

EMILIANA MANGONE

Dall’“umanesimo integrale” alla “pedagogia degli oppressi”. La speranza come *praxis* per la giustizia sociale

Abstract: In absolute value, hope translates into the confident expectation of a good, and in our contemporary society, this also seems to be the condition that characterises many populations or parts of populations that are excluded from the sustainable development of society due to the wide gaps of inequality in their territories. This is the framework from which this article takes its cue in order to try to highlight how hope can be considered the drive for political action (*praxis*) of individuals for the collective good and social justice. To do this, the ideas of two thinkers (Jacques Maritain for Europe and Paulo Freire for Latin America) – at first sight very distant from each other – who had (perhaps first) understood how hope is linked to the condition and destiny of humanity and can drive to action to overcome the interregnum of societies, will be recalled.

Keywords: Hope; Praxis; Social justice; Jacques Maritain; Paulo Freire.

1. Il superamento dell’interregnum e la speranza come praxis

“*Lasciate ogni speranza, voi ch’intrate*” [Dante, Canto iii, 9], questa è la parte finale dell’iscrizione che Dante trova – o meglio iscrive – sulla porta dell’Inferno e che esemplifica la condizione dei dannati, caratterizzata da un’assoluta negazione dell’attesa del bene. Per Dante, dunque, in valore assoluto, la speranza si traduce nell’attesa fiduciosa di un bene. Nella società a noi contemporanea, tale condizione caratterizza molte popolazioni o parti di popolazioni che restano escluse dallo sviluppo sostenibile della società a causa dei forti divari di disuguaglianza che si registrano nei loro territori. Ed è proprio a partire da ciò che nel prosieguo del presente lavoro, attraverso un viaggio tra le idee di due pensatori (Jaques Maritain per l’Europa e Paulo Freire per l’America Latina) – a prima vista molto lontani uno dall’altro – si proverà a mettere in evidenza come proprio la speranza possa essere considerata la spinta all’agire (*praxis*) degli individui per il bene collettivo e

la giustizia sociale, a partire dalla nozione classica di *praxis* che la Arendt [1958] aveva fatto rinascere come “azione politica” collegandola a fattori come *libertà e pluralità*¹. Nella storia dell’umanità, la speranza (anche non intesa come *praxis*) non sempre è stata considerata un valore apprezzabile (perché questo concetto, in parte, richiama il desiderio), ma da sempre è presente nell’esperienza umana. Si chiarisce fin da ora, però, che i dibattiti sul concetto di speranza (o sulla speranza in generale) apparsi negli ultimi decenni non sembrano essere molti². Tuttavia, sulla scia del lavoro di Erich Fromm [1968, trad. it., 1969], nella seconda metà del secolo scorso si sviluppa quella che Snyder [1994] ha definito come *hope theory* [teoria della speranza].

Fromm analizza la speranza come elemento promotore di sviluppo, distinguendo nettamente la speranza dal desiderio (elemento di proiezione). La prima è vista come una forza dinamica che coinvolge tutte le capacità di pianificazione e realizzazione degli obiettivi da parte dell’individuo, non solo in funzione dell’ideazione degli obiettivi, ma anche e soprattutto nella loro possibilità di essere attuati. Per Snyder [1994, 1995, 2002], invece, la speranza deve considerarsi un modello cognitivo che si fonda sui *goals* [pensiero orientato agli obiettivi] che guidano le azioni degli esseri umani; sui *pathways thinking* [percorsi di pensiero], che sono la capacità di generare percorsi multipli verso gli obiettivi desiderati; e, infine, sull’*agency thinking* [il pensiero dell’agency], che implica la capacità di iniziare e sostenere il movimento lungo il percorso che porta all’obiettivo. Ogni individuo, dunque, è intrinsecamente orientato alla finalità nei confronti del futuro, e quest’apertura alla finalità può essere l’elemento che permette il riconoscimento dell’atteggiamento verso la vita, e in particolare sulle possibilità di miglioramento della condizione umana [Pellegrino 2019]. In questo modo, la speranza non è, quindi, una semplice

1. La libertà non deve essere intesa come una libertà di scelta – cara alla tradizione liberista – bensì la capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo, mentre la pluralità è qualcosa che non si può costruire isolatamente dagli altri, cioè in maniera del tutto indipendente dalla presenza di una pluralità di attori.

2. Recentemente alcuni sociologi hanno provato a riaprire il dibattito a proposito del concetto di speranza sulla rivista, *The American Sociologist*. Tra gli articoli pubblicati si ricorda in particolare quello di Gili e Mangone [2023], ove ci si interroga sulla possibilità che possa esistere una sociologia della speranza come una nuova prospettiva in grado di promuovere un mondo migliore [Mangone 2023] orientandosi verso la riscoperta dei valori positivi dell’uomo.

aspettativa positiva. Con essa si può convivere anche in situazioni negative poiché permette di individuare obiettivi positivi e di riscatto assai motivanti e perciò capaci di successo. In altre parole, la teoria della speranza considera quest'ultima una componente motivazionale che rappresenta quell'energia mentale necessaria per avviare, utilizzare e sostenere l'attuazione delle strategie verso le finalità progettate. È l'elemento che orienta l'azione perseverando verso il raggiungimento del fine, compreso il controllo degli elementi che possono distogliere da questo sforzo. Che la speranza sia l'elemento che orienti e spinga all'azione (*praxis*) è anche palese nei richiami indiretti che ne fa Antonio Gramsci. Questi, da carcerato antifascista (trascorse ben undici anni in carcere prima di trovarvi la morte), aveva scritto centinaia di migliaia di pagine di analisi politica e storica in cui più volte richiamava le parole del drammaturgo francese Rolland: “*Pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà*” [Gramsci 1920]. Queste parole divennero uno slogan programmatico in occasione di uno sciopero generale a Torino e usato per la prima volta sulla rivista *L'Ordine Nuovo*³. Il “*pessimismo dell'intelligenza*” stava a significare (per Gramsci) che il solo desiderio non aiuta nessuno e per poter agire nel mondo bisogna guardarlo senza illusioni e soprattutto così com'è. L’“*ottimismo della volontà*” è, invece, una sorta di invocazione alla capacità umana di cambiare il mondo semplicemente perché si mette in pratica la determinazione (volontà) a farlo.

Gramsci auspicava il superamento dell'*interregnum* che la società in quel periodo stava vivendo (in Europa si stavano diffondendo il nazismo e il fascismo). Infatti, affermava che “le grandi masse si sono staccate dalle ideologie tradizionali, non credono più a ciò in cui prima credevano ecc. La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati” [Gramsci 1930, Quaderno 3 (xx), § 34]. Lo stesso *interregnum* che, secondo Tester [2009], si sta vivendo nella società a noi contemporanea e che caratterizza e ha caratterizzato le varie crisi tra la fine del xx e il xxi secolo nelle differenti aree geografiche del mondo. Quanto affermato da Tester [Davis 2011] sembra aver ispirato direttamente Zygmunt Bauman [2010] nel ridisegnare il concetto originario di *interregnum* suggerendo

3. È il settimanale di cultura socialista fondato a Torino dallo stesso Gramsci e che rappresentò, dal maggio 1919 al dicembre 1920, le istanze del movimento dei consigli di fabbrica e, più in generale, le posizioni e gli orientamenti dei comunisti torinesi.

che il tessuto dell'ordine sociale, fondato sull'unità territoriale (stato e nazione), sta cedendo e non c'è nessun nuovo "sovrano" a misura del nuovo mondo globalizzato. Lo stesso Bauman che, qualche anno prima aveva considerato la speranza il "*third camp*" [terzo campo] della politica progressista di sinistra, afferma che "Se un ottimista è qualcuno che crede di vivere nel migliore dei mondi possibili, e il pessimista è colui che sospetta che l'ottimista possa avere ragione, la sinistra si colloca invece nel terzo campo [t.d.a.]" [Bauman 2007, 10]. Ciò induce a pensare che la speranza può essere intesa come qualcosa che completa la realtà. Guardando al futuro, inoltre, essa si sottrae alla logica dell'*hic et nunc* per rientrare nella logica del possibile e come rappresentazione di un nuovo ordine auspicabile in cui l'esperienza individuale e collettiva diventa il terreno per il processo di "*conscientização*" [coscientizzazione] [Freire 1979] verso il superamento dell'*interregnum*. In questa visione, la speranza è, dunque, una necessità esistenziale se non addirittura un imperativo, perché la speranza è la radice di un metodo fondato sulla denuncia di condizioni di oppressione e la conseguente organizzazione politica per superarle.

L'approfondimento che si proporrà nei paragrafi seguenti si inserisce nel dibattito della teoria sociale sui "mondi possibili" in quanto la speranza – oggetto specifico del presente contributo – ha due caratteristiche principali: la dimensione temporale proiettata a una prospettiva futura e la presenza di un qualcosa che è oggetto della speranza e che spinge gli individui all'azione per poterlo raggiungere pur non avendo la certezza di riuscirci. La combinazione di queste due caratteristiche costituisce la spinta a un agire orientato verso un "nuovo mondo possibile" che rimanda alla "possibilità oggettiva", un qualcosa che è "non-ancora-cosciente" [Bloch 1959]. Ed è in questo senso che si riflette sulla speranza come una forma nuova di accesso alla realtà, nonché di lettura e interpretazione di quest'ultima. Secondo Bloch, infatti, la paura che attanaglia gli uomini della società moderna può essere affrontata con la speranza che deve essere appresa (anche Freire, come si vedrà nelle pagine successive, sosteneva che l'uomo deve essere educato alla "possibilità della speranza"). La speranza, dunque, è superiore alla paura, ed è l'anticipazione di ciò che ancora non è dato; essa si sviluppa nella direzione di un'"ontologia del Non-ancora" [Bloch 1959] che non è solo emozione ma anche cognizione. Per Bloch questo significa che le tendenze e le

possibilità oggettive della realtà interagiscono con le condizioni dei fatti; in tal modo l'attuazione (superamento del possibile) apre spazi di decisione attiva che si svilupperanno nella direzione del desiderabile. Quella che Bloch sviluppa nella sua opera è una teoria integrata in cui la speranza non è semplicemente un mix tra desideri e credenze su cose o fatti possibili, ma è un riflesso di queste possibilità e delle capacità degli esseri umani di rendere possibile la relazione con ciò che è “Non-ancora” ma che è già prefigurato nelle potenzialità oggettive della realtà. Il filosofo tedesco propone, dunque, una teoria sociale che si occupa dell’“orizzonte del futuro” e che apre la via all’“essere-in-possibilità” e, quindi, pone al centro la speranza come “ottimismo militante” che guida l'azione politica per ottenere un cambiamento sociale (ovviamente in meglio).

L'idea che un “altro mondo è possibile” è stata fatta propria, per esempio, dal World Social Forum-WSF che, a partire dal 2001 (il primo WSF si svolse a Porto Alegre in Brasile), lo utilizza proprio come motto (*Another world is possible*) e ciò ha fatto sì che la speranza non fosse più solo considerata un costrutto sociale ma costituisse un'esperienza personale e sociale complessa. Per meglio comprendere perché ho portato all'attenzione del lettore questo esempio richiamo Boaventura de Sousa Santos quando sostiene che il WSF realizza due operazioni epistemologiche e, quindi, un cambio di prospettiva che lui denomina come “sociologia dell'assenza” e “sociologia delle emergenze”⁴ [Santos 2002]. Secondo il sociologo portoghese queste sociologie permetterebbero di identificare criticamente le condizioni che distruggono l'esperienza sociale non egemonica e potenzialmente contro-egemonica aprendo l'esperienza sociale resistente allo spazio-tempo capace di identificare e rendere credibili nuove esperienze sociali contro-egemoniche. Le due sociologie sono strettamente collegate, poiché se più esperienze sono disponibili nel mondo, più esperienze sono possibili in futuro per migliorare le condizioni di crisi o anche per provare a migliorare le condizioni degli individui al di là della presenza o meno di una crisi. E questi sono proprio gli elementi caratteristici riconducibili alla speranza come declinata sopra.

4. Queste due sociologie, secondo Boaventura de Sousa Santos, rappresentano l'idealtipo dell'operazione epistemologica del WSF, poiché la sociologia dell'assenza espande il dominio delle esperienze sociali già disponibili, mentre la sociologia delle emergenze espande il dominio delle esperienze sociali possibili.

L'idea di “altri mondi possibili” ci rimanda anche alle “*real utopias*” [utopie reali] di Wright [2010]. Quest'ultimo parte dall'idea che le profezie che si auto-dempiono sono forze potenti nella storia e, pertanto, gli uomini hanno bisogno di utopie reali (ideali utopici) ancorati alle loro reali potenzialità. Esse, del tutto simili alle “*realistic or effective hopes*” [realistiche o effettive speranze] di Dahrendorf [1997], costituiscono un tipo di speranza molto pratica (pronta per essere tradotta in realtà) e si collocano “in una dimensione intermedia tra il disegno di astratti modelli perfetti e il conseguimento di piccole riforme potenzialmente ottenibili nell'immediato” [Santambrogio 2022, 244]. Ciò fa rinascere un “senso di possibilità” per il cambiamento sociale. La dimensione utopica prefigura un modello diverso di società e quella realistica individua gli elementi che rendono realizzabile questo modello anche se solo parzialmente. Il processo è nella tensione tra sogni e pratiche e si fonda sull'idea che ciò che è pragmaticamente possibile non può essere fissato indipendentemente dalla nostra immaginazione e dalle rappresentazioni sociali della società [Jedlowski 2010] che, nella “società mondo” dovranno trovare, come sosteneva Luciano Gallino [2016], “forme di rappresentazione alternative pubblicamente sostenibili” per tentare di superare l'*interregnum*.

2. Dall'umanesimo integrale di Maritain alla pedagogia degli oppressi di Freire

Il quadro teorico presentato nel paragrafo precedente fa comprendere quali siano le categorie prese in esame per analizzare la speranza come *praxis* per il superamento dell'*interregnum* (speranza, futuro, mondi possibili, ecc.). Le medesime categorie mi hanno spinto, per la riflessione che segue, verso i due pensatori indicati (Maritain e Freire) vagliandone i lavori in cui tali categorie vengono riprese direttamente o indirettamente. Questa riflessione è stata possibile poiché i mutamenti della società, susseguitisi dal primo ventennio del secolo scorso – con un'Europa sconvolta da due conflitti mondiali nel giro di pochi anni con effetti devastanti e un'America Latina che già faceva i conti con gli effetti della decolonizzazione e delle dittature –, ha spinto alcuni pensatori a immaginare nuovi paradigmi di antropologia filosofica centrata sull'agire umano. Pur partendo da prospettive e soprattutto da società molto diverse, studiosi come Jacques

Maritain (in Europa) e Paulo Freire (in America Latina), avevano compreso che la speranza è strettamente legata alla condizione e al destino dell'uomo e può fungere da motivazione all'azione per il superamento dell'interregno nelle società in cui loro stessi vivevano. Alla luce di ciò, due sono le condizioni ineludibili per le riflessioni che saranno presentate nelle pagine che seguiranno:

- a. dimensione temporale proiettata a una prospettiva futura;
- b. presenza di un qualcosa che è oggetto di speranza (miglioramento delle condizioni di vita) e che spinge gli individui all'azione (*praxis*) per poterlo raggiungere.

Ma vediamo perché questi due studiosi (Maritain e Freire) sono rilevanti nelle riflessioni che hanno come oggetto la trasformazione del mondo, in un mondo più a “misura d'uomo”, solidale e caratterizzato da giustizia sociale e dal rispetto dei diritti universali.

2.1. Jacques Maritain e l'umanesimo integrale in Europa

Nel 1936, Jacques Maritain – nel pieno dello sviluppo dei totalitarismi europei (nazismo e fascismo) – pubblicava il libro *Humanisme intégral* [Maritain 1936, trad. it. 1946] in cui era presentata l'idea (da pensatore cristiano) che la riaffermazione dei valori della persona e la visione di un “nuovo umanesimo” avrebbero potuto contrastare le patologie sociali dei processi di modernizzazione e di industrializzazione. La condizione dell'uomo moderno, infatti, si caratterizza da una parte, per l'esaltazione dell'industrialismo, che non ha prodotto e non produce sempre effetti benefici (si pensi solo all'alienazione), effetti a cui è necessario porre rimedio; e dall'altra, per la trasformazione del lavoro che, da mezzo per la crescita delle capacità e della personalità degli individui, è diventato un mero strumento per raggiungere un adeguato livello di benessere economico.

Il programma di questo filosofo può essere sintetizzato proprio dal titolo dell'opera sopra citata: infatti, quello di Maritain è un “nuovo umanesimo” che cerca di superare la modernità ispirandosi al tomismo. Egli riesce a cogliere la verità che si trova nella cultura moderna e che, liberata dalla caratteristica dell'immanenza, si proietta verso tempi nuovi e in una prospettiva futura. Questo è quello che Maritain chiama “umanesimo integrale”, cioè un umanesimo centrato sulla

valorizzazione dell'uomo in termini di integralità sia antropologica sia assiologica (valorizzazione dell'essere umano e di tutte le sue concezioni). Per Maritain, era d'uopo che “la *nuova cristianità*, per la quale i cristiani erano ora sollecitati a lavorare, dovesse assumere dimensioni come quelle della democrazia, del pluralismo, della giustizia sociale: costituirsi, cioè, nel segno di un ideale storico cristiano-profano e non più cristiano-sacrale” [Viotto 2014]. Questa concezione lo porta a parlare di speranza temporale e non di speranza religiosa [Blanchet 1989]. Si tratta di un umanesimo che è integrale in un duplice senso: in quanto all'insegna della integralità antropologica (una visione olistica dell'uomo con gli altri uomini) e della integrazione assiologica (si confronta con il passato e ne prende gli aspetti positivi). Ha dunque un carattere antropologico, perché il dialogo esprime la capacità di armonizzare le condizioni e le aspirazioni degli esseri umani, nonché un senso assiologico, perché il dialogo permette il confronto tra i diversi umanesimi (classici e moderni, immanenti e trascendenti).

Il suo pensiero, quindi, non è metafisico, bensì una filosofia pratica il cui oggetto è l'azione. In realtà, l'oggetto diventa il problema politico: “La solida struttura del pensiero di Maritain offre un approccio sulla storicità dell'esperienza reale e giuridica che si intreccia con l'esperienza morale e personale. In quest'ottica la riflessione personale ripropone una filosofia personalista e comunitaria in cui il compito della società politica è promuovere la persona umana e la sua libertà” [Maione 2015, 99]. Si può affermare che il “problema politico” ha rappresentato forse il filo rosso di tutte le opere dello studioso francese. Infatti, la sua filosofia dimostra che le questioni ontologiche ed epistemologiche non sono questioni astratte. Esse, invece, costituiscono il fondamento dell'agire e del fare (azione politica, *praxis*) attraverso cui si realizza la concretezza dell'essere umano nel tempo. Maritain distingue l'azione politica con un “obiettivo ravvicinato” dall'azione politica con un “obiettivo lontano”. Entrambe lavorano per una prospettiva futura molto ampia, ma si determinano in termini di azione rispetto all'obiettivo più vicino da conseguire. In tale logica (sempre secondo Maritain), per l'azione politica con “obiettivi ravvicinati” si possono scegliere tre “tipi di farmaci” per risolvere le problematiche della società: “una *medicina di mantenimento*, che per mantenere la pace civile si accontenta del male minore e ricorre ai palliativi; una *medicina draconiana* che pretenderà di salvare immediatamente il mondo malato attraverso

una prossima rivoluzione che instaurerà la dittatura comunista del proletariato; e una *medicina draconiana* che ripone la propria speranza in una rivoluzione imminente o in un riflesso difensivo che realizzi una revisione totalitaria dello Stato nazionale [t.d.a.]” [Maritain 1935, 112]. Per Maritain, ogni individuo cristiano (proprio in quanto tale), deve lavorare contemporaneamente sul piano dell'azione religiosa (che è indirettamente politica) e sul piano dell'azione propriamente e direttamente temporale e politica in quanto membro di una comunità. E, infatti, invita i cosiddetti *cives praeclari*⁵ a un'“azione politica con un obiettivo remoto” che non sarebbe né una medicina di conservazione né una draconiana (in nessuna delle due versioni che egli distingue), ma potrebbe considerarsi una medicina eroica. Per Maritain la questione non era considerare la Cristianità come credo religioso per la vita eterna, quanto come una sorta di lievito della vita sociale e politica delle popolazioni e come portatrice di speranza temporale dell'umanità: un cristianesimo come energia storica all'opera nel mondo [Maritain 1947, trad. it. 1950]. Il filosofo francese, vivendo un periodo particolare della storia europea, si impegna nella lotta ai totalitarismi ideologici e nella legittimazione della democrazia in termini religiosi, evidenziando il nesso tra democrazia e cristianesimo sul piano valoriale. Maritain sostiene che sia un dovere sperare nella storia temporale degli uomini, pur non avendo la certezza che il progresso del bene non possa essere accompagnato anche dallo sviluppo del male. Da qui il richiamo all'etica della democrazia che si fonda sul primato della persona (come valore in sé), sul rispetto del pluralismo come condizione per valorizzare concretamente la persona e permettere l'affermazione dell'idea di bene comune.

Jacques Maritain, in un discorso tenuto a Città del Messico il 6 novembre 1947 (Conferenza Generale dell'UNESCO), poneva come condizioni necessarie per la costruzione di un mondo permanentemente abitato dalla pace e dalla giustizia sociale due ordini di aspetti: da una parte, il riconoscimento dei diritti umani fondamentali (a opera di tutti e in ogni luogo) e, dall'altra, la creazione di una comunità mondiale dotata di poteri decisionali e fondata sul presupposto dell'abbandono del concetto della sovranità nazionale. Pochi anni dopo questa conferenza, pubblica il libro *L'homme e l'état* [Maritain 1953] in cui, pur condi-

5. I *cives praeclari*, nell'ambito della filosofia tomista cui Maritain si rifaceva, erano considerati quei soggetti politici illuminati ai quali spetta il compito di promotore e formatore.

videndo la centralità della persona con le opere precedenti, insiste su un concetto più laico di democrazia, in una sorta di razionalizzazione etica della vita sociale. Il richiamo ai diritti umani universali deriva proprio dal fatto che a fondamento delle sue idee ci sia la persona, ma il suo metodo non è fondato sulla singolarità bensì su una pluralità di tipo collaborativo. Il fine è la pace intesa come capacità di risolvere i conflitti in modo non violento e il successo politico non sta nel potere materiale, nella ricchezza materiale o nel dominio del mondo, ma nella realizzazione del bene comune, con le condizioni di prosperità materiale che ciò comporta per l'intera popolazione, poiché in tal modo verrebbero garantiti principi solidaristici e di giustizia sociale. Da qui l'attenzione al significato di tolleranza che non va intesa come sopportazione né come indifferenza, ma come dialogo che si realizza nel confronto e nella collaborazione con l'altro.

Il percorso riflessivo di Maritain, ove si ritrova prima un'impostazione prevalentemente anti-individualistica, poi anti-ideologica e infine anti-relativistica, si risolve con l'affermazione dell'umanesimo integrale finalizzato a rendere possibile una conciliazione del pre-moderno e del moderno per una concreta difesa della persona umana. In sintesi, Maritain, è stato forse il primo dei pensatori del secolo scorso che ha cercato (attraverso la riproposizione del tomismo) una ricomposizione della modernità che si rivolgesse concretamente alla difesa della persona umana fornendo un contributo non solo teorico ma anche pratico.

2.2. *Paulo Freire e la pedagogia degli oppressi in America Latina*

Se per la filosofia pratica di Maritain, l'oggetto si traduce nel problema politico di promuovere la persona umana e la sua libertà, per Freire l'educazione è politica – l'educazione non ha niente di neutrale [Freire 1970, trad. it. 2018] – poiché essa si trasforma in azione e, quindi, in azione politica che mira alla riduzione dell'oppressione. L'intento di Paulo Freire nella seconda metà del secolo scorso era quello di costruire una pratica educativa che permettesse alle popolazioni oppresse dell'America Latina di raggiungere la libertà superando quell'*interregnum* che rendeva stagnante uno status quo di forte disuguaglianza tra le classi.

Come il lettore può notare, seppur con sfumature differenti, questi due studiosi (Maritain e Freire) puntano allo stesso obiettivo senza mai tralasciare due ulteriori principi: la storicità e il dialogo, entrambi facce della stessa medaglia.

Medaglia che è rappresentata dalla *praxis* (che potrebbe essere intesa proprio come una vera e propria filosofia della *praxis*) come processo di trasformazione della società che ha per riferimento i principi della giustizia sociale e della liberazione. Per Freire, questo processo è valido sia a livello personale (per un continuo processo di cambiamento e di crescita, “*ser mais*” [essere di più]), sia a livello comunitario [Mayo, Vittoria 2017] poiché la giustizia sociale e l’eliminazione delle strutture di oppressione si ottengono solo con un lavoro collettivo storicamente fondato (la storia passata deve insegnare a guardare al futuro evitando gli stessi errori). Per Freire, infatti, la storia – che non è deterministica – può insegnare agli esseri umani come “essere oggi” per progettare il futuro (il domani) ed è in questa processualità che risiede la speranza che è alla base del sogno. Quel sognare che, decenni prima, Gramsci aveva considerato come “il presente capovolto che si proietta nel futuro” [1932, Quaderno 9 (XIV), § 60].

Per Freire, azione e mondo sono un sodalizio inseparabile, anche se per lui l’azione è umana solo quando va oltre il “fare” (mera esecuzione), cioè quando pone la questione del “che fare” (riflessione). Da qui nasce la sua pedagogia (educazione) dell’oppresso [Freire 1970, trad. it. 2018] che successivamente si trasformerà nella pedagogia della speranza [Freire 1992, trad. it. 2014]. Una pedagogia che, abbandonando gli obiettivi egoistici degli oppressori, diventa una pedagogia “umanistica” e non “umanitaristica” perché mette al centro l’uomo e si fa liberatrice di quest’ultimo. Due sono i momenti salienti di questa pratica educativa: la prima, è quella in cui gli oppressi leggono la realtà così com’è scoprendo il mondo dell’oppressione e impegnandosi a trasformarlo; la seconda, è quella in cui, una volta trasformata la realtà oppressiva, questa prassi educativa non è più dell’oppresso ma degli uomini. Il grande problema, per Freire, è il modo in cui gli oppressi (esseri duali e inautentici) che hanno interiorizzato l’oppressione possano partecipare all’elaborazione di una pratica educativa per la propria liberazione. Nella realtà dei fatti, solo quando scoprono l’oppressore e la loro oppressione, potranno contribuire alla costruzione di questa pratica educativa che costituisce proprio la scoperta critica, ovvero: la condizione di essere oppressi e, quindi, di avere degli oppressori (manifestazione della disumanizzazione degli oppressi). Gli individui devono rientrare in possesso di quella capacità critica di domandare per superare il modello storico che lui stesso ha definito come “vi-

sione ‘depositaria’ dell’educazione” [Freire 1970, trad. it. 2018, 78], intesa come depositaria della conoscenza. Questo modello non solo risulta dominante, ma si è pure rafforzato con il capitalismo, spingendo gli individui verso una crisi profonda, generata dall’accettazione passiva di una realtà impoverita dalla mancanza d’interesse per altri punti di vista e per una prospettiva futura. Esso si fonda semplicemente sull’accumulazione di contenuti e su una forma di comunicazione che è unidimensionale e unidirezionale in linea gerarchica (dall’educatore che si giudica sapiente, all’educando che è ritenuto ignorante). A questo modello della visione “depositaria” dell’educazione necessariamente si deve contrapporre una prassi educativa (*praxis*) che, invece, si basa sul concetto di “dialogo autentico”, il quale costituisce il nodo centrale di una visione educativa sociale e partecipata oltre che partecipativa: un dialogo tra educatore e discente, entrambi soggetti della conoscenza e del contesto reale dei fatti concreti (realtà sociale vissuta). In un processo conoscitivo dialogico si analizzano i fatti del contesto reale o concreto e ciò “Implica un passaggio dal *contesto concreto*, che fornisce i fatti, al *contesto teorico*, in cui questi fatti vengono analizzati in profondità, e di nuovo al contesto concreto, dove le persone sperimentano nuove forme di *praxis* [t.d.a.]” [Freire 1990, 75]. Ciò non significa, secondo Freire, che i due ruoli (educatore/educando) si debbano confondere o uno dei due debba essere abbandonato. Come alcuni studiosi hanno sostenuto, “Paulo Freire considera egualmente importante che l’educatore possieda una disposizione democratica e quindi che sia sempre pronto a re-imparare quello che pensa di sapere attraverso il confronto delle proprie idee con quelle degli altri membri del gruppo, i quali possono introdurre una nuova prospettiva sull’argomento, riflesso della cultura che deriva dalla loro specifica collocazione sociale” [Mayo, Vittoria 2017, 79]. In questo senso ci ricorda molto don Lorenzo Milani e la sua prospettiva sociale dell’educazione. Entrambi (Freire e don Milani) “credono alla libertà come pratica che emancipa i soggetti attraverso il loro accesso al sapere per mezzo di una educazione riflessiva, che attiva, rende partecipi, sono insomma alfiere di una visione educativa repubblicana, di sinistra, che inserisce le proprie speranze educative nel quadro più ampio della trasformazione sociale” [Lupi 2021, 148]. È fuori da ogni dubbio che una prassi educativa democratica, così come prospettata, può solo realizzarsi attraverso un’esperienza educativa di carattere dialogico e critica, e non certamente con una

prassi educativa “depositaria”. In sintesi, il processo educativo non è il semplice atto da parte dell'educatore di “riempire” un contenitore (educando),

L'educazione che proponiamo a coloro che veramente si impegnano per la liberazione, [...] Non può essere depositaria di contenuti, ma problematizzante per gli uomini nei loro rapporti con mondo. L'educazione problematizzante, contrariamente a quella “depositaria”, è intenzionalità, perché risposta a ciò che la coscienza profondamente è, e quindi rifiuta i comunicati e rende esistenzialmente vera la comunicazione. Si identifica con ciò che è caratteristico della coscienza, che è sempre “coscienza di”, non solo nei rapporti con gli oggetti, ma anche quando si volge su se stessa [Freire 1970, trad. it. 2018, 87-88].

L'alternativa, secondo Freire, è dunque costituita da un'educazione che sia critica, problematizzante e dialogica, in cui il dialogo (identificato con la parola) diventa un'esigenza esistenziale tanto da definirla “azione culturale dialogica” che deve portare alla “rivoluzione culturale” per formare la società che si sta ricostruendo attraverso i tanti “che fare” dell'umanità e non solo attraverso il “fare”. Un'azione culturale al servizio della liberazione (mutamento della struttura sociale) e non della dominazione (permanenza della struttura) che porta alla liberazione [Freire 1998]. Solo con questi processi di educazione popolare, che portano alla “*conscientização*” [coscientizzazione] [Freire 1979], gli uomini superano lo stato di “oggetti” (in quanto oppressi) e assumono lo stato di “soggetti” della storia. Per lo studioso brasiliano, dunque, l'educazione esercitata come pratica educativa per la liberazione dall'oppressione è un processo di “coscientizzazione” che consiste nello sviluppo della coscienza critica – da parte del soggetto – del proprio rapporto con il mondo. Imparare a leggere e scrivere non è, quindi, la semplice acquisizione di questa capacità ma l'occasione per affrontare il mondo in maniera problematica e, soprattutto, per affrontare la realtà senza negarla nascondendosi dietro a quelle motivazioni di carattere superstizioso o magico che impediscono agli individui di “agire” per la propria liberazione. Il processo di “coscientizzazione” costituisce il passaggio dalla coscienza ingenua (pretesa di conoscere tutto) alla coscienza critica che permette la scoperta, lo “svelamento” dello stato di oppressione e, dunque, l'assunzione della consapevolezza che tale stato deve essere mutato senza lasciarsi andare alla disperazione del “non agire”, bensì alla speranza che “è necessità ontologica; la disperazione è una speranza che,

nel perdere l'orientamento, diventa distorsione della necessità ontologica. Come programma, la disperazione ci immobilizza e ci fa soccombere al fatalismo, per cui non è possibile mettere insieme le forze indispensabili per la lotta ri-creatrice del mondo” [Freire 1992, trad. it. 2014, 14]. Ciò perché la speranza è la radice di un metodo fondato sulla denuncia di condizioni di oppressione e la conseguente organizzazione politica per superarle; è un impegno esistenziale e storico. Per Freire il continuo richiamo al verbo “*Esperançar*” [riporre speranza] e non al verbo “*Esperar*” [aspettare] – soprattutto nei suoi ultimi scritti – è significativo poiché il primo rimanda al fare pratica della speranza, ad agire più che a desiderare in sé [Freire 1992]. La speranza è l'elemento che orienta e spinge all'azione, è una necessità esistenziale, se non addirittura un imperativo. Nel suo scritto, *La pedagogia della speranza*, in cui propone un nuovo approccio (di carattere più pratico) al suo precedente lavoro (*La pedagogia degli oppressi*) richiama più volte la speranza che deve essere ancorata alla *praxis*:

In quanto necessità ontologica, la speranza ha bisogno della pratica per divenire concretezza storica. È per questo che non c'è speranza nella sola attesa e nemmeno si raggiunge ciò che ci si aspetta con la semplice attesa, che si trasforma, così, in vana attesa. Senza un minimo di speranza non possiamo nemmeno incominciare la lotta; ma senza la lotta la speranza – non trova appoggio, perde l'orientamento e diventa disperazione che, a volte, si trasforma in tragica assenza di speranza. Si capisce, così, come sia importante educarsi alla speranza [Freire 1992, trad. it. 2014, 14-15].

Secondo Freire, dunque, bisogna educare gli uomini e le donne alla “possibilità della speranza”, che diventa il compito prioritario di tutti gli educatori attraverso un'analisi politica seria e competente, nonché critica. Qui entra in gioco una categoria di Freire che è stata poco analizzata e approfondita, “*inedito viável*” [inedito-possibile]. Questa presenta delle caratteristiche ben precise che permettono il superamento della “*situação limite*” [situazione-limite] cioè, gli ostacoli, le barriere che ogni uomo e donna incontra nella propria vita personale e sociale: “L'“inedito-possibile” è in realtà una cosa inedita, ancora non chiaramente conosciuta e vissuta, ma sognata e quando diventa una ‘percezione separata’ per coloro che pensano in maniera utopica, essi sanno che, nel frattempo, il problema non è più sogno, che può diventare realtà” [Araújo Freire 2014, 209]. Freire, ovvia-

mente, non ha la pretesa di pensare che da sola l'educazione possa trasformare la società, ma ne costituisce sicuramente un processo fondamentale tanto da indurlo a scrivere un'opera (il suo ultimo scritto) dal titolo *Pedagogia dell'autonomia* [Freire 1996, trad. it. 2014] che costituisce una sorta di testamento/manuale per gli educatori rispetto a come devono svolgere il loro ruolo, che non va limitato – come più volte affermato con enfasi – alla sterile trasmissione della conoscenza ma deve costruire dialogo e coscienza critica della realtà nei contesti entro cui gli educandi vivono, anche alla luce di una società che diventa sempre più globalizzata e fondata sul capitalismo neoliberista.

3. Giustizia sociale e praxis, l'importanza della centralità dell'essere umano

Con questo contributo si è voluto riportare alla luce il pensiero di studiosi (o almeno la loro teoria della *praxis*) che, a un certo punto del progresso della società, sono stati messi ai margini o rinchiusi in nicchie di studio perché ritenuti troppo progressisti e radicali, come nel caso di Freire e della sua prassi educativa per e del popolo (gli individui sono nel mondo e con il mondo), o di Maritain, considerato a sua volta fondamentalmente un filosofo tomista. Al di là di ciò, e nonostante le diversità societarie che questi due pensatori hanno vissuto, il loro obiettivo comune era quello di promuovere una *praxis* tale da permettere la fuoriuscita da condizioni di oppressione dovute a conflitti, a dittature o molto più semplicemente a divari di disuguaglianza delle società tra le classi. Il filo rosso che li lega può essere considerata la speranza (come azione, *praxis*) che diventa l'elemento unificatore di un'altra serie di concetti (per esempio, la storicità e la dimensione futura del tempo) necessari affinché si possa pensare a una società fondata sull'uomo e sulla giustizia sociale (umanesimo integrale per Maritain e società umanista per Freire).

A questo punto possiamo trarre una prima conclusione alla luce anche delle premesse teoriche proposte su questi due studiosi.

Da un punto di vista sociologico, la prospettiva della speranza mette al centro l'essere umano, e la sua vita nel quotidiano, in una proiezione di cambiamento positivo poiché ci dice “*what ought to be*” [cosa dovrebbe essere] per orientare ver-

so “*other worlds possible*” [altri mondi possibili]. Una prospettiva di studio sociale fondata sulla speranza, infatti, permette di oltrepassare i limiti di altre prospettive, riuscendo a superare le “due sociologie” individuate da Becker [1968]: da una parte, la scienza sovraordinata dell’umanità che ci chiama all’azione e a cambiare il mondo (una scienza ideale che si occupa anche di ciò che “dovrebbe essere”); dall’altra, la disciplina accademica che si limita ai prodotti scientifici e agli incarichi. La nuova scienza (“*Science of Man*”), che Becker aveva definito, non doveva separare i “fatti” dai “valori” e aveva il compito primario di cambiare la società.

La necessità emergente di dover cambiare la società e proiettarsi verso un “altro mondo possibile” si è affacciata inesorabile con la crisi (non solo esclusivamente economica) che si è aggravata a causa della pandemia dovuta al virus SARS-CoV-2. Ciò ha portato nuovamente al centro dei dibattiti mondiali la coniugazione tra “libertà” e “giustizia sociale”, tra responsabilità individuali e collettive. Da un lato, si riconosce il progresso fatto da alcuni popoli nella lotta per la libertà e la giustizia sociale, nell’arco temporale che va dalla modernità alla contemporaneità; dall’altro, si sottolinea la necessità di elaborare proposte teoriche che possano promuovere – attraverso la loro applicazione pratica – maggiori gradi di libertà e giustizia sociale delle comunità e delle popolazioni [Freire 1992, trad. it. 2014]. Ciò comporta ridisegnare un nuovo ordine politico ed economico (un altro possibile mondo) che pone al centro l’essere umano [Maritain 1953] attraverso le garanzie dei diritti e l’equità [Sen 2010].

A tal proposito, se possiamo considerare Maritain e Freire i promotori di una teoria dell’azione politica (*praxis*), è inevitabile, nell’attuale società, richiamare il *capability approach* [approccio delle capacità] [Sen 1987; Nussbaum 2011], inteso come quell’approccio allo sviluppo orientato e fondato sugli individui o, meglio, sulle capacità di questi a costruire un mondo alternativo. Le “*capabilities*” [capacità], dunque, come uno spazio politico e morale entro cui gli individui e i governi possono agire (spazio sociale) focalizzando l’attenzione sui principi politici che garantiscono un minimo di giustizia sociale [Nussbaum 2003]. Sen e Nussbaum tendono a tenere insieme gli individui con i loro ambienti di vita, leggendo tale rapporto non nell’ambito di una “crisi della specie umana”, bensì di una crisi concernente una serie di elementi e fattori tra cui il “vivere coesistendo con altri” in una forma solidaristica e di giustizia sociale [Nussbaum, Sen 2004].

La centralità di ciò che circonda gli esseri umani, o meglio di ciò che circonda la “relazione e i fenomeni socioculturali” che coinvolgono gli individui, assume, però, una rilevanza sostanziale per l'esercizio della speranza come *praxis* (azione politica volta al mutamento delle condizioni).

Tutto ciò ci spinge verso la necessità di tornare all'idea di mettere al centro l'uomo, anche in seguito al fatto che l'impalcatura dello stato sociale ha subito un duro attacco dalla parabola neoliberista [Žižek 2020]. Quest'ultima, infatti, fondandosi sulla “fede” nelle capacità di auto-regolazione del libero mercato ha ispirato un nuovo discorso pubblico fortemente critico nei riguardi del cosiddetto welfare state di stampo “keynesiano”, accusato di aver prodotto un eccesso di egualitarismo e di paternalismo, benché caratterizzato ormai da tagli, contenimento dei costi e ridimensionamento della spesa pubblica. Se durante la fase ascendente della parabola delle idee neoliberiste, queste ultime ebbero un impatto istituzionale riconoscibile, negli ultimi dieci anni si è avviato – sia a livello delle nazioni sia a livello sovranazionale – un nuovo discorso sull'importanza della “dimensione sociale, umana e ambientale”. Un esempio è la lenta presa di coscienza politica del concetto di ambiente e dei suoi impatti sul benessere sociale, il che ha portato alla consapevolezza che un modello di sviluppo socialmente sostenibile garantisce, sia alle generazioni presenti sia a quelle future, un miglioramento delle *capabilities* [Ballet, Dobuoi, Mahieu 2011]. Nell'approccio socio-ecologico [Laurent 2011], infatti, è possibile osservare una combinazione fra i principi di giustizia sociale e sostenibilità ambientale tendente a ridurre contemporaneamente il consumo di risorse naturali e la disuguaglianza sociale. Nel processo verso la sostenibilità si innesca una dinamica di eco-justizia [Augagneur, Fagnani 2015; Renouard 2015] che comprende anche un processo di giustizia sociale nel perseguimento di equità e di solidarietà sociale. Si potrebbe affermare, pertanto, che nella promozione e costruzione di nuove politiche si pianifica una “transizione politica giusta” [Laurent 2021] verso una giustizia eco-sociale che porta alla trasformazione del paradigma culturale e politico [Cubeddu, Mangone 2023] nella direzione del principio di equità e del soddisfacimento dei bisogni degli individui e nella distribuzione delle risorse. Tutti gli aspetti di protezione sociale, dunque, sono riconosciuti non più solo come costi, ma come fattori produttivi, non ispirati unicamente ai criteri di contenimento dei conflit-

ti, ma anche e soprattutto a quelli di inclusione e di giustizia sociale così come avevano già fortemente sostenuto, per tutta la seconda parte del secolo scorso, sia Jaques Maritain sia Paulo Freire con la loro teoria della speranza come *praxis*, la quale, pur presentandosi sotto forme differenti, aveva di fatto l'obiettivo comune di promuovere una società caratterizzata dalla centralità dell'essere umano libero dalle oppressioni.

Riferimenti bibliografici

Araújo Freire, A. M.

2014, *Approfondimenti*, in P. Freire, *Pedagogia della speranza. Un nuovo approccio a* La pedagogia degli oppressi, Edizioni Gruppo Abele, Torino, pp. 205-250.

Arendt, H.

1958, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2017).

Augagneur, F., Fagnani, J.

2015, *Environnement et inégalités sociales*, La Documentation française, Parigi.

Ballet, J., Dubois, J.-L., Mahieu, F.-R.

2011, *La soutenabilité sociale du Développement durable: de l'omission à l'émergence*, Mondes en développement, vol. 4, n. 156, pp. 89-110.

Bauman, Z.

2007, *Has the future a left?*. Soundings, vol. 35, pp. 8-15(8). <https://doi.org/10.3898/136266207820465895>

2010, *The triple challenge*, in M. Davis, K. Tester (eds), *Bauman's Challenge: Sociological Issues for the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 200-205.

Becker, E.

1968, *The Structure of Evil: An Essay on the Unification of the Science of Man*, G. Braziller, New York.

Blanchet, C.

1989, *Autonomie de la culture et espérance temporelle selon Jacques Maritain entre 1930 et 1940*, Cahiers Jacques Maritain, n. 18, pp. 5-26.

Bloch, E.

1959, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Il principio speranza*, 3 voll., Garzanti, Milano, 1994).

Cubeddu, F., Mangone, E.

2023, *Sostenibilità ed eco-justizia come nuovo paradigma politico-culturale*, Politica.eu, vol. 9, n. 1, pp. 122-141.

Dante,

2014, *Divina Commedia*, Newton Compton Editori, Roma.

Dahrendorf, R.

1976, *Inequality, Hope, and Progress. Eleanor Rathbone Memorial Lecture*, Liverpool University Press, Liverpool.

Davis, M.

2011, *Bauman's compass: Navigating the current interregnum*, Acta Sociologica, vol. 54, n. 2, pp. 183-194. <https://doi.org/10.1177/0001699311402229>

Freire, P.

1970, *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro (trad. it. *Pedagogia degli oppressi*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2018).

1979, *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*, Cortez & Moraes, São Paulo.

1990, *La naturaleza política de la educación*, Paidós, Barcelona.

1992, *Pedagogia da esperança. Um Recontro com a Pedagogia do Oprimido, Paz e Terra, Rio de Janeiro* (trad. it. *Pedagogia della speranza. Un nuovo approccio a La pedagogia degli oppressi*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2014).

1996, *Pedagogia da autonomia. Saberes necessários à prática educativa*, Paz e Terra, São Paulo (trad. it. *Pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2014).

1998, *Cultural Action for Freedom*, Harvard Educational Review, vol. 68, n. 4, pp. 476-521.

Fromm, E.

1968, *The revolution of hope: toward a humanized technology*, Harper & Row, New York (trad. it. *La rivoluzione della speranza. Per costruire una società più umana*, Bompiani, Milano, 1969).

Gallino, L.

2016, *Una sociologia per la società mondo. Prime linee d'un programma di ricerca (2007)*, Quaderni di Sociologia, nn. 70-71, pp. 247-267. <https://doi.org/10.4000/qds.793>

Gili, G., Mangone, E.

2023, *Is a Sociology of Hope Possible? An Attempt to Recompose a Theoretical Framework and a Research Programme*, The American Sociologist, vol. 54, n. 1, pp. 7-35. <https://doi.org/10.1007/s12108-022-09539-y>

Gramsci, A.

1920, *Discorso agli anarchici*. L'Ordine Nuovo, I, n. 43 (6-10 aprile).

1930, *Quaderni dal carcere*. Quaderno 3 (xx). Disponibile al sito web: <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2013/11/28/passato-e-presente-4/> (Consultato il, 27/02/2023).

1932, *Quaderni dal carcere*. Quaderno 9 (xiv). Disponibile al sito web: <https://quadernidelcarcere.wordpress.com/2014/09/20/passato-e-presente-del-sognare-a-occhi-aperti-e-del-fantasticare/> (Consultato il, 27/02/2023).

Jedlowski, P.

2010, *Costruzione narrativa della realtà e mondi possibili*, in A. Santambrogio (a cura di), *Costruzionismo e scienze sociali*, Morlacchi, Perugia, pp. 47-66.

Laurent, É.

2011, *Social-écologie*, Flammarion, Parigi.

2021, *The Well-being Transition*, Springer, Berlino.

Lupi, A.

2021, *Due pedagogie dell'educazione morale esplicita. Freire e don Milani*, Pedagogia più Didattica, vol. 7, n. 1, pp. 145-158. <https://doi.org/doi:10.14605/PD712109>

Maione, R.

2020, *Il pensiero “moderno” di Maritain alla luce della crisi delle democrazie: il ruolo della persona*, Democrazia e Diritti Sociali, n. 1, pp. 95-115.

Mangone, E.

2023, *Per un mondo migliore: la sociologia “dialoga” con la speranza*. Religioni e Società, n. 105, pp. 84-92. <http://dx.medra.org/10.19272/202331301009>

Maritain, J.

1935, *Deux essais pour un nouvel humanisme*, Esprit (1932-1939), vol. 4, n. 37, 88-117.

1936, *Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Éditions Aubier-Montaigne, Parigi (trad. it. *Umanesimo integrale*, Studium, Roma, 1946).

1947, *Christianisme et démocratie*, P. Hartmann, Parigi (trad. it. *Cristianesimo e democrazia. I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1950)

1953, *L'Homme et l'État*, PUF, Parigi (trad. it. *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano, 1953).

Mayo, P., Vittoria, P.

2017, *Saggi di pedagogia critica oltre il neoliberismo. Analizzando educatori, lotte e movimenti sociali*, Società Editrice Fiorentina, Firenze.

Nussbaum, M. C.

2003, *Capabilities as a Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, Feminist Economics, vol. 9, nn. 2-3, pp. 33-59.

2011, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Londra.

Nussbaum, M.C., Sen, A. (eds)

2004, *Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford.

Pellegrino, V.

2019, *Futuri possibili. Il domani per le scienze sociali di oggi*, Ombre Corte, Verona.

Renouard, C.

2015, *L'affaire de tous. Libéralisme et theories de la justice sociale et écologique*, in F. Augagneur, J. Fagnani, *Environnement et inégalités sociales*, La Documentation française, Parigi, pp. 35-61.

Santambrogio, A.

2022, *Utopia senza ideologia*, Meltemi, Milano.

Santos, B. de Sousa

2002, *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*, Revista Critica de Ciências Sociais, n. 63, pp. 237-280. <http://dx.doi.org/10.4000/rccs.1285>

Sen, A.

1987, *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, Oxford.

2010, *The Idea of Justice*, Penguin book, Londra.

Snyder, C. R.

1994, *The psychology of hope: You can get there from here*, Free Press, New York.

1995, *Conceptualizing, Misuring, and Nurturing Hope*, Journal of Counseling and Development, n. 73, pp. 355-360.

2002, *Hope theory: Rainbows in the mind*, Psychological Inquiry, vol. 13, n. 4, pp. 249-275.

Tester, K.

2009, *Pleasure, reality, the novel and pathology*, Journal of Anthropological Psychology, n. 21, pp. 23-26.

Viotto, P.

2014, *Genesi, sviluppi, attualità di "Humanisme intégral"*, Società Italiana di Filosofia Politica. Diponibile al sito web: <https://sifp.it/archivi/genesi-sviluppi-attualita-di-humanisme-integral/> (Consultato il, 27/02/2023).

Wright, E.O.

2010, *Envisioning Real Utopias*, Verso Books, Londra.

Žižek, S.

2020, *Virus. Catastrofe e solidarietà*, Ponte alle Grazie, Milano.

Emiliana Mangone è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università degli Studi di Salerno. È Direttore del *Narratives and Social Changes-International Research Group* (NaSC-IRG). I suoi interessi di ricerca si rivolgono ai sistemi culturali e istituzionali, con particolare attenzione alle rappresentazioni sociali delle relazioni e della conoscenza come elementi chiave dell'azione umana, e agli studi sulle migrazioni, nonché allo studio del pensiero di Pitirim A. Sorokin. Tra le sue pubblicazioni recenti si segnala: *Pitirim A. Sorokin: Rediscovering a Master of Sociology* (Vernon Press, 2023) e *Solidarietà sociale* (Mondadori, 2022). Per maggiore informazioni si veda la pagina personale: <https://emilianamangone.com/>