

**La lezione dei maestri.
Conversazioni sul lavoro sociale ed educativo**

a cura di Piero D'Argento e Armida Salvati

Edizioni Università degli studi di Bari “Aldo Moro”

Copyright ©2021

Editore Università di Bari

Progetto grafico Comunicareilsociale.it

ISBN 978-88-6629-059-9

Data di pubblicazione: luglio 2021

Indice

<i>Presentazione</i> , di <i>Francesca Bottalico</i> , Assessora al Welfare della Città di Bari	pag. 7
<i>Introduzione</i> , di <i>Armida Salvati</i> e <i>Piero D'Argento</i>	" 9
<i>La passione per il dialogo</i> , Socrate raccontato da <i>Antonio Nappi</i>	" 13
<i>Dal potere alla bellezza</i> , Gregory Bateson raccontato da <i>Antonia Chiara Scardicchio</i>	" 34
<i>Nel migliore dei mondi possibili</i> , Franco Cassano raccontato da <i>Armida Salvati</i>	" 62
<i>Cecilia Mangini, documentarista</i> , Cecilia Mangini raccontata da <i>Gianluca Sciannameo</i>	" 74
<i>L'“intellettuale di transizione”</i> , Ernesto De Martino raccontato da <i>Patrizia Marzo</i>	" 90
<i>Di storie, proverbi, filastrocche e orecchi acerbi: l'altro Rodari</i> , Gianni Rodari raccontato da <i>Andrea Mori</i>	" 123
<i>Alla ricerca di un maestro</i> , Rocco Mazzarone raccontato da <i>Sergio Bisciglia</i>	" 135
<i>La sociologia a servizio del bene comune</i> , Achille Ardigò raccontato da <i>Natale Pepe</i>	" 153
<i>Fare umanità</i> , Francesco Remotti raccontato da <i>Felice Di Lernia</i>	" 166
<i>Gli autori</i>	" 173

*A Franco, a Cecilia,
ai maestri che ci hanno illuminato*

*Nel migliore dei mondi possibili. Franco Cassano
raccontato da Armida Salvati*

Non è facile rendere conto, in poche pagine, del contributo che un autore come Franco Cassano ha dato alla mia esperienza di studiosa e ricercatrice. Più facile sarà, e in ciò credo di interpretare la finalità di questa raccolta, tradurre in 'insegnamenti' per il lavoro sociale le riflessioni che ne verranno. Dovendo comunque cercare un bandolo della matassa, sceglieremo, per guidarci in questa lezione, il libro *Approssimazione* (1989) del sociologo e filosofo barese, per poi seguire, da lì in avanti, il filo conduttore dello sviluppo della sua teoresi, testimoniata da una prolifica produzione scientifica che ha sempre superato i confini dell'accademia.

Da una parte, le ragioni di questa scelta sono biografiche e, a sostegno di queste, ne addurremo di contenuto (ma, come vedremo, i due aspetti sono molto correlati). La ragione biografica è legata al fatto che la genesi del testo è avvenuta nel corso del ciclo di lezioni che Franco Cassano ha tenuto per noi studenti dell'anno accademico 1986/7 per le lezioni di 'Sociologia della conoscenza' al Corso di Laurea in Scienze Politiche (allora afferente alla Facoltà di Giurisprudenza). Quella di contenuto sta a significare il fatto che l'imprinting che noi abbiamo ricevuto in fasi cruciali della nostra vita restano a determinarne il corso, vi si collocano assumendo una valenza di guida, di orientamento: è il principio dell'educazione.

E veniamo alla necessità che sottende alla raccolta di questi saggi, che è quella di cogliere, nei percorsi presentati, l'occasione del recupero delle basi valoriali del lavoro sociale, del suo senso più proprio: l'idea portante di 'approssimazione', è la necessità di cogliere

l'altro nella sua distanza, che non è mai colmabile, che è rispetto della sua ineliminabile differenza.

Quelli che sarebbero diventati i capitoli del libro, erano, per noi, altrettante lezioni. Condotte, come per tutti i corsi del Professore, con una impostazione seminariale secondo la quale eravamo noi studenti, sin dai primi incontri, a salire in cattedra e a esporre, ai nostri colleghi, il contenuto di stralci di saggi, fotocopie di capitoli di libro che costituivano altrettante tappe di quello che, ora mi appare chiaro, era un percorso di elaborazione *in fieri*, non già tracciato, non definitivo, ma che si nutriva dei commenti, degli interventi, delle suggestioni che venivano dall'esposizione dello studente che si era proposto per il 'seminario', ma anche degli altri, dei quali veniva sempre caldeggiata la partecipazione.

Abbiamo già qui una presentazione di quello che è il metodo didattico di questo autore e allo stesso tempo una modalità, per così dire, 'socratica', maieutica, di andamento del pensiero, che si crea nel dialogo, nel confronto, nell'apertura. In *Approssimazione* alberga un pensiero scomodo, in cui gli esercizi di avvicinamento all'alterità sono sempre accompagnati dall'irriducibile consapevolezza che si tratti di una distanza incolmabile, che qualunque tentativo - si parla, infatti, di 'esercizi' - è fatto da una posizione che rimane la nostra ed è il risultato di una sedimentazione culturale, di educazione, di visioni del mondo. In una parola, la nostra prospettiva è quella da cui guardiamo il mondo, e non possiamo superarla. Questa posizione, che per altri pensatori si identifica nel pensiero debole (Gianni Vattimo), nella perdita di ogni certezza che sfocia nel nichilismo, è per Franco Cassano la riprova della necessità della messa in questione di quelle costruzioni del pensiero che creano steccati, divisioni, distinzioni tra 'noi' e 'loro'. Gli esercizi a cui eravamo chiamati in quelle lezioni erano sempre esercizi di relativizzazione, di impossibile mettersi nei panni dell'altro.

Si cominciava dalla differenza più macroscopica, quella basata sull'apparato organico, la differenza biologica. E così si recuperava, senza, a volte, dirlo esplicitamente, la lezione dei filosofi inglesi del Seicento, Gottfried W. Leibnitz tra tutti, che ci insegna che l'esperienza che noi possiamo fare del mondo passa attraverso i nostri sensi, e i nostri sensi fanno da filtro, rispetto al mondo sensibile (quindi materiale). Ne risulta che il mondo, la realtà, non è una e una per tutti, ma è diversa tanto quante sono le sue rappresentazioni. In questo modo

Franco Cassano restituisce dignità alla lettura degli organismi diversi da noi, degli animali, a partire proprio da quelli più semplici, dagli organismi unicellulari, dalle amebe, da ciò che abbiamo sempre considerato infimo, dai piccoli tra i piccoli. C'è un'idea di rispetto del mondo che si desume da questa lezione, dalla quale si apprende che a modalità di reazione specifica a quelli che sono gli input che ci vengono dall'ambiente, dalla realtà sensibile, corrispondono forme del mondo, quello che sarebbe stato chiamato *Umwelt*, mondo ambiente (Jakob von Uexküll).

Per questa via, vengono visitati i diversi mondi che si offrono ai sensi degli animali, per descrivere, in un (im)possibile tentativo di immedesimazione, come il mondo è visto da un pesce o da un cane o da una mosca. Lo stesso mondo, nel quale siamo tutti immersi, appare diverso perché lo avviciniamo con strumenti percettivi diversi. E ogni apparato biologico, ogni specie animale, come ci insegna la teoria darwiniana dell'evoluzione, si specializza per un ambiente specifico, del quale massimizza lo sfruttamento delle risorse a vantaggio del suo successo riproduttivo, della sua capacità di colonizzarlo.

Ogni specie vivente appare dunque adattata a una nicchia ambientale rispetto alla quale potenzia alcune delle sue capacità (la forza, l'agilità o la velocità, o la leggerezza, la capacità di volare, di nuotare) a discapito di altre. Vale per tutte le specie viventi...tranne che per l'uomo, che non è, tra gli animali, quello che vede più lontano, il più veloce, il più grande o il più forte, ma è l'unico che, grazie alla tecnologia, è in grado di emanciparsi dai limiti corporei per volare, nuotare, correre in ambienti che non sono più specie/specifici.

Attraverso la tecnologia si realizza il sogno di piegare la natura, e la pienezza della funzione marxiana dell'*homo faber*, che è colui che trasforma, che produce. Dentro questa vocazione alla produzione e al controllo della natura non c'è ancora posto per la riflessione sulla sostenibilità, sul pensiero antiutilitarista, che Franco Cassano incontrerà negli anni a venire, sulla scorta del pensiero di Alain Caillé (1991) e Serge Latouche della decrescita.

L'ambiente dell'uomo, quello nel quale tutte le altre visioni trovano spazio, è l'*Umgebung*, da alcuni autori tradotto con 'dintorni', che è invece considerato da Giorgio Agamben (2002, 45) come «*lo spazio oggettivo in cui noi vediamo muoversi un essere vivente*».

La superiorità, per così dire, ‘strumentale’ dell’uomo sugli altri essere viventi, perché assicurata da una dotazione esterna, dalla quale siamo dipendenti e che ci consente di affacciarci sul mondo, non per questo ci assicura una visione oggettiva, esatta, universale. La visione sarà sempre parziale, prospettica.

In sociologia si dà nome a questa attitudine parlando di *definizione della situazione* (Thomas e Znaniecki, 1954). Si tratta di una lettura del mondo, non solo ambientale in senso naturalistico, ma anche in senso culturale, cioè normativo, valoriale, che risponde a una narrazione di noi stessi, che ci aiuta a collocarci in relazione agli altri, ai nostri obiettivi e a come vorremmo essere visti dagli altri.

Il pensiero di Franco Cassano, passato in quelle lezioni, è improntato a un relativismo responsabile, che parte dalla consapevolezza che, una volta tolto il velo della nostra precipua visione del mondo, non è possibile ritornare all’iniziale innocenza.

Come ci raccontano Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (1966), fondatori della Scuola di Francoforte, nella loro opera *Dialettica dell’Illuminismo*, è a partire dall’Illuminismo, epoca nella quale, grazie allo sviluppo delle scoperte scientifiche e tecnologiche si darà l’impulso alla Rivoluzione Industriale, che l’umanità si lascia alle spalle il mondo spiegato dai miti e dalla religione, per affermare il predominio della ragione umana, intesa come razionalità. Il movimento dialettico, però, una volta avviato, mette in discussione qualunque certezza, anche la superiorità del pensiero scientifico sugli altri, declassati al rango di miti o credenze.

Il nostro autore, per farci capire la scomodità del pensiero che assume questa consapevolezza, utilizza l’immagine della ‘pentola sul fuoco’, nella quale non bisogna mai smettere di mescolare, per far sì che il suo contenuto non si attacchi, che il pensiero non ritenga di essere arrivato al rango di verità assoluta, al riparo da ulteriori discussioni e verifiche.

L’andamento delle lezioni seguiva dunque quelli che sarebbero diventati i capitoli del libro, sfidando noi stessi a confrontarci con pregiudizi che non sapevamo neanche di avere, secondo un’operazione di disvelamento di cui eravamo i primi destinatari. Venivano dunque analizzate le categorie attraverso le quali definiamo il mondo attorno a noi, le età, i sessi, le culture. Servendosi di esempi letterari e sempre attraverso un’interrogazione costante della nostra

visione del mondo e di come lo ‘*mettevamo in ordine*’, lo rendevamo pensabile.

Se ripenso a quei corsi, a quei contenuti, vedo un grande sforzo di relativizzare le categorie del pensiero occidentale. Per il corso dell’anno successivo (il piano di studio che frequentavo prevedeva la biennializzazione del corso di Sociologia della Conoscenza) i temi furono quelli delle cosmogonie, cioè di come le diverse religioni narrano della creazione del mondo. Venivano presentate, attraverso i materiali via via discussi, i diversi racconti della creazione del mondo, a fondamento delle diverse culture, e come nelle diverse culture si trovava un posto all’uomo, si situava la persona nel mondo e nel disegno della creazione. Questo approccio risultava in un grande esercizio di apertura, di approccio fecondo al relativismo culturale. A cominciare dal pensiero di Johan Galtung, sociologo norvegese, si arrivava alla teologia di Hans Küng, che mette a confronto le diverse grandi religioni, quindi induismo, confucianesimo, ebraismo, protestantesimo e cattolicesimo. Porre a confronto le diverse immagini del mondo proposte dalle religioni implica, da parte dell’uomo moderno, la consapevolezza del politeismo dei valori, che non coincide, come ci spiega Loredana Sciolla, con un semplice pluralismo, sarebbe a dire con la pacifica coabitazione di un pluriverso valoriale, ma con il potenziale conflitto tra quei valori che non possono essere messi sullo stesso piano. L’abissale differenza tra l’economico e il valoriale, che ci viene magistralmente insegnata da Weber, accompagna la riflessione di Cassano, a mio parere, per tutti questi anni e sicuramente anche successivamente. Una strenua resistenza all’economico, che ci dice che tutto ha un prezzo, un suo corrispettivo, che ognuno può essere comprato, anche le idee, anche le opinioni, anche gli ideali, che sarebbero solo interessi mascherati. Questa è la gabbia d’acciaio da cui Weber, inutilmente, ci mette in guardia, perché la modernizzazione, inesorabilmente, porta a barattare la passione iniziale, l’ideale, con il *giusto* prezzo.

L’importanza che, dentro una prospettiva sociologica, ha la religione nel pensiero di Cassano risale all’inizio dei suoi studi, dalla laurea in Giurisprudenza con una tesi sul Max Weber della sociologia della religione. Fondamentale appare l’idea di Max Weber dell’etica protestante, in particolare nella sua variante del Calvinismo. L’etica calvinista diventa l’*idealtipo*, il modello attraverso il quale si spiega il

processo di razionalizzazione. Weber ripercorre, secondo il metodo che chiama della *omologia strutturale*, la somiglianza tra l'atteggiamento del calvinista e quello del capitalista. Entrambi sono portati ad adottare una rigida disciplina per ottenere i loro scopi. Nel primo caso, però, a muovere il seguace della dottrina calvinista è il desiderio di riconoscere, nel successo modano, che è il successo nel proprio lavoro, nel lavoro ben fatto, il proprio contributo al disegno divino, a quel disegno della Creazione di cui parlavamo prima. Questo implica che l'etica del lavoro si accompagni a uno stile di vita sobrio, senza eccessi, rispettoso delle regole di vita della comunità alla quale si appartiene e della quale si tiene in gran conto il riconoscimento. L'orientamento dell'azione al successo (nella teoria dell'azione di Weber *zweckrational*) fa sì che l'iniziale fondamento valoriale si perda nella necessaria razionalizzazione, sarebbe a dire organizzazione del lavoro secondo uno schema che assicuri, con il minimo dispendio di energie, il massimo risultato. Lo sforzo organizzativo, nei tempi, nelle procedure, nelle tecnologie, prende il posto dell'iniziale spinta vocazionale, diventa una "elezione fredda", mossa dall'esclusivo desiderio di accumulazione finanziaria.

Quando si parla di elezione fredda, intesa come scelta dettata da raziocinio, depurata da ogni possibile radice ideale, che pure, secondo la lezione di Weber, ha avuto al suo nascere, sotto attacco è la forma del mercato capitalistico e, con essa, l'idea di competizione, di corsa, che sarà ripresa ne *Il pensiero meridiano* (Cassano 1996) come *integralismo della corsa*. Perché integralismo? Non stavamo parlando di razionalismo, ordine, organizzazione, raziocinio, in una parola: modernità? Perché in una competizione, in una corsa, anche se non ti iscrivi, se ti sottrai, perdi lo stesso. Sei comunque un perdente. La sociologia dei processi culturali (già sociologia della conoscenza) ci insegna che al secondo livello di legittimazione, troviamo i proverbi, le frasi fatte (Berger e Luckmann, 1969). Le locuzioni di senso comune che sono come delle scorciatoie per pensare (meno): *tentar non nuoce, che ti costa, non si sa mai*, che inscrivono nel nostro orizzonte di senso l'idea che la competizione non costi, insieme al fatto che non sia eliminabile.

La competizione è integralista anche nel senso che le regole del gioco (della corsa) le scrivono sempre i favoriti. La forma mercato

occidentale sarebbe allora una corsa truccata, una partita a carte in cui sono ammessi i bari, quelli che nascondono gli assi nelle maniche.

La stessa economia capitalista di mercato è solo una delle opzioni possibili. Alla funzione di trasformazione e distribuzione delle risorse, come ci insegna Polanyi, si può rispondere attraverso la redistribuzione, oppure attraverso la reciprocità. La massima libertà e la massima individualità, il massimo scorporamento anche dalle *cose* consentito dal denaro, attraverso lo scambio monetario, come ci dice Simmel, è solo uno degli scenari possibili, assunto come risposta a una naturale propensione allo scambio. Proprio questa presunta naturalità è messa in discussione dalle più recenti ricerche in tema di antropologia economica (Longobardi, Natali 2018).

Tornando alla vocazione (*Berüf*), questa si trasforma in vocazione al lavoro, in professione. Le stesse professioni di aiuto, di cui quella dell'educatore fa parte, rispondono a una spinta vocazionale che è la risposta alla responsabilità per l'Altro. Ancora Weber, parlando del lavoro politico come professione e della scienza come professione descrive l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità. Se per l'etica della convinzione vale il principio che anima il capo carismatico, cioè "chi mi ama, mi segue. Io vado avanti", l'etica della responsabilità è quella che si fa carico degli altri, che considera le conseguenze che la sua azione può avere per la comunità. È guidata dal principio di responsabilità nei confronti della comunità e dalla comunità attende il riscontro, il riconoscimento, del lavoro fatto bene.

Ora, questo esempio della vocazione come vocazione professionale, si adatta alle professioni di aiuto come educatore e assistente sociale in quanto si tratta di professioni che possono essere scelte per rispondere a una vocazione e hanno, allo stesso tempo, bisogno di uno studio e di una riqualificazione continua perché quella iniziale risposta non sia 'consumata' dal burn-out che, com'è noto, richiama proprio l'idea di una fiammata che brucia e consuma.

Altri (Fargion 2011) declinano il modello del servizio sociale all'interno della dicotomia tra scienza e arte, in cui il *social work* oscilla tra una versione manageriale, in cui è tutto già definito, si seguono linee guida e orientamenti precisi, e una versione in cui molto è affidato alla discrezionalità come capacità alla quale ricorrere per trovare soluzioni per il caso specifico. Quella vocazione (arte) può e

deve diventare professione, come consolidamento della vocazione iniziale.

Dalla differenza biologica, nel passaggio che attraversa le differenze di età e di sesso per descrivere, con una 'soggettiva' via via cambiata, le diverse costruzioni del mondo, nell'approdo alla alterità culturale, il pericolo è quello dell'estetizzazione dell'Altro, intesa come chiusura e allontanamento della differenza culturale 'bloccata' nei suoi tratti folklorici.

Franco Cassano affronta il tema dell'alterità facendosi guidare dal pensiero di Emmanuel Lévinas, filosofo fenomenologo francese che vorrebbe superare il fondamento violento dell'affermazione dell'Io, del Soggetto, alla base di ogni metafisica, cioè di ogni riflessione filosofica.

L'introduzione a Lévinas è arrivata, in quelle lezioni, dalla lettura che ne dà un altro grande della filosofia francese, Jacques Derrida. In "Violenza e metafisica", capitolo del suo *La scrittura e la differenza*, il tema è la decostruzione di ogni logos, ogni discorso, in quanto affermazione violenta dell'Io. Secondo Lévinas è possibile un superamento delle categorie che contrappongono l'Io all'Altro, che usano la differenza per sancire il predominio dell'Identità, assumendo come punto di partenza il Volto.

Il volto d'Altri (*Autrui*) interroga la nostra responsabilità, la inchioda in una richiesta di giustizia dalla quale nessuno può dirsi estraneo. La logica delle relazioni e del discorso che dà loro forma, secondo Lévinas, nella lettura proposta da Cassano, si innerva nella riduzione dell'Altro al Medesimo, nella negazione delle differenze e nell'affermazione, già per questo, violenta, del soggetto parlante. La fuoriuscita dalle 'secche' dell'Io e dalle sue riproposizioni in quanto medesimo (*Même*) si ottiene solo grazie al Volto d'Altri. In Lévinas l'esteriorità, quello che appare, quello che possiamo vedere (il viso è ciò che viene visto) è il richiamo a una concretezza dell'esistente che si rispecchia nel primato dell'Etica sulla Ragione. Etica come filosofia prima è un saggio pubblicato su Lévinas che descrive bene l'urgenza dell'azione prima del raziocinio, dell'intervento a cui siamo chiamati dall'essere responsabili gli uni degli altri. Il tema della corporeità, dell'esteriorità, del primato dei bisogni dell'uomo ("*niente è più giusto dell'uomo che mangia*", afferma Lévinas) è anche la rivendicazione del principio di una Giustizia umana, pratica, compassionevole, che

venga a difendere i diritti dei più deboli proprio nel farsi minimo del dispiegarsi delle vicende quotidiane. Il tema della giustizia, che è anche quello dello Stato, del Terzo che si assume l'autorità di comminare pene e sanzioni se c'è da difendere il debole, è quello sul quale Franco Cassano abbandona Lévinas. Una soglia, quella della Giustizia, della necessità di scegliere, di prendere delle decisioni, sulla quale Franco Cassano ritiene che il pensiero di Lévinas non sia del tutto convincente.

L'ulteriore passaggio, nella rielaborazione, che ovviamente risente di una lettura personale e soggettiva, è quello che vede l'insorgenza della necessità di una Legge che è ben rappresentata dalla leggenda del Grande Inquisitore, che Cassano riprende in diversi suoi scritti, come *Partita doppia* e *L'umiltà del male*.

Secondo la leggenda, riportata da Fëdor Dostoevskij nell'opera *I fratelli Karamazov*, il Grande Inquisitore rappresenta, per la gran parte dell'umanità, quella Legge che, per quanto riduca la libertà all'obbedienza, traccia una linea tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, per quelli che sono troppo deboli per seguire il Cristo nella libertà. L'ambivalenza che è propria dell'umano, la debolezza che ci fa umani, ci rende anche bisognosi gli uni degli altri.

La purezza, e la trasparenza, non sono qualità dell'umano. Sulla nostra debolezza, sulla possibilità che abbiamo di poggiarci gli uni agli altri, sta la possibilità di costituire dei giochi a somma variabile. Secondo la teoria dei giochi, che schematizza in modelli di azione alcune delle scelte, in forma di dilemmi, che siamo condotti ad assumere, ogni volta che dobbiamo decidere se cooperare o competere gli uni con gli altri, non tutti i giochi sono a somma zero, vedono un vincitore contrapporsi a un perdente. I giochi cooperativi possono portare a esiti in cui entrambi i giocatori vincono. Le condizioni alle quali è più facile considerare la partecipazione a questi tipi di giochi sono le regole del gioco, che è compito dello Stato stabilire. Le regole, dunque, valgono per tutelare i più deboli, come riferisce John Rawls nella sua *Teoria della giustizia*.

È dall'ambivalenza delle persone che nasce la possibilità della cooperazione, è il tema di *Partita doppia* (1994). Il movimento che procede dall'io al Medesimo, denunciato da Lévinas come all'inizio di ogni violenza, è una visione strumentale della differenza, che ci serve per rafforzare la nostra identità, sia nella forma della

contrapposizione (logica amico/nemico, Schmitt ovvero in group/out group), che in quella del rispecchiamento, condizione dell'Identità, che limita il ruolo d'Altri a mero riflesso dell'Io.

Il tema della *différance*, di Derrida, mira alla decostruzione di un pensiero autoconcluso che non si fa sfiorare dal dubbio e mettere in crisi dall'alterità, guida allo sforzo, anti-hegeliano, di guardare il mondo con gli occhi dell'altro, di scendere dal carro del vincitore.

Questa alterità, riconosce Cassano (e questo è il tema, nella mia lettura, dell'*Umiltà del male*, anticipato da alcuni passaggi di *Partita doppia*), è interna a noi ed è qualcosa che io assimilerei a quello che Simmel chiama il segreto: il diritto, di ognuno di noi, di non essere trasparente, di conservare doppiezze, ambiguità, incoerenze. Lo stesso che, a lezione ci veniva, in modo sempre provocatorio, proposto come un disvalore; la coerenza e l'inflessibilità che vogliono sollevarsi oltre l'umano. Secondo me, la lezione che Cassano ha trasmesso è proprio quella di fare i conti con la propria umanità, assumere il fardello delle proprie contraddizioni e da queste partire per cercare di entrare in contatto con *Autrui*, il volto dell'Altro, e con la propria, interiore, e nascosta Alterità, che è debolezza, stanchezza, sfiducia, egoismo.

Un discorso a parte merita la declinazione della *différance* del femminile, che in alcuni degli autori sin qui trattati, come Lévinas, rimane ancorata a un'idea della cura, della trasformazione, della umanizzazione di beni e spazi che la pone irrimediabilmente in una posizione ancillare, in senso proprio. E però, proprio sul tema della cura, secondo me, abbiamo nella riflessione di Cassano forse un sottodimensionamento del valore della cultura materiale insita in ciò che riguarda l'accudimento, il prendersi cura.

Tra gli ultimi aspetti che voglio affrontare di quella che, necessariamente, è una selezione parziale e soggettiva, la prospettiva, che Cassano (1994) riprende da Hegel, dello *sguardo del cameriere*. Il punto di vista di coloro i quali, per estrema vicinanza e familiarità con l'Eroe ne vedono tutte le piccolezze, le manie, le fissazioni: la loro estrema umanità. Questa intimità porta a ridurre a livello delle necessità e incombenze quotidiane il loro valore, il loro impegno per un ideale più alto. Adottiamo questa visione minimizzante ogni volta che cerchiamo motivazioni particolari nell'impegno collettivo, incentivi selettivi (Pizzorno 1987) nella azione collettiva (Cassano 1990, 2004). Allo stesso modo, ogniqualvolta guardiamo con

scetticismo chi si impegna nella cosa pubblica, chi vorrebbe cambiare le cose, chi crede nell'impegno collettivo.

Una lettura, però, fuor di metafora, dell'impegno di cura che ne metta in luce solo il potenziale distorto, la prospettiva disfattista, rischia di far passare sotto silenzio la concretezza della disparità che il lavoro di cura porta con sé. Nell'universo cassaniano i dilemmi non sono facili a risolversi: la lezione che ci ha lasciato è quella di guardare coraggiosamente, responsabilmente, dentro il cono d'ombra che ognuno di noi proietta davanti a sé.

Bibliografia

- Agamben G. (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino
- Berger P.L., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna; ed. orig.: *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday, 1966
- Bertalanffy L. von (1971), *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, ISEDI, Milano; ed. orig.: *General system theory. Foundations, development, applications*, Penguin, London, 1968
- Caillé A. (1991), *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; ed. orig.: *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du Mauss*, Ed. La Découverte, Paris 1988
- Cassano F. (1989), *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, il Mulino, Bologna
- Cassano F. (1990), *La secolarizzazione infinita*, in «Rassegna italiana di sociologia», 1, 11-25
- Cassano F. (1994), *Partita doppia. Appunti per una felicità terrestre*, il Mulino, Bologna
- Cassano F. (1996), *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari
- Cassano F. (2004), *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*, Dedalo, Bari
- Derrida J. (1971), "Violenza e metafisica. Saggio su Emmanuel Lévinas", in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino; ed. orig.: *L'Écriture et la différence*, Parigi, Seuil, 1967
- Küng H. et al. (1986), *Cristianesimo e religioni universali*, Mondadori, Milano; ed. orig.: *Christentum und Weltreligionen*, R. Piper GmbH & KG., München, 1984
- Fargion S. (2009), *Il servizio sociale. Storia, temi e dibattiti*, Laterza, Roma-Bari
- Galtung J. (1981), *Social Cosmology and the Concept of Peace*, in *Journal of Peace Research*, vol. 18, 2, pp. 183-199
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1966), *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino; ed. orig.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947
- Lévinas E., *Totalità e infinito*, Jaca Book, Roma; ed. orig.: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, Le Hague 1971

- Longobardi E., Natali D. (a cura di, 2019), *L'essere umano e l'economia. Ricerche per una nuova antropologia*, L'asino d'oro, Roma
- Pizzorno A. (1987), *Considerazioni sulla teoria dei movimenti sociali*, in «Problemi del socialismo», 12, pp.11-27
- Polanyi K. (1974), *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino; ed. orig.: *The great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1944
- Rawls J. (1982), *Per una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano; ed. orig.: *A Theory of Justice*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1971
- Schmitt C. (1972), *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna; ed. orig.: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 1934
- Simmel G. (1984), *Filosofia del denaro*, UTET, Torino; ed. orig.: *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig 1900
- Simmel, G. (1908), *Il segreto e la società segreta*, in *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, pp.291-245; ed. orig.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin
- Thomas W.I., Znaniecki F. (1968), *Il contadino polacco in Europa e in America*, Edizioni di Comunità, Torino - 2 v; ed. orig.: *The Polish Peasant in Europe and America*, Alfred A. Knopf, New York, 1927
- Uexküll J. von (2010), *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Roma; ed. orig. Uexküll, Jakob von, Kriszat, Georg (1934), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, J. Springer, Berlin.
- Vattimo G. (a cura di, 1992), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano
- Weber M. (1970), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze; ed. orig.: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905, poi in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr 1922