



ALESSANDRO FERRARA

Ideologia e apertura: oltre l'impero dell'epistemico¹

Abstract: How to reformulate a normative, and not simply descriptive, concept of ideology consistently with the “linguistic turn”? Does the perception of being “thrown” in a horizon of “reasonable pluralism” enjoin us to relinquish the normative notion of ideology? The article suggests that the fact of reasonable pluralism enjoins us not to give up, but to *reconceive* ideology along “practical” lines on two entirely new bases. The first basis (offered by Arendt and Rawls) consists in taking distance from the idea that right things are right because they ultimately reflect something true, and that ideologies then necessarily embed some kind of epistemic inadequacy. The second basis draws on the theories of self-constitutions (Korsgaard, Larmore, Frankfurt), which posit that a subject becomes a subject by making (and keeping) certain commitments. Action that radically violates these constituting commitments detracts from the subjecthood of the subject and brings a quality of wantonness to it. Ideology can then be reconceptualized as interference with the relation of the subject to its constitutive commitments. Ideology reduces the subject's openness to the world, leads the subject to an ungrounded closure vis-à-vis the world, or exposes the subject to a destructive dispersion beyond its ability to recover integration.

Keywords: Self-constitution, Pluralism, Reasonability

Non c'è mai stata tanta ideologia quanto al tempo della sua dichiarata scomparsa, ossia al tempo della ideologia della fine delle ideologie. Ci si trova non a caso e di frequente a discutere di ideologia tra sociologi e filosofi. Dunque, quello di ideologia è un concetto che paradossalmente non teme obsolescenza nonostante sia stato dato per defunto.

1. Il seguente articolo non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. Direzione e Redazione della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione.

Pluralismo non metafisico: l'opzione "constatazionista"

Il presente contributo si situa sul piano della analisi e proposta concettuale, più che su quello della descrizione di fenomeni ideologici. Offre l'intuizione principale – non il dettaglio articolato – che può generare una risposta nuova alla domanda: come riformulare una nozione valutativa, non semplicemente descrittiva, di ideologia che però sia coerente con la premessa, a cui vogliamo tener fede, di una indisponibilità di punti archimedei che non siano radicati in uno fra tanti contesti?

Comincio con lo sfrondare il campo da una serie di problemi. Ad esempio, *che cosa* può essere qualificato "ideologico"? La gamma di possibilità include teorie socio-scientifiche e filosofiche, programmi politici, credenze ordinarie, concezioni morali, etiche professionali, resoconti storici, visioni antropologiche, rappresentazioni sociali, immagini del mondo, idee di nazione, mentalità diffuse. Tuttavia, qui eviterò questa complessità, scegliendo di prendere in esame tesi filosofiche, talvolta integrate in una di quelle concezioni comprensive – come le chiama John Rawls in *Liberalismo politico* [Rawls 2005] – che ambiscono a fornire un'interpretazione ampia del valore della persona umana, del bene, della natura e scopi della società.

Un secondo problema di cui non tratterò è la giustificazione del perchè non può più darsi, nell'orizzonte filosofico aperto dalla "svolta linguistica" operata da Wittgenstein e Heidegger,² un concetto normativo di ideologia quale quello che aveva corso nel XIX secolo. La discussione teorica, non meno di altre pratiche, ha sempre luogo su uno sfondo, come ci insegnano la fenomenologia (con il suo concetto di "Lebenswelt"), l'ermeneutica (con il suo concetto di "tradizione"), la teoria degli atti linguistici (con il suo concetto di "background"), la teoria wittgensteiniana delle forme di vita e giochi linguistici, e tante altre concezioni filosofiche del XX secolo. Il punto è che esiste una pluralità di sfondi: la mia verità è per te ideologia, come per me la tua verità è ideologia. Dunque, non esisterebbe un piedistallo che trascenda questi *cleavages* che ci dividono, né esisterebbe una

2. Sul concetto di orizzonte filosofico post-moderno, in quanto distinto dalle concezioni filosofiche postmoderne che se ne sono fatte (riduttivamente) portatrici, rimando a Ferrara 2016.

traduzione degli enunciati sospetti di ideologicità in un linguaggio neutro rispetto alle divisioni. Ma come facciamo ad affermare che “non esiste piedistallo”? Da quale pulpito proviene questa affermazione? Non stiamo ricadendo nella postulazione di un assoluto, sia pure negativo? Asserire che “Dio non esiste” equivale ad asserire una verità altrettanto ultima quanto “Dio esiste”.

Per i nostri fini è sufficiente arretrare su una posizione “constatazionista”: semplicemente, senza cadere nella trappola di affermare un “pluralismo metafisico” ovvero (sulla scia, tra gli altri, di Max Weber e Isaiah Berlin) astenendosi dall'affermare che *esiste oggettivamente* una pluralità irriducibile di valori, prendiamo atto di quello che Rawls ha chiamato “il fatto del pluralismo” e del nostro esservi gettati dentro.

Come dell'aria che respiriamo, ci accorgiamo del fatto del pluralismo quando sperimentiamo la sua mancanza, quando qualcuno cerca di prosciugare lo spazio della differenza con la forza della legge, l'intimidazione, il ricatto morale, o la pressione psicologica. Semplicemente, uno, pochi o tanti che siano i valori e le prospettive a noi accessibili, noi *ci percepiamo* gettati in un orizzonte entro cui non si dà *reductio ad unum* dei presupposti di fondo da cui argomentiamo, a motivo dell'operare degli “oneri del giudizio”. Gli oneri del giudizio sono fattori che spiegano perché normalmente facciamo questa esperienza: hanno a che fare con la discutibilità delle evidenze a favore di una tesi, la diversità del peso attribuito alle diverse considerazioni rilevanti in un caso dato, l'indeterminatezza dei nostri concetti, il modo in cui l'esser situati in un contesto plasma la nostra interpretazione di concetti e princìpi, ed altri ancora [Rawls 2005, tr. it. 2012, 53]. Se questo è l'orizzonte entro cui siamo situati, allora *requiem* per il concetto normativo di ideologia, a favore di un prospettivismo per cui non possiamo spingerci oltre il registrare che “ciò che voi vedete come verità, noi vediamo come ideologia”?

Non necessariamente. La mia proposta è di *non* abbandonare il concetto normativo di ideologia – ideologia come qualcosa di negativo, da evitarsi – ma di cambiare totalmente il piano su cui poggia l'attribuzione di carattere ideologico: rilocalizzarla da un piano cognitivo o epistemico ad uno “pratico”. Conseguentemente, la predicazione della ideologicità di una concezione del mondo verrà a poggiare su due nuove basi concettuali, diverse dalla “distorsione della realtà” – che è invece il cardine dell'attribuzione di ideologicità all'interno del paradigma epistemico.

Prima base: dalla dimensione epistemica a quella pratica

La prima base utile a riformulare il concetto di ideologia lungo linee “pratiche” è fornita dall’opera, nella seconda metà del XX secolo, di Hannah Arendt e John Rawls. Consiste nel liberarci dall’incantesimo platonico – il cui luogo magico è la caverna – di un primato dell’epistemico sul pratico, senza però rinunciare a ciò per cui l’incantesimo era in primo luogo nato, ovvero l’aspirazione ad affrancarsi dalla inconcludente volatilità dell’opinione.³

La lezione di Rawls e di Arendt si riassume nell’idea che al fine di conservare un concetto valutativo di ideologia dobbiamo liberarci dall’idea che le cose giuste – giuste in senso pratico – siano giuste perché in ultima analisi riflettono qualcosa di vero. E dunque che le ideologie sono tali perché in ultima analisi invocano qualcosa di non vero, vuoi nel senso di una mancata corrispondenza a una realtà antecedente all’interpretazione, vuoi nel senso di una asseribilità ingiustificata.

L’approccio epistemico all’ideologia, esemplificato dalla qualifica, non a caso, di “scientifico” attribuita da Marx al suo paradigma socialista, porta dritto a un vicolo cieco. Quando persino la scienza diventa un gioco linguistico accanto ad altri; quando, come affermava Durkheim, in anticipo sulla svolta linguistica, le affermazioni che provengono dalla scienza incontrano “una specie di credito privilegiato” solo “perché noi abbiamo fede nella scienza” – e, aggiungeva “questa fede non differisce essenzialmente dalla fede religiosa” [Durkheim 1963, 478]; quando, come affermava Weber, ogni conoscenza socio-scientifica poggia sul presupposto che solo “una *parte finita*” della realtà infinita “debba formare l’oggetto della considerazione scientifica” e dunque sia “degnata di essere conosciuta” [Weber, 1974, 85], senza che sia la scienza a poterci dire quale porzione di realtà merita questo status privilegiato; quando, in sintesi, nessuna istanza può legittimamente rivendicare un posizionamento al di sopra dei giochi linguistici disponibili entro una forma di vita, ecco che appare non esservi altra scelta che quella concezione totale dell’ideologia, in chiave avalutativa e generale, che Mannheim rivendicava

3. Per una rilettura del mito platonico della caverna che, in linea con lo standard rawlsiano de “il più ragionevole per noi”, lo renda coerente con un quadro di riferimento non più fondazionalista e, per quanto attiene alla filosofia politica, non più epistocratico, rimando a Ferrara 2019.

come il cuore di un programma non più di critica dell'ideologia ma di sociologia della conoscenza [Mannheim 1999, 76], volto a indagare a tutto campo il nesso di “condizionamento sociale” e forme del pensiero.

Non voglio in questa sede ritornare a esporre la critica di questa visione epistocentrica dell'ideologia, esplorata e discussa da Habermas, Rorty, da tutti gli autori della fine delle narrazioni e del pensiero debole, e dal postmodernismo [cfr. Ferrara, 2018a]. Voglio invece cimentarmi con la *pars construens* del discorso e affrontare la domanda sempre elusa: se abbandoniamo la prospettiva epistocentrica, basata sulla contrapposizione di vero e non vero, a che cosa possiamo ancorare l'attribuzione di ideologicità? Possiamo ancorarla alla dimensione *pratica* della “autocostituzione del soggetto”.

Seconda base: concezione pratica dell'ideologia e autocostituzione del soggetto

Secondo le teorie analitiche della autocostituzione del soggetto elaborate da Christine Korsgaard, Charles Larmore, Harry Frankfurt e, sul versante continentale, da Ricoeur, un soggetto diventa ciò che è scegliendo sistematicamente di fare certe azioni piuttosto che altre, ovvero “impegnandosi in una certa direzione” piuttosto che un'altra. Le terminologie sono diverse: Korsgaard parla di “reflective endorsement”, Larmore di “avowals/commitments”, Frankfurt di “wholehearted identification” [Korsgaard 1996, 2009; Larmore 2004; Frankfurt 2007]. Quando il soggetto agisce incoerentemente, fuori linea, in violazione radicale con quanto è fin qui stata la base dei suoi *commitments*, detrae dalla sua qualità di soggetto e si avvicina a quell'opposto concettuale della soggettività che è la *wantonness*, pura volubilità eteronoma.

Questa strategia “pratica”, non più epistemica, per pensare l'ideologia ci porta a equiparare la ideologicità di qualcosa ad una interferenza che disturba il rapporto fra costitutività degli impegni e identità del soggetto che li assume. L'ideologia o riduce ingiustificatamente, gratuitamente, l'apertura al mondo – facendo sì che il soggetto chiuda se stesso al mondo, riduca ciò che può essere – ovvero, al contrario, scompagina questa apertura al di là del compatibile con ciò che questo soggetto, *per come è*, può portare a integrazione significativa, lo *wantonizza* e, così facendo, lo de-costituisce.

Le ideologie diventano, da questa prospettiva pratica, universi di significato in cui ci rifiutiamo di vivere e che, pertanto, pensiamo che non meritino di essere accettati come egemonici. Dire che una formazione simbolica è un'ideologia vuol dire non che offre una falsa rappresentazione di una realtà che sussiste indipendentemente, ma che *impoverisce* quella comune forma di vita di cui siamo partecipi, ne *chiude* invece di espanderne le possibilità, come una cattiva scena, una pennellata fuori posto, un finale infelice impoveriscono un'opera teatrale, filmica, pittorica, letteraria. Una "ideologia" poggia su una chiusura interpretativa che "lascia fuori un pezzo", omette di riflettere una o più sfaccettature del proprio oggetto, a cui il "critico dell'ideologia" è forse più sensibile a motivo della propria collocazione. Criticare l'ideologia vuol dire, da questo punto di vista "pratico", restituire apertura al soggetto.

Ad esempio, il piedistallo da cui dichiariamo ideologica la nozione neoliberale di libertà come "de-regulation" o abolizione di ogni vincolo normativo, o di persona come "imprenditore di se stesso", non è una contro-visione "vera" – nel senso epistemico in cui il fenomeno dello "sfruttamento", come appropriazione privata del plusvalore, era secondo Marx una verità fattuale che l'idea di "scambio di equivalenti" occultava. La critica post-moderna e "pratica" dell'ideologia muove piuttosto dal senso di indignazione per la "violenza omissiva" e la "violenza colonizzatrice" con cui le visioni che chiamiamo "ideologiche" escludono ingiustificatamente pezzi di realtà (il rapporto non-strumentale del soggetto col proprio Sé, la dimensione solidale del legame sociale, il senso del progresso morale, la disposizione ad accogliere la diversità) oppure "esondano" imponendosi come dispositivi che spogliano altri giochi linguistici e pratiche dell'autonomia che possedevano, o entrambe le cose insieme. Ritorneremo su questo punto più avanti.

Partecipante e osservatore

In base a quanto detto, il carattere ideologico di una formazione culturale lo possiamo valutare più da un'ottica di *co-partecipante*, in risposta alla domanda "cosa è più ragionevole per noi fare?", che non da un'ottica di *osservatore*, in risposta alla domanda "cosa si avvicina di più al vero?" o "si discosta meno dal

falso”? Se l'ideologia è una risposta inadeguata nel senso che – come un cattivo finale in un film o in un romanzo – pregiudica il valore complessivo, su una scala di esemplarità, della forma di vita in cui siamo immersi, allora il giudizio di ideologicità sembra porsi come il giudizio riflettente di un co-partecipante riguardo all'impatto che una *vision*, un'angolatura interpretativa, un impegno pratico, un assunto normativo esercita sulla forma di vita in cui siamo immersi. Contribuisce tale impegno alla fioritura di questa forma di vita, al suo dispiegarsi ottimale, o al contrario ne mortifica le potenzialità? Ne rafforza l'autenticità o la mina?

Ma dove finisce in questo quadro il ruolo dell'osservatore, in cui noi siamo abituati a vederci in quanto scienziati sociali e filosofi? Come si può dire “per altri” cosa è ideologico in questo nuovo senso e cosa no? La risposta è che il ruolo dell'osservatore non scompare, ma è ri-definito. Prendiamo come esempio il legislatore rousseauiano: è un partecipante più illuminato, ma anche capace di fare un passo indietro e assumere il ruolo dell'osservatore, come il pittore guarda il quadro ancora *in progress* con l'occhio già di un potenziale critico. L'osservatore è il critico, il quale prende ad oggetto la congruenza asserita fra l'opzione accolta come ottimale, o rifiutata come ideologica, e l'identità del soggetto osservato. Tocca a Lutero, in ultima analisi, dire se può o non può fare altrimenti. Ma se pressato, e se intenzionato a distinguere la sua formula dal banale e arbitrario “non *voglio* fare altrimenti”, Lutero dovrà *dare ragioni* per le quali il “fare altrimenti” minerà le basi di chi lui è. E' qui – nella cogenza di queste ragioni – l'ancoramento al mondo, e l'irriducibilità alla mera preferenza, del “non posso”.

Necessitazione come “irricusabilità”

In questo cambio di paradigma, riguardo alla critica dell'ideologia, che cosa succede alla vincolatività della critica stessa? L'ambizione dell'analisi marxiana, come si ricorderà, era di fornire un resoconto vero e *cogente*, nel senso corrispondente del termine, della realtà dello sfruttamento come appropriazione privata del plusvalore – una realtà offuscata dalla ideologica rappresentazione dello scambio di equivalenti. Dove va a finire questa dimostrabilità forte del carattere ideologico di qualcosa, quando invece, per ottemperare alle esigenze postfonda-

zionaliste collegate alla “svolta linguistica”, riformuliamo l’ideologia come espansione o impoverimento di un tessuto di significati?

Va a finire in un nuovo senso, anch’esso pratico, di “necessitazione” come *irricusabilità* [Ferrara, Michelman 2021, 67-72]. La “necessitazione” epistemica era collegata ad una posizione nella struttura sociale. Come una certa angolatura del campo visivo occulta alcuni aspetti del contesto, così l’essere fra i detentori dei mezzi di produzione, dunque l’essere posizionato in un certo modo nella struttura sociale, rende invisibile o comunque molto difficilmente percettibile la realtà dello sfruttamento. Se considerata a partire dal primato dell’epistemico, l’ideologia nasconde. Questo senso del necessario effetto esercitato dal partecipare di un’ideologia è totalmente irrecuperabile. E’ semplicemente incompatibile con le premesse della “svolta linguistica” tanto nella sua versione wittgeinsteiniana quanto in quella heideggeriana. Ma non dobbiamo dolercene come di una perdita irreparabile. Possiamo ricostruire sul versante “pratico” un altro senso della “necessitazione” ideologica, che sia immune da questi problemi del concetto epistemico di ideologia e tuttavia consenta di costruire un concetto altrettanto normativo della medesima.

Come nel famoso detto di Lutero, ripreso da Weber, anche nella prestazione del soggetto che agisce, come pure del legislatore rousseauiano, è contenuto un momento di “indisponibilità”, di “indipendenza dalla nostra volontà” – non *posso*, non *possiamo*, non già “non vogliamo”, fare altrimenti. Come renderne conto?

Ideologia nel senso “pratico”, non-cognitivo del termine è ciò che ci disallinea da noi stessi, dalla “wholehearted identification” [Frankfurt 2007, 21-22], dagli impegni, *avowals* o *commitments* che costituiscono il nostro essere *noi*, che fanno di noi *noi*. Il non-ideologico, ciò che è valido – questo è il suggerimento che possiamo ricavare da una rilettura dell’opera di Rousseau ed anche dalle pagine del *Contratto sociale* dedicate al legislatore⁴ – non necessariamente deve essere agganciato a una “rappresentazione” di qualcosa che è indipendente da noi. Può benissimo essere inteso come qualcosa – un contenuto normativo, un’architettura istituzionale, uno schema di convivenza – che *non possiamo non* adottare, non possiamo ragionevolmente rifiutare [Scanlon, 1998], o a cui non possiamo negare

4. Cfr. Rousseau 2003, Capitoli 7 e 8 del Libro II, 111-120. Per una analisi di questo punto, rimando a Ferrara 2017, 33-50.

il nostro “reflective endorsement” [Korsgaard, 1996] senza con ciò non poter più rispondere alla domanda “chi siamo noi?” nel modo in cui teniamo a poter rispondere. L'ideologia è allora qualcosa che ci induce a ricusare ciò che è irricusabile o, al contrario, a irrigidire in una pseudo-irricusabilità ciò che è ricusabilissimo.

Due modalità dell'ideologia come violenza simbolica

L'ideologia è riconducibile alla *violenza simbolica*, dove la violenza è una modalità di rapporto eminentemente pratica, non epistemica. E dunque le due modalità principali dell'ideologia corrispondono a forme *invasive* e *omissive* di violenza, ovvero la violenza del fare e dell'infliggere, oppure la violenza del far mancare e ignorare. Non è questa la sede per esplorare in dettaglio, con riferimenti empirici alle loro manifestazioni, ciascuna di queste forme ideologiche, ma come esempi di *violenza omissiva* è possibile citare: a) la soppressione neoliberale del rapporto non strumentale del Sè con se stesso; b) la rimozione della dimensione solidale del legame sociale; c) la rimozione di qualsiasi senso del progresso morale; d) la indisponibilità ad accogliere la diversità in conformità agli oneri del giudizio.

Fra gli esempi di *violenza colonizzatrice* è possibile invece citare: a) la imposizione del valore di mercato come indice del valore artistico e più generalmente creativo; b) l'adozione della conformità a dettami religiosi o tradizionali come asse esclusivo nel definire il valore della persona.

Quando danzare non è maschile

Rimane infine da affrontare la domanda che ha sempre travagliato le concezioni epistemiche della ideologia. Su cosa poggia una valida imputazione di ideologicità, ora in senso pratico, a qualcosa? Cosa la distingue da un'imputazione pretestuosa e polemica, quali quelle che continuamente si scontrano fra loro negli spazi pubblici polarizzati? Su cosa si contende, quando si contesta o si afferma che qualcosa sia ideologico in senso pratico? In che senso questa ridefinizione non è un cadere dalla padella nella brace? Se già non potevamo essere sicuri di posse-

dere la verità per sentenziare riguardo all'ideologicità delle posizioni altrui, come possiamo predicare cosa è autentico per un soggetto, o anche solo cosa è nel *range* dell'autenticità per un soggetto?

Ritorniamo al “Qui io sto: non posso fare altrimenti” di Lutero, al centro delle riflessioni di Weber sull'etica della responsabilità. Dire che qualcosa è ideologico significa contestare a Lutero che, contro la sua visione, egli può benissimo fare altrimenti, senza con ciò de-costituirsi in quanto Lutero. La presunta ideologia è in tal caso la costruzione simbolica che si frappone, nella mente di Lutero, fra l'agire altrimenti e il restare il soggetto che aspira (e si impegna) ad essere. Una costruzione simbolica, quale che ne sia il contenuto, impedisce al soggetto di aprirsi a una possibilità accoglibile, ma ideologicamente giudicata inaccoglibile. L'ideologicità è *pseudo-irricusabilità*. Ma come possiamo predicarla? Non è il soggetto l'arbitro ultimo di come lui stesso vuole costituirsi?

È l'arbitro, certamente, ma non l'ultimo e inappellabile giudice. Il soggetto giudica sulla base di uno sfondo – popolato da quelle che Taylor ha chiamato *strong evaluations* – che non è a sua disposizione, così come il mondo della vita non è a disposizione di alcun attore o aggregato di attori, e il quale consente al soggetto di vedere la sua scelta come sensata e non folle. Io posso autocostituirmi identificandomi in qualcosa, ma questo qualcosa non può essere il contare granelli di sabbia su quante più spiagge posso, o cercare di abbassare il livello dell'Oceano Atlantico usando un contagocce, perché questa opzione, pur non impossibile, non ha abbastanza consistenza – entro l'immaginario sociale (o mondo della vita) entro cui mi situo – per fondarci una vita umana sopra.

Dunque, io scelgo con cosa identificarmi e a cosa impegnarmi, ma il repertorio delle cose che soddisfano i “requisiti minimi” per essere “degne di identificabilità” non è a mia disposizione. È parte di uno sfondo che travalica la mia persona. Posso costituirmi come soggetto con le mie scelte importanti, ma non posso determinare cosa appartiene al novero delle cose importanti *fra cui* scegliere. Inoltre, questa alternative fra cui scegliere non possono essere frammenti idiosincratici di concezioni e visioni, ma devono avere una loro “sostenibilità semantica”, una loro integrità ed agibilità.

Se mettessi fra parentesi tutto questo materiale simbolico, in un delirio di onnipotenza autodefinitoria – se prendessimo sul serio le parole di *Innuendo*, dei

Queen, “You can be anything you want to be. Just turn yourself into anything that you could ever be” – finirei col prosciugare le fonti da cui la scelta prende valore. Verrei a trovarmi nella stessa situazione della famosa colomba di Kant, il cui sogno di eliminare la resistenza dell'aria distruggerebbe le sue chances di levarsi in volo. Così il sogno, iscritto in alcune visioni postmoderniste, di autodeterminarsi prescindendo da rappresentazioni sociali e opzioni valoriali riconosciute importanti (anche se controverse) si porrebbe di traverso all'autocostituzione del mio Sé e ne minerebbe le basi di possibilità. In che senso una tale illimitata libertà dalle rappresentazioni sociali condivise e contestate renderebbe impossibile la mia autocostituzione soggettivante? Nel senso che la farebbe turbinare in un vuoto in cui *nulla ha importanza perchè qualsiasi cosa può averne*. Dunque l'autocostituzione del mio Sé inevitabilmente presuppone qualcosa che va al di là della mia soggettività e che non è mia disposizione [Taylor 1992, 39-41]. In altri termini, io scelgo *entro* un quadro in cui mi trovo, ma non scelgo il quadro ultimo entro cui quelle alternative si danno per me.

Ciò premesso, non tutti i quadri di riferimento si equivalgono: alcuni di essi limitano oltremodo e ingiustificatamente la mia capacità di muovermi autonomamente. Ma se quel quadro è dato a me, come può la sua valenza ideologica essere compresa da chi ne è fuori? Qui l'*esemplarità* è d'aiuto⁵. Chiunque può comprendere in generale, anche se non in specifico, cosa vuol dire per un attore spingersi al limite delle possibilità permesse dal suo mondo della vita o quadro di riferimento, mettere un piede fuori, oppure rimanerne invischiato, subirne la mortificazione, come un danzatore di grande talento naturale che vive entro coordinate culturali come quelle in cui è immerso Billy Elliot, nell'omonimo, indimenticabile film di Ken Loach, per le quali non è maschile danzare, una bellezza femminile che non può esprimersi perché le sue coordinate culturali impongono la cancellazione della bellezza come canone di doverosa modestia.

Cosa fa allora il critico post-metafisico dell'ideologia? Illumina il modo in cui alcune costruzioni simboliche (dottrine religiose, concezioni comprensive del bene, antropologie filosofiche, ecc) che popolano lo sfondo del soggetto dotano di senso una scelta o l'altra che il soggetto poi compierà. La scelta di vivere cercando di passare attraverso corpi solidi come pareti e rocce, o levitando nell'aria,

5. Rimando, per una più ampia trattazione, a Ferrara 2008, 2018b.

così come la scelta di ospitare singolarmente a cena ciascuno degli 8 miliardi di esseri umani che vivono in questo momento sulla Terra, sono chiusure pratiche al *commitment*, le quali non sono di natura ideologica: hanno inoppugnabili ragioni dalla loro. Ma altre costruzioni simboliche hanno effetti limitativi sulla “sensatezza percepita” dei *commitment* cui il soggetto affida la sua autocostruzione, e dunque riducono la gamma delle scelte operabili, senza che si possano giustificare con ragioni altrettanto incontrovertibili. Il critico dell’ideologia dunque porta allo scoperto la debolezza delle ragioni su cui poggia la portata limitante di queste costruzioni simboliche: così facendo, recupera la agibilità di alcune azioni e ri-apre la vita al soggetto a cui si indirizza la critica dell’ideologia. La metafora della liberazione ed emancipazione, abusata nella critica epistemica all’ideologia, trova qui un ancoramento del tutto nuovo, post-metafisico e “post-epistemico”: emancipare non vuol dire più svelare verità occultate, ma rendere agibili, usufruibili, percorsi prima indifendibilmente reputati inagibili, aprire ciò che appariva (indifendibilmente) chiuso. *Yes, we can* è la formula con cui la critica “pratica” disintegra l’ideologia.

Il matrimonio fra persone dal diverso colore della pelle era ritenuto contro natura, un progetto “imperseguitabile” fino al 1967 nello Stato della Virginia, fra altri. Come si legge nella sentenza di una corte della Virginia, successivamente invalidata dalla Corte Suprema degli Stati Uniti in *Loving vs. Virginia*:

Almighty God created the races white, black, yellow, Malay, and red, and placed them on separate continents, and but for the interference with his arrangement there would be no cause for such marriages. The fact that he separated the races shows that he did not intend the races to mix⁶.

Noi guardiamo a quel quadro di riferimento come qualcosa che è inautentico, che pretende di ordinare la nostra vita ed essere un bene per noi senza esserlo, ma invece ci costringe, impone una normatività subottimale ai fini del nostro fiorire. Ma dov’è il punto di ancoramento di questo giudizio? Non può consistere nella mia opinione contro la tua. Nel caso di quella sentenza, il punto di partenza condiviso per la critica delle sue premesse fu il Quattordicesimo Emendamento

6. Citato in Neely Tucker, *Loving Day Recalls a Time When the Union of a Man And a Woman Was Banned*, Washington Post, 13 June, 2006; <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/06/12/AR2006061201716.html> (10.5.2017).

della Costituzione degli Stati Uniti, interpretato non più nel senso formalistico prevalente fino ai primi decenni del XX secolo, ma nel senso di un'eguaglianza sostanziale che sarebbe violata da qualunque distinzione basata sulla razza (come sancito da *Brown vs. Board of Education* nel 1954).

I problemi nascono quando parliamo di ideologicità in un senso più ampio, come proprietà di costrutti simbolici che travalicano l'ambito di ciò che è di pertinenza costituzionale. Charles Taylor, quando parla di “strong evaluations” [Taylor 1992, 40-41] che orientano i miei giudizi intorno a ciò che vale per me, ne parla sempre da dentro un “social imaginary” [Taylor 2007, 171-176], ma non si può supporre che questo quadro di riferimento o “social imaginary” sia in qualche modo unificato, come lo è, sia pur in modo ben sappiamo quanto imperfetto, un quadro di valori costituzionali. Lì inizia il problema. L'ideologicità in senso pratico non può essere predicata né a partire da “strong evaluations” unificanti, che non esistono negli universi simbolici iper differenziati della modernità contemporanea, né a maggior ragione dai valori controversi di un segmento culturale armato contro gli altri, perché ciò che frena l'autorealizzazione per una parte, la favorisce per gli altri.

L'ancoramento, il punto di leva per la critica della ideologicità di qualcosa non può che esser dato dai valori condivisi – valori “politici” nel senso rawlsiano del termine, iscritti nella costituzione, che a sua volta risponde a un'idea di giustizia “più ragionevole per noi” [Rawls 1980, 519].

Conclusione

Manca ancora un ultimo passaggio. Tante concezioni, credenze, presupposizioni, preferenze di valore possono essere ideologiche senza essere direttamente descrivibili come qualcosa di nettamente estraneo al perimetro dei valori politici condivisi, iscritti nella costituzione. Sono troppo indistinte, sfrangiate, variegate per disporsi con nettezza (e nostra comodità teorica) “dentro” o “fuori” di un nucleo di valori anch'esso non delimitabile *more geometrico*. Certamente, se vogliamo un punto fermo di ancoramento non arbitrario per l'imputazione di ideologicità, questo non può che consistere in quei valori condivisi trasversalmente

rispetto alla diversità culturale, ma se vogliamo anche poter parlare di ideologie in un senso più ampio – in un senso che non si limiti a constatare che il contenuto presuntamente ideologico ricade fuori da quel perimetro condiviso – in quello stesso momento ci imbattiamo nella pluralità dei punti di vista. Come affrontare questa *impasse*?

Una riconciliazione di questa tensione è possibile se intendiamo il predicare l'ideologicità di qualcosa, intesa come costrittività mortificante di potenzialità, come il risultato di un esperimento mentale. Questo test consiste nel prendere ad oggetto l'ipotetica adozione di questo qualcosa – un po' come il test di generalizzazione chiamato da Kant "imperativo categorico" – come riferimento comune per tutti, il suo "costituzionalizzarsi", sia pure informalmente, nel senso che questo qualcosa lo immaginiamo diventare una regola costitutiva [Searle 1969, 33-42] per una forma di vita.

Allora lasciamo risuonare l'altro e il noi, il diverso e l'eguale, come nel giudizio estetico lasciamo risuonare le alternative possibili – pennellate, scene, luci, volumi, svolte narrative diverse – ascoltando, sullo sfondo di un *sensus communis* che non si lascia appiattare a senso comune [Ferrara 2008, 43-55], quale di queste alternative si attaglia comparativamente meglio alla configurazione simbolica in cui siamo immersi e ci consegna il senso di un arricchimento o fioritura della nostra vita.

Qualcosa è ideologico, in conclusione, non perché omette di rispecchiare il vero, ma perché ci induce in qualche modo a vivere come, in ultima analisi, non possiamo non dire, dopo ponderata riflessione, di *non* volere vivere. Ci porta a essere come non possiamo non dire che *non* vogliamo essere.

Riferimenti bibliografici

Durkheim, E.

1912, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.

Ferrara, A.

2008, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano.

2016, *La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno*, Quaderni di teoria sociale, pp. 65-96.

2017, *Rousseau and Critical Theory*, Brill, Leyda-Boston.

2018a, *Come continuare a parlare di ideologia entro un orizzonte post-moderno*, Rassegna Italiana di Sociologia, Vol. 59, 3, pp. 515-535.

2018b, *Exemplarity in the Public Realm*, Law and Literature, Vol. 30 (3), pp. 387-399.

2019, *Sideways at the entrance of the cave: A pluralist footnote to Plato*, Philosophy and Social Criticism, 2019, Vol. 45 (4), pp. 390-402.

Ferrara, A., Michelman, F.I.

2021, *Legitimation by Constitution. A Dialogue on Political Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2021.

Frankfurt, H.

2007, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays* (1988), Cambridge University Press, Cambridge.

Korsgaard, Chr.

1996, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge.

2009, *Self-Constitution*, Oxford University Press, Oxford.

Larmore, Ch.

2004, *Les pratiques du moi*, PUF, Parigi.

Mannheim, K.

1999, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna.

Rawls, J.

1980, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980*, *Journal of Philosophy*, 77, 9, pp. 515-572.

2005, *Liberalismo Politico* (1993), Einaudi, Torino, 2012.

Rousseau, J.J.

2003, *Il contratto sociale* (1762), con intr. di A. Burgio, Feltrinelli, Milano.

Searle, J.

1969, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor, Ch.

1992, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

2007, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Weber, M.

1922, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1974.

Alessandro Ferrara, professore ordinario di Filosofia politica presso l'Università di Roma "Tor Vergata", docente di Legal Theory presso la Luiss Guido Carli e già Presidente della Società Italiana di Filosofia Politica (2005-2010), ha di recente pubblicato, insieme a Frank I. Michelman, *Legitimation by Constitution. A dialogue on Political Liberalism* (Oxford UP, 2021). E' autore inoltre di *Rousseau and Critical Theory* (Brill, 2017) e *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* (Cambridge UP, 2014) e di varie altre monografie. Co-dirige la collana *Philosophy and Politics – Critical Explorations* (Springer) ed è co-direttore della Conferenza annuale *Philosophy and Social Science* di Praga. Ha in uscita il volume *Sovereignty Across Generations. Constituent Power and Political Liberalism* (Oxford UP, 2023), intorno al confronto tra concezioni seriali e sequenziali della sovranità democratica.