pregiudiziali, i sentimenti di ostilità e le forme di condotta oppressive. Esso, pertanto, costituisce un fenomeno realmente complesso, a più dimensioni in molteplici modi interconnesse. È un comportamento intergruppi che riflette un orientamento socialmente condiviso e che è connesso a precisi contesti relazionali (conflitti per il controllo di risorse scarse, lotte per il predominio, notevoli differenze di composizione e di *status*, ecc.). Gli individui ed i loro comportamenti risentono inevitabilmente delle situazioni dei gruppi di cui fanno parte. Non v’è, pertanto, alcuna contraddizione “tra la pretesa di studiare il pregiudizio nel contempo come fenomeno *fondato sul gruppo* e come cognizione, emozione e comportamento *individuale*”⁹. È possibile, infatti, e si deve, distinguere quando gli individui agiscono come membri di gruppi, in base cioè alle loro appartenenze, e quando

⁵ *Ivi*, p. 13

⁶ Da ora in poi soltanto pregiudizio

⁷ *Ivi*, p. 15

⁸ *Ibidem*

⁹ *Ivi*, p. 19

invece agiscono *uti singuli*. Del resto, tale necessaria distinzione, rileva Tajfel¹⁰, è abbastanza agevole. Il comportamento interpersonale si caratterizza per l'incidenza delle qualità individuali dei soggetti coinvolti, mentre il comportamento intergruppo è determinato unicamente dalle appartenenze a gruppi diversi senza che alcuna parte vi abbiano le caratteristiche individuali. L'uno e l'altro comportamento sociale, allo stato puro, devono intendersi come gli estremi di un *continuum*. Nella realtà, quanto più si avvicina all'estremo "genuinamente intergruppo" – come comunemente accade per tutti i soggetti con forti pregiudizi, che tendono a ritenere rilevanti per le relazioni tra i gruppi quasi tutte le situazioni sociali in cui siano presenti i loro *nemici* -, tanto più il comportamento è uniforme e gli attori perdono ogni elemento distintivo di personalità ed agiscono come membri indifferenziati dei gruppi di appartenenza. Da tale depersonalizzazione, in virtù della quale interagiscono non soggetti individualmente differenti ma identiche *personificazioni* o *incarnazioni* dei rispettivi gruppi, può seguire, e spesso segue, anche la *deumanizzazione* dei soggetti coinvolti.

Una comprensione completa del pregiudizio, secondo Brown, "è possibile unicamente tenendo in debito conto la complessa intersezione di forze storiche, politiche, economiche e di struttura sociale che operano in ogni contesto"¹¹. Ogni pregiudizio, infatti, ha una storia, economica, politica, sociale e culturale. Pluralità di cause e fondamenti ed origini peculiari di ogni pregiudizio, afferma Allport, costituiscono "il primo concetto"¹² che si deve acquisire.

Molti intendono il pregiudizio come espressione di una struttura di personalità particolare, possibilmente patologica. Così, secondo Adorno e collaboratori, la personalità di coloro che sono portatori di pregiudizi è *autoritaria*, e si caratterizza per uno stile cognitivo ultrarigido che fatica ad integrare le ambiguità e gli elementi equivoci e che, tradotto al livello degli atteggiamenti sociali, si esprime sotto forma di discredito sistematico e di ostilità nei confronti dei gruppi minoritari. Tuttavia, come già sappiamo, a parere di Brown, il legame tra autoritarismo e rigidità emerge soltanto quando la situazione è importante per i soggetti e li coinvolge direttamente¹³

¹⁰ H. Tajfel, *Gruppi umani e categorie sociali*, Bologna 1985, pp. 362 ss.

¹¹ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 19

¹² G. Allport, *La natura del pregiudizio*, Firenze 1973, p. XVI

¹³ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 31

Il pregiudizio, piuttosto, ha un fondamento categorizzante che lo distingue da altre forme di antipatia. Esso, infatti, investe qualunque membro del gruppo cui si rivolge. Quando un individuo formula un'affermazione pregiudiziale (“i negri sono....”, “le donne non...”, ecc.), lo fa invocando mentalmente una qualche categoria sociale. La categorizzazione, quindi, funge da punto di partenza e costituisce spesso una giustificazione delle azioni pregiudiziali. Secondo alcuni autori (in particolare Allport e Tajfel ne sono illustri rappresentanti), il processo di categorizzazione è la condizione senza la quale il pregiudizio non potrebbe darsi.

La categorizzazione è un processo cognitivo, che rappresenta una caratteristica ineludibile dell'esistenza umana. È la strategia che consente di semplificare ed ordinare il mondo, riducendone la complessità. Senza le categorie, saremmo sempre nell'assoluta incertezza dal punto di vista teorico e pratico, non sapremmo come poterci comportare di fronte agli individui che incontriamo ed agli eventi che accadono. Dovremmo impararlo ad ogni nuova occasione. Non ne saremmo capaci, ma anche se lo fossimo sarebbe certamente antieconomico. Collocando gli stimoli che ci giungono in categorie o classi sulla base delle loro somiglianze e delle loro differenze, invece, possiamo fare fronte all'esperienza con una certa rapidità ed efficienza. Le categorie, secondo l'efficace espressione di Allport, sono “nomi che tagliano a fette” il mondo in cui viviamo. A volte è solo utile, ma alcune volte è necessario e addirittura vitale saper riconoscere categorie particolari di persone (tutori dell'ordine, tassisti, gente del posto, ecc.)

Le categorie sociali sono validi strumenti di semplificazione e di ordine nella misura in cui servono e aiutano a discriminare con chiarezza ed immediatezza gli individui che vi appartengono e quelli che non vi appartengono. Si deve a Tajfel¹⁴ la dimostrazione che la semplice collocazione di una serie di stimoli (individui, oggetti fisici, eventi sensoriali, ecc.) in due classi o categorie distinte ha come effetti l'incremento di qualunque loro differenza preesistente e la diminuzione delle differenze nell'ambito di ciascuna classe, ovvero i fenomeni denominati, rispettivamente, *differenziazione intercategoriale* e *assimilazione intracategoriale*.

Se già relativamente a stimoli privi di qualunque valore come delle linee, l'introduzione di una categoria, rispetto ad una situazione indifferenziata, determina effetti distortivi abbastanza prevedibili a carico del funzionamento percettivo e

¹⁴ H. Tajfel, *Gruppi umani e categorie sociali*, cit., p. 153 ss

cognitivo e della condotta delle persone, in modo più accentuato e significativo si produce la stessa conseguenza in tutti i casi di categorizzazione sociale, in cui i soggetti sono direttamente coinvolti con i loro valori e le loro emozioni. La mera esistenza di un processo di categorizzazione sembra offrire di per sé le condizioni sufficienti perché le persone comincino a sviluppare una percezione più favorevole del proprio gruppo rispetto ad altri gruppi, che si può tradurre in giudizi valutativi viziosi o in qualche tipo di discriminazione comportamentale concreta.

Dagli studi di Tajfel sui *gruppi minimi*¹⁵ - così denominati perché privi di tutti i caratteri tipici della concreta vita di gruppo quali l'interazione faccia a faccia, struttura e regole condivise, ecc. e costituiti anche casualmente rendendo nota ai membri solo la loro personale collocazione in un gruppo preciso ma non l'intera composizione del loro gruppo, senza cioè far conoscere gli altri componenti -, risulta che la semplice appartenenza ad un gruppo suscita e fa emergere una forma embrionale di pregiudizio sul piano della condotta, a determinare cioè un trattamento differenziale dei membri ignoti dell'*ingroup* rispetto a quelli altrettanto ignoti dell'*outgroup*. Da tali studi, inoltre, emerge che i soggetti sembrano interessati sia a massimizzare le differenze fra gruppi sia a favorire l'*ingroup* su un piano assoluto.

Doise sostiene che, ove due categorie si intersecano, qualunque differenziazione fra di esse si riduce per l'azione simultanea degli effetti inter e intracategoriali su entrambe le dimensioni. I processi di differenziazione e di assimilazione dovrebbero elidersi, portando alla riduzione o anche alla completa scomparsa finale dei pregiudizi.¹⁶ Pertanto, ove si riesca a predisporre delle situazioni sociali di intersezione tra due o più dimensioni categoriche, la probabilità teorica di una persistenza del pregiudizio tra gruppi lungo le dimensioni considerate dovrebbe ridursi. Nella realtà, però, tale ipotizzato rimedio non sempre è efficace, in quanto i contesti concreti di vita sono diversamente e peculiarmente dominati da singole dimensioni categoriali (come l'appartenenza etnica, o quella sessuale o quella religiosa)

Le dimensioni categoriche che assumono preminenza in ogni situazione data sono strettamente correlate a particolari circostanze. In alcuni luoghi la religione

¹⁵ Ivi, p. 353 ss

¹⁶ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 63

costituisce la dimensione fondamentale, in altri, invece, prevalgono altre dimensioni e la condivisione della medesima religione non impedisce la violenza reciproca.

Tutti gli studiosi ammettono che il processo di categorizzazione produce due effetti fondamentali: amplifica le differenze fra gruppi e rafforza le somiglianze nel gruppo. I due effetti, tuttavia, rileva Brown, non costituiscono fenomeni simmetrici. Vi sono, infatti, consistenti differenze nei modi di percepire l'*ingroup* e l'*outgroup*. Solitamente si tende ad attribuire all'*outgroup* un'omogeneità, una somiglianza fra i membri maggiore di quella percepita nell'*ingroup*: "Loro sono tutti uguali; noi siamo tutti diversi".

L'effetto di omogeneizzazione del gruppo esterno potrebbe scaturire dalla diversa quantità di informazioni di cui disponiamo sulle persone che fanno parte del nostro gruppo e su quelle che fanno parte di gruppi esterni. Noi conosciamo meglio i nostri sodali e assai meno i membri dei gruppi esterni e per questo tendiamo ad averne una percezione più globale e indifferenziata. Secondo un'altra prospettiva, la maggiore variabilità interna attribuita al gruppo di appartenenza discende dalla rilevanza emozionale: vi appartiene il sé, ne conosciamo bene almeno un membro, siamo più motivati a costruire un'impressione più accurata delle persone che ci sono psicologicamente più prossime. L'ipotesi della familiarità ha una certa plausibilità intuitiva ma non trova molto riscontro empirico ed è smentita dalla presenza dell'effetto di omogeneizzazione del gruppo esterno che si riscontra anche nelle situazioni di gruppi minimi.

L'effetto di omogeneizzazione del gruppo esterno, puntualizza Brown, non è affatto "una caratteristica universale della percezione fra gruppi"¹⁷, e talvolta si manifesta anche nell'*ingroup*. Al riguardo, la dimensione dell'*ingroup* rispetto agli altri gruppi può costituire un fattore importante capace di determinare la direzione dell'effetto di omogeneizzazione, verso l'*outgroup* o verso l'*ingroup*. Un *ingroup* minoritario, infatti, può avvertire nel più ampio gruppo maggioritario una minaccia alla propria identità e reagire con un potente sforzo di proteggere le proprie integrità e coesione, percependosi in termini più omogenei, serrando per così dire i ranghi. Il processo di identificazione di gruppo implica che i membri si adattino ai presunti attributi definitivi, alle caratteristiche chiave percepite nel prototipo del loro gruppo. Quanto più è forte, la tendenza ad assimilarsi al concetto idealizzato di buon membro

¹⁷ *Ivi*, p. 73

dell'*ingroup*, tanto più genera un'acuta percezione della similarità nel gruppo, almeno lungo alcune dimensioni.

Nella maggioranza delle situazioni sociali, i soggetti possono far riferimento a più di una dimensione categoriale. Quali fattori determinano l'individuazione o la scelta della categoria che si applica nei particolari contesti sociali in cui ci si trova ad operare? Secondo la Rosch, quando le persone categorizzano il mondo degli oggetti naturali, utilizzano tendenzialmente categorie di livello elementare, preferendole a categorie di livello sopraordinato o subordinato. Ricollegandosi a tale tesi, Turner *et al.* sostengono che, in genere, quale che sia la situazione specifica, le persone si servono della categorizzazione *gruppo sociale*, e non di quelle sovraordinata *essere umano* o subordinata *differenze individuali*. Chi categorizza, inoltre, cerca sempre di minimizzare la differenza fra sé e il membro esemplare del gruppo di appartenenza e massimizzare la differenza tra il membro prototipico dell'*ingroup* ed il membro prototipico dell'*outgroup*¹⁸.

La scelta di un raggruppamento fra i molti disponibili, comunque, dipende da molteplici fattori, incluse le peculiari caratteristiche soggettive del soggetto che sceglie. Bruner suggerisce che le categorie di utilizzazione più probabile sono anche quelle più facilmente accessibili per il soggetto e più adatte agli stimoli in gioco. Così, ad esempio, l'uso o l'evocazione recenti di una particolare categorizzazione inclina all'interpretazione nei termini del medesimo sistema di categorie degli eventi o delle situazioni successive. Ad innescare questo processo, noto con il termine tecnico *priming*, sono sufficienti la lettura di un articolo di giornale, la visione di un servizio televisivo, il racconto di qualcuno, ecc., che riguardino membri di specifici gruppi (un rumeno accusato di stupro, un furto attribuito ad uno zingaro, un caso di violenza tra immigrati, ecc.). Quanto apprendiamo nell'immediato accresce la nostra sensibilità e la nostra propensione sulle questioni future ad esso in qualche modo collegate, e, quindi, l'esposizione ad un *prime* può incidere, al di là della consapevolezza che se ne abbia, sulla scelta della categoria da utilizzare in una data situazione.

Per il coinvolgimento emotivo che è tipico dei processi e delle relazioni sociali, inoltre, l'appartenenza ad un gruppo rende particolarmente attenti all'identità degli altri membri; così, da un punto di vista psicologico, ci è più facile porre

¹⁸ *Ivi*, p. 82

erroneamente un membro effettivo del nostro gruppo in un gruppo esterno, piuttosto che correre il rischio di far rientrare nel nostro gruppo qualcuno che non vi appartiene. Tale fenomeno si denomina effetto di *sovraclesione* dall'*ingroup*. Ne consegue che la categoria *principe*, cronicamente accessibile, e, pertanto, immancabilmente ed immediatamente sempre applicata compatibilmente alla diversità delle situazioni sia, per alcuni, l'identità etnica, per altri, il sesso, per altri ancora, la nazionalità, e così via.

Secondo Rokeach, non l'appartenenza a gruppi diversi, ma il grado di somiglianza o di congruenza fra sistemi di valori diversi è il fattore che determina gli atteggiamenti intergruppi. La somiglianza delle opinioni *naturalmente* attrae perché conferma il proprio sistema di credenze, il disaccordo, altrettanto naturalmente, produce antipatia perché lo minaccia. Le svariate forme di pregiudizio fra gruppi, quindi, sostiene Rokeach, dipendono dall'incongruenza fra credenze, dalla percezione che il sistema di credenze dell'*outgroup* è incompatibile con quello dell'*ingroup*.

A parere di Brown¹⁹, nelle situazioni in cui l'appartenenza al gruppo è psicologicamente saliente, non è sostenibile l'idea che la discrepanza fra credenze costituisca un fattore più potente delle differenze di categorie. È vero, invece, che il pregiudizio espresso dalle persone di un certo gruppo rispetto ai membri di un *outgroup* con atteggiamenti simili sia minore di quello manifestato verso persone di un *outgroup* con atteggiamenti totalmente differenti.

Sappiamo già che l'appartenenza ad una medesima categoria sfuma la percezione delle differenze fra i componenti. In aggiunta, valutare qualcuno attraverso uno *stereotipo* significa attribuirgli certe caratteristiche considerate proprie di tutti o quasi i membri del gruppo cui appartiene. Gli stereotipi sono quadri mentali, rigide *impronte* o *calchi* cognitivi, che consentono di “riprodurre all'istante immagini di persone e di eventi”²⁰. Sia che li consideri con Allport fondati sulle categorie, sia che li si valuti con Tajfel il prodotto di un processo categorizzante, gli stereotipi come le categorie possono avere tonalità positive, negative o neutre.

Gli stereotipi si radicano entro la cultura di appartenenza e vengono espressi e riprodotti attraverso gli usuali canali socioculturali: la socializzazione nella famiglia

¹⁹ *Ivi*, p. 101

²⁰ *Ivi*, p. 103

e nella scuola, l'esposizione ripetuta a immagini trasmesse dai libri, dalla televisione e dai giornali. Si spiega così la loro persistenza nel succedersi delle generazioni.

I modelli di comportamento che distinguono, sul piano culturale, un gruppo da un altro o le circostanze socioeconomiche specifiche in cui esso si trova in un dato momento storico, possono divenire terreno di coltura adatto allo sviluppo di percezioni stereotipate. Lo stereotipo ha in genere sempre un implicito elemento di verità. Ad esempio, un gruppo etnico socialmente svantaggiato può essere percepito negativamente come povero, stupido e pigro. Così le persone tracciano inferenze sulle caratteristiche femminili e maschili, e costruiscono stereotipi relativi, dall'osservazione dei ruoli tipici assunti dagli uomini e dalle donne (che tradizionalmente assolvono i compiti domestici e di allevamento dei figli e quindi appaiono più gentili calde, comprensive e meno attive, sicure di sé e competitive degli uomini, oppure, svolgendo nei contesti di lavoro un ruolo subordinato, si dipingono come sottomesse agli uomini.) Gli stereotipi possono assolvere una funzione ideologica di giustificazione o critica della situazione esistente, ma in tal caso, come sottolinea Tajfel, si radicano nelle relazioni sociali fra i gruppi e non derivano unicamente e nemmeno principalmente dalle operazioni tipiche del nostro sistema cognitivo²¹.

Noi siamo particolarmente sensibili agli eventi o alle caratteristiche statisticamente infrequenti, a ciò che non è comune ed è raro. Nell'interpretazione degli eventi possiamo così incappare in quella che si definisce correlazione illusoria. Ad esempio, in un paese a prevalente popolazione bianca, le persone tendono a ricordare con più facilità comportamenti antisociali relativamente rari (aggressioni fisiche) commessi da neri (gruppo minoritario) di quanto fanno rispetto ad atti analoghi compiuti da bianchi. In tal modo, può svilupparsi la percezione scorretta di una correlazione fra aggressività e colore della pelle e, quindi, ingenerarsi lo stereotipo che "*i negri sono violenti*", in grado, a sua volta, come dimostra l'ingegnoso e famoso esperimento di Duncan, di orientare i processi di attribuzione e le spiegazioni degli eventi sociali²².

²¹ *Ivi*, p. 108

²² Duncan fa vedere ad un campione di studenti americani bianchi di guardare un videofilm e di interpretare lo spintone che in esso è riprodotto. Nelle quattro versioni del video cambia la razza dell'interlocutore che dà lo spintone e di colui che lo riceve (assalitore negro — vittima bianco; assalitore bianco — vittima negro; assalitore negro — vittima negro; assalitore bianco — vittima bianco). I risultati dicono che, mentre la razza della vittima è ininfluenza, la razza dell'assalitore incide

Nelle più svariate situazioni sociali, gli stereotipi possono determinare conseguenze molto reali per gli individui che ne sono colpiti. Essi associano certe precise caratteristiche ai membri di una ben definita categoria sociale e, tendenzialmente, influenzano le valutazioni su una persona anche quando siano disponibili informazioni circa le caratteristiche peculiari della persona stessa

Gli stereotipi potrebbero essere usati come ipotesi da confermare nell'esperienza, ma le persone sono alla ricerca non di informazioni falsificanti quanto piuttosto di continue conferme, sicché, diversamente che a livello individuale, a livello sociale, le persone ricordano meglio le informazioni coerenti con lo stereotipo, contribuendo a riprodurlo.

Gli stereotipi non si limitano ad influire sulle nostre attese future, ma possono anche introdurre elementi di distorsione nella rievocazione che facciamo del passato.

Richiamandosi al concetto di Ross di un "errore fondamentale di attribuzione" che spinge le persone ad attribuire il comportamento di altri a cause interne e il proprio a cause esterne, Pettigrew suggerisce che l'appartenenza ad un gruppo rende i membri sensibili a "sviluppare un errore di attribuzione finale"²³. I comportamenti negativi tenuti da membri di gruppi esterni vengono considerati espressione di cause interne (*sono fatti così*), laddove comportamenti analoghi tenuti da membri del gruppo di appartenenza tendono ad essere giustificati in riferimento a qualche causa esterna (*siamo caduti in una provocazione*). Correlativamente, i comportamenti positivi vengono spiegati in modo esattamente opposto: l'azione generosa di un membro del proprio gruppo come dovuta a cause interne (*è la nostra natura*); la medesima azione compiuta da un membro di gruppo esterno come semplice e pura eccezione. In base ai dati disponibili, pare che siano soprattutto i gruppi dominanti o maggioritari ad incorrere nell'errore di attribuzione finale.

L'errore di attribuzione finale si manifesta anche a livello linguistico. I comportamenti positivi dell'*ingroup*, infatti, tendono ad essere espressi mediante termini indicatori di disposizioni mentali durature, al contrario di quanto accade per comportamenti analoghi tenuti da membri di *outgroup*, per i quali, invece, si suole

pesantemente sull'interpretazione dello spintone. Questo è visto come atto di violenza dal 70% dei soggetti sperimentali quando l'assalitore è negro, ma solo 15% di loro lo ritiene tale se l'assalitore è bianco.

²³ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 127

adoperare in termini più concreti e specifici della situazione. L'opposto esatto accade per i comportamenti negativi²⁴.

Non è casuale. Per la loro natura, infatti, quanto più le concezioni sono astratte e generali tanto sono più resistenti al cambiamento suggerito dalla disponibilità di nuove informazioni, laddove per la disconferma di rappresentazioni più concrete può bastare l'intervento di pochi casi contrari. Nella misura in cui gli stereotipi positivi che si riferiscono al gruppo di appartenenza e quelli negativi che si riferiscono a gruppi esterni diventano più astratte, mentre le immagini negative dell'*ingroup* e quelle positive dell'*outgroup* divengono più concrete, si fanno più difficile le prospettive dei tentativi di intervento su stereotipi intergruppi mutuamente dispregiativi.

In ogni contesto in cui siano disponibili categorie sociali, l'intervento degli stereotipi è più o meno automatico. Vi sono comunque fattori che possono inibire o incoraggiare il ricorso ad attese stereotipe. Un primo fattore a favore del loro uso sembrerebbe il livello di impegno mentale del soggetto su altri temi, ovvero il cosiddetto traffico cognitivo. Più il soggetto è distratto da altri compiti, più ha bisogno di fare affidamento su qualche scorciatoia stereotipa nelle sue valutazioni sociali. Lo stereotipo in questa prospettiva risulta il miglior compagno dell'ozio mentale. Gilbert e Hixon osservano, però, che il traffico cognitivo può condurre ad un pensiero basato su stereotipi soltanto se sia stata attivata una categoria idonea; precedentemente a tale attivazione, l'intervento di fattori cognitivi distraenti, a loro parere, potrebbe in realtà impedire l'utilizzo di uno stereotipo. Hamilton e Mackie, dal canto loro, rilevano che l'attivazione emotiva può alterare il processo di formazione dello stereotipo, interferendo nel caso specifico con la percezione di una correlazione illusoria. In particolare, la tensione e l'ansia tendono a far ricadere, nelle percezioni sociali, nell'utilizzo di stereotipi familiari e come tali più accessibili. Un terzo fattore in grado di agire sulla probabilità di impiego dello stereotipo è l'interdipendenza positiva fra i soggetti valutatori e l'oggetto di valutazione. Se una persona dipende da un'altra per l'acquisizione di un obiettivo tenderà ad essere più incline a cercare informazioni specifiche su di essa e sarà meno propensa ad affidarsi ad uno stereotipo di gruppo²⁵.

²⁴ *Ivi*, p. 129

²⁵ *Ivi*, p. 131

Gli stereotipi sono spesso profezie che si autoavverano, nel senso che ci si comporta secondo come ci si aspetta che sia il comportamento altrui ed il proprio comportamento riesce ad influenzare l'interlocutore a comportarsi proprio conformemente alle attese, sicché lo stereotipo e le aspettative da esso derivate vengono confermate.

Gli effetti profetici delle aspettative sono potenzialmente importanti nel processo di mantenimento degli stereotipi pregiudiziali. Gli insegnanti con atteggiamenti più negativi nei confronti delle minoranze etniche sono anche quelli più propensi ad utilizzare sistemi di catalogazione; tale prassi catalogativa, poi, conduce necessariamente a collocare nelle categorie inferiori soprattutto i membri dei gruppi minoritari, con ciò alimentando adeguatamente le credenze pregiudiziali.

È opinione comune, almeno nella cultura occidentale, che l'invecchiamento comporti un declino irreversibile delle capacità fisiche ed intellettuali rendendo le persone meno attive, più smemorate ecc. Almeno in parte, questi deficit, secondo Levy e Langer (1994), sono dovuti all'azione di diffusi stereotipi culturali associati agli anziani. La società si attende un deterioramento con l'età e finisce con il favorirlo non consentendo alle persone di restare fisicamente e mentalmente attivi quando potrebbero. Inoltre, è possibile che gli anziani stessi interiorizzino questo stesso stereotipo e finiscano per modellare la loro condotta sulla percezione prototipica del gruppo. Lo stesso fenomeno si verifica anche a proposito dello stereotipo della scarsa propensione alla matematica delle ragazze, e soprattutto ai comuni stereotipi legati al genere sessuale, con la conseguenza che ragazze e ragazzi finiscono, anche senza volerlo, con il comportarsi esattamente nel pieno rispetto delle concezioni stereotipiche, o con l'apparire, le une agli altri e viceversa, secondo i desideri altrui.

Gli stereotipi orientano la nostra valutazione e la nostra azione. Rappresentano, insieme con le categorie, strumenti cognitivi indispensabili alla comprensione, alla negoziazione e alla costruzione del mondo sociale. Non sono, tuttavia, completamente immutabili, incapaci di modificarsi in rapporto a nuove e magari contraddittorie informazioni.

La questione è stabilire quando le nuove informazioni conducono ad una revisione delle credenze e, quando, viceversa, vengono semplicemente ignorate o altrimenti assimilate così da lasciare intatte le idee pregiudiziali.

In qualche caso, un'eccezione lampante può indurre una modificazione in uno stereotipo di gruppo. Non sempre le cose stanno così. Weber e Crocker (1983), riprendendo Rothbart (1981), chiamano il cambiamento indotto nella percezione stereotipa da poche forti eccezioni *conversione* e quello indotto da molte limitate conferme *contabilità*, aggiungendo come possibile fattore modificante la subtipizzazione, che però potrebbe anche agire inibendo il cambiamento. In positivo la subtipizzazione può comportare una frammentazione e una riduzione del potere dello stereotipo negativo. Allport vede nella circostanziazione uno strumento cognitivo diffuso che permette alle persone di difendere le loro credenze pregiudiziali anche in presenza di elementi contraddittori²⁶.

Un dato, comunque, appare indubitabile: più positivo è un tratto, maggiore è il numero di casi necessario per confermarne la presenza in una persona o in un gruppo, e minore il numero di casi necessario per smentirne la presenza. Nel caso di tratti negativi, si verifica l'esatto contrario: occorrono maggiori casi per la disconferma e bastano pochi casi per la conferma. In altri termini, commenta Brown²⁷, i tratti negativi sono più facilmente acquisibili e più difficili da dimettere dei tratti positivi. A livello cognitivo, pertanto, è molto difficile e raro modificare stereotipi con pregiudizio dell'*outgroup*. Vi sono comunque processi sociali e motivazionali in grado di generare relazioni fra gruppi che offrono più ampie possibilità di modificazione degli stereotipi.

I bambini, sostiene Brown, non si limitano a riprodurre le norme razziste, sessiste e gerontofobiche della società in cui sono nati, ma contribuiscono in proprio al processo, sviluppando autonomamente taluni atteggiamenti e stereotipi a partire dai tentativi che operano per sistematizzare il proprio ambiente sociali²⁸.

Una considerevole consapevolezza etnica è presente nei bambini di quattro anni, leggermente più marcata nei bianchi che nei neri, e, secondo alcuni studi, le categorie di genere possono essere utilizzate con scioltezza e competenza già a partire dai tre anni di età

Sulla base di dati disponibili risulta con chiarezza che i bambini sono attenti, già in età estremamente precoce, alle distinzioni operanti nel loro contesto sociale e possono utilizzarle con competenza. Pare, quindi, che i bambini facciano come gli

²⁶ *Ivi*, pp. 143 ss

²⁷ *Ivi*, p. 147

²⁸ *Ivi*, p. 150

adulti: utilizzano le categorie per semplificare e dare senso al contesto in cui si inscrivono.

Da una conosciutissima ricerca di Clark e Clark del 1947, risulta che, in tutti i gruppi di età, la maggioranza dei bambini neri preferisce giocare con la bambola bianca e la considera più graziosa. Non solo: i bambini neri sognano di essere come i bianchi, quasi emblema di come dovrebbe essere il mondo. In qualche caso, cercano di toglier via il colore della propria pelle e arrivano, addirittura, a lavarsi a sangue perché qualcuno li definisce sporchi.

I bambini bianchi tendono a mostrare una preferenza piuttosto marcata e definita per stimoli rappresentativi del loro gruppo etnico, mentre la scelta dei bambini neri sembra essere più bivalente mostrando spesso una preferenza e un'identificazione con il gruppo esterno bianco. Il pregiudizio a favore del bianco sembra crescere a partire dai tre-quattro anni, per raggiungere un picco attorno ai cinque-sei e decrescere nuovamente intorno ai sette-otto.

In molte società si riscontra una tendenza stabile dei bambini appartenenti al gruppo maggioritario dominante a esprimere una forte identificazione con il proprio gruppo e una preferenza per esso che li differenzia dai bambini del gruppo minoritario subordinato, in cui l'identificazione con l'*ingroup* è molto più debole e spesso accompagnata da una preferenza nella valutazione a favore degli stimoli rappresentativi del gruppo maggioritario. I fenomeni psicosociali, però, quasi mai sono immuni dagli sviluppi politicosociali che hanno luogo nelle società complessivamente considerate, ed è per questo che solo di rado sono immutabili. Crescere nel contesto di un gruppo dominante piuttosto che di un gruppo minoritario non è la stessa esperienza e non produce le medesime conseguenze.

I bambini, e più intensamente le bambine, esprimono una preferenza per le persone del loro sesso ben prima di raggiungere un chiaro senso di identità sessuale.

Già a partire dai sette-otto anni di età, i bambini esprimono atteggiamenti favorevoli all'*ingroup*, rifacendosi a mere categorizzazioni come gli adulti

Il modo più ovvio per spiegare la comparsa del pregiudizio nei bambini consiste nel sottolineare l'acquisizione diretta attraverso un processo di socializzazione a partire dai genitori e da altre fonti quali il gruppo dei pari e i canali ordinari di trasmissione culturale, compresi i media e la letteratura per ragazzi

A parere di Brown, invece, il ruolo del bambino nel processo di sviluppo di atteggiamenti pregiudiziali è molto più attivo di quanto la spiegazione tradizionale della socializzazione non ammetta. Decisiva è anche per loro la capacità cognitiva di categorizzazione. Questa aiuta il bambino a rendersi conto del suo ambiente, e gli permette di trovare una propria localizzazione nel contesto, offrendogli tutta una gamma di identità sociali. Lo sviluppo del pregiudizio nel bambino, conclude Brown, è dunque collegato al suo sviluppo cognitivo, allo sviluppo delle capacità di cogliere certe proprietà invarianti degli oggetti e delle persone a dispetto dei cambiamenti apparenti²⁹.

I pregiudizi e le preferenze dei bambini, quindi, sono lo sviluppo naturale di un'interazione fra il mondo in cui vivono, con le sue ripartizioni secondo modalità socialmente significative (razza, sesso, età), e i processi di categorizzazione, identificazione e confronto che avvengono nella loro mente³⁰.

I contrasti e le lotte tra gruppi, per quanto si inscrivano in situazioni diverse e si caratterizzino in modo peculiare, hanno sempre alla base concreti interessi contrapposti, di ordine economico, politico, territoriale, ecc.

L'origine del pregiudizio tra i gruppi è fondatamente da rinvenire nelle loro relazioni reciproche. Ammettendo una loro origine relazionale, risultano agevolmente comprensibili l'ascesa ed il declino dei pregiudizi in contesti spazio-temporali differenti. In ogni caso, però, una spiegazione dei pregiudizi che voglia essere esaustiva, deve contemplare e tener conto non solo degli interessi obiettivi, ma anche degli interessi psicosociali.

I gruppi si confrontano reciprocamente su molteplici dimensioni concrete, che vanno dagli *status* economici e materiali a quelli meno appariscenti ma egualmente importanti come le reti di solidarietà e di amicizia. Le relazioni intergruppi, inoltre, condizionano fortemente le identità sociali di coloro che ne fanno parte. Al riguardo, bisogna distinguere tra identità sociali stabili e positive ed identità sociali incerte e minacciate: si rivelano, infatti, differenti gli atteggiamenti ed i comportamenti intergruppi dei membri appartenenti a gruppi dall'alto *status* sociale e quelli di componenti di gruppi con uno *status* o immagine sociale insoddisfacente.

Il comportamento intergruppi si può analizzare identificando la natura e la compatibilità degli obiettivi espressi e perseguiti dai gruppi. Le relazioni intergruppi

²⁹ *Ivi*, p. 195

³⁰ *Ivi*, p. 201

possono essere cordiali e pacifiche o conflittuali. In genere, dipendono dai sottostanti interessi in questione. In certe condizioni, i gruppi possono configgersi su una base realistica e razionale in quanto competono per il possesso di risorse scarse. È la teoria denominata da Campbell del conflitto realistico fra gruppi, secondo la quale le relazioni intergruppi riflettono tendenzialmente gli interessi in gioco. In caso di interessi incompatibili, nel senso che solo uno dei gruppi concorrenti può soddisfare i propri interessi, tendono ad emergere atteggiamenti psicosociali negativi, quali prevenzioni, comportamenti ostili, valutazioni di parte screditanti. Invece, in caso di interessi più o meno compatibili e/o complementari, nel senso che il conseguimento degli obiettivi di un gruppo non penalizza gli altri gruppi o addirittura richiede la loro collaborazione, si manifestano atteggiamenti tolleranti, equi, amichevoli. Secondo Sherif, le prevenzioni si radicano nei conflitti di interesse, reali o percepiti, fra gruppi. Dai suoi famosi studi ‘sul campo estivo’³¹, ovvero condotti in un campo di vacanze estive per ragazzi, successivamente confermati da ulteriori ricerche di laboratorio, emerge che la semplice organizzazione di gare con vincitori premiati e perdenti, determinando tra i gruppi una situazione di interdipendenza negativa, è sufficiente a generare un conflitto di interessi e così a trasformare i precedenti pacifici rapporti intergruppi in una sorta di lotta tra fazioni diverse, che si svalutano reciprocamente e in qualche caso anche si aggrediscono fisicamente. Gli studi di Sherif dimostrano, altresì, che i gruppi, passando da una situazione di interdipendenza negativa ad una condizione di interdipendenza positiva consistente in un risultato impossibile da raggiungere separatamente ma conseguibile solo mediante comuni sforzi cooperativi, riducono la loro aggressività reciproca ed i loro livelli di prevenzione espressa nelle percezioni e negli atteggiamenti. Se ne può dedurre che la competizione oggettiva intergruppi accresce le prevenzioni a favore dell’*ingroup* e le discriminazioni contro gli *outgroup* rispetto alle situazioni in cui i gruppi sono tenuti ad operare insieme per il conseguimento di un obiettivo comune³².

La teoria del conflitto realistico riesce anche a spiegare perché gli stereotipi nazionali prevalenti siano dipendenti, nel loro andamento, dagli sviluppi delle relazioni internazionali: sia allentano in caso di nuove alleanze, si acquisiscono allo scatenarsi di conflitti armati.

³¹ M. Sherif, *Group conflict and co-operation: Their social psychology*, London 1966, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., pp. 205 ss.

³² R. Brown, *La psicologia sociale del pregiudizio*, p. 207

Anche gli atteggiamenti etnocentrici più generali si possono spiegare con le relazioni economiche e politiche fra gruppi. Secondo la teoria del conflitto reale fra gruppi, ma anche in linea con le osservazioni di Sumner, la valutazione dei gruppi confinanti e più forti è tendenzialmente più negativa di quella dei gruppi più distanti e più deboli.

Le relazioni intergruppi, pertanto, possono, nella loro specificità, variare, a seconda dei casi, dalla più stretta alleanza al conflitto più radicale³³.

L'aggressività espressa di un gruppo verso un altro, inoltre, aumenta con l'acutizzarsi del conflitto percepito tra le parti ed è più forte in presenza di differenze di valori tra i gruppi e di identificazione religiosa, anche in modo non ultraortodosso.

La teoria realistica dei conflitti di gruppo, comunque, non può da sola costituire una spiegazione esauriente di tutte le forme di pregiudizio, ostilità e chiusura sociali. Anche in casi di cooperazione reciproca, infatti, continuano ad essere presenti di diffidenza e di precostituita maldisposizione fra gruppi. Se ne deve concludere che è molto difficile sradicare il favoritismo verso il gruppo di appartenenza, anche quando vi siano interessi oggettivi per la sua eliminazione.

L'attivazione di un orientamento a favore dell'*ingroup* e di un'ostilità verso l'*outgroup*, peraltro, non richiede necessariamente l'esistenza di conflitti espliciti di interesse. Dagli studi sui cosiddetti gruppi minimi di Tajfel consegue che l'orientamento a favore dei membri del proprio gruppo emerge immediatamente anche a seguito di una costituzione casuale e indifferente dei gruppi.

L'interdipendenza negativa, comunque, oltre che fondarsi su minacce o conflitti reali relativi a questioni concrete quali la sicurezza, il potere economico, politico e territoriale può basarsi anche su conflitti *semplicemente* percepiti e relativi ad elementi quali il prestigio e il desiderio di primeggiare. Affermare che gli immigranti ci stanno rubando il lavoro e la casa significa contraddire i dati che dimostrano che i tassi percentuali di disoccupazione e mancanza di un tetto sono, fra i gruppi di immigranti, frequentemente più alti di quanto non siano nella comunità ospitante. Le credenze cognitive sembrano essere più potenti dei dati statistici.

La credenza in un conflitto che in realtà non esiste può anche essere indotta e scaturire dal tentativo ideologico operato da taluni potenti gruppi di interesse di produrre divisioni sociali al fine di poter meglio realizzare la propria strategia di

³³ *Ivi*, p. 209

dominio. Di là della plausibilità di tale teoria, occorre comunque ipotizzare un ulteriore fondamento psicosociale per gli orientamenti competitivi soggettivi.

La categorizzazione sociale e i suoi prodotti soggiacciono di certo in molti casi al pensiero ed alla valutazione pregiudiziali. I processi cognitivi di categorizzazione, però, non sono in grado di spiegare la diffusa asimmetria a favore dell'*ingroup* negli atteggiamenti e nella condotta delle persone. In base all'attività cognitiva individuale, si possono spiegare soltanto i motivi che portano all'amplificazione delle differenze reali fra i gruppi e alla tendenza a percepire i gruppi in termini eccessivamente semplificati e grossolani. Bisogna, invece, anche comprendere perché le percezioni dei gruppi e dei loro caratteri siano stabilmente positive se relative al gruppo di appartenenze e meno positive o negative se riferite ad un gruppo esterno³⁴.

Secondo la definizione di Tajfel e Turner³⁵, l'identità sociale è la parte dell'immagine che ciascuno si forma di sé e che dipende dalle categorie sociali di cui sente di far parte. In altri termini, ogni volta che pensiamo a noi stessi come membri di un gruppo particolare facciamo riferimento ad un aspetto della nostra identità sociale. Tajfel e Turner, inoltre, ritengono che le persone preferiscano considerare sé stesse in termini positivi piuttosto che in termini negativi e, poiché l'immagine che hanno di sé derivano almeno in parte dalle loro appartenenze a gruppi, a valutare l'*ingroup* in un'ottica più positiva dei gruppi esterni ai quali non appartengono. Gli individui, pertanto, in virtù della loro identità sociale tendono a compiere confronti intergruppi viziati da pregiudizi favorevoli per l'*ingroup* e sfavorevoli per l'*outgroup*. I membri di un gruppo, inoltre, tendono ad acquisire e/o mantenere un'identità positiva e, quindi, si impegnano costantemente a ricercare elementi differenziali positivi rispetto all'*outgroup*. Dove risulti difficile che il gruppo d'appartenenza costruisca ad un'immagine positiva dell'identità personale, gli individui possono ricercare forme alternative di appartenenza al fine di poter acquisire una valutazione positiva di sé.

L'appartenenza a un gruppo si riflette nel concetto che l'individuo ha di sé, in particolare quando questi ritenga il gruppo in una posizione di preminenza o di

³⁴ Ivi, p. 213

³⁵ H. Tajfel – J. Turner, *The social identity theory of intergroup behaviour*, in (a cura di) S. Worchel – W. G. Austin, *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago 1986, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., pp. 214 ss.

subordinazione rispetto ad altri gruppi. Nel caso di gruppi coesi, con cui maggiormente i membri si identificano, il successo o il fallimento in un'attività si traduce in una crescita o in una diminuzione dei livelli di autostima. La performance del gruppo, inoltre, influisce in modo sensibile sulla fiducia dei membri circa la loro capacità individuale di eseguire *performance* ulteriori, anche se scollegate completamente rispetto al compito svolto dal gruppo.

Nelle concezioni che le persone hanno del proprio gruppo di appartenenza vi sono elementi di confronto intergruppi, e, quando nella prospettiva psicologica dei soggetti siano chiaramente presenti altri gruppi, è molto facile osservare confronti intergruppi pregiudiziali.

Gli studi evidenziano l'esistenza di un legame fra i comportamenti discriminatori espressi dai membri di un gruppo e la loro identità ed autostima, tra favoritismo per l'*ingroup* e valutazioni pregiudiziali intergruppi da un lato e identificazione di gruppo e identità sociale dall'altro.

La teoria dell'identità sociale afferma che lo sviluppo ed il mantenimento di un'identità positiva soddisfacente costituiscono il fondamento degli atteggiamenti e dei comportamenti intergruppi. Quando percepiscono la loro identità sociale minacciata, le persone si sforzano di differenziare positivamente l'*ingroup* dall'*outgroup*. Se le minacce percepite sono gravi, lo sforzo di differenziazione delle persone non si esprime nelle forme moderate e/o solite e quotidiane di pregiudizio, ma in atteggiamenti e comportamenti intergruppi più apertamente negativi. La minaccia di assimilazione ad opera della cultura dominante, ad esempio, può spingere i gruppi minoritari a rafforzare in ogni modo la loro peculiarità culturale. Alla percezione di una minaccia al loro senso di identità, pertanto, le persone reagiscono sempre in modo marcato e deciso, incrementando i sentimenti di ostilità nei confronti dell'*outgroup*.

Alla minaccia, le persone possono reagire anche sopravvalutando e positivizzando il loro *status* percepito come svalutato.

Le relazioni intergruppi sono nella maggioranza dei casi sbilanciate in termini di *status* e di potere. Bisogna quindi sempre distinguere tra gruppi privilegiati e gruppi subordinati.

In base alla logica della teoria dell'identità sociale, i membri dei gruppi privilegiati o superiori (in relazione a criteri diffusi e condivisi di confronto: ad

esempio, i bianchi rispetto ai neri, gli occupati rispetto ai disoccupati, i normalmente abili rispetto a quanti abbiano disturbi invalidanti sul piano fisico o mentale, ecc.) non dovrebbero avere problemi identitari, potendo toccare con mano che il loro *ingroup* gode di una condizione ambita di distinzione positiva con conseguente influsso positivo sulla visione che hanno di sé stessi. Tali membri, conseguentemente, non dovrebbero avvertire particolari bisogni di differenziazione intergruppi. Al contrario, però, sono proprio i gruppi a *status* elevato (sul piano etnico, professionale, economico-sociale, fisico-mentale) a manifestare, più dei gruppi a *status* inferiore, un orientamento a favore dell'*ingroup*. In base ad esperimenti di laboratorio³⁶, inoltre, sia i gruppi a *status* equivalente sia quelli a *status* superiore mostrano nelle loro valutazioni un evidente orientamento a favore dell'*ingroup*, in ciò differenziandosi da quelli a *status* più basso che tendono a favorire l'*outgroup*. Premesso che la soddisfazione dei membri per il loro *ingroup* ovvero il grado della loro identificazione con esso è correlata anche allo *status*, si può ipotizzare che la prevenzione possa assolvere funzioni diverse. Nel caso del gruppo a *status* più elevato, può essere una semplice riaffermazione della sua superiorità socialmente sanzionata. Nel caso dei gruppi a *status* paritetico, può essere un tentativo di raggiungere una qualche forma di individuazione positiva³⁷.

Si potrebbe, pertanto, sostenere che le situazioni in cui i gruppi sono molto simili fra loro in termini di *status* sono proprio quelle in cui la loro identità è maggiormente in discussione, il che porta ad un incremento degli sforzi di differenziazione reciproca. Da studi condotti sia in laboratorio che sul campo³⁸, risulta, invece, che, in contrasto con la teoria dell'identità sociale, il gruppo esterno più simile per atteggiamenti è generalmente preferito all'*outgroup* percepito diverso, che il favoritismo per l'*ingroup* è minore rispetto a gruppi di status simile di quanto non sia mediamente rispetto a gruppi di status più elevato o inferiore, e che solo un'eccessiva somiglianza fra *ingroup* e *outgroup* in termini di atteggiamenti e di *status* determina un incremento dell'intensità della prevenzione, come se in questo caso l'*ingroup* si sentisse "minacciato dall'eccesso di prossimità psicologica all'*outgroup*"³⁹.

³⁶ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 222

³⁷ *Ivi*, p. 223

³⁸ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., pp. 225 ss.

³⁹ *Ivi*, p. 225

La somiglianza (culturale, di valori, di status, di atteggiamenti), pertanto, sembra promuovere forme di attrazione fra i gruppi. Gli *outgroup* più affini e vicini all'*ingroup* sono trattati con maggior favore di quelli percepiti come del tutto differenti, in contrasto con l'idea derivata dalla teoria dell'identità sociale secondo cui la somiglianza fra gruppi può essere vissuta e avversata dagli stessi gruppi come minacciosa. Quanto previsto dalla teoria dell'identità sociale sembra accadere soltanto quando il livello di somiglianza e di vicinanza fra i gruppi è tanto stretto da essere vissuto con disagio, perché, a livelli intermedi di somiglianza, che sono anche i più diffusi, la possibilità di avere qualche elemento in comune pare che sia apprezzata dai gruppi.

Di primo acchito, parrebbe che l'identità sociale dei membri di *gruppi* di status più subordinato sia inequivocabilmente negativa. Se, infatti, come sostiene la teoria dell'identità sociale, i membri di *gruppi* di status più subordinato si confrontano con altri gruppi presenti nel loro contesto non possono che scoprire di essere inferiori e svantaggiati quanto al lavoro, al guadagno, al decoro dell'abitazione, alle opportunità formative, al prestigio sociale, ecc.; e, conseguentemente, non possono che diventare consapevoli di trovarsi in una situazione di svantaggio, sia dal punto di vista concreto-materiale che psicologico. Dal confronto sociale sfavorevole discende un'identità sociale insoddisfacente e una minima e ridotta autostima.

Per uscire da tale situazione di inferiorità e di svantaggio, i membri dei gruppi di status subordinato, secondo Tajfel e Turner, possono rinunciare alla loro identità sociale attuale e cercare di abbandonare i gruppi di appartenenza per passare in gruppi ritenuti socialmente migliori e più prestigiosi. Questo fenomeno di distanziamento psicologico dal gruppo di appartenenza si riscontra, ad esempio, nei bambini appartenenti a gruppi di minoranza (di solito quella nera), che mostrano una certa preferenza per stimoli associati al gruppo dominante (di solito quello bianco). Non è però inevitabile che le cose vadano così. Non sempre i membri di gruppi subordinati vogliono e/o possono rifiutare la loro identità. Ad esempio, se i confini fra i gruppi sono rigidi e impermeabili, come nel caso di numerose appartenenze ereditate come il sesso e la razza, non vi è alcuna possibilità di abbandonare il gruppo subordinato. Sempre secondo Tajfel e Turner, dove non è possibile cambiare di gruppo, i membri dei gruppi minoritari e/o svantaggiati e discriminati, possono

adottare altre tattiche, come, ad esempio, limitare il confronto ad altri gruppi di status subordinato per ottenere un esito più favorevole all'*ingroup*, oppure evitare il confronto sui piani in cui si sappia di essere inferiori ed escogitare nuove dimensioni in cui il confronto possa risultare benevolo, in cui cioè poter valorizzare le proprie caratteristiche e così acquisire un certo prestigio. Tuttavia, nessuna di tali soluzioni può veramente soddisfare i membri dei gruppi subordinati, perché tutte lasciano inalterata la relazione asimmetrica fra il gruppo dominante ed il gruppo svantaggiato. I gruppi svantaggiati dovrebbero cercare di modificare sostanzialmente la situazione e non di adattarvisi, facendovi fronte in qualche modo, e, a tal fine, dovrebbero opporsi direttamente alla superiorità del gruppo dominante, manifestando e lottando per il cambiamento sociale ed economico e rifiutando di aderire alle definizioni consensualmente sancite circa il valore dei (rispettivi) gruppi. Accettando le premesse della teoria dell'identità sociale, ragiona Brown, sarebbe questo confronto diretto la reazione più naturale per acquisire un'identità positiva ed evitarne una negativa. E, talvolta, le cose vanno veramente così, nel senso che i gruppi subordinati scelgono la strategia del confronto diretto e della lotta aperta, come i movimenti per i diritti civili promossi negli anni sessanta dalla popolazione nera degli Usa, o l'*African National Congress* che riesce negli anni novanta ad abolire in Sudafrica l'*apartheid*. Perché si adotti tale strategia, peraltro, è probabilmente necessario che i membri dei gruppi di *status* subordinato concepiscano come reale la possibilità di apportare qualche significativa modifica allo stato attuale delle cose, che pensino cioè l'ordine vigente come non equo né inevitabile. In caso contrario, infatti, "difficilmente si impegneranno in un confronto psicologicamente rischioso con il gruppo superiore"⁴⁰. Probabilmente, sono molte le condizioni che incoraggiano l'emergere delle alternative cognitive dell'inequità e dell'evitabilità dell'ordine esistente. I fattori principali ad oggi individuati, comunque, sono tre: a) la relativa impermeabilità dei confini fra i gruppi; b) la relativa instabilità delle differenze di status; c) la percezione che tali differenze sono illegittime e che si fondano su principi ingiusti ed arbitrari.

I soggetti che ritengono la situazione illegittima sono molto più arrabbiati di quelli che la credono legittima. I soggetti che credono legittima la situazione sono quelli che più ricercano dimensioni di confronto alternative e più favorevoli

⁴⁰ *Ivi*, p. 229

all'*ingroup*. L'identificazione con il gruppo è maggiore per coloro che appartengono a gruppi a confini impermeabili e/o imm modificabili, minore per coloro che credono nella possibilità di cambiare gruppo. Così pure l'identificazione è maggiore nei gruppi convinti dell'illegittimità della situazione e minore in quelli che credono nella legittimità della propria posizione di status. La stabilità, invece, incide sul livello di identificazione non come variabile isolata ma in interazione con le concezioni dell'impermeabilità/permeabilità dei confini e della illegittimità/legittimità della situazione. Il massimo dell'identificazione si ha all'incrocio fra illegittimità, impermeabilità e instabilità; il minimo di identificazione, invece, si ha in corrispondenza di legittimità, permeabilità e stabilità⁴¹.

Posti a confronto con la possibilità, lesiva per il proprio senso di identità, di far parte, in modo apparentemente giustificato, di un gruppo inferiore con scarse possibilità di riscatto, i componenti del gruppo sono psicologicamente disposti a lasciarlo per un altro. Dove, però, la giustificazione della loro condizione di inferiorità appaia chiaramente illegittima e vi siano reali possibilità di ribaltare la situazione in un futuro non lontano, ma nessuna possibilità di uscire dal gruppo (anche dove questa sia auspicata), sembra che i bisogni di identità possano meglio essere soddisfatti non abbandonando il gruppo e battendosi con l'*outgroup* sul suo stesso terreno.

La destabilizzazione e la delegittimazione delle relazioni di status rappresentano una minaccia anche per l'identità dei gruppi privilegiati, che, per reazione, accrescono gli sforzi per difendere la loro superiorità che sentono in pericolo.

Quando le relazioni di status sono stabili e ritenute legittime e quando i confini rispettivi dei gruppi sono impermeabili, ovvero non vi sono o sono scarse le opportunità di interscambio fra i gruppi, i membri del gruppo di minoranza tendono a privilegiare l'*outgroup*. Viceversa, quando le relazioni di status diventano instabili e sono percepite come illegittime, pur restando relativamente impermeabili i confini fra i gruppi, la situazione cambia e i membri del gruppo di minoranza tendono a preferire l'*ingroup*.

Secondo Brown, l'ipotesi avanzata dalla teoria dell'identità sociale, secondo cui vi è una connessione causale fra discriminazione intergruppi e autostima, non

⁴¹ *Ivi*, p. 232

vale in modo assoluto, vuoi perché se è vero che comportamenti discriminanti possono rafforzare l'autostima, abbassando gli altri e perciò stesso elevando sé stessi, è anche vero che la discriminazione può servire a migliorare il preesistente basso livello di autostima, e che, a volte, non vi è alcuna correlazione tra la prevenzione a favore dell'ingroup ed il livello di autostima. Del resto, a suo parere, soltanto rispetto a gruppi caratterizzati contemporaneamente in senso gruppale (che risulta dall'enfasi che si pone sulla cooperazione nel gruppo e sulle acquisizioni del gruppo) e relazionale (che è evidente nell'interesse per lo *status* o la *performance* del gruppo in relazione a gruppi concorrenti), si può ipotizzare l'esistenza di una forte correlazione fra identificazione con il gruppo e orientamento a favore dello stesso. Si deve concludere, pertanto, che il legame ipotizzato da Tajfel e Turner fra identità sociale e confronti intergruppi improntati al pregiudizio, pur rilevabile in determinati contesti, non costituisce un fattore generale.

Per quanto riguarda la somiglianza tra i gruppi, che, ricordiamo, secondo la teoria dell'identità sociale, rappresenta una minaccia per loro identità in grado di innescare e sviluppare atteggiamenti pregiudiziali, Brown osserva che essa, ad eccezione di quei casi in cui sia percepita come particolarmente accentuata, non sembra solitamente costituire un pericolo. Seguendo le indicazioni di una ricerca di Brewer⁴², secondo cui le persone sono alla ricerca (di un punto di "distintività ottimale", ovvero) di una soluzione di compromesso capace di mediare fra i contrastanti bisogni di unicità e assimilazione, Brown ipotizza "che le persone, in quanto membri dei loro gruppi, aspirino a vedere sufficienti elementi di comunanza fra il proprio ed altri gruppi in modo da evitare una sensazione generalizzata di devianza e stigma, pur continuando nel medesimo tempo, a sentire il bisogno che il proprio gruppo sia abbastanza distinto da conservare un'identità specifica. Se questo è vero, le probabilità di comparsa del pregiudizio dovrebbero essere minori nel caso di gruppi esterni non particolarmente simili all'*ingroup*, di gruppi cioè non tanto differenti da non avere alcun punto di contatto con l'*ingroup*, ma nemmeno così simili da minacciarne l'identità"⁴³. Brown, comunque, non manca di riferire la

⁴² M. B. Brewer, *The social self: On being the same and different at the same time*, in "Personality and Social Psychology Bulletin, 17/1991, pp. 475 – 482, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., pp. 236 - 237.

⁴³ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 237

conclusione diametralmente opposta che viene suggerita da uno studio⁴⁴ di Brewer e Campbell, secondo il quale, “la presunta relazione tra somiglianza fra gruppi e aggressività verso l’*outgroup* descrive una curva a campana *rovesciata*”, nel senso che i gruppi più simili e quelli meno simili dovrebbero essere preferiti a quelli dove il livello di somiglianza è intermedio.

Il favoritismo per l’*ingroup*, a parere di Brown, è più un segno di orientamento a favore che un indicatore di un atteggiamento denigratorio verso il gruppo esterno. Ed effettivamente da molti studi risulta che i soggetti valutano positivamente sia il proprio gruppo (in misura più marcata) sia quello esterno. Da tutta una serie di ricerche, inoltre, risulta che la prevenzione a favore dell’*ingroup* che si esprime nei giudizi valutativi non è in genere affatto correlato con sentimenti positivi o negativi, nei confronti del gruppo esterno. L’aggressività fra gruppi e l’orientamento a favore dell’*ingroup*, pertanto, conclude Brown, possono essere effetti di fattori diversi e rappresentare di per sé variabili scarsamente correlate fra loro, costituire cioè fenomeni indipendenti aventi origine in motivazioni differenti.

Richiamandosi alla teoria di Dollard sulla correlazione fra frustrazione e aggressività, Hovland e Sears, in uno studio⁴⁵ del 1940, mostrano che i linciaggi di individui di razza nera registrati negli Usa tra il 1882 ed il 1930 variano numericamente in relazione all’andamento dell’economia, nel senso che nei periodi di recessione economica, quando cioè le cose vanno male, si verifica sistematicamente un incremento nel numero dei linciaggi. Secondo gli Autori, tale circostanza si spiega con l’aumento del senso di frustrazione connesso alle privazioni generate dalla depressione economica. La privazione produce la frustrazione e la frustrazione accresce l’aggressività, che però non si dirige alla causa reale del male (il sistema capitalistico), ma *si sposta* e si indirizza su obiettivi più vulnerabili e facilmente accessibili come i membri di gruppi devianti o minoritari, che fungono così da capro espiatorio..

Secondo la più recente teoria della deprivazione relativa, la deprivazione non emerge mai da una situazione oggettiva ma è sempre il riflesso di una discrepanza

⁴⁴ M. B. Brewer – D. T. Campbell, *Ethnocentrism and intergroup attitudes: East African evidence*, New York 1976, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 237.

⁴⁵ C. Hovland – R. R. Sears, *Minor studies in aggression. VI: Correlation of lynchings with economic indices*, in “Journal of Psychology”, 9/1940, pp. 301 – 310, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 240

che le persone percepiscono fra il loro standard di vita attuale e quello di cui a loro avviso dovrebbero godere. Questa distanza fra acquisizioni e aspettative costituirebbe la base del malcontento sociale e del pregiudizio.

L'esperienza della deprivazione relativa può essere individuale o sociale. Quella individuale deriva dal confronto fra ciò che il soggetto gode (o soffre) e ciò che si attende e ritiene giusto per sé. Quella sociale, o fraternalistica o di gruppo, deriva dal confronto fra la situazione del proprio gruppo e ciò che si attende e si ritiene giusto per il proprio gruppo. La deprivazione individuale è al pari tempo egoistica e, rispetto ad essa, la deprivazione relativa sociale appare più idonea a suscitare atteggiamenti pregiudiziali che sono fenomeni intergruppi.

Secondo la teoria della deprivazione relativa, le aspirazioni di vita delle persone deriverebbero da due tipologie di confronto, non necessariamente compresenti. Il primo confronto ha natura temporale e implica il riferimento della persona al proprio passato recente e, in presenza di un peggioramento netto ed improvviso della situazione attuale, innesca la il sentimento della deprivazione e di frustrazione. Il secondo confronto è fra gruppi. Quando si percepisce che un gruppo esterno fa meglio o peggio del gruppo di appartenenza, e in particolare quando l'*outgroup* è accomunato all'*ingroup*, o in qualche modo è rilevante per esso, tendono a generarsi aspettative rispetto alla *performance* futura dell'*ingroup*, tali da potersi sentire, a seconda dei casi, deprivati o gratificati. Ciò che conta, dunque, non è il posizionamento assoluto dell'*ingroup* ma la sua collocazione relativa.

La deprivazione relativa fraternalistica, che scaturisce da confronti sociali sfavorevoli, è, a volte, drammaticamente evidente, come nel caso dell'impressionante crescita nel tempo dello scarto fra ricchi e poveri.

I soggetti con più pregiudizi sono quelli deprivati in senso fraternalistico o in senso fraternalistico ed egoistico, e solo i soggetti deprivati in senso fraternalistico sono disposti a lottare contro la povertà, le ingiustizie, e le segregazioni. I sentimenti di deprivazione fondati sull'appartenenza al gruppo, infatti, sono solitamente correlati a bisogni di cambiamento sociale e impegno militante, mentre la deprivazione egoistica sia associa spesso a sintomi depressivi⁴⁶.

La sensazione di essere ingiustamente deprivati può generare reazioni intergruppi negative. Un fattore che agisce, moderandoli, sugli effetti della

⁴⁶ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 251

deprivazione è rappresentato dal livello di permeabilità dei confini fra i gruppi. La possibilità di entrare in un gruppo di *status* più elevato può contribuire potentemente sia ad indebolire l'identità di un gruppo subordinato sia a smorzare le reazioni alla deprivazione dei gruppi svantaggiati. La traduzione delle risposte personali alla disuguaglianza in forme collettive di azione è condizionata anche dalla percezione della possibilità reale di cambiamento. Per quanto grande sia la rabbia che si prova, se un gruppo svantaggiato non vede dei mezzi concreti per ribellarsi, è possibile che non sia disposto a fare o a dire granché per uscire dalla sua situazione. I modelli di deprivazione relativa consentono importanti osservazioni sulla genesi delle prevenzioni. Le condizioni oggettive di vita delle persone costituiscono un fattore di pregiudizio molto meno potente del confronto fra i propri standard e quelli di altri gruppi.

Le teorie della deprivazione relativa, come quella dell'identità sociale, pongono notevole attenzione ai processi di confronto sociale. Questi confronti, peraltro, conducono allo sviluppo di sentimenti di deprivazione o viceversa di gratificazione a seconda della loro qualità e del quadro di riferimento scelto. Le due teorie sono legate da numerose somiglianze. Entrambe sottolineano l'importanza dei confronti intergruppi nella genesi degli atteggiamenti pregiudiziali. La percezione di violazioni al principio di equità, inoltre, gioca un ruolo importante in entrambe le prospettive. La percezione di illegittimità è un fattore importante nell'origine delle reazioni delle persone a situazioni che minacciano la loro identità; analogamente, nell'equazione psicologica cruciale implicita nel definire le aspettative in funzioni delle acquisizioni sottolineata dalle teorie della deprivazione relativa, è implicito il senso di un'ingiustizia⁴⁷.

Secondo la teoria dell'identità sociale, l'identificazione con il gruppo costituisce il processo psicologico essenziale, che precede e condiziona i rapporti fra gruppi. La teoria della deprivazione relativa, nelle sue molteplici versioni, dà per scontato questo processo e si incentra soprattutto sui risultati dei processi di confronto sociale. Anche la teoria dell'identità sociale ha interesse per gli esiti dei confronti intergruppi, ma limitatamente al campo della cognizione e della valutazione: ci si chiede ad esempio come i soggetti vedono il loro gruppo nel confronto con altri. Gli esiti su cui invece richiama l'attenzione la teoria della

⁴⁷ *Ivi*, pp. 256-257

deprivazione relativa hanno una tonalità più affettiva. Ci si chiede, ad esempio, in che misura un gruppo di persone sviluppa vissuti di rabbia quando si sente deprivata e che probabilità vi siano che questi sentimenti conducano a una protesta in forma violenta. Le due prospettive, afferma Brown a conclusione del suo raffronto, prendono quindi accenti diversi, ma complementari ancor più che contraddittori. Poiché, inoltre, il pregiudizio presenta aspetti sia cognitivi sia affettivi, è possibile che entrambe le teorie possano contribuire a una sua migliore comprensione.

Il comportamento delle persone differisce a seconda che riguardi soggetti esterni o membri del gruppo di appartenenza.

Bisogna comunque riconoscere che qualcosa è cambiato con le modificazioni delle norme sociali e con le mutate relazioni intergruppi. Ai giorni nostri è piuttosto raro riscontrare manifestazioni conclamate di pregiudizio e sembra che le conversazioni e le interazioni intergruppi riflettano sentimenti di tolleranza e comprensione. Gli atteggiamenti e gli stereotipi intergruppi risultano mutati, sono meno settari e discriminatori e tale fenomeno costituisce un'importante acquisizione raggiunta in un cinquantennio di riforme sociali e di campagne antirazziste ed antisessiste.

Tuttavia, ad analisi condotte con criteri di rilevazione più fini rispetto al passato, non sfugge come in alcuni casi siano ancora presenti e forse anche cresciute le disuguaglianze intergruppi. È possibile, inoltre, che la flessione intervenuta negli atteggiamenti pregiudiziali ai danni dei gruppi minoritari e delle donne non si traduca affatto in una crescita analoga della tolleranza nei confronti di altri gruppi, come gli omosessuali, i tossicodipendenti, i malati di AIDS, le persone emotivamente instabili. Si ha l'impressione, in sintesi, che gli avanzamenti nel livello di accettazione pubblica di alcuni gruppi non valgano per altri gruppi, che ne restano esclusi.

Secondo alcuni esperti, inoltre, il declino del pregiudizio è più apparente che reale. Le mutate norme sociali e l'esistenza in molti paesi di una legislazione che si oppone a qualsiasi forma di discriminazione avrebbero reso progressivamente inaccettabile l'espressione conclamata del pregiudizio. Conseguentemente, le persone tendono almeno formalmente a seguire pubblicamente un comportamento rispettoso del principio della tolleranza, anche se intimamente continuano a nutrire come prima credenze pregiudiziali.

Le persone cioè nelle loro conversazioni e interazioni in pubblico sia adattano ai modelli esistenti di desiderabilità sociale, anche se nel loro intimo, a volte anche in modo inconsapevole, vivono sentimenti diversi nei confronti dei gruppi minoritari che spesso si manifestano inavvertitamente a livello di pelle, come segni di repulsione fisica. Tali soggetti manifestano pur sempre una differenza di reazione a fronte di stimoli rappresentativi dell'*ingroup* e dell'*outgroup*. Numerosi studi sottolineano la presenza del pregiudizio soprattutto nelle reazioni più spontanee e automatiche delle persone, reazioni che costituiscono forme di comportamento al contempo inevitabili e a basso costo per chi le attua.

La discrepanza che si osserva tra pregiudizio esplicito ed implicito può spiegarsi con la distinzione posta da Kelman fra adesione e interiorizzazione⁴⁸. A parere di Kelman, il comportamento delle persone in una data situazione può essere di puro adeguamento ai costi e ai benefici immediatamente percepibili in essa o può invece riflettere un sistema di credenze interiorizzato posto a fondamento delle azioni espresse.

Le persone con un più forte orientamento pregiudiziale tendono ad esprimere reazioni più negative a stimoli connessi a gruppi esterni rispetto a quanto non facciano persone meno pregiudiziali. Se ne può dedurre che i sistemi di credenze interiorizzate sul gruppo di appartenenza e sul gruppo esterno alle quali queste persone si riferiscono sono diversi e che questa diversità si esprime in processi automatici e come tale essere può essere colta.

Parrebbe risultare che il pregiudizio sia essenzialmente imm modificabile e che siano modificabili soltanto le sue manifestazioni esterne mediante precise norme poste a sanzione delle espressioni pubbliche di intolleranza e discriminazione.

La caduta di frequenza delle vecchie e obsolete forme esplicite di pregiudizio si accompagna, dunque, alla diffusione di più moderne e nuove forme di discriminazione, dove l'antipatia nei confronti dei gruppi esterni trova espressione simbolica o indiretta. Risulta anche che le attuali forme di pregiudizio assumono spesso la forma di risposte di rifiuto, in taluni casi per reazione a situazioni ansiogene. In assenza di forme esplicite che regolino il comportamento verbale e

⁴⁸ H. C. Kelman, *Process of opinion change*, in "Public Opinion Quarterly", 25/1961, pp. 57 – 78, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 269

fisico, si può ipotizzare che il pregiudizio delle persone si esprima in forme di interazione che rimarcano in modo sottile la distanza con il membro dell'*outgroup*.

Secondo la visione di chi oggi è portatore di pregiudizi, la discriminazione non esiste più perché tutti i gruppi godono dei medesimi diritti civili ed economici, i gruppi di minoranza avanzano troppe richieste in tempi troppo rapidi, queste richieste non sono eque, le conquiste raggiunte non sono meritate. Egli condivide con l'uomo del pregiudizio di ieri alcuni sentimenti negativi nei confronti dei gruppi di minoranza, ma non aderisce alla rappresentazione stereotipa tradizionale dei loro membri come stupidi, pigri, ecc.

Esiste di solito una correlazione reciproca notevole fra pregiudizio attuale e pregiudizio vecchio stampo, che si può interpretare come loro derivazione comune da sentimenti negativi nei confronti dei gruppi di minoranza

L'antipatia per i nomadi, ad esempio, non perde occasione di esprimersi. Ma alcuni esprimono la loro ostilità in forma diretta, mentre altri la manifestano in forme mediate, richiamandosi ad argomenti apparentemente sensati.

Pettigrew e Meertens distinguono in un loro lavoro⁴⁹ fra forme sottili e forme sfacciate di pregiudizio. Queste ultime corrispondono al pregiudizio vecchio stampo. Le forme sottili rimandano invece al pregiudizio moderno, in quanto implicano una difesa dei valori individualistici tradizionali, unita alla credenza che i gruppi minoritari beneficino di favori non dovuti. Pettigrew e Meertens, inoltre, ritengono che le forme sottili di pregiudizio abbiano l'ulteriore caratteristica di accentuare le differenze culturali (di valori, di religione, di linguaggio) fra il gruppo di maggioranza ed i gruppi di minoranza. Il prevenuto sottile più di quello sfacciato non esprime apertamente i suoi sentimenti negativi nei confronti dei membri dei gruppi di minoranza, ma si limita a non accordare loro un qualsiasi sentimento positivo. Differenze tra il prevenuto sottile ed il prevenuto sfacciato risultano evidenti anche nelle rispettive visioni delle politiche di immigrazione e di rimpatrio coatto. Mentre il prevenuto sfacciato aderisce entusiasticamente all'ipotesi di una deportazione di massa di tutti i gruppi minoritari, il prevenuto sottile sostiene la necessità di un

⁴⁹ T. F. Pettigrew – R. W. Meertens, *Subtle and blatant prejudice in Western Europe*, in "European Journal of Social Psychology", 25/1995, pp. 57 – 75, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 278

rimpatrio soltanto per le persone prive di permesso di soggiorno o colpevoli di crimini.

Anche le donne molto spesso sono vittime di forme striscianti di sessismo e discriminazione. E pure le persone sovrappeso sono fatte oggetto di azioni discriminatorie così nette sul fronte sociale, educativo e lavorativo perché ritenute prive di volontà e incapaci di regolarsi nell'alimentazione, tanto che negli Usa si sono costituite in un'associazione per poter migliorare l'accettazione sociale della loro categoria. L'adesione a valori individualistici e conservatori sembra caratterizzare i soggetti con atteggiamenti pregiudiziali nei confronti delle persone grasse, e probabilmente anche nei confronti di altre categorie sociali deboli, come gli anziani, i disabili, i tossicodipendenti, i malati di AIDS, ecc.

Sono molte oggi le persone che aderiscono autenticamente ai principi di tolleranza e di uguaglianza e che sostengono politiche pubbliche progressiste. Sono anche molte, però, le persone che, nei loro rapporti con i membri dei gruppi di minoranza, manifestano residui di ansia e di disagio che scaturiscono dalle rappresentazioni negative culturalmente ereditate di questi gruppi e dei loro membri⁵⁰. Questi residui di angoscia (dovuti a sottostanti sentimenti di ostilità e di rifiuto) caratterizzano le relazioni con i gruppi di minoranza e si esprimono (inconsapevolmente) in taluni indicatori comportamentali di esitamento e di freddezza, che, peraltro, comparirebbero soprattutto in situazioni di conflitto o di ambiguità normativa (che più facilmente consentono di razionalizzare un'eventuale reazione *aversiva* in termini diversi da un comportamento pregiudiziale). Dove, invece, le norme che si oppongono alla discriminazione sono più salienti, i comportamenti vi aderirebbero senza cedimenti di tipo *aversivo*.

Sembra, quindi, che vi siano tante persone bene intenzionate, dagli atteggiamenti apparentemente tolleranti e progressisti eppure incapaci di sbarazzarsi completamente, di fronte ai gruppi di minoranza, di reazioni aversive inconsapevoli, in particolare in situazioni che non richiedono un'adesione esplicita a norme non discriminatorie. Secondo la brillante affermazione di Allport, "sconfitto sul piano intellettuale, il pregiudizio perdura su quello emozionale".

Sia le situazioni di confronto competitivo, sia l'assenza di contatto e di conoscenza possono portare ad un incremento dell'ansia nella relazione con i membri

⁵⁰ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 285

di un gruppo esterno e di qui a una crescita di rappresentazioni negative e stereotipe dell'*outgroup*. La discriminazione surrettizia fra membri del gruppo di appartenenza e membri del gruppo esterno si deve probabilmente, secondo Brown, a fattori situazionali. Ciò che, tra l'altro, distingue le persone più pregiudiziali da quelle meno pregiudiziali è il modo con cui reagiscono alla discrepanza fra come pensano di doversi idealmente comportare e come pensano di comportarsi in realtà. In caso di percezione di un divario tra auspicato e praticato, le persone poco o moderatamente pregiudiziali tendono più di quelle molto pregiudiziali a provare sentimenti di vergogna, o compunzione⁵¹.

A parere di Brown⁵², le diverse forme di pregiudizio sono correlate fra loro e possono essere ordinate per gravità: “il razzismo biologico include tutte le altre forme di razzismo, seguito dal razzismo simbolico che implica tanto l'etnocentrismo quanto il razzismo aversivo. Quest'ultimo rappresenta la forma di razzismo più blanda”. Da uno studio di Kleinpenning e Hagendoorn⁵³, risulta che il razzista aversivo è molto meno discriminante del razzista biologico. In base a tali risultati, il pregiudizio può “essere considerato una variabile continua, che si esprime ai livelli più lievi in forma di esitamento in contesti privati del contatto con membri appartenenti a minoranze etniche (pregiudizio aversivo), si sviluppa nell'idea di una superiorità del proprio gruppo e nel concetto che i gruppi di minoranza godano di benefici sociali ed economici non dovuti (pregiudizio moderno) ed è rappresentato all'apice dall'adesione piena a un'ideologia razzista che sentenzia l'inferiorità genetica di certi gruppi e ne chiede il rimpatrio o la segregazione (pregiudizio vecchio stampo)”⁵⁴.

Brown ritiene che gli uomini abbiano “una propensione incoercibile al pensiero e al comportamento pregiudiziali”⁵⁵, determinata sia dalla limitatezza delle loro capacità cognitive sia dalle motivazioni rilevanti che derivano dalle loro appartenenze sociali. Contraddicendosi parzialmente, Brown subito dopo rileva che il

⁵¹ *Ivi*, p. 292

⁵² R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 293

⁵³ G. Kleinpenning – L. Hagendoorn, *Forms of racism and the cumulative dimension of ethnic attitudes*, in “*Social Psychology Quarterly*”, 56/1993, pp. 21 – 36, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 293

⁵⁴ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 293

⁵⁵ *Ivi*, p. 295

pregiudizio è una possibilità per gli uomini non certo un'inevitabilità. Sulla scia di Allport, ritiene possibile attuare incisivi interventi sociali capaci di ridurre l'intensità del pregiudizio e di contrastarne gli effetti negativi.

Il modo migliore per ridurre la tensione e l'ostilità nei rapporti fra gruppi è quello di porli in forme diversificate di contatto reciproco. Il semplice contatto, però, non è sufficiente; anzi, in alcuni casi, ha un effetto negativo, e, anziché ridurre le prevenzioni, incrementano i pregiudizi.

Numerosi studi confermano sia la facilità di comparsa del pregiudizio intergruppi in occasione dell'incontro fra gruppi, sia la difficoltà di intervenire successivamente su di esso.

Allport identifica un certo numero di condizioni che si devono soddisfare perché il contatto eserciti gli effetti desiderati di riduzione del pregiudizio⁵⁶.

Il contatto deve poter contare sul sostegno sociale e istituzionale, deve avere frequenza, durata e profondità adeguate, deve aver luogo fra interlocutori di *status* paritetico e deve consistere in attività di cooperazione.

Per quanto l'istruzione, Brown si limita a rilevare che essa non è una panacea per tutti i mali, ma può certamente gettare le basi per un lungo e lento processo di superamento del pregiudizio. Più attenzione dedica invece alla coabitazione di studenti differenti per cultura, religione, classe sociale, razza, ecc., chiedendosi preliminarmente se essa possa realmente tradursi nello sviluppo di atteggiamenti intergruppi più tolleranti e amicali. Certamente sì, è la sua risposta ma solo ove si rispettino determinati presupposti.

Egli muove dall'ammissione che gli effetti della coabitazione scolastica non sono sempre dimostrabili e, quando lo sono, non risultano sempre benefici. Ciò che avviene a scuola, del resto, anche quando sia progettato per produrre i migliori effetti, è solo una parte dell'esperienza che i ragazzi fanno delle relazioni fra gruppi. Se, usciti da scuola, i ragazzi rientrano in un mondo esterno quotidiano ancora per troppi aspetti diviso e dominato da valori pregiudiziali, sarebbe sorprendente che mostrassero atteggiamenti intergruppi profondamente modificati. Inoltre, i programmi di integrazione scolastica, che in tutti i modi cercano di prescindere e quindi di negare le differenze fra i gruppi sociali, rischiano di generare cambiamenti

⁵⁶ G. W. Allport, *La natura del pregiudizio*, cit., pp. 669 ss.

positivi limitati alle relazioni con i membri dell'*outgroup* coinvolti e di ostacolare il determinarsi di cambiamenti generalizzati negli atteggiamenti intergruppi.

Realmente efficaci, invece, sembrano essere i gruppi di apprendimento cooperativi. Tali gruppi si costituiscono quando l'apprendimento degli studenti sia organizzato in modo tale che ogni studente abbia assegnato in esclusiva una parte dei compiti da svolgere con la conseguenza che questi compiti si possono integralmente svolgere soltanto con i contributi personali di tutti i membri del gruppo. La notevole interazione fra gli studenti coinvolti che il lavoro cooperativo richiede tende ovviamente a generare quel potenziale di conoscenza necessario al buon esito del contatto. Le tecniche di apprendimento cooperativo, in aggiunta, mirano spesso anche a favorire lo stabilirsi di relazioni paritetiche fra i componenti del gruppo. Lo fanno attraverso un processo di differenziazione dei ruoli o enfatizzando l'importanza del contributo di ciascuno al prodotto complessivo.

L'efficacia dei gruppi di apprendimento cooperativi come strumento capace di favorire l'attrazione reciproca fra membri di categorie sociali a vario titolo diverse (anche nei confronti di studenti portatori di handicap) è dimostrata con chiarezza da un *corpus* consistente di prove.

Ove il contatto soddisfi certi criteri, dunque, è indubbio che le relazioni fra i membri di gruppi diversi diverranno improntate a maggiore amichevolezza e tolleranza. La crescita delle amicizie interrazziali non è però automaticamente accompagnata dallo sviluppo di atteggiamenti positivi generalizzati nelle relazioni fra gruppi di razze diverse. Bisogna, infatti, sempre tenere presente che le appartenenze di gruppo sono parte delle rappresentazioni di sé, e, come tali, influenzano i comportamenti e gli atteggiamenti delle persone.

Brewer e Miller⁵⁷, riferisce Brown, “assumono come punto di partenza i fenomeni di incremento della discriminazione e dello stereotipo intergruppi che si accompagnano spesso a un'accresciuta salienza psicologica delle categorie sociali.”⁵⁸ Se questo è vero, il contatto dovrebbe accompagnarsi a un'aumentata permeabilità dei confini fra i gruppi che può giungere fino alla loro finale dissoluzione. Questo

⁵⁷ M. B. Brewer – N. Miller, *Beyond the contact hypothesis: Theoretical perspectives on desegregation*, in (a cura di) M. B. Brewer – N. Miller, *Groups in contact: The psychology of desegregation*, New York 1984, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., pp. 325 ss.

⁵⁸ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 326

corrisponderebbe a una decategorizzazione della situazione, per cui le interazioni dovrebbero avvenire tutte a un livello interpersonale, e, a sua volta, la personalizzazione del contatto dovrebbe spingere gli individui interagenti a prestare attenzione alle informazioni idiosincriche provenienti da ciascuno e a ridurre il livello di attenzione per le informazioni che derivano dall'appartenenza al gruppo, per le informazioni cioè di tipo stereotipo. L'ipotesi è che la ripetizione di contatti interpersonali siffatti possa tradursi in una falsificazione degli stereotipi negativi vigenti dell'*outgroup*.

Secondo Gaertner *et al.*⁵⁹, invece, il problema non può essere risolto eliminando le categorie, ma soltanto adottando una più proficua a strategia consistente nel ridisegnare i confini fisici e cognitivi che le separano. Si tratta insomma di sussumere l'*ingroup* e l'*outgroup* in una nuova categoria sovraordinata che permetta di percepire i membri dell'*outgroup* come compagni nel nuovo *ingroup*. Piuttosto che tentare di evitare a tutti i costi i riferimenti al gruppo, Gaertner e collaboratori confidano nel potere insito in una comune identità di gruppo per ridurre differenziazioni intergruppi pregresse. Secondo Brown, così, “laddove Brewer e Miller propongono un processo di *deategorizzazione*, Gaertner e collaboratori si fanno sostenitori di un processo di *ricategorizzazione*.”⁶⁰

Secondo Brown, però, eliminare i confini vigenti fra i gruppi complica in entrambi i casi il processo di generalizzazione degli eventuali effetti benefici del contatto agli altri membri sconosciuti dell'*outgroup*. Invece di tentare di eliminare le differenze che separano l'*ingroup* e dall'*outgroup*, a parere di Brown, ha maggior senso garantirne se non altro la salienza a livelli minimi ottimizzando nel contempo le diverse condizioni che secondo Allport determinano il buon esito di un contatto. Così facendo, il contatto avviene a livello intergruppi, ovvero tra persone che agiscono in rappresentanza di gruppi ancor più che tra individui privi di appartenenze.⁶¹ L'ipotesi è che si può tentare di ridurre il pregiudizio nei confronti

⁵⁹ S. L. Gaertner *et al.*, *The common ingroup identity model: recategorization and deduction of intergroup bias*, in (a cura di) W. Stroebe – M. Hewstone, *European review of social Psychology*, Chichester 1993, vol. IV, pp. 1 – 26, citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 327

⁶⁰ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 327

⁶¹ R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 328

dell'*outgroup* preservando nel contatto la salienza psicologica della distinzione fra gruppi.

La frequenza e la cooperatività del contatto consentono lo sviluppo di atteggiamenti intergruppi più favorevoli, soprattutto se le persone coinvolte sono percepite come rappresentative del gruppo di appartenenza, sia questo una nazionalità, un'etnia, una classe sociale, ecc.

Logicamente e in linea di principio, la tesi che il contatto intergruppi (diversamente da quello interpersonale) faciliti la generalizzazione degli atteggiamenti promossi dall'incontro vale sia in positivo sia in negativo. Un cattivo esito dell'interazione cooperativa, pertanto, rischia di rinforzare gli stereotipi negativi vigenti dell'*outgroup* anche in rapporto alla rappresentatività degli interlocutori. Bisogna altresì considerare che gli incontri intergruppi tendono a provocare più ansia degli incontri interpersonali, e troppa ansia, si sa, ostacola l'instaurarsi di relazioni sociali armoniche.

In un qualsiasi contesto multiculturale reale, pertanto, si pone il problema di decidere se i programmi di intervento debbano fare esplicito riferimento alle differenze di gruppo fra i partecipanti o se debbano invece adottare una politica essenzialmente cieca al colore, evitando qualunque accenno a possibili distinzioni fra gruppi.

Numerosi programmi di integrazione puntano all'abbattimento delle barriere (etniche, religiose, nazionali, ecc.) al fine di trattare ciascuno come singolo individuo senza badare alla sua appartenenza a gruppi.

Ignorare le differenze fra gruppi, però, comporta il rischio generale di schierarsi tacitamente a favore della persistenza delle disuguaglianze esistenti fra gruppi, mentre, a livello scolastico, una politica senza colore può favorire il ristabilirsi di fatto della segregazione etnica, in quanto gli studenti appartenenti a gruppi di minoranza deprivati sul piano sociale ed educativo hanno molte possibilità di finire nelle fasce inferiori di abilità laddove gli studenti del gruppo dominante sono molto più presenti nelle fasce più prestigiose.

In secondo luogo, gli interventi che non prestano attenzione alle differenze fra gruppi rischiano di condurre ad una politica assimilazionista tendente ad ottenere da parte dei membri delle minoranze un adeguamento alle norme ed ai valori del gruppo dominante. Un risultato siffatto, che implica la rinuncia da parte di costoro alle

proprie identità sociali distintive, può produrre conseguenze deleterie. Il rischio di perdita della loro identità culturale e linguistica, evidenzia Brown, determina all'interno dei gruppi minoritari un incremento di problemi di salute fisica e può provocare strenue forme di resistenza ostative al buon esito dei programmi di intervento, intesi come tentativi perseguiti dal gruppo dominante per imporre un ordine sociale esterno a gruppi più deboli in lotta per la loro sopravvivenza economica e psicologica⁶².

In alternativa, è possibile pensare con Berry⁶³ a un approccio pluralista che riconosca le differenze fra i gruppi e i sistemi di valori, sia nella scuola che nella società, e le sappia valorizzare a beneficio dei membri sia della maggioranza che della minoranza. Anche l'approccio pluralistico, tuttavia, presenta i suoi rischi: teso a sostenere le reciproche differenze positive fra i gruppi può, proprio in tal modo, farli regredire a livelli familiari e distruttivi di pregiudizio, spesso associati a differenze salienti di natura categorica.

A questo punto, tralasciando il ricorso alle dinamiche intergruppi per il quale si riscontra un assoluto parallelismo rispetto, ad esempio, alla trattazione di Elias, possiamo chiederci se sia convincente o meno la chiarificazione del pregiudizio sulla base di un uso rigido di categorie e stereotipi, proprio anche di soggetti che di certo non sono affetti dalla sindrome autoritaria.

Anche le persone cosiddette normali possono interpretare il mondo secondo giudizi preconcepiuti e, conseguentemente, cadere nell'errore di ammettere le distorsioni del pensiero stereotipico. Gli uomini non recepiscono le informazioni del mondo esteriore in modo passivo e neutrale, ma le selezionano e le interpretano in base ai loro pensieri, sentimenti ed interessi. Questo è indubbio, come è altrettanto indubbio che, così operando, essi possano incappare, proprio a causa del privilegio e dell'accentuazione accordati ad alcuni dati percettivi, in un'errata visione delle cose e degli eventi del mondo.

Ciò che si vede e si coglie nel mondo circostante è sempre *negli occhi e nella mente* di chi guarda, condizionati, gli uni e l'altra, dalle abitudini e dalle esperienze passate nonché dalle attese future che esse determinano. Ad esempio, chiunque sia

⁶² *Ivi*, p. 335

⁶³ J. W. Berry, *Cultural relations in plural societies: alternative to segregation and their sociopsychological implications*, in (a cura di) M. B. Brewer – N. Miller, *Groups in contact: The psychology of desegregation*, cit., citato in R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, cit., p. 335

abituato a giocare con carte regolarmente stampate può scambiare un falso quattro di fiori rosso per un corretto quattro di fiori nero, come accade nell'esperimento di Bruner e Postman⁶⁴.

Allo stesso modo, si deve *naturalmente* anche ammettere che i processi di categorizzazione producano specifiche distorsioni, quali gli effetti tipici della differenziazione intercategoriale e dell'assimilazione intracategoriale.

A nostro parere, i suddetti processi cognitivi spiegano bene il meccanismo di riproduzione di determinati preconcetti alquanto diffusi e, quindi, la loro persistenza, ma non rendono in alcun modo ragione dei pregiudizi, intesi, non solo da Newman ma anche da Allport, come pensieri che restano irreversibili “anche alla luce di nuove conoscenze”⁶⁵, con la loro violenta carica di emotività ed i loro inconfondibili contenuti.

⁶⁴ M. Billig, *Razzismo, pregiudizi e discriminazione*, cit., p. 441

⁶⁵ G. W. Allport, *La natura del pregiudizio*, pp. 12-13

CAP. V

IL PREGIUDIZIO COME MITO

In quanto diversamente distribuito tra i membri di una data società, il pregiudizio non è certo un male comune e tanto meno un bene necessario. Esso riguarda i soggetti che lo portano e non dipende per nulla dagli oggetti cui si rivolge. Per questo, le varie forme in cui si esprime (pregiudizi razziali, etnici, sessuali, religiosi, di classe, ecc.) tendono in genere ad essere correlate tra loro.

Il pregiudizio è collegato alla discriminazione. Per quanto talvolta possano divergere, l'uno e l'altra sono di solito strettamente intrecciati. La discriminazione cerca nel pregiudizio una razionalizzazione che giustifichi la sua esistenza, e viceversa il pregiudizio stimola comportamenti discriminatori, essendone l'interpretazione ed il significato.

Ritenere i negri americani o i meridionali italiani religiosi e superstiziosi, sporchi e pigri, inaffidabili e violenti, oppure qualificare gli zingari come ladri, intriganti e litigiosi, riflette e legittima l'adozione, nei loro confronti, di atteggiamenti diversi da quelli riservati a tutti coloro che non sono né negri americani, né meridionali italiani, né zingari.

Il compito che si pone è di comprendere il pregiudizio per quello che è: una credenza incontrovertibile, valida prima e di là di ogni evidenza, e un peculiare modo di considerare gli altri, contraddistinto “dalla *contagiosità, diffusività, trasmissività*”¹. Secondo Colasanti, il pregiudizio è un'espressione del disagio sociale e di violente crisi identitarie, e discende direttamente dal conservatorismo arcaico o arcaismo, che è “una concezione del mondo orientata alla repressione, alle disuguaglianze [...] ai valori materialistici, all'intolleranza”². Coloro che lo incarnano nella loro persona, *gli arcaici* cioè, nella descrizione di Colasanti, “sono moralmente egocentrici; desiderano avere ad ogni costo uno status superiore a quello degli altri, ridurli in soggezione: danno molta importanza alla forza, al potere, alla ricchezza, al prestigio, nonché alla spregiudicatezza, all'astuzia ed all'inganno”³. Inoltre, amano e ricercano l'autorità, il successo, la bellezza, e sono attenti agli aspetti esteriori della vita e attaccati alle località in cui vivono e a tutto ciò che sentono proprio, non tollerano intromissioni nelle loro

¹ G. Colasanti, *Il pregiudizio*, Milano 1994, p. 39

² *Ivi*, p. 153

³ *Ivi*, p. 128

faccende personali, sono etnocentrici ed austeri, antiegalitari e antifemministi, a favore della pena di morte e di una forte azione repressiva delle forze di polizia. Sono impauriti e credono di essere circondati da innumerevoli pericoli. Ostili alla politica, confidano nell'avvento di un capo energico per risolvere i problemi del paese. Hanno poca stima di sé e il loro comportamento non consegue da libere scelte ma asseconda la pressione sociale.

Colasanti intende il conservatorismo arcaico come l'espressione soggettiva della solidarietà meccanica che Durkheim ritiene propria delle società primitive, in cui ognuno si considera identico e indissolubilmente legato a tutti gli altri, in quanto porta in sé gli stessi tratti, umani *par excellence*, del gruppo. Nella visione di Durkheim, tale forma di solidarietà cede progressivamente il passo ad una forma di solidarietà più evoluta, tipica delle società moderne e denominata organica perché risulta dalla cooperazione degli individui che agiscono come organi soggettivamente autonomi. Alle due diverse forme di solidarietà, corrispondono due differenti sistemi di morale e di diritto: morale eteronoma e diritto repressivo nella solidarietà meccanica, morale autonoma e diritto restituivo nella solidarietà organica.

Ricollegandosi a Kohlberg che amplia la teoria dell'evoluzione morale di Durkheim e di Piaget, Colasanti ritiene che non tutte le persone attraversano le tre fasi dello sviluppo della coscienza etica, caratterizzate, rispettivamente, dall'orientamento allo scambio ed al patteggiamento, dal conformismo e dalla scrupolosa e interessata osservanza della legge e dell'ordine, dal rispetto dei diritti altrui e dall'assunzione nell'azione di principi universali e coerenti⁴.

Poiché la maturazione morale non ha niente di automatico o di necessario, alcuni o molti individui possono fermarsi al primo o al secondo stadio. In particolare, Colasanti immagina la persona rimasta bloccata o *fissata* alla prima e alla seconda fase eteronoma come “un individuo con un esagerato amore per l'ordine, conformista, conservatore, attaccato in modo bigotto alla religione, molto dipendente dagli altri nei giudizi, e politicamente cinico, intollerante, non impegnato, sebbene ossequioso e timoroso dell'autorità, sospettoso di tutti, instabile psicologicamente, misticheggiante ed inflessibile. Un adulto che si comporta, in un certo senso, come un bambino di 5-7 anni che sacralizza l'autorità e le sue regole”⁵, un adulto cioè che presenta le stesse identiche caratteristiche degli *arcaici*.

⁴ *Ivi*, p. 131

⁵ *Ivi*, p. 132-133

Il pregiudizio, argomenta Colasanti, si riconduce alla moralità repressiva ed eteronoma della solidarietà meccanica, che è la cultura arcaica della conservazione e che si manifesta come conformismo, in virtù del quale si appoggia e si sostiene chi è simile e si odia chi è diverso.

La logica dell'uno e dell'altra coincidono profondamente, in quanto lo straniero e il deviante, ad esempio, sono oggetto di riprovazione e discriminazione non per quello che sono individualmente, ma proprio in quanto sono quel che sono, straniero e deviante, e quindi diversi. La sanzione che gli applica è diffusiva e totalizzante, si rivolge allo stesso modo verso ciascun membro dei loro gruppi.

Il pregiudizio, nella sua forma estrema che è il razzismo, sostiene Colasanti, “ha con la religione un legame che va ben oltre la teoria di Allport”⁶, secondo la quale vi sono due tipi di religiosità, una esteriore ed utilitaristica che serve ad acquisire sicurezza, approvazione, *status* sociale e che favorisce atteggiamenti pregiudiziali, e l'altra interiore che apre all'umanità intera e che tiene lontani pregiudizi e discriminazione⁷.

Per cogliere questo legame, bisogna considerare le più antiche forme tribali di religione, in particolare il totemismo, quella religione che si basa sulle credenze in specie animali o vegetali dotati di poteri sovranaturali (i *Totem*) dai quali si fa discendere la fondazione e l'origine dei diversi *clan*. Nell'ambito di tali concezioni, per esempio, i Trumani, una tribù del nord del Brasile, possono ritenersi animali acquatici, e i Bororo, tribù vicina, *araras* (pappagalli rossi). Ciò che Trumani e i Bororo intendono con tali espressioni è che essi sono davvero animali acquatici e *araras*, in quanto hanno con gli uni e con gli altri un'identità essenziale.

Colasanti, approfondendo anche un'intuizione di Patterson, ritiene che il razzismo sia “una forma di religione totemica nella quale, non una pianta o un animale, ma una specie umana funge da ideale sacrale”⁸. Come ognuno dei Trumani o dei Bororo crede e valuta sé stesso come diretta personificazione del loro *totem*, così per il razzista ogni persona è la sua *razza* e “perciò ha tutte le caratteristiche della stessa”⁹.

Ogni volta che si presenti una minaccia o che incomba una disgrazia (affari che vanno male, degrado del villaggio o del quartiere, rischio di un'epidemia, ecc.), il gruppo reagisce collettivamente e ritualmente. L'inquietudine e l'angoscia dominano e

⁶ *Ivi*, p. 139

⁷ G. W. Allport, *La natura del pregiudizio*, cit., pp. 612 ss

⁸ G. Colasanti, *Il pregiudizio*, cit., p. 140

⁹ *Ibidem*

si intensificano ancor più attraverso la comunicazione e la condivisione; esaltandosi sfuggono ad ogni controllo e generano un irrefrenabile impulso alla violenza ed alla distruzione, mobilitando ulteriormente tutte le energie, interne ed esterne, come avviene nelle feste religiose, in cui nella comune eccitazione, si celebra un valore collettivo. I rituali e le mobilitazioni servono a dare il senso di una vita superiore e a cementare così l'unione del gruppo, e a capire ed a prescrivere cosa fare per far fronte alla situazione. Secondo la logica della materializzazione, se c'è un male c'è necessariamente un colpevole, che deve essere individuato e che deve espiare. Per i meccanismi della proiezione e della dislocazione, poi, il responsabile non può mai essere un membro del gruppo. Nessuno, infatti, può volere la propria sventura. Deve giocoforza essere un individuo esterno, la cui colpa non è in alcun modo espiabile: non consiste, infatti, nel danno arrecato a qualcuno, ma nell'attentato compiuto allo spirito od essenza del gruppo, cioè alla razza ed alla civiltà. In effetti, non siamo affatto lontani dalle motivazioni che, a loro giustificazione, adducono gli artefici degli odierni *raid* razzisti contro gli immigrati, reputati responsabili di ogni difficoltà, di ogni rovina, di ogni male.

In tale prospettiva, la responsabilità è mai personale, ma sempre e soltanto collettiva. Il principio di non contraddizione non conta: ognuno è, ad un tempo, sé stesso ed il gruppo di cui fa parte, è in un posto determinato ma anche ovunque si trovi qualcuno del suo gruppo. Per la mentalità primitiva, infatti, tutti i membri di un gruppo sono la manifestazione di un'unica identica essenza e tutti i gruppi sono realtà diverse, reciprocamente estranee ed incomparabili.

Il razzismo, inoltre, condivide con il pensiero totemico la caratteristica dell'interdizione, del divieto di contatto. Non si possono avere rapporti di vicinato o di lavoro, non si può essere amici né ci si può sposare con coloro che sono irriducibilmente diversi, che appartengono ad una realtà inferiore, ad un'altra razza. Nelle società primitive, l'interdizione è propria del *sacro*, che, come tale, è inviolabile e separato da tutto ciò è profano. Per cui, ne deduce Colasanti, le interdizioni presenti nei rapporti etnici attestano, in certo qual modo, la *sacralizzazione* dell'etnia, del popolo o del gruppo¹⁰.

Nella suggestiva considerazione di Colasanti, pertanto, il pregiudizio si spiega con l'arcaismo, è espressione della *primitiva* solidarietà meccanica. La solidarietà

¹⁰ *Ivi*, p. 144

organica, più evoluta, può, infatti, venire meno nei momenti di crisi e di difficoltà, quando crescono l'*anomia* e l'insicurezza e parallelamente si perdono l'autostima e il significato della vita, e, nel generale tracollo sociale, cadono anche le capacità degli individui di pensare ed agire autonomamente e criticamente. Ciò dà agio al *ritorno* dell'arcaico, al riaffermarsi della mente primitiva che riprende ad esprimere e a dirigere la condotta degli uomini, e, conseguentemente, alla pratica virulenta dei pregiudizi e della discriminazione.

Come sia possibile questa regressione al primitivo, risulta chiaro in base alla teoria freudiana, che individua il carattere peculiare dello sviluppo psichico nella persistenza degli stadi più antichi. Questi coesistono insieme agli stadi più evoluti, e possono, a determinate condizioni, riprendere il sopravvento sulle forze razionali, sostituirsi in un sol colpo ad esse come se non fossero mai esistite e dirigere in esclusiva la vita umana in tutti i suoi aspetti.

Lo spirito dell'illuminismo, e, quindi, l'autonomia, la forza dell'io e il benessere personale, a parere di Colasanti, hanno il ruolo decisivo nel preservare dalla mente primitiva e nel tenere a freno i pregiudizi. Di contro, ogni forma di eteronomia, quale ad esempio oggi è il consumismo, può coltivare in sé pregiudizi profondi. Non bisogna, però, dimenticare che sono soprattutto le realtà materiali e morali della società, e non le naturali doti personali, a determinare negli individui, come privilegio o sventura, l'autonomia o l'eteronomia, la forza o la debolezza dell'io, il benessere o il malessere personale.¹¹

Le argomentazioni di Colasanti, per quanto in buona parte condivisibili, se spiegano adeguatamente, mercè il ricorso – un poco artificioso - alla *regressione* all'arcaico, la forza e la persistenza del pregiudizio, lasciano, a nostro parere, non chiariti i tanti caratteri che lo contraddistinguono e che ne fanno un peculiare modo di sentire, pensare ed agire, di là della espressione che assume nel e come razzismo. Questo, peraltro, secondo noi, più che essere la forma estrema del pregiudizio dovuta al prepotente negli evoluti e raffinati uomini dell'*imperitura mente primitiva*, ne è il perfetto compimento, nel senso che porta a piena e totale realizzazione ciò che il pregiudizio *essenzialmente* è: *naturalizzazione*, *ipostatizzazione* e *reificazione* degli esseri umani.

¹¹ *Ivi*, pp. 149-150

Non c'è alcun dubbio che il pregiudizio è “un modo pensare essenzialista e tipologico”¹², nel senso che attribuisce ad ogni gruppo cui si rivolga una *natura* fissa ed imm modificabile, di cui tutti i suoi singoli membri sono una manifestazione o personificazione. Sono queste presunte rigide *sostanze naturali* che, per gli uomini del pregiudizio, fondano le immutabili identità-differenze dei diversi gruppi umani e dei loro componenti e ne spiegano attitudini intellettuali e disposizioni morali.

Per l'antisemita, scrive Sartre, “ciò che costituisce l'ebreo, è la presenza in lui dell' ‘ebraicità’, principio analogo al flogisto o alla ‘virtus dormitiva’ dell'oppio. Non bisogna ingannarsi: le spiegazioni dell'eredità e della razza sono giunte più tardi, sono come il tenue rivestimento scientifico di questa convinzione primitiva; molto prima di Mendel e Gabimeau esisteva un orrore dell'ebreo e coloro che lo sentivano non avrebbero potuto spiegarlo che dicendo, come Montaigne della sua amicizia con La Boétie, ‘perché era lui, perché ero io’. Senza questa virtù metafisica le attività che si attribuiscono all'ebreo sarebbero a rigore incomprensibili.”¹³

Adorno e collaboratori, dal canto loro, rilevano come sia parte essenziale dell'antisemitismo e del pregiudizio in genere un carattere mitologico, in base al quale, ad esempio, le disposizioni mentali vengono tradotte in realtà fisica. Tale traduzione serve, da un lato, ad “alleviare il timore dell'incomprensibile mentalità estranea” e, dall'altro lato, a “conferire un senso di realtà a quanto di fatto è soltanto proiettivo.”¹⁴

Sulla base di tali indicazioni, noi ipotizziamo che il mito, in cui si personificano le forze della natura, ma allo stesso modo e nello stesso tempo, come afferma Barthes¹⁵, *la storia si trasforma in natura*, possa contribuire a svelare integralmente il segreto del pregiudizio: non solo la sua forza e la sua persistenza, ma anche la sua genesi ed il suo sviluppo nelle condizioni spazio-temporali e socio-economico-culturali più distanti e differenti, nonché i suoi peculiari modi di sentire, parlare, pensare e agire e i suoi contenuti di base, che, raffrontati con i dati e gli argomenti del pensiero razionale e

¹² P.-A. Taguieff, *Il razzismo*, cit., p. 58

¹³ J. P. Sartre, *L'antisemitismo*, cit., pp. 27-28

¹⁴ T.W. Adorno, E. Frenkel-Brunswick, D. J. Levinson, R. Nevitt-Sandford, *La personalità autoritaria*, cit., vol. III, p. 210

¹⁵ R. Barthes, *Miti d'oggi*, Torino 2005

dell'esperienza empirica, non possono non risultare assurdi, irreali e privi di ogni fondamento.

Passiamo, dunque, ad un esame approfondito del mito, seguendo l'analisi e l'interpretazione elaborate da Cassirer, il filosofo che più di ogni altro nel Novecento ne ha fatto oggetto di studio sistematico¹⁶.

Nel concetto di mito, Cassirer fa rientrare fenomeni a prima vista eterogenei, quali i riti ed i culti orgiastici ed il mondo di Omero, le pratiche magiche e le primitive credenze religiose. Questa unificazione apparentemente arbitraria si fonda sul fatto che nella infinità varietà dei contenuti e degli atti mitici si manifesta un comune carattere sentimentale, una costanza della *forma* e, quindi, un'unità.

Cassirer vuole scoprire *che cosa è il mito* e determinare "la sua funzione nella vita culturale dell'uomo"¹⁷. Egli, sulla scia di Malinowski, non considera il mito coestensivo dell'intera vita dei popoli primitivi studiati dall'antropologia culturale e dall'etnologia. Rileva, infatti, che in molti domini del mondo primitivo si possono riscontrare "gli stessi tratti della nostra vita culturale". Anche in quel mondo "esiste una tradizione costituita da costumi e da norme giuridiche, che determina le forme della vita sociale"¹⁸. Il mito, però, domina incontrastato in tutte le situazioni inconsuete e pericolose, in tutti quei casi in cui l'uomo debba affrontare compiti dall'esito incerto, creduti superiori alle sue capacità fisiche e spirituali, ed in cui, quindi, egli viva uno stato di forte tensione emotiva. Il mito, pertanto, ha "un campo particolare legittimo"¹⁹ in cui si sviluppa autonomamente.

Fintantoché l'uomo resta confinato nei limiti angusti della sua esperienza quotidiana e si trova ad affrontare situazione relativamente facili, che può padroneggiare da solo, non è probabile che faccia ricorso al mito ed alla magia. Agisce in maniera empirica, proprio come fa l'uomo di oggi, utilizza i suoi semplici strumenti per risolvere questioni semplici, di senso comune. Ma se spuntano compiti più seri e difficili, che paiono sopravanzare di molto le sue capacità individuali, inevitabilmente l'uomo annaspa alla ricerca di mezzi più alti e potenti. Per poter affrontare una situazione estrema, gli è giocoforza ricorrere a rimedi estremi. Ogni

¹⁶ La filosofia di E. Cassirer tende ad estendere il criticismo kantiano a tutti i domini dello spirito oggettivo ed a porsi, quindi, come *filosofia della cultura*. Di tale prospettiva teoretica, l'indagine cassireriana del mito riflette gli orientamenti e le convinzioni, ed insieme attualizza, in una direzione particolare, i compiti sistematici.

¹⁷ E. Cassirer, *Il mito dello stato*, Milano 1971, p. 23

¹⁸ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, p. 161

¹⁹ *Ivi*, p. 162

gruppo pratica il suo segreto rituale, tramandato di generazione in generazione, ogni qual volta la situazione esiga uno sforzo particolare, quando la tribù sia impegnata in un'impresa ardua e rischiosa. La credenza nella magia è una combinazione di disperazione e di eccesso di fiducia. L'uomo diffida profondamente di sé stesso, ma ripone una fiducia eccezionale nel potere dei desideri e delle azioni collettivi. La vera forza del mago è che in lui si condensa e si concentra il potere dell'intera tribù.

Il mito non può ridursi ad un insieme di immagini o rappresentazioni, ad “un sistema di credi dogmatici”. Il suo “principio vitale” è “dinamico e non statico ed è definibile soltanto in termini di azione”²⁰. L'indagine antropologica mostra che vi sono molte tribù primitive, che, pur non possedendo una mitologia sviluppata, “nessun culto di divinità personali e nessuna personificazione delle grandi forze della natura”²¹, presentano tuttavia “tutte le caratteristiche ben note di una forma di vita profondamente penetrata da motivi mitici, e da essi interamente determinata. Ma questi motivi trovano la loro espressione non tanto in pensieri o idee definite, quanto in azioni. Il fattore attivo predomina chiaramente sul fattore teoretico”²². Qui ogni fase della vita degli uomini e della natura è accompagnata da specifici riti, dal cui rigoroso ed esatto compimento tutto si fa dipendere.

Secondo un principio ormai generalmente ammesso tra gli studiosi, il rito ha rispetto al mito un primato sia storico che psicologico. Ne consegue che il *ἔργον λόγος*, tutto “ciò che nel mito appartiene al mondo teorico della rappresentazione, ciò che è semplice notizia o racconto a cui si presta fede va inteso come indiretta interpretazione di ciò che è direttamente vivo nell'agire dell'uomo, nei suoi affetti e nella sua volontà”²³.

Ciò che vale per i miti come racconti, vale ugualmente anche per il complesso delle immagini, delle credenze e delle rappresentazioni mitiche. Anche queste hanno il loro fondamento in un diretto vivere e sentire, anche queste si originano non dal pensiero, ma dal sentimento e derivano la loro coerenza “non da principi logici”, ma “dall'unità del sentire”²⁴. Il mito “non può essere descritto come emozione pura e

²⁰ *Ivi*, p. 159

²¹ E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 472

²² *Ivi*, p. 56

²³ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., Firenze 1961-1966, vol. II, *Il Pensiero mitico*, p. 57

²⁴ E. Cassirer, *Il saggio sull'uomo*, cit., p. 162

semplice, perché è l'espressione dell'emozione. L'espressione di un sentimento non è il sentimento stesso: è l'emozione trasformata in immagine"²⁵

Il mito esteriorizza in forme le emozioni ed in questo atto le condensa e le concentra, conferendo ad esse una realtà persistente e durevole. La rappresentazione mitica, al pari di tutte le rappresentazioni che si ritrovano nelle diverse attività culturali dell'uomo, ha un carattere simbolico. Anche il mito, della religione, del linguaggio e della scienza, assolve il compito dell'oggettivazione. Pertanto, anche il mito ha un certo "aspetto oggettivo e una funzione oggettiva definita. Il simbolismo linguistico conduce ad un'oggettivazione delle impressioni sensorie; il simbolismo mitico porta ad un'oggettivazione dei sentimenti"²⁶.

L'espressione, l'oggettivazione di sentimenti, è secondo Cassirer, l'attività mitica della coscienza. Questa, è anche idealmente l'oggettivazione originaria. Essa si fonda su "una precisa forma di percezione", che rappresenta "la forma elementare dell'esperienza umana"²⁷. Ad Hegel, che assume la percezione sensibile come punto di partenza del divenire del sapere, Cassirer obietta che suo inizio "nel dato immediato si trova non tanto nella sfera del sensibile quanto nella sfera dell'intuizione mitica. Ciò che si è soliti chiamare coscienza sensibile, [...] è già esso stesso il prodotto di un'astrazione, di un'elaborazione teorica del dato"²⁸. Prima di essa, il mondo non consiste tanto di cose e proprietà quanto piuttosto di potenze e forze mitiche. La forma di percezione in cui il mito ha la sua radice da cui trae continuamente nuovo nutrimento, coglie non "qualità oggettive bensì qualità fisiognomiche"²⁹. Gli oggetti mitici traboccano di emozioni: "sono benevoli o malevoli, amici o nemici, familiari o inquietanti, attraenti e fascinosi o repellenti e minacciosi"³⁰. Questi caratteri puramente sentiti costituiscono i tratti fondamentali, immediati e originali della percezione. Questo strato deve in un certo modo esser tolto con un determinato intento teoretico per poter pervenire a quei dati della semplice sensazione come chiaro scuro, caldo o freddo, ruvido o liscio.

Il mito, che è il correlato della percezione d'espressione, oggettiva direttamente ciò che la coscienza percepisce fisiognomicamente, trasforma in

²⁵ E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 88

²⁶ *Ivi*, p. 92

²⁷ E. Cassirer, *Il saggio sull'uomo*, cit. pp. 155-156

²⁸ E. Cassirer, *Filosofia delle ecc.*, vol. II, cit., pp. XV-XVI

²⁹ *Ivi*, vol. III t. I, cit., p. 82

³⁰ E. Cassirer, *Il saggio sull'uomo*, cit. p. 156

immagine ogni sorta di affetti e di emozioni e guarda a questi come se possedessero un'esistenza esteriore.

Il mito, dunque, si rivela “un'universale forma fenomenogica dello spirito”.

Il realismo ingenuo, scrive Cassirer, intende “la realtà degli oggetti” come “qualcosa di semplicemente ed univocamente dato”, afferrabile “addirittura con le mani”, e, perciò stesso, considera “tutto ciò che non possiede questa tangibile realtà” come “apparenza ed inganno”³¹. In base a questi presupposti, è inevitabile ritenere “una sorta di fantasmagoria dello spirito”, non solo il mito, ma anche tutte le forme di espressione spirituale. La stessa conoscenza teoretica, infatti, “non può mai rispecchiare semplicemente la schietta essenza degli oggetti, ma deve afferrare tale essenza in ‘concetti’”, i quali non sono altro che “figurazioni e creazioni del pensiero”, contenenti in sé, “proprio in quanto tali”, non la “pura forma” e la “natura degli oggetti”, quanto piuttosto la “forma” e “il modo di essere dello spirito”. Come il mito, pertanto, “anche il sapere”, considerato dal punto di vista ingenuo, diviene “una sorta di finzione”, magari raccomandabile “per la sua utilità pratica, ma in cui” non è possibile “riporre la rigorosa misura della verità”, se non si vuole che questa “si dissolva tosto in nulla.”³² Per poter respingere “questa spontanea dissoluzione dello spirito”, afferma Cassirer, “vi è, in fin dei conti, solo un unico mezzo di salvezza: decidersi seriamente a quel cambiamento di punto di vista, che Kant designa come ‘rivoluzione copernicana’.”³³

Invertendo il rapporto generalmente ammesso tra la conoscenza ed i suoi oggetti, Kant mostra come questi ultimi, invece di “sussistere in sé e per sé”³⁴, invece di essere una realtà effettuale “che la mente deve accogliere in sé ed in sé riprodurre a mo' di copia”³⁵, risultino costituiti ed in sé determinati solo in virtù dell'attività sintetizzatrice dell'intelletto, che sussume il molteplice empirico dato nell'intuizione sotto le sue forme apriori o categorie.

In forza di tale principio *critico*, acquistano una nuova determinazione il concetto e la definizione dell'oggettività: questa non è più “*gegeben*, ma *aufgegeben*”; non è cioè un dato immediato ed indiscutibile, ma va piuttosto considerata come un

³¹ E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, Milano 1975, p. 11

³² *Ivi*, p. 13

³³ *Ibidem*

³⁴ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, 4 voll., Torino 1952-58, vol. II, p. 719

³⁵ E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze 1977, p. 174

compito”³⁶. Nessuna delle forme spirituali di espressione, quindi, può venir descritta come copia o mera riproduzione di dati empirici, né implica il riferimento ad ‘esseri’ metafisici e psicologici, bensì ciascuna di esse “ha come presupposto una originaria attività dello spirito”³⁷. Questa non è da intendersi in senso causale, ma come la condizione formale grazie alla quale “si configura per noi la forma e l’ambito” di ogni “determinato dominio oggettivo”³⁸. In questa nuova prospettiva, al mito compete uno specifico valore obiettivo proprio per “ciò che esso è”, proprio perché, essendo una certa ‘realtà’ per la coscienza, è il prodotto di una particolare “specie e forma di oggettivazione”³⁹.

Anche il mito, al pari dell’arte, del linguaggio e della conoscenza, crea e fa emergere da sé stesso un suo proprio mondo di significato. Anche il mito, dunque, è un organo della realtà, nel senso che anche per suo mezzo il mondo si costituisce come tale e come tale diviene visibile. L’uomo, infatti, percepisce ed agisce, vive in un mondo fatto di persone e di cose solo perché ed in quanto egli vive nei prodotti, nelle figure e nelle immagini del mito, dell’arte, del linguaggio e della scienza.

Il mito vede e concepisce la realtà in modo incomparabilmente diverso rispetto alla percezione ed all’osservazione empirica, ed al pensiero razionale. Ma questo vuol semplicemente dire che è una determinata specie e maniera di vedere. Le funzioni del vedere sono originarie e non possono mai essere ricavate e rese intelligibili da ciò che grazie ad esse e con esse si vede.

Il mondo come noi lo vediamo, ordinato e ripartito in cose, proprietà e movimenti, in durevole e passeggero, cause ed effetti, ecc., non è un fatto originario ma il risultato di certo modo peculiare di costruire che si realizza soprattutto nel e grazie al linguaggio, che ai suoi inizi si trova strettamente intrecciato con il mito. Non solo il linguaggio, ma anche tutti i contenuti del sapere e dell’agire umani si sviluppano progressivamente, in virtù dei specifici ed autonomi principi, sul e dal comune terreno del mito, con il quale restano a lungo connessi.

Il legame originario di linguaggio e mito si esprime anzitutto in questo, che tutte le formazioni linguistiche appaiono al tempo stesso come mitiche. Anzi la parola della lingua è una specie di potenza primigenia in cui ha le sue radici ogni essere e ogni

³⁶ E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, Roma-Bari 1981, p. 171

³⁷ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., Firenze 1961-1966, vol. I, p. 12

³⁸ *Ivi*, p. 13

³⁹ *Ivi*, vol. II, p. 20

accadere. Conoscere il nome significa avere in possesso l'essenza e la volontà di chi lo porta, anche di un dio. Esso non è mai un semplice simbolo, ma è considerato un genuino essere sostanziale, una parte integrante dell'uomo. Come tale equivale al suo corpo o alla sua anima. Risponde alla stessa *logica*, inoltre, che, presso gli Algonchini ad esempio, colui che porta lo stesso nome di un altro uomo qualsiasi sia considerato come un altro lui stesso, il suo alter ego.

Gli intrecci, i rimandi e i rapporti di contenuto che ovunque si riscontrano tra le formazioni linguistiche e quelle mitiche risultano intelligibili in base alle condizioni cui sottostanno già nei loro primi inconsapevoli inizi tanto le parole del linguaggio quanto le figure del mito. Queste condizioni consistono in un particolare e specifico orientamento, che si contrappone nettamente a quello del pensiero teoretico o discorsivo e che non tende all'ampliamento dell'intuizione, quanto piuttosto al suo massimo restringimento, alla sua concentrazione intensiva. L'attività linguistica e mitica, invece di riferirsi all'intuizione per ciò che essa mediatamente significa, la isola e la condensa, materializzandola nel suo semplice esser presente, per quello che essa ma per quello che essa è nel suo immediato apparire. Per tale attività, ogni contenuto cui di volta in volta, per così dire, *si assoggetta*, rendendosi sua *prigioniera*, deve necessariamente convertirsi subito nella forma del concreto esistere e dell'agire.

La funzione del pensiero mitico e del pensiero linguistico primario consiste nello sciogliere da qualche cosa, nell'azione quasi violenta di estrarre e di separare. Solo quando quest'azione del separare riesce, quando l'intuizione è compressa in un unico punto e per così dire ridotta ad esso mentre ogni altra cosa dilegua, allora ne risulta l'immagine mitica o linguistica. Qui la parola non è un puro simbolo convenzionale, non esprime il contenuto dell'intuizione, ma si fonde con questo contenuto in una indissolubile unità. Ciò che una volta è stato fermato nella parola o nel nome, inoltre, appare non solo come *un* concreto reale ma addirittura come *il* concreto reale. Immagine e cosa, nome ed oggetto si coprono interamente, tra di loro vige un rapporto di totale identità. Il consolidamento, la transustanziazione che subisce la parola, osserva Cassirer, sembra che costituisca la regola generale per ogni attività inconscia. Lo si riscontra anche in altri campi, anche, ad esempio, a proposito degli strumenti che l'uomo inventa e crea per mediare e rendere così più efficace il suo rapporto con la realtà. Al suo apparire, lo strumento non è un semplice oggetto artificiale, ma un esistente autonomo, dotato di energie proprie, tanto che, invece di essere dominato dall'uomo che lo produce, è esso che domina l'uomo, divenendo per lui un dio un demone cui si deve

tributare venerazione religiosa e culturale. Per il mito ciò che è spontaneo diviene un puro ricettivo, ogni prodotto umano diventa qualcosa di puramente ricevuto dall'esterno.

Il mito ipostatizza tutto ciò cui si rivolge, o meglio tutto ciò che si impone alla coscienza.

L'ipostasi mitica è la prima forma in cui in generale la forza spirituale della parola e del linguaggio può essere afferrata come tale: la parola deve essere compresa in senso mitico come realtà sostanziale e come energia sostanziale prima che possa venir intesa in senso ideale come rappresentazione.

Ciò che è decisivo non è il che cosa ma il come; non importa la qualità dell'oggetto osservato, ma l'atto dell'osservare, la sua prospettiva e qualità, la forma di predicazione. Le originarie formazioni mitiche e linguistiche hanno il carattere dell'esclamazione, che designa non tanto una cosa, quanto piuttosto una determinata impressione, e che si produce di fronte a tutto ciò che è inconsulto, stupefacente, atto a suscitare ammirazione o timore.

La costruzione dei mondi mitico e linguistico per un vasto tratto è determinata e dominata dai medesimi motivi e dalle medesime leggi, riflesso della radice comune dalla quale derivano entrambi.

Sia la formazione linguistica sia la formazione mitica costituiscono "una veramente radicale metafora", esigono la trasposizione di un determinato contenuto di intuizione o di sentimento in un mezzo estraneo e addirittura disparato, quale, rispettivamente, il suono della parola e passaggio, la figura mitica. Qui la specie in cui si compie il passaggio, è essa stessa creata per la prima volta, qui si realizza. una vera *metabasis eis allo genos*.

Linguaggio e mito stanno originariamente in una correlazione indissolubile, dalla quale solo a poco a poco cominciano a svincolarsi quali elementi indipendenti. Essi derivano dal medesimo atto caratteristico di elaborazione spirituale, di concentrazione e potenziamento della semplice intuizione sensibile. Nel suono del linguaggio come nelle primarie figurazioni mitiche trova il suo sbocco il medesimo processo interiore: entrambi sono lo scioglimento di una tensione interna, la rappresentazione di emozioni ed eccitamenti spirituali in determinate figurazioni e costruzioni obiettive.

Nel pensiero linguistico e soprattutto in quello mitico vige una legge, che si potrebbe chiamare addirittura la legge del livellamento e della cancellazione delle

differenze specifiche. Ogni parte di un tutto sembra equivalente al tutto stesso, ogni esemplare di una specie o genere sembra equivalente alla specie o al genere in quanto tale. Non già che la parte rappresenti soltanto l'intero, che l'individuo o la specie rappresenti soltanto il genere, ma essi sono l'una cosa e l'altra: essi rappresentano l'una e l'altra non solo per la riflessione mediata, ma contengono immediatamente in sé la forza dell'intero, il suo significato e la sua efficacia.

Il vero e proprio principio fondamentale della metafora linguistica quanto di quella mitica è il principio che si esprime di solito come *pars pro toto*. E la medesima relazione come tra il tutto e le sue parti sussiste tra il genere e le sue specie, tra la specie e ogni suo esemplare. La specie o il genere non viene soltanto rappresentato dall'individuo, ma è e vive in lui. Nel totemismo, tra gli individui ed il totem (animale o vegetale) vi è una reale comunione di essenza.

In forza del principio dell'equivalenza, anche certi contenuti, che dal punto di vista della nostra immediata intuizione sensibile o della nostra attività logica classificatrice sembrano immensamente differenti, nel linguaggio invece vengono trattati ugualmente, di modo che ogni affermazione che vale per l'uno, si può estendere e trasportare all'altro. Se l'indiano Cora, in modo del tutto assurdo include le farfalle tra gli uccelli, evidentemente ai suoi occhi tutto ciò che egli distingue delle singole caratteristiche dell'oggetto deve unificarsi in modo completamente diverso da come noi supponiamo sulla base della nostra riflessione analitico-scientifica. In questa ed altre associazione di idee, il controsenso è solo apparente. Tutte le formazioni concettuali primarie si producono come fili conduttori del linguaggio. Se nella designazione e quindi nel concetto linguistico dell'uccello il momento del volo è rilevato come quello decisivo ed essenziale, in forza di questo momento e grazie alla sua mediazione, la farfalla appartiene effettivamente agli uccelli. Anche le nostre lingue possono bene ancora fabbricare di continuo siffatte associazioni di idee, che sono in contrasto coi nostri concetti empirico-scientifici di classi e di specie, come per es. nelle lingue germaniche è usuale la designazione della farfalla come uccello del burro o mosca del burro.

Ogni segno distintivo caratteristico può servire ad unificare immediatamente gli oggetti che vengono espressi dalla designazione qualificante o denominazione. Quando l'immagine intuitiva del fulmine, nella rielaborazione che essa riceve mediante il linguaggio, è condensata nell'impressione della forma serpentina, con ciò il fulmine è

divenuto il serpente; quando il sole viene denominato colui che passa volando nel cielo, esso appare proprio come una freccia o come uccello.

Ciò che distingue i concetti mitici e i concetti linguistici dai concetti logici e che consente di raggrupparli in una specie a sé è anzitutto la circostanza che in entrambi cerca di manifestarsi un'unica e medesima direzione dell'intendere cosciente, direzione che è opposta a quella in cui si svolge il movimento del pensiero teoretico. Nella misura in cui il particolare agire dell'uomo si estende ad una sfera sempre più vasta ed entro questa sfera si regola e si articola, viene raggiunta anche una progressiva suddivisione, una sempre più determinata articolazione del mondo mitico/linguistico. Conta, comunque, sempre la direzione dell'interesse, rileva sempre ciò appare significativo per il desiderare e il volere, per lo sperare e l'affannarsi, per l'agire e per lo sforzarsi. Gli originari concetti linguistici hanno tutti un carattere teleologico.

Così certe stirpi indiane usano per « danzare e lavorare » un medesima parola: evidentemente non per il fatto che ad essi non si imponga immediatamente la differenza intuitiva tra le due attività, ma perché per essi la danza e il lavoro agricolo servono essenzialmente al medesimo scopo del procacciarsi da vivere. Infatti il crescere e maturare dei prodotti del suolo dipende, secondo loro, in assai maggior misura che non dalla coltivazione dei campi ben condotta e fatta a tempo debito, dalla regolare esecuzione delle loro danze, delle loro cerimonie magiche e religiose. Da un cosiffatto confondersi delle attività deriva il mescolarsi delle denominazioni, dei concetti linguistici. Il linguaggio può realizzare un'unificazione al di sopra di tutte le differenze dei contenuti sensibili, persino quando questi siano del tutto disparati, quando i contenuti sensibili stessi appaiano concordanti secondo il loro significato teleologico e corrispondenti tra loro.

Il mito implica sempre un atto di fede, un'intensa credenza nell'esistenza e nella realtà del suo oggetto⁴⁰.

Il pensiero mitico è qualcosa di indiretto, derivato, incompleto e insufficiente. Deriva e trae sempre nuova linfa da uno strato profondo, da una forma vitale. Il mito prima di essere un modo di pensare è un modo di vivere. Non è un prodotto intenzionale; in esso non si riscontra alcuna libertà o indifferenza, ma domina una rigorosa necessità. Qui ogni pensiero, ogni intuizione ed ogni percezione sensibile poggiano su di una base originaria di sentimento, derivano da una precisa presa di

⁴⁰E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, p. 154

posizione, da un atto di passione e di volontà, sicché comprenderne il significato equivale sempre a scoprirne la dinamica del sentimento vitale. Infatti, solo quando il sentimento vitale è stato suscitato dall'interno, solo dove si manifesta nell'amore e nell'odio, nella paura e nella speranza, nella gioia e nel dolore, si giunge a quell'eccitazione della fantasia che fa sorgere da essa una determinata figurazione mitica. Nel mito, la forma di pensiero, la forma di intuizione e la forma di vita non si distinguono mai le une dalle altre, ma rimangono sempre intrecciate fra loro.

Qui ogni contenuto che, nel suo immediato presentarsi, si impadronisce della coscienza è tutto l'essere, tutta la verità. Qui tutto è reale ed oggettivo, ma anche omogeneo, indifferenziato, indistinto. Non esistono differenze di significato e valore, non c'è distinzione tra ciò che è rappresentato e ciò che è percepito, tra desiderio e realizzazione, tra ideale e reale, tra significato ed essere, tra esperienza sognata ed esperienza vissuta, ecc.; ne consegue che solo l'intensità del sentire ha titolo a guidare la vita e l'azione.

Non si danno mai

Ogni contatto si spiega come rapporto di causa ed effetto. Vigono i principi *post hoc propter hoc, juxta hoc ergo propter hoc*. Per il mito, è davvero *la rondine che fa primavera*. Niente può avvenire a caso, ma a fondamento di ciò che accade sta un determinato atto di volontà non ulteriormente indagabile

Non si operano né sintesi né analisi, e le distinzioni empiriche tra contenuti diversi vengono meno. Come la parola e ciò che essa denomina, anche l'originale e la copia vengono fusi insieme in un'identità reale. Come la parola, anche la semplice copia o immagine è una realtà oggettiva, una potenza reale che agisce.

I contenuti spirituali vengono tutti materializzati. Il mito trasforma in essere oggettivo e sostanzializza tutto ciò che considera: qualità morali, facoltà spirituali, comportamenti, distinzioni sociali, stati e proprietà, processi, capacità e incapacità, malattie, abilità, forme, canti, melodie; tutto viene ipostatizzato, diventa corpo indipendente ed esistente in sé, come tale trasferibile da oggetto a persona, da persona a persona, ecc.

. Vi è solo un'unica dimensione di rapporti, un unico piano dell'essere in cui tutto viene ammassato insieme, in un'unità indistinta. Alla distinzione si sostituisce la compenetrazione. Anche i termini dei rapporti che si stabiliscono sono identici tra loro e diventano una sola ed unica cosa. Qualunque tipo di contatto o ogni sia pur minima e lontana somiglianza sono il segno dell'appartenenza alla stessa classe o

genere, non sono qualcosa di eterogeneo e di molteplice, ma acquistano una sostanziale un'unità d'essenza. Qui il pensiero è concreto nel senso vero e proprio della parola, ciò che esso coglie subisce sempre una speciale concrezione. Gli stessi concetti di relazione non servono a collegare elementi diversi, unendoli e separandoli al tempo stesso, ma si trasformano in una specie di mastice che attacca insieme anche le cose più eterogenee.

Coerentemente alla mancanza di qualsiasi distinzione ed a quella che si può definire legge di concrezione dei termini di relazione, il tutto non è diverso dalla parte. Da un lato, ogni parte è il tutto, nel senso che qualunque cosa essa faccia o subisca è al tempo stesso un fare o un subire del tutto. Dall'altro lato, il tutto è la parte, nel senso che *esiste* nella parte con tutta la sua essenzialità sostanziale, è in modo sensibile e materiale nascosto in essa. Nei capelli, nelle unghie, ecc. – e ancora oggi, possiamo dire, nel colore della pelle, nel sesso, nell'esercizio della propria sessualità, nella nazionalità, nell'elemento fisico che rende diversamente abili, ecc. - è contenuto per intero l'essere umano, è racchiusa la sua essenza. Ogni singola proprietà di una cosa, è la totalità della cosa stessa sotto un determinato aspetto. Non vi è una cosa, cioè una sostanza cui le diverse proprietà ineriscono senza esserle in alcun modo paragonabili, ma ogni particolarità come tale è già sostanza, vale a dire non può essere concepita altrimenti, che in una concrezione immediata, in una diretta ipostatizzazione.

La stessa identità sussiste tra il genere, la specie e l'individuo. In ogni esemplare si ritrova il genere medesimo con tutto il complesso dei suoi caratteri e delle sue potenze. Essi sono reciprocamente indifferenti e si convertono continuamente gli uni negli altri.

Il mito sostanzializza tutti i suoi oggetti in un'essenza indipendente e spiega ogni comunanza di proprietà o di forma o di attività fra cose diverse risalendo ad una sola e medesima causa sostanziale. Ogni semplice uguaglianza o somiglianza sensibile è la diretta espressione di un'identità di essenza. Tutti gli elementi somiglianti vengono raccolti in un unico genere, in quanto in essi si ritrova la diretta presenza di una medesima esistenza oggettiva. Fra l'uno e i molti, infine, pone soltanto un rapporto di alternativa: o nega la differenza, oppure, quando questa si sia sviluppata in opposizione e come tale si imponga, la fissa e determinata in un essere assolutamente separato, la ipostatizza. La mentalità sostanzialistica che si esprime nel

mito o converte i molti nell'uno o l'uno nei molti. Conosce soltanto la coincidenza o la separazione netta.

L'unica possibilità di avere un oggetto, per il mito, consiste nell'essere affettivamente posseduti da esso, nell'essere eccitati con violenza ed intensità dalla sua presenza. Di contro, e perciò stesso, l'oggetto mitico, in quanto tale, acquista un carattere speciale, una forza immediata, in virtù della quale è posto al di fuori della semplice serie di ciò che è uniforme e si ripete in modo uguale, e si afferma come qualcosa di incomparabile, come un fatto unico. Tutti i contenuti mitici, tuttavia, hanno un accento comune, un aspetto di stranezza, un carattere di eccezionalità e perciò formano un regno in sé stesso chiuso e si distinguono dalla serie dei soliti fatti della comune esistenza empirica.

Non essendoci quale presupposto un mondo di oggetti dato e separato secondo determinate caratteristiche già pronte, il mito realizza *a suo modo* l'originaria determinazione nella totalità indistinta dell'essere e dell'accadere, facendo emergere qualcosa di caratterizzato e, quindi, di distinto. Genera così un mondo in cui vigono possibilità, forze, maniere di agire diverse rispetto a quelle che si manifestano nel corso normale delle cose, e, al tempo stesso, continue minacce, pericoli ignoti, che da tutte le parti incombono sull'uomo. Le giustificazioni che fornisce dei suoi contenuti consistono nel mostrarne la loro provenienza dal tempo primordiale, dal principio, dall'origine. Questo risalire alla genesi nella profondità del passato è l'unica forma di spiegazione e di comprensione che il mito faccia valere intorno a tutto ciò che è, si tratti di istituzioni e costumi umani, di norme e vincoli sociali. Il presente è inteso in quanto viene ricondotto al passato, che, come tempo remoto e primitivo, costituisce il perché delle cose, ed in sé stesso non ha più alcun perché, non è suscettibile né abbinabile di ulteriore spiegazione. Ne consegue la dominante aspirazione a perpetuare l'ordine esistente delle cose, che è sacro perché proveniente dal *sacro* passato. Il passato vive nel presente e deve essere conservato nel futuro, e deve determinare *in aeternum* l'intera vita degli uomini. Questo rigido tradizionalismo si impone come l'unica autentica possibilità umana, come un ineludibile e necessario dovere.

Non si deve pensare che l'uomo mitico-primitivo manchi della capacità di rilevare le differenze empiriche fra le cose, che anzi si caratterizza proprio per l'acutezza con cui coglie tutte le sfumature sensibili-concrete. Il mito piuttosto riflette una peculiare direzione del modo di formare i concetti e le classi, in virtù della quale

le specie dei viventi si mescolano insieme ed i loro confini naturali e spirituali si confondono completamente. L'identità non viene affatto ricavata per via di ragionamento, ma è un'identità creduta, vissuta e sentita in modo immediato e magico. Le *parentele* che così si costituiscono cancellano e fanno apparire irrilevanti tutte le differenze empirico-sensibili. Gli individui sentono l'ardente desiderio di superare tutte le distinzioni e le differenziazioni per identificarsi con la fonte di ogni vita e quindi fondersi con la vita del tutto, di spezzare ogni barriera divisoria per raggiungere l'identificazione e diventare una sola cosa con gli altri uomini – della propria comunità, *naturalmente*, la quale, *ovviamente*, esaurisce in sé l'umanità intera - e tutta la natura

Questo desiderio è soddisfatto dai riti, nei quali gli individui vengono a fondersi in una forma unica, in un tutto indistinguibile. Qui vige un vincolo emotivo, di simpatia, qui contano l'intensità e la profondità con cui sono sentiti i rapporti umani, qui la causalità è sostituita dall'identità reale. Qui l'uomo può identificarsi con i suoi antenati umani o animali e può identificare la propria vita con la vita della natura. Qui niente è determinato da cause puramente fisiche.

L'uomo primitivo non compie i suoi riti e le sue azioni in una maniera puramente meccanica, non agisce come un automa. Si domanda la ragione dei suoi atti, desidera cogliere il loro significato e la loro finalità. Il desiderio di conoscere non è un privilegio dell'uomo civile, ma è presente anche negli stadi più bassi della cultura umana. A soddisfare questo desiderio nelle società primitive interviene il mito, che mette in grado l'uomo di comprendere ciò che fa, spiegandogli o interpretandogli i motivi delle sue azioni. Dal nostro punto di vista, le risposte mitiche possono apparire assurde e fantastiche; ma la più bizzarra e stravagante delle risposte è sempre meglio che nessuna spiegazione.

In base alla nostra esposizione, pertanto, sembra che i motivi di cui si nutre il pregiudizio siano mitici e che il pregiudizio presupponga intrinsecamente un atteggiamento mitico.

I motivi mitici sopravvivono al fondo della nostra cultura e possono in qualunque momento tornare ad affermarsi. Sono vivi non solo nel linguaggio, ma nei proverbi, nella cosiddetta sapienza popolare, nel senso comune, ecc. Basta poco per trasformarli in realtà ed usarli come armi contro qualcuno.

Per questo, come in una sorta di igiene mentale, è compito di ciascuno procedere, per quanto è possibile, ad una radicale demitologizzazione dei contenuti mitici ogni qualvolta si presentino.

CONCLUSIONE

Il mito è l'oggettivazione dell'esperienza sociale dell'uomo. Nella vita pratica e nella condotta dell'uomo in campo sociale e politico, le forze motrici sembrano essere non i pensieri, ma le emozioni, le passioni ed i bisogni immediati. Proprio nella sfera socio-politica, pertanto, la ragione, che ne è la fondamentale potenza organizzatrice, ha nel mito il più antico e "il più pericoloso nemico"¹.

Nella Germania degli anni Trenta del Novecento, il movimento nazionalsocialista giunge al potere grazie all'invenzione ed all'uso dei miti come strumenti tecnici. I miti che i tedeschi creano sono miti razionalizzati, cioè un vero paradosso. Sono una combinazione artificiale: irrazionali e misteriosi nei loro contenuti, ma trasparenti e consapevoli nei loro scopi, difesi e propagati in modo assolutamente razionale, sistematico e metodico. Deliberatamente fabbricati e destinati a fini specifici, producibili a piacimento, *i miti del ventesimo secolo* diventano il centro "della nuova arte della tattica e della strategia della politica"². Diventano un'arma dalla pericolosa forza esplosiva, la cui verità è l'efficienza. I termini di cui si servono hanno il carattere della *parola forza* propria dell'azione magica. Nell'uso o nella modificazione mitica del linguaggio, l'accento batte pesantemente sul lato emotivo. La parola descrittiva si trasforma in parola magica, subendo un profondo mutamento di significato in virtù del quale diventa capace di esprimere l'intera "gamma di passioni umane e tutta una scala di odio, collera, furia, alterigia, disprezzo, arroganza, sdegno"³.

La parola magica non sta mai da sola, è un corollario, accompagna ed interpreta il rito. Il rito è un atto comunitario che produce effetti ben precisi. Coloro che lo compiono perdono qualsiasi senso della loro individualità. Sono fusi insieme: sentono, pensano, parlano e agiscono come un tutto, *tutti nello stesso modo*.

Nelle società primitive la pressione sociale è forte, spietata, irresistibile. Gli uomini non possono "muovere un passo senza la costante paura di violare un qualche tabù speciale"⁴, e, conseguentemente, di causare sventura e morte a sé e a tutti i membri della comunità. Ogni atto ha le sue regole collettive fisse, universali, eterne e immutabili. L'intero ambito della vita sociale e naturale "poggia sull'adempimento

¹ E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, p. 22

² E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 239

³ E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 480

⁴ E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, p. 251

rigoroso di riti”, e se i “riti non sono adempiuti nel tempo e nel luogo giusti”, secondo l’ordine e la sequenza corretti, “l’intera vita della società e l’intera vita della natura sono in pericolo”⁵. Si ritiene che, senza il costante aiuto *magico* dell’uomo, la pioggia non cada, il grano non maturi, la terra non porti i suoi frutti, ecc.

Più indietro si risale nel tempo, tanto più le usanze di un popolo sono *catene* che limitano la libertà degli individui e che, in quanto ritenute *naturali* e *ovvie*, nessuno cerca mai di spezzare. I costumi e la tradizione vincolano e limitano anche l’uomo civile, ma questi, ripete Cassirer con Hartland, in genere, “è troppo inquieto, troppo desideroso di mutamento, troppo impaziente di mettere in questione il suo ambiente, per rimanere a lungo in un atteggiamento di acquiescenza”⁶. Tuttavia, nonostante tale inquietudine, e forse a causa di tale inquietudine, anche gli uomini di oggi possono perdere ogni desiderio, ogni impulso a metter in questione i loro ambienti, e vivere così in un atteggiamento di completa acquiescenza.

Nelle società primitive non si ritrova alcun chiaro concetto di obbligazione individuale o di responsabilità personale. La tribù tutta intera, il clan e la famiglia rispondono delle azioni di ciascun loro membro. Non l’individuo, ma il gruppo è il vero soggetto morale. Gli uomini, comunque, possono in qualunque momento cessare di essere agenti responsabili e rinunciare così alla libertà, “al più alto privilegio umano”⁷. Scrive Cassirer: “gli uomini si comportano come agenti liberi, non perché posseggono un *liberum arbitrium indifferentiae*. Non è l’assenza di un motivo, ma il carattere dei motivi, ciò che contraddistingue un’azione libera. Nel senso etico, un uomo è un agente libero se questi motivi dipendono dal suo giudizio e dalla sua convinzione di ciò che sia il dovere morale. Secondo Kant, libertà è equivalente di autonomia. [...] Significa che la legge cui noi obbediamo nelle nostre azioni non ci è imposta dall’esterno, ma che il soggetto morale la dà a sé stesso.”⁸ L’autonomia, come controllo e responsabilità individuale, dunque, non è un dono, ma un compito, il più difficile, eppure *il più umano*. Per l’uomo, ragiona Cassirer, potrebbe certo essere più facile e più semplice seguire i suoi istinti e scegliere la dipendenza, piuttosto che affannarsi a procurarsi la libertà. Infatti, è meno dispendioso e rischioso “dipendere da altri che non pensare, giudicare e decidere per conto proprio. Questo spiega il fatto che la libertà, tanto nella vita individuale che in quella politica, sia così spesso

⁵ *Ibidem*

⁶ E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, pp. 482-483

⁷ *Ivi*, p. 483

⁸ *Ivi*, pp. 485-486

considerata come un peso che non come un privilegio. In circostanze estremamente difficili, l'uomo cerca di liberarsi di questo peso"⁹, che comporta specifiche responsabilità e determinate *preoccupazioni* di scelta in materia di elezioni e di partiti. In tempi di malessere e di problemi, individuali e sociali, di aspre crisi e di violente agitazioni, assolvere il compito di essere liberi diviene davvero arduo. L'individuo avverte una profonda sfiducia nelle sue facoltà, si trova esposto a tutte le influenze esterne, diventa facile preda di quanti sfruttano la situazione con il ricorso di tutta una serie di rituali particolari. Nulla, infatti, afferma Cassirer in termini che richiamano i pensieri di Newman, è più efficace nell'"addormentare tutte le nostre forze attive, la nostra capacità di giudizio e di discernimento critico"¹⁰, e nel sopprimere ogni sentimento ed ogni resistenza individuali, della continua ripetizione delle medesime formule, o dell'adempimento incessante delle medesime azioni. In tale ripetizione costante, uniforme e monotona, gli uomini perdono la loro personalità individuale, *si conformano* e vivono la *stessa* vita, artificiale e fittizia. Diventano simili alle marionette, mossi da una forza esterna.

Speranza e paura sono forse le più generali e profonde emozioni umane. Una delle caratteristiche che distinguono, in maniera profonda e radicale, la vita umana da quella animale consiste nella tendenza propria degli uomini di "anticipare il futuro nel pensiero e nel sentimento"¹¹. Il mito è, in senso *ideale e storico*, il primo tentativo di dare a questo sentimento, mediante il ruolo dello stregone, che, come *homo divinans*, svela la vera realtà delle cose e rivela l'autentica *volontà suprema*, alla quale tutti sono tenuti ad adeguarsi, discenda essa dal dio che si chiama Destino, Natura, Nazione o Regione, Cultura, Economia, ecc. Egli individua di volta in volta i nemici da temere, rende note le loro colpe ed i motivi di tali colpe, ed indica le strategie del combattimento, di difesa o d'attacco. ere dell'indovino. L'immaginazione, con i suoi deliri, i suoi sogni e le sue speranze, infatti, è, per i più, una molla d'azione molto più efficace che la mera forza.

Il mito, sia nella sua forma primitiva e spontanea sia nella sua forma moderna *artefatta*, non serve fini esclusivamente conoscitivi, non dà una mera rappresentazione del mondo. Il suo ruolo principale è suscitare emozioni, incitare l'uomo al compimento di certe azioni. Nella sua esistenza di fatto in una comunità,

⁹ Ivi, pp. 486-487

¹⁰ Ivi, p. 481

¹¹ E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 262

non è semplicemente una storia raccontata, ma una realtà vissuta. Non è una spiegazione intellettuale, ma vive e si esprime nel rituale, nella condotta, nella fede, nella moralità. Esso ha sempre un carattere drammatico, presenta sempre in correlazione un polo negativo ed uno positivo e concepisce il mondo come una grande e incessante lotta tra forze contrapposte, luce e tenebra, bene e male, ecc. Se il positivo, la luce ed il bene stanno sempre dalla parte dell'*ingroup*, dipende dal determinato contesto storico-sociale e dai concreti interessi sottostanti il gruppo in cui debba incarnarsi il negativo, la tenebra ed il male.

Il mito è un fenomeno sociale, ed esprime certi sentimenti fondamentali e le più violente emozioni e passioni. Le potenze mitiche, afferma Cassirer con Douffé, sono *desideri collettivi personificati*, personificazioni di forze e di aspirazioni collettive¹². Con il loro apparire ed il loro affermarsi, divengono privi di ogni valore sia la legge che la morale, sia la giustizia che i diritti umani. E anche educare, “insegnare all’uomo come sviluppare le sue facoltà attive al fine di formare la sua vita individuale e sociale”¹³, diviene pressoché impossibile.

Dobbiamo, dunque, stare sempre vigili e non dimenticare mai il campo *preferito* di applicazione, il *modus operandi* e la forza del mito. Questo non si può vincere con argomenti logici e razionali, rispetto ai quali risulta impenetrabile e invulnerabile. Il suo prevalere segna certo la disfatta del pensiero razionale, il ritorno alle *prime* fasi rudimentali della cultura, significa, per gli uomini, dimenticare tutte le conquiste del loro sviluppo intellettuale. Eppure il mito può ricomparire in qualunque momento anche nelle condizioni della nostra cultura altamente sofisticata, ed essere accettato da gente colta, da studiosi, scienziati, filosofi. È, infatti, un elemento costante della vita dell’uomo. Non è confinato ad una lontana fase passata della cultura, non è una sorta di atavismo. È sì una sorta di residuo, un fantasma che ritorna da un altro mondo, ma è molto di più “che un mero relitto, il residuo di un passato morto. Non è il frutto della mentalità primitiva, giacché ha ancora il suo posto negli stadi più avanzati della cultura umana”¹⁴. Del resto, se fosse possibile estirparlo alla radice, o se il suo linguaggio fosse nulla più di una lingua morta, la vita dell’uomo sarebbe impoverita. Il mito, infatti, è anche un fattore o elemento indispensabile e fondamentale per lo sviluppo della cultura umana. Ogni forma superiore della cultura

¹² E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 473

¹³ E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 234

¹⁴ *Ivi*, pp. 248-249

umana, nelle sue origini, è intrecciata con elementi mitici e compenetrata di immagini mitiche. Il linguaggio del mito, inoltre, “non è ristretto ad un campo speciale, ma pervade l’intero orizzonte della vita e dell’esistenza dell’uomo. [...] Il mito è continuamente presente in tutto ciò che diciamo, ma noi non ne siamo consapevoli. Il linguaggio umano è pieno di metafore, la cui origine va ricercata in quella medesima tendenza a personificare cose ed eventi ch’è una delle fonti principali del pensiero mitico. Se mai riuscissimo ad eliminare dal nostro linguaggio tutti i suoi elementi metaforici e figurativi, esso perderebbe interamente il suo plastico potere espressivo. Si troverebbe mutato in un simbolismo astratto, non diverso dal simbolismo di una formula matematica. Il mito è in effetti un elemento non transitorio ma permanente della cultura umana. L’uomo non è esclusivamente un animale razionale; egli è e resta anche un animale mitico”¹⁵. Il mito, pertanto, non può essere soppresso o scacciato interamente, non può essere distrutto o nullificato, ma può soltanto mutare la sua forma. E tale cambiamento è fondamentale.

La cultura “non estirpa gli elementi mitici alla radice, ma apprende a controllarli. Sviluppa nuovi poteri costruttivi entro il pensiero logico e scientifico, nuove forze etiche ed energie creative entro l’immaginazione artistica”¹⁶. Grazie a tali poteri e a tali forze, il mito “viene controbilanciato e posto sotto controllo”¹⁷. L’equilibrio però non è stabile, né saldo nelle sue basi. Resta precario, “esposto ad ogni soffio di vento”¹⁸. In campo sociale e politico, evidenzia Cassirer, “in tempi tranquilli e pacifici, in periodi di relativa stabilità e sicurezza, è facile conservare un ordine razionale delle cose”¹⁹. Ma nei momenti critici, quando le altre forze connettive della nostra vita associata perdano la loro influenza e non riescano più a domarlo ed a soggiogarlo, il mito riacquista la sua antica forza, la sua potenza demoniaca, e diventa in grado di invertire il passaggio storicamente e culturalmente realizzatosi dal mito all’*ethos* .

La posta in gioco, dunque, è altissima e consiste negli ideali etici, “divenuti patrimonio della generale cultura umana, della vita di tutte le nazioni civili”²⁰. Al riguardo, secondo Cassirer, non v’è altra possibilità che cercare di sviluppare e di rendere sempre più stabili nel loro esercizio le funzioni *superiori* della ragione,

¹⁵ *Ivi*, p. 249

¹⁶ *Ivi*, p. 250

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ivi*, p. 244

produttive e creative, quali quelle conoscitive, morali, in virtù delle quali gli individui possano sempre più facilmente trascendere l'immediato vivere e sentire, e porsi come soggetti coscientemente liberi, attivi e responsabili costruttori del mondo e, quindi, ad un tempo, di sé stessi.

Anche Fromm ritiene che gli uomini, nella condizione di isolamento e di solitudine nonché di paura e di incertezza in cui li pone la struttura della società moderna, possano sentire e vivere la libertà come un peso e, conseguentemente, tendere a fuggire da essa. Il desiderio di *fuga dalla libertà* si traduce innanzi tutto nella "tendenza a rinunciare all'indipendenza del proprio essere individuale, e a fondersi con qualcuno o qualcosa al di fuori di sé stessi per acquistare la forza che manca al proprio essere. [...] Le forme più chiare di questo meccanismo si riscontrano nella brama di sottomissione e di dominio [...] nelle tendenze masochistiche e sadiche"²¹.

Le persone che inclinano al masochismo mostrano regolarmente "un accentuato stato di dipendenza da poteri esterni, da altre persone, o da istituzioni, o dalla natura. Tendono non ad affermarsi, non a fare quello che desiderano, ma a sottomettersi agli ordini effettivi o presunti di queste forze esterne. Spesso sono incapaci di provare il sentimento 'io voglio' o 'io sono'. Sentono la vita in generale come qualcosa di irresistibilmente potente, che esse non sono in grado di dominare o controllare"²². Alle tendenze masochistiche, rileva Fromm, si associano e coesistono sempre, nelle stesse persone, le opposte tendenze sadiche, più o meno intrecciate, "di rendere gli altri dipendenti [...] e di avere un potere assoluto e illimitato su di loro", o di sfruttarli e usarli, oppure "di far soffrire gli altri o di vederli soffrire"²³. Dal punto di vista psicologico, infatti, "il desiderio di dipendere e di soffrire" e l'opposto desiderio "di dominare, e di far soffrire gli altri" sono l'espressione "di un solo bisogno fondamentale, derivante dall'incapacità di sopportare l'isolamento e la debolezza del proprio io"²⁴. Sia il masochismo che il sadismo hanno come fine e ricercano la *simbiosi*, ovvero "l'unione di un io individuale con un altro io (o con un altro potere esterno) in modo tale da far perdere a ciascuno di essi l'integrità, e da renderli completamente dipendenti l'uno dall'altro. La persona sadica ha bisogno del suo oggetto quanto il masochista ha bisogno del suo. Solo che invece di cercare

²¹ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit., p. 127

²² *Ivi*, p. 128

²³ *Ivi*, p. 129

²⁴ *Ivi*, p. 141

sicurezza nel farsi inghiottire, la raggiunge inghiottendo qualcun altro. In entrambi i casi l'integrità dell'io individuale è perduta. Nel primo caso io mi dissolvo in un potere esterno; perdo me stesso. Nel secondo caso amplio me stesso rendendo un altro parte di me stesso; e in tal modo guadagno la forza che mi manca in quanto essere indipendente.²⁵ Il sadomasochista è l'incarnazione del carattere autoritario: “egli ammira l'autorità, e tende a sottomettersi, ma nello stesso tempo vuol essere anch'egli un'autorità e sottomettere gli altri a sé stesso”²⁶.

Secondo il *leitmotiv* del pensiero autoritario, la vita dell'uomo, i suoi interessi ed i suoi desideri sono determinati da forze estranee a cui egli si deve sottomettere per poter sperare in una qualche forma di felicità.

Qui l'uomo risulta un essere assolutamente impotente. Egli certo può agire, ma sempre e soltanto “in nome di qualcosa di superiore al proprio essere. Forse in nome di Dio, del passato, della natura o del dovere, ma mai in nome del futuro, di ciò che deve ancora nascere, di ciò che non ha potere o della vita come tale”²⁷.

L'incapacità di stare in piedi da soli e di “esprimere pienamente le proprie possibilità personali”²⁸ si manifestano molto spesso in una forma attenuata di dipendenza che non possiede “i caratteri pericolosi ed appassionati del sadomasochismo”²⁹. In tali casi, le persone sono sottilmente collegate ad un potere esterno, definibile come il *protettore magico*, al quale riferiscono in qualche modo tutto quel che pensino o facciano, e dal quale pretendono protezione e aiuto e che le faccia progredire e mai le abbandoni. Il rapporto con il protettore magico è, quanto ad intensità, “inversamente proporzionale alla capacità di esprimere spontaneamente le proprie possibilità intellettuali, emotive e fisiche. In altre parole, si spera di ottenere tutto quel che si desidera dalla vita non dalle proprie azioni, ma dal protettore magico. In questo modo, il centro della vita si sposta dalla propria persona al protettore magico e alle sue personificazioni”³⁰, quali Dio, i genitori, il coniuge, il superiore, lo psicanalista, ecc.

Anche la distruttività si radica “nell'incapacità di sopportare l'impotenza e l'isolamento”³¹ e si traduce nel disperato tentativo salvezza dal rischio di essere

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Ivi*, pp. 145-146

²⁷ *Ivi*, p. 152

²⁸ *Ivi*, p. 155

²⁹ *Ivi*, p. 154

³⁰ *Ivi*, pp. 155-156

³¹ *Ivi*, p. 158

schacciati dal potere degli oggetti e dell'intero mondo esterno, mediante la loro radicale rimozione ed eliminazione. La misura della distruttività cresce con il crescere del “soffocamento della vita nel suo complesso”, del “blocco della spontaneità dello sviluppo e dell'espressione delle facoltà sensuali, emotive ed intellettuali dell'individuo. La vita ha un proprio dinamismo interno; tende a crescere, ad essere espressa, ad essere vissuta. [...] Quanto più l'impulso alla vita viene soffocato, tanto più forte è l'istinto alla distruzione; quanto più la vita viene realizzata, tanto minore è la forza della distruttività. La distruttività è il risultato della vita non vissuta.”³²

Un altro meccanismo di fuga dalla libertà, “che è della massima importanza sociale”³³ ed è il più diffuso tra gli uomini della società moderna, consiste nell'adozione integrale da parte dell'individuo del tipo di personalità offerto dai modelli culturali, in virtù della quale egli “diventa esattamente come tutti gli altri, e come questi pretendono che egli sia.”³⁴ . L'individuo che compie tale operazione risolve il problema della sua solitudine e della sua ansia. Il prezzo che paga, però, è assai alto: è la rinuncia al suo bene più prezioso, al suo io personale. Diventa identico a tutti gli altri automi che lo circondano.

Molto spesso, dunque, è un'illusione pericolosa credere di essere autenticamente sé stessi, di esseri liberi, di avere sentimenti, desideri e pensieri propri, e di agire secondo scelte personali e indipendenti. In realtà, infatti, noi possiamo soggettivamente avvertire come nostri sensazioni, sentimenti e pensieri, che non corrispondono punto a ciò che sentiamo, vogliamo e pensiamo, e che ci sono fondamentalmente estranei, essendo stati indotti in noi dall'esterno. Sono nostri solo in senso formale, ma non sono il prodotto di nostri atti mentali genuini. Così adottiamo l'opinione di un'autorità, ma, inconsapevolmente, spacciamo anche a noi stessi tale opinione come il risultato di una nostra attività di pensiero.

Tutto, e molto presto, concorre a sopprimere in noi il pensiero critico, a partire dalla negazione *autoritaria*, in nome del buon comportamento o dell'obbedienza o del doveroso rispetto che si deve alle regole sociali, delle nostre *veritiere* intuizioni infantili, che conduce alla rinuncia alla sincerità ed alla pratica di valutazioni autonome, ed alla contemporanea tendenza ad accettare come proprie le idee altrui.

³² *Ivi*, p. 162

³³ *Ivi*, p. 163

³⁴ *Ibidem*

Lo *pseudopensiero* può anche essere giusto e logico, ma è sempre spurio e mai originale. Di contro, il pensiero che sia “frutto della riflessione attiva” di chi lo formula “è sempre nuovo ed originale; originale non necessariamente nel senso che altri non l’abbiano pensato prima, ma sempre nel senso che la persona che pensa ha usato il pensiero come uno strumento per scoprire qualcosa di nuovo nel mondo esterno o dentro di sé”³⁵. Chi si limiti a razionalizzare, cioè a presentare come razionali e realistici sentimenti ed azioni determinati in realtà da fattori irrazionali e soggettivi, invece, non scopre né rivela alcunché, ma semplicemente conferma “il pregiudizio emotivo esistente nell’individuo. La razionalizzazione non è uno strumento per penetrare la realtà, ma un tentativo aposteriori di armonizzare i propri desideri con la realtà esistente.”³⁶

Anche per il sentire ed il volere, bisogna distinguere tra sentimenti e volizioni, genuini perché hanno origine in noi stessi, e pseudosentimenti e pseudovolizioni, che non sono nostri anche se riteniamo che lo siano. Questi sono o sentimenti che assumiamo come maschere, in sostituzione di ciò che riteniamo non sia possibile per noi esprimere, o decisioni suggeriteci dall’esterno e intese come manifestazioni del nostro dovere o volere. La repressione di atti spontanei individuali e la loro sostituzione con *pseudoatti*, però, non è mai indolore. Comporta sempre l’eliminazione di parti dell’io reale, e, a lungo andare, determina che l’io autentico ceda il suo posto ad uno *pseudoio*. Questo pseudoio, al contrario dell’io che è la fonte diretta dei propri atti e delle proprie attività, è solo un agente che rappresenta un ruolo e che lo svolge come se fosse l’io. Esso non è la persona ma ciò che la persona ritiene di dover essere.

Diventando un automa, l’io accresce la sua insicurezza, ed essendo soltanto il riflesso delle attese altrui, tende a conformarsi sempre più e a ricercare continuamente approvazione e riconoscimento da parte degli altri. Al tempo stesso, diviene sempre più disponibile a sottomettersi a nuove autorità che possano garantirgli quella sicurezza e quella certezza che ansiosamente ricerca.

Se, afferma Fromm, “il vero fine dell’educazione è di promuovere l’indipendenza interiore e l’individualità del bambino, il suo sviluppo e la sua integrità”, con eventuali necessarie restrizioni solo transitorie e comunque finalizzate al processo di espansione della sua personalità, “nella nostra civiltà, tuttavia,

³⁵ *Ivi*, p. 171

³⁶ *Ibidem*

l'educazione troppo spesso produce l'eliminazione della spontaneità e la sostituzione agli psichici originali di sentimenti, pensieri e desideri sovraimpressi³⁷. Le emozioni, che sono inseparabili dal pensiero e da ogni altra attività creativa, vengono scoraggiate. Si esorta a pensare e vivere *oggettivamente*, in modo sentimentalmente neutro, e così non solo si produce, da un lato, instabilità e squilibrio, e, dall'altro, impoverimento ed appiattimento, ma si determina anche un sentimentalismo facile e fittizio, dovuto alle emozioni che sopravvivono separate dall'aspetto intellettuale della personalità. I metodi educativi, inoltre, insistono molto sulle nozioni, ritenendo che la conoscenza della realtà consegua dal possesso del maggior numero possibile di informazioni, ma ignorando che una massa eccessiva di dati rende difficile l'esercizio del pensiero. Relativizzando la verità, altresì, tolgono al pensiero in formazione il suo stimolo essenziale. A parte il fatto che essa "ha le sue radici negli interessi e nei bisogni degli individui e dei gruppi sociali"³⁸, la ricerca della verità serve all'individuo per vincere l'impotenza nei confronti del mondo esterno e soprattutto per conoscere sé stesso. Quanto minori, infatti, sono le sue illusioni e quanto maggiori sono le sue certezze, "tanto più grande è la sua forza"³⁹. Si tende, infine, sia a scoraggiare la fiducia delle persone nella loro capacità di penetrare e comprendere le questioni cruciali, sia a parcellizzare il mondo in una serie di fatti isolati e sconnessi che così perdono tra loro ogni differenza di valore e diventano perfettamente equivalenti.

Gli individui divenuti automi non hanno più la capacità né di emozionarsi né di pensare criticamente. Nell'illusione di essere assolutamente autonomi, si limitano tutti a recitare un ruolo, senza più poter sapere chi siano e cosa vogliano. Quanto più aumentano i dubbi sulla propria identità, tanto più forte diventa il bisogno di conformarsi, in un crescendo senza fine. Per chi vuole essere quel che crede gli altri pretendano che egli sia, resta solo la tensione costante a non deludere mai le aspettative altrui.

Secondo Fromm, per far autenticamente fronte all'intollerabile stato di impotenza in cui ritrova, l'uomo, piuttosto che fuggire dalla libertà, deve cercare di "progredire alla 'libertà positiva'", mettendosi "in rapporto col mondo spontaneamente con l'amore e il lavoro, con l'espressione genuina delle sue facoltà

³⁷ *Ivi*, p. 208

³⁸ *Ivi*, p. 214

³⁹ *Ivi*, p. 215

emotive, sensuali e intellettuali; può così ritrovare di nuovo l'unità con l'uomo, la natura e sé stesso, senza rinunciare all'indipendenza ed alla integrità della propria personalità.”⁴⁰ Tale libertà positiva, l'uomo la può raggiungere “conoscendo sé stesso, essendo sé stesso”⁴¹. Essa, infatti, “*consiste nell'attività spontanea della personalità totale*”⁴². Nell'attività volontaria e creativa che si esprime in personali esperienze emotive e intellettuali, ed in cui la natura e la ragione procedono insieme in modo armonico e perfettamente integrato, l'io diventa sempre più forte, e, prendendo coscienza di sé come essere unico ed irripetibile ma ad un tempo uguale in qualità destino e diritti a tutti gli altri io, gradatamente realizza sé stesso, comprendendo che “l'atto stesso di vivere”⁴³ è il solo significato della vita e che veri ideali sono i fini che promuovono “lo sviluppo, la libertà e la felicità”, e, quindi, la completa affermazione dell'io⁴⁴

Secondo Eichmann, come egli stesso dichiara a Gerusalemme nel corso del processo a suo carico che si conclude con la sua condanna a morte, un qualunque militare può sentirsi con la coscienza a posto solo quando esegua gli ordini ricevuti, quali che questi siano, “con grande zelo e cronometrica precisione”⁴⁵. Eichmann ritiene di esserlo, per quanto abbia contribuito ad organizzare e, quindi, a realizzare lo sterminio degli ebrei, a suo dire uno dei più grandi “della storia dell'umanità”⁴⁶. Per questo, egli crede di essere “vittima di un equivoco”⁴⁷ e di essere chiamato a rispondere di colpe che altri, e non lui, hanno commesso. Eichmann, nella descrizione che ne dà Arendt, appare “una persona comune, ‘normale’, non svanita né indottrinata né cinica”⁴⁸, non un mostro, eppure assolutamente “incapace di distinguere il bene dal male”⁴⁹. Come la maggioranza dei tedeschi di quel tempo.

Sempre bisognoso di sostegno e “di un'autorità”⁵⁰, ammira incondizionatamente Hitler, capace di farsi strada nella vita e di salire dal grado di caporale al rango di *Führer*, e perciò lo segue incondizionatamente, osservando *kantianamente*, senza eccezioni le sue parole *aventi forza di legge*. A suo agio con

⁴⁰ *Ivi*, p. 126

⁴¹ *Ivi*, p. 221

⁴² *Ivi*, p. 222

⁴³ *Ivi*, p. 226

⁴⁴ *Ivi*, p. 230

⁴⁵ H. Arendt, *La banalità del male*, p. 33

⁴⁶ *Ivi*, p. 30

⁴⁷ *Ivi*, p. 255

⁴⁸ *Ivi*, p. 34

⁴⁹ *Ibidem*

⁵⁰ *Ivi*, p. 153

l'unica lingua del burocrate, è incapace di pronunciare frasi che non siano *clichés*, ovvero di esprimersi autonomamente e soprattutto “di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro”, perché impossibilitato a *farsi toccare* dalla realtà, dalle parole e dalla presenza degli altri⁵¹. Tale circostanza, ovviamente, non toglie che nell'esercizio delle sue funzioni e nell'assolvimento dei suoi compiti, come evidenzia Bauman⁵², pensasse benissimo, cioè sapesse utilizzare con straordinaria efficacia la ragione strumentale, la razionalità finalizzata alla realizzazione di scopi ben precisi.

Arendt ne conclude che Eichmann è non “uno stupido”, ma “semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità)”⁵³ e, per tale mancanza di idee, predisposto al crimine.

Si possono, quindi, compiere azioni mostruose su grandissima scala, senza essere malvagi o malati, senza avere né particolari convinzioni o ideologie o interessi. Solo per la mancanza di personalità, per la supina accettazione delle regole morali e dei codici standardizzati di espressione e di comportamento della società.

Durante il regime di Hitler, la morale consacrata da una lunga e indiscussa tradizione si rivela ininfluente, resta inoperosa e crolla improvvisamente dalla sera alla mattina, come un vuoto insieme di *mores*, usi, costumi, convenzioni, che si può tranquillamente sostituire con un altro, così come, quando si vuole, si cambiano le buone maniere a tavola. Tale totale collasso morale della società rispettabile, ragiona Arendt, insegna che, in determinate circostanze, coloro che hanno cari i valori etici e ci tengono alle norme e agli standard morali non sono gente affidabile. Neppure coloro che dicono di voler seguire i precetti morali di natura squisitamente religiosa. Gli uni e gli altri, infatti, risultano incapaci di formulare un proprio personale giudizio su eventi imprevisi e imprevedibili che stravolgono il sistema di valori vigente. E quasi automaticamente si adeguano al nuovo sistema di valori che prende il posto del precedente. Solo pochi riescono a non far nulla, a non *allinearsi*, a non cedere alle pressioni del potere politico o sociale dominante che assume talvolta l'aspetto di un verdetto inappellabile della storia. Si rifiutano di *obbedire*, che per gli adulti è sempre un modo di *acconsentire* e *sostenere*. Costoro osano giudicare da sé e, semplicemente, decidono di *trarsi fuori* e di *non partecipare*, non perché pensano di

⁵¹ Ivi, p. 57

⁵² Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Bologna 1992

⁵³ H. Arendt, *La banalità del male*, p. 290

concorrere così a cambiare il mondo, ma *solo* perché sanno che altrimenti non potrebbero più continuare a vivere con sé stessi⁵⁴.

Il presupposto di un tale tipo di giudizio è il *pensiero*, il *muto dialogo* dell'anima con sé stessa. Grazie al pensiero si può giudicare e grazie al giudizio si può cogliere frontalmente il male, e non adeguarvisi ma respingerlo. Pertanto, solo il giudizio - questo fatto *soggettivo* in grado di produrre da sé stesso i principi che di volta in volta presiedono alla sua espressione, e, kantianamente, *universalizzabile* nella misura in cui il giudicante tiene presente, nel formularlo, le voci ed i punti di vista del maggior numero di altri possibili giudici di ieri di oggi e di domani – può ostacolare l'avvento e lo sviluppo del male.

Il pensiero, è accessibile a chiunque lo voglia indipendentemente dall'intelligenza e dalla cultura. Lo spartiacque tra quanti vogliono pensare e debbono perciò giudicare da sé, e quanti invece non lo vogliono, è trasversale rispetto a differenze di ogni tipo (sociale, educativo, ecc.). Solo chi pensa, però, acquista, in virtù dello stesso processo del pensiero, una *personalità*, si costituisce cioè come *una persona*. Diventando persona, l'uomo diviene davvero responsabile e può e deve rispondere dei suoi atti. Diventando persona, l'uomo diviene soggetto morale. Nell'essere umano, *personalità*, *moralità* ed *umanità*, pertanto, sono e rappresentano la stessa identica realtà.

Essere una persona è diverso e di più rispetto al semplice essere un uomo, un membro appartenente alla specie umana⁵⁵. Non è una qualità catalogabile tra le proprietà, i talenti, le doti o i difetti dell'individuo, con cui gli uomini nascono e di cui possono usare e abusare. È, piuttosto, una possibilità di ogni essere umano come tale, che però si realizza soltanto certe precise condizioni. È un peculiare modo di essere ed agire, indefinibile ma inconfondibile ed identificabile, che si manifesta nel mondo attraverso le maschere o ruoli che si assumono o ricoprono, senza tuttavia esaurirsi in nessuna di esse o nessuno di essi; è lo stile e la voce dell'individuo consapevole e responsabile, che si esprimono e risuonano nelle sue apparizioni.

In tutti i sistemi burocratici ed in tutti gli apparati – ed anche i gruppi sociali possono funzionare come tali -, chiunque può essere sostituito da un altro senza alcun inconveniente. Tutti sono interscambiabili. Non sono *nessuno* in particolare, non

⁵⁴ H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, Torino 2004, p. 37

⁵⁵ *Ivi*, p. 81

contano come *persone*. Dove domina l'anonimato, e quanto più questo vi domina, tanto meno rileva l'*umano* e tanto più facilmente può manifestarsi la crudeltà.

La coscienza (alla lettera, «conoscere con me stesso») è la facoltà grazie alla quale noi conosciamo, e siamo consapevoli di noi stessi, consiste nel fatto che, in un certo senso, io sono pure per me stesso, benché difficilmente io appaia a me stesso. Io non sono soltanto per gli altri, ma sono anche per me stesso. E, in quest'ultimo caso, chiaramente, io non sono più un, ma una differenza si è insinuata nella mia unicità. La coscienza in senso stretto scava la differenza nella nostra identità e la coscienza in senso lato, la coscienza morale come la facoltà di conoscere e distinguere il bene dal male, è il sottoprodotto dell'attualizzazione di tale differenza. Le proposizioni morali sono state sempre considerate autoevidenti e non ci volle molto ad accorgersi che non potevano essere provate, che erano verità assiomatiche

Nel Gorgia (482b-c), Socrate afferma che egli, pur essendo “uno solo” non vuole mai trovarsi “in disaccordo e in contraddizione con sé stesso”⁵⁶. La dualità o dualità di cui parla Socrate, è rivelata dalla coscienza, in virtù della quale noi siamo consapevoli di noi stessi, ovvero sappiamo di essere pure per noi stessi, benché difficilmente appariamo a noi stessi. Ogni io è non soltanto per gli altri, ma anche per sé stesso. La relazione tra l'io e sé stesso è un dialogo, in cui l'io pone a sé stesso delle domande e trae da sé le risposte, “affermando e negando”⁵⁷, è il pensiero.

Socrate pensa che gli uomini siano due-in-uno, nel senso che tutti intrattengano con se stessi questo dialogo silenzioso, crede cioè che gli uomini non siano “semplicemente animali razionali, ma anche animali pensanti”, e che per il pensiero, in cui risiede la loro umanità, dovrebbero essere pronti ad affrontare ed a sacrificare qualunque altra cosa⁵⁸.

Grazie al pensiero gli uomini possono ricordare, e così mettere radici e prendere posto nel mondo in cui giungono stranieri⁵⁹, acquisendo ad un tempo quella profondità e quella stabilità che impediscono di farsi trasportare dagli eventi e di cadere in balia di ciò che accade. Chiunque, pensando, si costituisca come persona – indipendentemente dalle sue qualità individuali fisiche e/o intellettuali, dai suoi pregi e dai suoi difetti - incontra dei limiti insuperabili nel suo agire, limiti variabili in quantità e qualità a seconda dei caratteri e dei contesti socio-culturali, posti non da comandamenti divini né

⁵⁶ *Ivi*, p. 77

⁵⁷ *Ivi*, p. 78

⁵⁸ *Ivi*, p. 79

⁵⁹ *Ivi*, p. 86

da ordini umani, ma dalla libera decisione del suo io, che non vuole rinunciare a parlare e a vivere in pace con sé stesso. Solo qualcuno che non pensa e, quindi, non ricorda, solo qualcuno che è nessuno, può compiere un male che “non conosce limiti”, e, per questo, “può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero”⁶⁰.

Il pensiero differisce dalla conoscenza, che si sviluppa costantemente e nella sua incessante crescita ricostruisce e amplia continuamente il mondo. Il pensiero, invece, non produce niente di tangibile e, in questo senso, è inutile. Esso è un bisogno che ha in sé stesso il suo proprio soddisfacimento. La sua eventuale utilità per il mondo può risultare soltanto dal suo puntuale e concreto esercizio. Di per sé consiste nel revocare in dubbio e nell’esaminare ogni cosa e tutto ciò che si verifica, nel muovere senza posa argomenti *pro et contra*, ricominciando sempre daccapo ed evitando, mediante la loro continua distruzione e riformulazione, che suoi stessi prodotti possano mai irrigidirsi e porsi come definitivi e assoluti. Come afferma Kant nei suoi appunti postumi e privati, “la nostra mente prova un’avversione naturale” per la regola che prescrive di non sollevare più dubbi, “come se si trattasse di solidi assiomi”, sui risultati conseguiti mediante l’uso della ragion pura⁶¹.

Chi si abitua a pensare, per la *forma mentis* che acquisisce, non può più semplicemente obbedire o fare assoluto affidamento sulle norme e sulle misure in vigore. Potrebbero in qualunque momento essere destituite di ogni fondamento dal *vento del pensiero*.

Socrate ritiene che insegnare agli uomini a pensare, senza voler loro imporre *cosa pensare*, equivale a renderli migliori. Una vita senza ricerca non è una vera vita, e non è degna di essere vissuta.

Del resto, non pensare è anche pericoloso. Protegge dai rischi connessi ad una radicale attività indagatrice, insegna ad osservare le regole ed i valori prescritti dalla società. Non importa quali e come siano, conta soprattutto avere e seguire precise regole sotto cui sussumere i casi particolari. Sono tali regole a decidere, e gli uomini si limitano a seguirle supinamente e “a non prendere mai una decisione”⁶². In tali casi, possono facilmente passare in qualsiasi momento a un nuovo codice di comportamento, sovversivo del precedente, senza chiedersi se sia migliore e senza aver bisogno di eccessiva costrizione.

⁶⁰ *Ivi*, p. 79

⁶¹ *Ivi*, p. 144

⁶² *Ivi*, p. 154

Il pensiero e, quindi, la morale socratica che sul pensiero si fonda diventano politicamente rilevanti nei periodi di crisi in cui tutto va a rotoli. In tempi siffatti, “l’io, inteso come ultimo bastione della condotta morale, rappresenta a livello politico una sorta di misura di emergenza”⁶³, e il pensiero svolge apertamente la sua fondamentale, insostituibile ed irrinunciabile funzione *critica*, che è politica per essenza⁶⁴, di *scuotere* e abbattere *gli idoli*, secondo il celebre detto nietzscheano, liberando ed eccitando nello stesso tempo la facoltà del giudizio, che Arendt definisce, “la più politica delle capacità umane”⁶⁵.

Dal punto di vista politico, quel che più importa non è la differenza tra chi subisca e chi faccia il male, ma che non ci sia il male nel mondo, ed è dovere di chiunque combatterlo⁶⁶.

Dai lontani anni 60⁶⁷, il pensiero di Mario Manno *martella* il problema della costituzione o *formazione* del soggetto come identico al problema morale, in quanto “il soggetto (dato a sé stesso come *posizione d’esistenza* entro l’assoluto *darsi dell’essere* e grazie a questo intrascendibile *darsi dell’essere*)”⁶⁸, deve nella prassi realizzare sé stesso mediante le sue scelte ed i suoi comportamenti. Il problema morale è l’*esistenza*, è il problema del *pensante*.

La *soggettività*, infatti, si costituisce come storica, determinata e individuale *significazione* dell’esperienza, esterna ed interna, ed *esiste* come tale. Essa può comprendersi, ritenersi e procedere come esaustiva e risolutiva dell’*essere* del mondo e dell’io, oppure come strutturata *sulla* e perennemente intenzionata e tesa *alla* inesauribile trascendenza dell’*essere* del mondo e dell’io. Da tale opzione originaria, discende, correlativamente, l’attribuzione o meno di capacità “*fondativa* sia all’*oggetto* d’esperienza (all’*essere d’esperienza* come materialità-fattualità-presenzialità dell’essere), sia al soggetto d’esperienza, e dunque all’io (all’io che io sono, esistendo nel tempo e nello spazio, e ad ogni possibile io, ovverosia all’*άνθρωπος*)”⁶⁹.

In quanto “l’essere si dà all’io e come io” e in quanto anche “l’essere dell’io si dà a sé stesso”, e, in quanto l’essere come tale non si risolve mai nel suo darsi, l’io o

⁶³ *Ivi*, p. 89

⁶⁴ *Ivi*, p. 163

⁶⁵ *Ibidem*

⁶⁶ *Ivi*, p. 132

⁶⁷ Cfr. M. Manno, *L’esigenza critica come problema morale*, Messina 1962

⁶⁸ M. Manno, *Poligonia. La straordinaria fertilità del logos*, Palermo 1998, p. 50

⁶⁹ *Ivi*, p. 35

soggettività che è l'esito di tale darsi può legittimamente, in modo immanente o razionale, decidere di vivere praticamente e liberamente, incarnata come è in un concreto esistente uomo, quell'essere che assolutamente la trascende. La forza del *soggetto*, quando si dia, deriva tutta dalla sua intrinseca riconosciuta *debolezza*.

La soggettività, dunque, è la possibilità dell'io di vivere non già di pensieri e di parole, ma grazie alle idee, utilizzandole come mezzi di crescita e di produzione incessante, vincendo la costante tentazione di fermarsi e di farsi "natura", di tramutarsi nell'opposto di sé che segna il passaggio dalla natura alla cultura..

Il pensiero dell'uomo è *funzione*, non già *sostanza*. La sua verità, infatti, "è quella di costruire significati, offrire interpretazioni e trasformazioni, produrre strumenti ideativi da usar come mezzi per ulteriori costruzioni, e questo per consentire e legittimare la trascendenza-ulteriorità dell'io"⁷⁰, per permettere all'io di non esaurirsi nella fenomenicità dell'esperienza e di porsi sempre eccedente rispetto ad ogni sua puntuale realizzazione o manifestazione.

Grazie al pensiero, l'uomo può controllare l'esperienza, e, "prevedendo i condizionamenti e trasformando i condizionamenti negativi in *risorse* o in *strumenti* per ulteriore esperienza", può non risolversi e non identificarsi "con quei condizionamenti (materiali, e culturali) che pur lo fanno concreto, e dunque può *affermare e vivere* una propria «trascendenza» (come eccedenza ed eccezione, come ulteriorità e come *libertà*), realizzando così, le condizioni *pratiche* del valore di persona"⁷¹.

La «persona umana», come l'intende e propone il *personalismo critico* di Manno, "indica un valore, un ideale — dunque — realizzabile soltanto praticamente" come scelta dell'io. In tale prospettiva, l'io è "una delle possibilità di quell'organismo animale che chiamiamo «uomo». In quanto possibilità, il soggetto-uomo può realizzarsi, o non realizzarsi, come «io». [...] L'io accade quando il soggetto - *naturalmente* cosciente, e *quindi* produttore di strumenti ideativi di conservazione e di controllo dell'esperienza, e *dunque* attivatore di processi cognitivi, *ed allora* utente di linguaggio razionalizzante o 'Ragione' che dir si voglia, in ciò dotando di senso l'esperienza — realizza (instabilmente, provvisoriamente, a tratti) la capacità d'essere *trascendente* o *eccedente* rispetto alla sua mondanità: la capacità di potersi affermare (cognitivamente anzitutto, e *quindi* praticamente, *id est* operativamente) come *non-interamente*

⁷⁰ Ivi, p. 17

⁷¹ Ivi, p. 15

condizionato dai suoi pur necessari ed oggettivi condizionamenti. [...] Persona indica una ulteriore possibilità di quella possibilità che è l'io. Indica la scelta di estendere *erga omnes* un valore irrinunciabile, un bene assoluto, una possibilità che è la stessa *struttura sostanziale dell'umano*. Questo «bene», questo «valore», questa «possibilità», è l'io come esercizio di razionalità e di libertà, come originaria *trascendenza immanente*, come non-interamente-deducibile *capacità di scelta*⁷².

È compito della pedagogia custodire e amministrare siffatti *beni umani* nei diversi contesti spazio-temporali e culturali. Il suo compito fondamentale è di reperire le condizioni concrete per poter nel processo educativo “corredare il soggetto di quegli strumenti e di quelle condizioni materiali e culturali grazie a cui decidere *liberamente* (cioè «praticamente», nelle situazioni della prassi)”⁷³ farsi persona.

Manno distingue tra “cultura in senso antropologico e sociologico”, valida *erga aliquos*, e “cultura in senso pedagogico-personalistico”, valida invece *erga omnes*, e, conseguentemente, tra educazione etnica ed educazione etica, fra educazione soltanto riproduttiva di valori propri di peculiari gruppi, ed educazione anche ri-generativa e trasformativa di valori di tutti, o «universali»⁷⁴. L'educazione al valore di persona non può, ovviamente, che essere trasmissione-educazione etica o universale. Essa è lo stesso passaggio dalla trasmissione-educazione etnica, nel senso che questa “diventa etica o universale (cioè *erga omnes*) non perché si nega e risolve interamente la propria fisionomia in qualche altra realtà (in qualche altra cultura etnica, surrettiziamente ipostatizzata e spacciata come egemone o addirittura assoluta), ma perché nega la propria chiusura, perché decide di estendere il principio di interazione (già comunque, e naturalmente, accolto al proprio interno) all'esterno del proprio sistema, decidendo con ciò di vivere il proprio sistema come un sotto-sistema entro un sistema più vasto, comprensivo di tutti i sotto-sistemi possibili, entro un sistema generale o universale, la cui universalità altro non è che lo stesso processo di non-chiusura, di apertura”⁷⁵.

In tale pedagogia personalistica, - “insieme (nello stesso tempo e per lo stesso motivo), transculturale e interculturale” – che “attraverso le molteplici e fra loro diverse culture (culture in senso antropologico) indica la «cultura della persona» [...]”

⁷² *Ivi*, pp. 37-38

⁷³ *Ivi*, pp. 28-29

⁷⁴ *Ivi*, pp. 47 ss

⁷⁵ *Ivi*, pp. 52-53

l'unitarietà e l'universalità dell'educazione"⁷⁶, la precomprensione trova il modello del suo corretto procedere e il pregiudizio è sconfitto in linea di principio.

Purtroppo ciò che vale in teoria non sempre risulta efficace nella pratica. È questo rileva soprattutto nel campo sempre rischioso e fallibile dei processi educativi.

Del resto il problema è anche politico. Spetta alla democrazia realizzare, oltre il suo una peculiare forma di esercizio del potere politico, la dimensione utopica che porta dentro di sé e consentire ad ogni uomo di poter pienamente realizzare se stesso, garantendogli l'esercizio di quei diritti in cui si trovano custoditi la comune dignità umana e il comune rispetto che si deve ad ogni persona umana⁷⁷.

⁷⁶ *Ivi*, p. 57

⁷⁷ Cfr M. Marino nel saggio *Il tratto pedagogico dei diritti umani*, in (a cura di) M. Marino, *Per una pedagogia dei diritti umani*, Roma 2003

BIBLIOGRAFIA

- 1) T.W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. Nevitt-Sandford, *La personalità autoritaria*, 4 voll., Milano 1997
- 2) G. W. Allport, *La natura del pregiudizio*, Firenze 1973
- 3) D. Antiseri, *A proposito dei nuovi aspetti della filosofia della storia della filosofia*, in “Archivio di filosofia”, 1974, n. 1, pp. 249-282
- 4) K.-O. Apel, *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia. Abbozzo di una dottrina della scienza nella prospettiva di un'antropologia della conoscenza*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia 1979
- 5) H. Arendt, *La banalità del male*, Milano 2003
- 6) H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, Torino 2004
- 7) F. Bacone, *La nuova logica (Novum Organum)*, libro I, traduzione, introduzione e note di F. Canfora, Bari 1948
- 8) R. Barthes, *Miti d'oggi*, Torino 2005
- 9) R. Bastide, *Noi e gli altri*, Milano 1990
- 10) M. Billig, *Razzismo, pregiudizi e discriminazione*, in (a cura di) S. Moscovici, *Psicologia sociale*, Roma 1996, pp. 423- 444
- 11) Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Bologna 1992
- 12) Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Milano 2002
- 13) R. Brown, *Psicologia sociale del pregiudizio*, Bologna, 1997
- 14) (a cura di M. Delle Donne) *Relazioni etniche, stereotipi e pregiudizi*, Roma 2004
- 15) F. Cambi, *Intercultura: fondamenti pedagogici*, Roma 2001
- 16) F. Cambi, *Incontro e dialogo*, Roma 2006
- 17) E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, 4 voll., Torino 1952-58
- 18) E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., Firenze 1961-1966
- 19) E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968
- 20) E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, Milano 1971
- 21) E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, Milano 1975
- 22) E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze 1977
- 23) E. Cassirer, *Simbolo, Mito e Cultura*, Roma-Bari 1981
- 24) G. Colasanti, *Il pregiudizio*, Milano 1994
- 25) R. Dottori, *Ermeneutica e critica dell'ideologia nella polemica tra Gadamer e Habermas*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 1976, pp. 559-583
- 26) N. Elias, *Un saggio teorico sulle relazioni tra radicati ed esterni*, in N. Elias – J. L. Scotson, *Strategie dell'esclusione*, Bologna 2004
- 27) U. Fabietti, *L'identità etnica*, Roma 1995
- 28) H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1972
- 29) H. G. Gadamer, *Replica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*
- 30) H. G. Gadamer, *L'universalità del problema ermeneutico*, in Idem, *Verità e metodo2*, Milano 1995
- 31) H. G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo*, in Idem, *Verità e metodo2*, Milano 1995
- 32) H. G. Gadamer, *Autointerpretazione*, in Idem, *Verità e metodo2*, Milano 1995
- 33) F. Gobbo, *Pedagogia interculturale*, Roma 2002
- 34) C. Grossner, *I filosofi tedeschi contemporanei*, Roma 1980
- 35) J. Habermas, *Logica delle scienze sociali*, Bologna 1970
- 36) J. Habermas, *Su “Verità e metodo” di Gadamer*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia 1979

- 37) J. Habermas, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia 1979
- 38) G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III/2, Firenze 1967
- 39) M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 1976
- 40) P. H. T. d'Holbach, *Saggio sui pregiudizi*, a cura di D. di Iasio, Milano 1993
- 41) M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966
- 42) M. Horkheimer – E. Fromm – H. Marcuse, *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino 1976
- 43) I. Kant, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari 1984
- 44) I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in Idem, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari 1991
- 45) I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, in Idem, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari 1991
- 46) I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Roma – Bari 1994
- 47) I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari 1999
- 48) I. Kant, *Enciclopedia filosofica*, a cura di G. Landolfi Perrone e L. Balbiani, Milano 2003
- 49) C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Torino 1994
- 50) C. Lévi-Strauss, *Razza e storia. Razza e cultura*, Torino 2002
- 51) E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova 1985
- 52) L. M. Lombardi Satriani, *I pregiudizi come realtà*, in (a cura di M. Delle Donne) *Relazioni etniche, stereotipi e pregiudizi*, Roma 2004, pp. 177 – 180
- 53) M. Manno, *L'esigenza critica come problema morale*, Messina 1962
- 54) M. Manno, *La persona come metafora*, Brescia 1998
- 55) M. Marino nel saggio *Il tratto pedagogico dei diritti umani*, in (a cura di) M. Marino, *Per una pedagogia dei diritti umani*, Roma 2003
- 56) M. Manno, *Poligonia. La straordinaria fertilità del logos*, Palermo 1998
- 57) B. M. Mazzara, *Stereotipi e pregiudizi*, Bologna 2008
- 58) G. F. Meier, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, a cura di H. P. Del fosse, N. Hinske e P. Rumore, Pisa 2005
- 59) U. Melotti, *Sui pregiudizi, senza pregiudizio*, in (a cura di M. Delle Donne) *Relazioni etniche, stereotipi e pregiudizi*, Roma 2004, pp. 181-188
- 60) A. Memmi, *Il razzismo*, Ancona Milano 1999
- 61) J. H. Newman, *Discorsi sul pregiudizio*, Milano 2000
- 62) K. R. Popper, *Scienza e filosofia*, Torino 1969
- 63) K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*, 2 voll., Bologna 1972
- 64) K. R. Popper, *Conoscenza oggettiva*, Roma 1975
- 65) M. Ricciardi Ruocco, *Educazione e pregiudizi*, Roma 1966
- 66) P. Ricoeur, *Ermeneutica e critica delle ideologie*, in Idem, *Dal testo all'azione*, Milano 1989
- 67) P. Ricoeur, *Scienza e ideologia*, in Idem, *Dal testo all'azione*, Milano 1989
- 68) P. Ricoeur, *La persona*, Brescia 1997
- 69) R. Rosenthal – L. Jacobson, *Pigmalione in classe*, Milano 1991, 4^a edizione
- 70) J. P. Sartre, *L'antisemitismo*, Milano 1964
- 71) G. A. Stella, *Negri froci giudei & co.*, Milano 2009
- 72) W. Sumner, *Costumi di gruppo*, 2 voll., Milano 1983
- 73) P.-A. Taguieff, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e l'antirazzismo*, Bologna 1994

- 74) P.-A. Taguieff, *Il razzismo*, Milano 1999
- 75) H. Tajfel, *Gruppi umani e categorie sociali*, Bologna 1985
- 76) T. Tentori, *Il pregiudizio sociale*, Roma 1962
- 77) P. Villano, *Pregiudizi e stereotipi*, Roma 2005
- 78) Voltaire, *Dizionario Filosofico*, Roma 1991