

PENSARE LA COMUNITÀ «IN NEGATIVO».
SENSO E INTERSOGGETTIVITÀ
NEL PENSIERO DI FRANCO CRESPI E ALDO MASULLO

GIULIA SALZANO*

Abstract: proposing his sociology of existence, Franco Crespi often refers to Aldo Masullo's philosophy of the «pathic». This article aims to retrace affinities and orientations shared by the two authors, focusing on their common effort to read the social through and not despite the «tragic» nature of existence. In this perspective some of the key notions of Masullo's thought will be exposed in order to analyze the way Crespi employed them within a sociological frame. From this point of view, the ambivalence of the existential situation, strained between the privacy of its pathic dimension and its tension towards expression, plays a capital role in the symbolic mediation which underlies the processes of constitution of identities, social action and social transformations. The itinerary offered by this parallel reading of the two author provides not only important hermeneutic tools for analyzing social reality, but also a specific perspective from which the latter can be approached, challenging us to think the social «in negative».

Keywords: Franco Crespi – Aldo Masullo – sociology of existence – sense – affectivity – symbolic mediation

1. Introduzione

Un'eredità intellettuale spesso si traduce in un insieme di formulazioni concettuali e teoriche, di nuova o rinnovata elaborazione, messo a disposizione dell'avanzamento della ricerca. Il lascito di Franco Crespi non si limita alla trasmissione di tesi e nozioni, che pure hanno profondamente marcato il campo della teoria sociale contemporanea, ma sembra

* Giulia Salzano, Dottoranda di ricerca in Legalità, Culture politiche e Democrazia presso l'Università degli Studi di Perugia. E-mail: giuliagsalzano@gmail.com

assumere i tratti di una vera e propria postura sociologica, un modo *sui generis* di interrogare il sociale, che mette in crisi alcune consuetudini e canoni sociologici, sollecitando sfide e stimoli. L'attenzione che il sociologo italiano ha rivolto alle premesse esistenziali delle questioni sociali ha infatti condotto alla maturazione di una nuova sensibilità, capace di mettere in atto un cambiamento di paradigma allo scopo di sostituire il primato epistemologico con quello ontologico¹. Crespi non ha nutrito imbarazzo nel segnalare l'esigenza di tornare a riflettere sulla condizione esistenziale anche in ambito sociologico, esigenza entro cui convergono non solo importanti questioni epistemologiche e metodologiche, ma anche motivi etici che trovano piena centralità nelle sue analisi. Egli, infatti, riteneva che l'approccio promosso dalla sua sociologia dell'esistenza non avrebbe corso il rischio di smarrirsi tra le alture della speculazione filosofica, ma avrebbe avuto, viceversa, il merito di calarsi più concretamente nel tessuto della realtà sociale per metterne a nudo le costitutive ambiguità e approfondirne le possibilità di analisi.

Secondo Crespi, l'indagine dell'agire sociale, e di tutto ciò che esso comporta sul piano delle identità individuali e collettive e dei processi di riconoscimento, deve essere sviluppata a partire da un'interrogazione del senso stesso dell'esistenza. In quest'ottica egli si pose la questione del fondamento del sociale, da non intendere in termini storici o mitologici, nel senso di una fondazione, ma come fondo ontologico dell'esistenza, sotteso alla realtà sociale. Solo a partire da tali premesse diventa possibile comprendere i fenomeni sociali e le loro trasformazioni. Tale prospettiva segnala l'impossibilità di far scaturire il sociale da un principio solido, ben definito. Esso si guadagna mediante l'indagine dei vuoti semantici, dalla consapevolezza dei limiti delle risorse culturali che caratterizzano non solo la ricerca sociologica, ma la genesi stessa di ogni agire sociale. In un'immagine, si potrebbe dire che l'insegnamento di Crespi invita a pensare la comunità in negativo. Questa visione non allude semplicemente alla mobilitazione crespiana di una serie di categorie che rilevano dall'inoggettività dell'esistenza, come quelle di mediazione, scarto, riduzione, a partire dalle quali il sociologo comprende i fenomeni e i legami sociali, ma, calcando la metafora dello sviluppo dell'immagine fotografica, si fa emblema di una postura sociologica capace di interrogarsi sul fondamento, di riconoscere tra le trame dei significati del sociale, il rovescio del senso dell'esistenza, nel loro indissolubile intrico. L'ambizione metà-teorica² che accompagna l'evolvere della sociologia dell'esistenza offre, infatti, l'«immagine latente» del sociale a partire dalla quale sviluppare la fotografia delle società contemporanee, nelle loro crisi e dinamiche trasformative. La sociologia dell'esistenza si incardina, pertanto, su categorie negative che non ostacolano ma anzi fondano i legami sociali, in modo da imbastire un'analisi capace di

¹ F. Crespi, 1994.

² Così Crespi identificava l'elemento di differenza che separa la propria sociologia dell'esistenza da quella delineata da Danilo Martuccelli. Cfr. F. Crespi, 2017.

guardare la condizione esistenziale senza «infingimenti e fughe»³, facendosi carico delle sue consustanziali fragilità e ambivalenze.

In quest'ottica si profila la possibilità di assumere uno sguardo più nitido sul sociale, non perché capace di dissiparne le zone d'ombra, ma perché consapevole dell'inevitabilità di tali sfumature. A partire da tali premesse, la proposta crespiana attinge alla riflessione esistenziale per implementare la struttura epistemologica e metodologica delle scienze sociali, indicando nei suoi limiti costitutivi il punto di partenza. Questa epistemologia, rinnovata alla luce della consapevolezza delle ambiguità ontologiche dell'esistenza, consente di approfondire la questione che più sta a cuore al sociologo lombardo, quella relativa alla riflessione su strategie emancipative e solidaristiche che non partano da artificiose premesse di irenica convivenza o dalle confortanti certezze epistemiche che emanano da un approccio positivistico al sociale. Per Crespi, l'unico modo per pensare concretamente l'emancipazione e l'eguaglianza è farlo conformemente all'aspetto tragico dell'esistenza, schiacciata tra senso e significato, passione ed espressione, negazione e assimilazione. Ciò lo conduce a delineare una sociologia che prende le mosse appunto dal negativo, senza per questo scadere in esiti nichilistici o nella trappola di una visione patologizzante, con lo scopo di interrogarsi sulle condizioni di possibilità del viver sociale, dell'articolazione delle esistenze nella loro singolarità e interdipendenza. Nell'adempiere a tale compito, il sociologo dialoga con molti esponenti del pensiero filosofico, tra i quali spiccano Sartre, Ricœur, Wittgenstein, Hegel (e i suoi commentatori contemporanei particolarmente interessati al tema del riconoscimento, come Honneth, Renault, Cortella) e tra essi Aldo Masullo. Il rinvio al filosofo campano non si limita a rimandi puntuali, alla mobilitazione di congiunture specifiche del suo pensiero o a concetti particolari, ma diventa sintomatico di una profonda affinità prospettica che accomuna i due autori. Il pensiero di Masullo, infatti, mostra una sensibilità del tutto affine a quella avanzata da Crespi, condividendone lo sforzo di pensare la comunità a partire dal «negativo». Le riflessioni masulliane si caratterizzano proprio per la tensione entro cui si compone la dinamica tra individuo e società. I concetti cardine del suo pensiero, quali quelli di absolutezza del patico, incomunicativo, Arci-senso⁴, non vengono concepiti come ostacoli del comunitario bensì come limiti che ne sanciscono le condizioni di possibilità. Pensare la comunità nello sforzo di una comunicazione imperfetta, di una comprensione sempre mediata, opaca, tra soggetti a un tempo soli e correlati, diventa la strada comunemente indicata dai due autori.

Il presente lavoro intende partire da questa immagine del «negativo» del sociale per interrogare il pensiero di Franco Crespi in relazione alla filosofia di Aldo Masullo con l'obiettivo di approfondirne i punti di contatto e porre in rilievo gli strumenti ermeneutici attraverso cui i due pensatori ci invitano a pensare il sociale nel prisma dell'esistenza.

³ F. Crespi, 1994, 84.

⁴ A. Masullo, 2018.

2. Dalla morte del Soggetto alla vita dell'esistenza: il coinvolgimento affettivo

L'itinerario speculativo dei due autori è attraversato da una comune presa di distanza da due posture epistemiche assolutizzanti, volta a promuovere lo sviluppo di un sapere situazionale, esistenziale, consapevole dei propri limiti, che acquisisca la fisionomia di un pensiero «corposo e sanguino»⁵ capace di «assumere responsabilmente l'esistenza»⁶. I due intellettuali si muovono infatti in uno scenario culturale in pieno fermento, caratterizzato da una trasversale pulsione a superare il primato del soggetto razionale, in presa sul mondo, autotrasmittente e capace di una conoscenza oggettiva e universale. Entrambi si spendono per una riabilitazione della dimensione affettiva, preriflessiva, spesso marginalizzata dagli approcci dominanti, tanto nell'ambito della speculazione filosofica, quanto in quella della teoria sociale. Da un lato, Crespi lamenta la parzialità e l'unilateralità delle teorie utilitaristiche, forgiate sul modello del razionalismo cartesiano⁷, dall'altro Masullo denuncia l'impossibilità di uno sguardo disinteressato, di una contemplazione neutra e disinteressata, a favore di una prospettiva «vitalmente coinvolta»⁸. Entrambi, dunque, percepiscono l'esigenza di far fronte alla crisi del razionalismo, ripartendo da questioni epistemologiche fondamentali che tuttavia non si limitino a decretare la morte del soggetto *tout-court*, ma la morte di un soggetto, quello razionale, come sottolineato da Crespi⁹, per far emergere dalle sue ceneri una concezione differente della soggettività, ridotta rispetto alle certezze epistemiche dell'*Ego cogito*, ma inspessita dal proprio carattere relazionale, aperto, diveniente. Un'«identità biodegradabile»¹⁰, sensibile e reattiva, ontologicamente difettiva, attraversata da lacerazioni che ne mettono in risalto le costitutive mancanze ma anche gli altrettanto co-originari legami.

Per i due autori ripensare la soggettività in una chiave diversa rispetto a quella offerta dalla tradizione razionalistica, costituisce un tassello fondamentale per indagare efficacemente l'intersoggettività e il sociale. Pur confrontandosi con lo strutturalismo e riconoscendo l'impossibilità di concepire un soggetto separato dal proprio contesto biologico, culturale e sociale, i due intellettuali insistono sui rischi di un semplice disfacimento dell'individualità la quale deve invece essere radicalmente ripensata, sulla scorta di quelle ambiguità che le sono proprie e che fanno da sfondo alla dimensione sociale. Se da un lato occorre superare i limiti del modello razionalistico, dall'altro entrambi gli autori avvertono il bisogno di porre un argine all'irrompere della soluzione nichilistica la quale associa alla morte del soggetto razionale la scomparsa della verità.

⁵ A. Masullo, 1994, 167.

⁶ F. Crespi, 1994, 42.

⁷ F. Crespi, 2004, 44.

⁸ A. Masullo, 2003, 23.

⁹ F. Crespi, 1994, 36.

¹⁰ A. Masullo, 2018, 131.

Crespi denuncia il paradosso della proposta nichilistica che, promuovendosi come risposta al fallimento della ragione assoluta, si erge sugli stessi meccanismi di assolutizzazione che intende superare¹¹. Allo stesso modo, criticando il forte posizionamento epistemologico assunto dal relativismo nichilistico, Masullo mette in evidenza il rischio di inaridimento, di apaticità, di indifferenza, cui tali posture possono condurre, mostrandosi insensibili rispetto ad aspetti ontologici, e dunque ineliminabili, dell'esistenza di cui, invece, occorre prendere coscienza al fine di delineare un approccio teorico consapevole dei propri limiti e pertanto allergico a ogni forma di assolutizzazione¹².

È a partire da tali premesse epistemologiche che i due autori si richiamano alla heideggeriana ermeneutica della fatticità, con l'obiettivo di rispondere all'esigenza di ripensare il soggetto e di superare il primato della dimensione cognitiva. Via Heidegger, il soggetto perde la propria posizione egemone, il piglio oggettivante sul mondo e sugli altri, traducendosi come una modalità d'essere, costitutivamente *nel* mondo e *con* gli altri. Gli strumenti offerti dall'ermeneutica della fatticità permettono di porre in evidenza gli aspetti fondamentali della situazione esistenziale: la temporalità, l'affettività, l'apertura al possibile, il con-essere¹³. Tali elementi diventano il fondamento, il negativo a partire dal quale interpretare l'inter-soggettività.

Nell'ottica masulliana è la proposta di Heidegger a portare fino in fondo alcuni rivolgimenti epistemologici accennati dalla fenomenologia husserliana, specialmente nel suo versante genetico. Difatti, secondo il filosofo campano, per quanto Husserl abbia avuto il merito di mettere in luce, con il concetto di intenzionalità, il carattere correlativo della coscienza, sempre auto-trascedente, rivolta verso altro, l'attenta tematizzazione della fatticità di Heidegger riesce a estinguere l'«ipoteka teoretica»¹⁴ che grava sull'intenzionalità husserliana, riconducendola entro la più complessa articolazione dell'unità strutturale dell'esserci. In termini crespiani, è Heidegger a consentire di effettuare il passaggio dal primato epistemologico a quello ontologico-esistenziale, mutuando concetti e intuizioni che nella filosofia di Husserl dimoravano entro una dimensione fortemente gnoseologica, in cui vige ancora il primato dell'atto cognitivo. Ciò nonostante, come accennato, la fenomenologia husserliana offre importanti spunti per la ridefinizione in termini patici del soggetto proposta da Masullo. Essa, infatti, procede nel senso di una valorizzazione della dimensione affettiva, specialmente mediante l'analisi delle dimensioni antepredicative, passive dell'esperienza¹⁵, la portata a chiarificazione del carattere fondativo delle sintesi temporali¹⁶ e la nozione di intenzionalità fungente¹⁷ che, a differenza dell'intenzionalità oggettivante, identifica un'attività passiva sempre operante

¹¹ F. Crespi 1994, 44.

¹² A. Masullo, 2016.

¹³ M. Heidegger, 2005.

¹⁴ A. Masullo, 2003, 21.

¹⁵ E. Husserl, 2023b.

¹⁶ E. Husserl, 2016; 2023a.

¹⁷ E. Husserl, 2015, 299.

che prende rilievo dalla sfera dell'indeterminatezza, della latenza, della compromissione corporea e sensibile col mondo¹⁸. Le premesse della soggettività patica sono, pertanto, riscontrabili già nell'orizzonte della fenomenologia di Husserl. Per quanto l'analisi husserliana dell'esperienza miri a definire una teoria della conoscenza, a coronarsi nell'analisi dell'atto conoscitivo e nella formulazione di giudizi veri, essa ha il merito di ricondurre gli atti oggettivanti a strutture passive fondanti. In questa prospettiva, la spinta conoscitiva radica in un passivo interesse rivolto verso l'oggetto intenzionale, come un effettivo inter-esse, etimologicamente inteso come «essere tra le cose», affetti, colpiti da essi.

Crespi e Masullo sono quindi accomunati dall'esigenza di riabilitare la dimensione patica, passiva, affettiva, relegata nel quadro normativo del pensiero razionale, a un ruolo secondario, accessorio, ove non problematico e patologizzato. La sfera affettiva non coincide infatti con l'accidentale sentimento puntuale e transeunte che è possibile esperire, ma indica, heideggerianamente, un modo d'essere dell'esserci, una sua caratteristica ontologica, ineliminabile, che scaturisce dalla situazione esistenziale stessa da cui dipendono le specifiche modulazioni emotive che ci accompagnano nel quotidiano.

3. Il tempo come affezione originaria: destabilizzazione e desiderio

Esistere è dunque innanzitutto sentire, essere originariamente affetto. Ma cosa intendere per esistenza? Seguendo ancora il sentiero solcato dalla fenomenologia e dagli sviluppi heideggeriani, interrogarsi sull'esistenza significa imbattersi nella questione del tempo. Non a caso tale tematica costituisce un *leitmotiv* delle riflessioni di Crespi e Masullo. Per quest'ultimo pensare la fatticità significa innanzitutto ricollocare l'essere umano nella sua dimora: il tempo¹⁹. Allo stesso modo per Crespi i processi di costituzione dei modelli culturali che caratterizzano l'agire sociale, sorreggendone le strutture e ridefinendosi in esso, non possono essere letti se non alla luce della riflessione sulla dimensione temporale²⁰. Il tempo si erge pertanto ad affezione originaria, soggettività allo stato nascente, prima forma di trascendimento del sé che caratterizza la condizione esistenziale. Essa, infatti, come suggerito dalla parola stessa «ek-sistenza» indica la «tensione di fondo... [tra] lo strenuo desiderio di una stabile identità [il "sistere", l'insistere] e l'assillo della martellante differenza eiettiva»²¹. Da qui il carattere fondamentale relazionale del soggetto patico «lacerato dalla violenza del tempo, [...] assoggettato al capriccio del caso [...] esposto allo sguardo altrui, all'inevitabile sfida del

¹⁸ Cfr. R. Lanfredini, 2017.

¹⁹ A. Masullo, 2011.

²⁰ F. Crespi, 1999.

²¹ A. Masullo, 2003, 132.

rapporto con altri»²². Forme fondamentali di interdipendenza di cui lo sguardo crespiano mira a cogliere le implicazioni sul piano sociologico.

Occorre evidenziare che la valorizzazione della sfera della passività verso cui i due autori orientano il proprio sforzo intellettuale non conduce a un'apologia dell'inerzia. La passività è infatti il luogo d'origine dell'attività ed è per questo motivo che viene scelta da Crespi come punto da cui prende abbrivio la propria teoria dell'agire sociale. La passività è infatti da intendere nel proprio carattere responsivo, come messo in luce dall'indagine della dimensione patica effettuata da Bernhard Waldenfels²³. L'esser affetto non si traduce in un inoperoso lasciarsi andare, nell'abulia. Nel momento stesso in cui la coscienza è affetta, essa si scopre da sempre coinvolta, sollecitata, in un rapporto sempre fungente, latente ed operante, col mondo. La lacerazione del tempo non decreta il disfacimento della soggettività ma ne determina il ritmo vitale, la tensione desiderante. Il desiderio, «gemello siamese del tempo»²⁴, costituisce, infatti, il rovescio dell'irrequietezza della coscienza patica. Insistendo su questo punto, Felice Ciro Papparo²⁵ propone una rivisitazione della monadologia patica che sembra delinarsi a partire dalla filosofia di Masullo. La dinamica del desiderio sembra infatti dotare la coscienza, chiusa nell'assolutezza del suo vissuto patico, non di una mera finestra contemplativa che affacci sull'altra soggettività, ma di una porta, o meglio di una soglia, che, nell'impossibilità di una completa fuoriuscita da sé e pieno raggiungimento dell'altro, sia capace di innescare un gioco di tensioni. Il desiderio si muove sulla soglia dell'alterità dell'altro²⁶, affacciandosi sul suo vissuto, senza mai poterlo cogliere appieno, se non tramite mediazioni che tendono a smarrirne la radice patica, come avremo modo di approfondire nei paragrafi successivi dedicati allo snodo teorico che maggiormente avvicina Crespi al filosofo napoletano: la distinzione tra senso e significato.

4. La passione del senso

Lo stesso Crespi, in uno scritto in omaggio al filosofo del patico, aveva sottolineato il ruolo che le riflessioni masulliane intorno al senso e alla sua eccedenza rispetto alle articolazioni semantiche avevano esercitato nella propria teorizzazione dell'agire sociale²⁷. Quest'ultima, infatti, seguendo le orme della sociologia comprendente è mossa dall'interrogativo relativo al senso dell'azione. Ma cosa si intende per «senso»? Come segnalato da Alfred Schütz, nel suo tentativo di implementare l'impianto weberiano, esso

²² Ivi, 131.

²³ B. Waldenfels, 2011.

²⁴ A. Masullo, 1995, 86.

²⁵ F. C. Papparo, 2014.

²⁶ A. Di Chiro, 2022.

²⁷ F. Crespi, 2014.

sembra potersi dire in molti modi a seconda dell'approccio adottato²⁸. È possibile interrogarsi sul senso di un'azione in corso o di un atto compiuto, partire dalle cause che ne comportano il decorso, o dai fini che ne motivano lo sviluppo, o ancora assumere il punto di vista del soggetto agente, di chi interagisce o di chi osserva. A tali importanti distinzioni Crespi aggiunge un'ulteriore differenza: quella tra senso e significato. Nell'approfondire queste diadi concettuali, il sociologo si richiama alla teoria del patico di Masullo. Secondo il filosofo, infatti, occorre affrancare l'ambito del senso dalla fallace identificazione con l'ambito del significato. Egli ritiene che l'uso indistinto dei due termini abbia causato equivoci e fraintendimenti che vedono la dimensione patica del senso fagocitata entro quella semantica del significato. Pertanto, il filosofo considera necessario partire dal riconoscimento di una bipartizione che interessa la manifestatività dell'esistenza umana stessa, caratterizzata da due possibilità fenomeniche «irriducibili l'una all'altra, e tuttavia inseparabili: la superficie oggettiva della soggettività, caratterizzata dalla transitività costitutiva del semantico, [...e] il fondo soggettivo di essa, consistente nell'intransitività propria del patico»²⁹. Nell'approfondire l'indagine di questi due aspetti, Masullo si richiama alle distinte potenzialità semantiche racchiuse nella storia dei due vocaboli con cui nella lingua tedesca è possibile tradurre il lemma «esperienza»: *Erfahrung* ed *Erleben*. Il primo termine affonda le proprie radici nel latino *ex-perientia* il quale allude all'attraversamento di un evento, al compiersi di un viaggio (*fahren*). Il richiamo al passaggio, indicato dal prefisso «ex», allude infatti alla fuoriuscita dall'avvertimento affettivo del vissuto nella forma di una ricostruzione a posteriori, di una rappresentazione cognitiva, frutto di una «robusta presa ordinatrice»³⁰ dell'intelletto rispetto a ciò che ha esperito per decantarne un contenuto conoscitivo, oggettivabile e, dunque, trasmissibile. L'esperienza così intesa, si configura come il resoconto di un vissuto, un sapere che si origina dall'oggettivazione e dalla generalizzazione dell'avvertimento patico, emblematicamente incarnato, secondo Masullo, dal naufrago dantesco che con «lena affannata uscito fuor del pelago a la riva si volge a l'acqua perigliosa e guata». L'esperienza intesa più propriamente come vissuto (*Erlebnis*) o «vivenza»³¹ mostra, nell'intrinseco richiamo alla vita (*Leben*), la propria matrice patica. Essa non si allontana dal fenomeno per concettualizzarlo ma si articola nella prova stessa, nel darsi immediato dell'esperienza, ambendo ad assaporarla piuttosto che a definirla. Tale diversificazione permette non solo di «distinguere due campi fenomenali»³² (quello semantico delle configurazioni simbolico-rappresentative e quello patico dei vissuti) ma di riconoscere l'originarietà, e dunque la preminenza, del patico. Ogni esperienza, per dirsi

²⁸ A. Schütz, 2018.

²⁹ A. Masullo, 2003, 11.

³⁰ Ivi, 45.

³¹ Neologismo promosso da Angela Ales Bello (cfr. A. Ales Bello, 2019, 14, n. 3) per rinviare alla specificità semantica dell'*Erlebnis* in ambito fenomenologico.

³² A. Masullo, 2003, 47.

tale, radica necessariamente nel fenomeno vissuto, viceversa, l'*Erlebnis* non è chiamato a oggettivarsi in una forma stabile, potendo indugiare nello stadio preriflessivo che gli è più proprio. Per cui, parafrasando le celeberrime parole kantiane, rivisitate sulla scorta del lessico patico, Masullo definisce il rapporto tra senso e significato affermando che: «il senso della vita, senza la ragione, è cieco al significato, e l'ordine della ragione, senza la vita, è vuoto di senso»³³.

L'inadeguatezza dell'oggettivizzazione significativa nel misurarsi con lo sfondo patico attesta l'inespugnabilità di quest'ultimo, l'impossibilità di esser dominato, laddove solo i significati si mostrano gestibili mentre il senso si profila come l'incoglibile, come ciò che sfugge al contenimento entro le dighe del linguaggio. L'acquisizione di questo scarto tra le due dimensioni pone importanti quesiti di matrice etica, mettendo in discussione la possibilità stessa della comunicazione intersoggettiva. Al carattere transitivo del significato, si oppone la natura «incomunicativa»³⁴ del vissuto, neologismo coniato da Masullo a riprova del carattere di assoluta originarietà del patico la cui indisponibilità alla comunicazione non costituisce una qualità accidentale, ma una condizione fondamentale e imprescindibile. In quest'ottica, chiusa nell'assolutezza del proprio fondo patico, la coscienza sembrerebbe costretta a un destino di insormontabile solitudine. Eppure, la filosofia di Aldo Masullo non culmina in un pensiero solipsistico. Com'è possibile allora articolare le riflessioni sull'intersoggettività e sulla comunità che occupano piena centralità nella speculazione masulliana³⁵ entro un quadro teorico che sembra non lasciare spazio a tali dimensioni, travolto dal vorticoso pensiero del patico?

La differenziazione concettuale operata da Masullo non intende introdurre un dualismo, pensando il patico in opposizione al significato. La sfida lanciata dal filosofo napoletano consiste piuttosto nel pensare la tensione che sussiste tra due termini co-originari che determinano la dialettica dell'esistenza, concepita appunto in termini dinamici grazie alla polarizzazione tra fondo patico e tensione comunicativa. Per quanto lo scarto tra le due dimensioni sia irriducibile, l'ambito dei significati non costituisce una sorta di espressione inautentica da opporre al patico, bensì una dimensione differente e complementare, da concepire a partire da e in correlazione con la sfera affettiva. Le due dimensioni, infatti, pensate nel proprio costitutivo rinvio, definiscono la passione del senso che attraversa il darsi dell'esistenza. Tale espressione è da leggere secondo due chiavi interpretative, seguendo gli scenari inaugurati dall'ambivalenza del genitivo. Quest'ultimo, infatti, nella sua declinazione soggettiva identifica il carattere patico del senso, quell'eschileo *πάθει μάθος* quale forma di sapere preriflessivo che investe la sfera affettiva, passando per un sentire, un sentirsi vivere, un'affettività dell'affettività da cui prendono rilievo stati emotivi e atti specifici. Ma la passione del senso, intendendo qui il

³³ A. Masullo, 2007, 48.

³⁴ A. Masullo, 2003, 16.

³⁵ A. Masullo, 1965, 2006, 2007.

genitivo nel senso oggettivo, implica anche un movimento, quella tensione desiderante volta a portare a espressione il fondo patico, costantemente alimentata proprio dalla costitutiva inestinguibilità dell'orizzonte di senso, dal suo inevitabile fallimento. Insistere sul primato del patico non significa sminuire il significato, e con esso la comunicazione, ma disvelarne il meccanismo interno, puntare il dito verso le forme di irrigidimento semantico che tendono ad assolutizzare le oggettivazioni del senso, al fine di rendere più fluide le strutture dell'espressione. Il significato non rappresenta necessariamente la maschera fallace del sentire. Tale dinamica di nascondimento si verifica soltanto nelle forme di assolutizzazione dell'oggettivazione del senso in reti di significato che tendono a recidere la propria radice patica, a imporsi come concentrati di senso che esauriscono ogni ulteriore possibilità di espressione. Tuttavia, mantenendo il proprio rinvio al senso, il semantico conserva la propria funzione di praticabile del patico, adoperando il lessico teatrale, ovvero ciò che permette al senso di esprimersi, letteralmente di portarsi fuori, sulla scena, senza però estinguerne tutto il potenziale espressivo alludendo, nella stratificazione dei propri usi e contesti effettivi e potenziali, a ulteriori forme di sviluppo e articolazione. Perpetrando il parallelo con il mondo teatrale, secondo le parole di Masullo, il patico rappresenta lo sfondo chiaroscurale «illuminato a giorno dai riflettori della cultura»³⁶, dalla rete di oggettivazioni di senso sedimentate e condivise da un gruppo sociale e culturale. Come ricorda Masullo: «se i vissuti sono incomunicativi, i viventi però comunicano»³⁷, e ciò è reso possibile proprio dall'inaccessibilità diretta al fondo patico dell'altro. In quest'ottica Masullo mostra che la valorizzazione del patico, il riconoscimento di un fondo incomunicativo, assoluto non si risolve nel trionfo dell'individualismo, ma costituisca la condizione di possibilità della comunicazione. Ogni espressione sottintendendo un movimento di fuoriuscita, come testimonia la radice etimologica *ex-pressio*, implica un allontanamento dalla dimensione del patico, destinata a cambiare senso «uscendo da noi e dispiegandosi al di fuori»³⁸ per affidarsi all'oggettività dei significati. Tale movimento è pertanto connaturale all'espressione stessa. Esso dipende dalla natura esistenziale dell'umano, costretto alla vitale oscillazione tra la privatezza del senso e l'esposizione all'alterità. I fenomeni patici, ribadisce Masullo, non si originerebbero senza «il gioco di un vivente in una pluralità di rapporti con altri»³⁹. Le esistenze patiche sono infatti intrecciate in un inestricabile rinvio in cui si sviluppa la propria indole affettiva ed espressiva. La comunicazione, malgrado comporti inevitabilmente una riduzione rispetto al vissuto⁴⁰, ne rende possibile l'esplicitazione. La paticità dell'esistente, pur costituendone l'intima privatezza non contrasta il movimento eiettivo dell'ek-sistenza, imponendo uno statico e assoluto isolamento. L'esistenza è in

³⁶ A. Masullo, 2003, 138.

³⁷ Ivi, 187.

³⁸ M. Merleau-Ponty, 2016, 57.

³⁹ A. Masullo, 2018, 141.

⁴⁰ F. Crespi, 1994, 79.

continuo movimento di autotrascendimento nel suo essere nel mondo e con gli altri. È quindi la presenza dell'altro a rinnovare le sue possibilità esistentive, a innescare il movimento dell'e-sistenza. Il vivente è «avvinto da mille fili ai viventi circostanti»⁴¹, ogni vissuto, infatti, per quanto mediato dall'inserzione di elementi convenzionali e simbolici, «si dà solo nel sempre nuovo incrociarsi di metaforici “appelli”, “chiamate”, “inviti”»⁴². Parafrasando Emily Dickinson: si sarebbe più soli senza la propria solitudine⁴³. Senza l'assolutezza del nostro nucleo patico verrebbe meno il tessuto connettivo rappresentato dalla nostra comune affettività, il nostro comune appartenere a una situazione esistenziale, come ricorda Crespi⁴⁴. In quest'ottica, da premessa scaturente dallo sfondo della situazione esistenziale, l'intersoggettività diventa promessa che si realizza nella mutevolezza delle interazioni sociali⁴⁵. Come Sisifo, portando sulle spalle il peso del senso, sul terreno sdruccevole del significato, la soggettività patica che si delinea nel pensiero di Crespi e Masullo, si appresta a risalire la china della comunicazione intersoggettiva, in uno sforzo asintotico il cui fallimento è garanzia del perpetrare del suo stesso movimento.

5. Lo spazio sociale dell'esistenza

La sociologia dell'esistenza crespiana parte proprio da queste tensioni che caratterizzano la situazione esistenziale, al fine di offrirne una rilettura in chiave sociologica. La dialettica tra patico e semantico diventa la lente attraverso cui Crespi rilegge i processi di trasformazione sociale, il rapporto tra struttura e *agency* e la questione del riconoscimento legato alle dinamiche di individuazione e identificazione. Il riferimento al senso dell'esistenza permea l'analisi crespiana dei processi costitutivi delle oggettivazioni che strutturano la realtà sociale. Il sociologo si focalizza sulla genesi, il funzionamento e le trasformazioni dei modelli culturali, «serbatoi di senso»⁴⁶ che orientano l'azione sociale. In questa prospettiva egli ritiene utile richiamarsi alla differenziazione masulliana tra senso e significato per determinare il processo di mediazione culturale che rende possibile l'interazione, traducendosi nella tensione tra esigenza di espressione, mediante i significati stabilizzati nel linguaggio condiviso, e l'inevitabile frustrazione della propria esperienza⁴⁷. La messa in forma del vissuto, attraverso i codici culturali, pur rendendone possibile la comunicazione, implica una riduzione di complessità, comportando una generalizzazione che vede una quota di senso

⁴¹ A. Masullo, 2003, 144.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ A tal proposito lo psichiatra Eugenio Borgna propone di distinguere una solitudine «dialogica» da quella che tende a isolare. E. Borgna, 2021.

⁴⁴ F. Crespi, 1994

⁴⁵ Cfr. V. Costa, 2017, 225.

⁴⁶ O. Affuso, T. Grande, E. G. Parini, 2023.

⁴⁷ F. Crespi, 2005.

perdersi, necessariamente. Tale scarto consente di non irregimentare e irrigidire la riproduzione di modelli sociali, garantendo spazio per il riadattamento e la riscrittura dei codici del significato a ogni nuova espressione. Così facendo la mediazione tende a ripetersi senza, però, precludere la possibilità di innovazione⁴⁸. Intersecando componente patica e semantica, l'analisi dell'agire sociale avanzata da Crespi tenta di superare alcuni riduzionismi tendenti a ricondurre l'azione all'espressione di una pura soggettività o viceversa, a dedurli dai soli condizionamenti strutturali⁴⁹. Secondo il sociologo, infatti, è necessario riconoscere una circolarità tra *agency* e prassi. Dialettalizzando i tre termini individuati da Masullo per il titolo del suo testo del 1962, i due autori sembrano concertarsi sul rapporto circolare che lega la *struttura* e il *soggetto*, la cui reciproca influenza si riverbera nella *prassi*, luogo di conferma e di riscrittura del loro co-determinarsi.

La distinzione tra i due piani dell'esperienza, il fondo patico incomunicativo e il significato comunicativo, viene assunta da Crespi al fine di delineare un'analisi della mediazione simbolica che apra possibili scenari di emancipazione. La differenziazione inaugura, infatti, lo spazio per la riflessione, per una presa di distanza rispetto ai significati assunti, sulla scorta di quell'impossibilità costitutiva di ogni oggettivazione di coprire del tutto l'estensione del senso. Ciò consente di relativizzare i modelli culturali adoperati, valutarne limiti e valorizzare nuove potenzialità. In questo modo si lascia il campo al processo di individuazione il quale si costituisce proprio nello spazio della negazione⁵⁰. Crespi insiste sulla capacità dell'individuo di operare una selezione tra le risorse culturali disponibili nel proprio contesto sociale⁵¹, di tornare riflessivamente su di esse e di negoziare tra il sentito e l'espresso, il senso e il significato, inaugurando nuovi possibili scenari di espressione. Tali dinamiche assumono un ruolo fondamentale nella formazione delle identità sociali. Crespi considera necessario ripensare le identità individuali e collettive alla luce della differenza tra senso e significato che, come abbiamo visto, traduce la strutturale ambivalenza dell'esistenza. La consapevolezza di tale tensione, infatti, permette di mantenere sempre viva l'attenzione verso l'ambiguità dell'individuo, nella molteplicità delle proprie sfaccettature, evitando di incorrere nel rischio di ridurlo ad alcuni aspetti, ad alcune limitate e limitanti oggettivazioni, incapaci di restituirne la totalità. Totalità non da intendere come somma di molteplici aspetti, ma in termini dinamici, quale soggettività colta nel proprio orizzonte esistenziale, in costante divenire. L'ambiguità della situazione dell'esistenza si riverbera nell'ambivalenza che caratterizza la nozione stessa di identificazione. Come sottolineato dalla sociologa Nathalie Heinich, quest'ultima può essere concepita come un fenomeno di individuazione, volto quindi a cogliere l'unicità dell'identico, inteso in termini quantitativi, oppure di assimilazione,

⁴⁸ F. Crespi, 1982.

⁴⁹ F. Crespi, 1993; 1999, 39.

⁵⁰ Ivi, 51.

⁵¹ C. Biagiotti, 2021.

come coglimento di una similitudine⁵². Questi due processi comportano una dualità all'interno dell'individualità, espressa dalla diade ricœuriana *ipse* e *idem*⁵³ di cui la prima inerisce all'identità quantitativa e la seconda a quella qualitativa che sancisce una somiglianza, un rapporto di sovrapposibilità tra entità separate. Crespi rapporta questa differenza all'identità soggettiva espressa dall'*ipse* e all'oggettività dell'*idem*. Il primo rappresenterebbe, pertanto, l'elemento inoggettivabile, l'eccedenza del senso; il secondo l'insieme delle oggettivazioni, delle configurazioni sociali che il soggetto assume e di cui è portatore. Sulla scorta di tali differenze, Crespi, richiamandosi ancora a Ricœur, opera una distinzione tra soggetto a cui è possibile imputare le proprie azioni, responsabili del suo agire, e l'individuo come principio di ascrizione e attribuzione di atti⁵⁴.

Occorre precisare, come posto in evidenza dalla stessa Heinich, che tale distinguo non intende immettere entro manicheismi morali, tendenti a demonizzare l'identità oggettiva, sociale, quale configurazione inautentica, pervertimento di un'ipseità originaria e pura. Come evinto dalla lettura masulliana, paticità ed espressività, per quanto differenti, sono co-originarie, modalità esistenziali, per cui la vera autenticità dell'individuo non è appannaggio né del patico, né del semantico, ma pertiene alla loro inscindibile correlazione.

6. Identità e riconoscimento: una questione di empatia?

È a partire da tale complessità, insita nel processo di identificazione, che Crespi pone la questione relativa al riconoscimento, aspetto centrale della sua teoria sociologica in cui si condensano questioni sociali, politiche ed etiche.

Il riconoscimento deve infatti farsi carico delle ambiguità dell'identità, coprirne le diverse estensioni, e la complessa dinamica interna, pena l'acquisizione di un'identità parziale, frutto dell'assolutizzazione di una delle sue configurazioni, e l'impovertimento di un'esistenza aperta e diveniente. Rileggere l'identità dalle profondità ontologiche della situazione esistenziale significa, dunque, misurarsi con le contraddizioni che animano il sociale quali espressioni delle inestinguibili ambivalenze dell'esistenza. In quest'ottica occorre, secondo Crespi, ricondurre la dinamica del riconoscimento a uno stadio che antecede la negoziazione tra identità oggettive, o meglio, leggere tale negoziazione alla luce della comune, eppur singolarissima, appartenenza alla situazione esistenziale. Questo riconoscimento fondamentale dell'altro, in quanto altra realtà esistenziale, può

⁵² N. Heinich, 2018

⁵³ P. Ricœur, 2016.

⁵⁴ F. Crespi, 2015, 85.

essere indenticata col nome di empatia⁵⁵, nell'accezione che tale nozione assume all'interno tradizione fenomenologica, di esperienza dell'altro come *alter ego*. Tale formula sembra infatti rispecchiare quell'ambivalenza che caratterizza l'individuo e il suo rapporto costitutivo con l'alterità, quel suo oscillare tra identificazione e differenziazione, tra senso patico e mediazione dei significati oggettivi, verso cui si orienta la riflessione sul riconoscimento avanzata da Crespi. L'empatia non si identifica con la simpatetica condivisione di un vissuto emotivo particolare, bensì con l'incontro dell'altro nella sua situazione esistenziale, nel consuetudine delle possibilità esistenziali che si percepiscono in essa. L'empatia rappresenta un co-sentire, una connessione tra configurazioni patiche che restano comunicative. Essa costituisce il riconoscimento di una reciprocità nell'asimmetria, una simmetria dell'asimmetria⁵⁶, un sentirsi a un tempo simili eppure irriducibilmente diversi, su cui è possibile incardinare le dinamiche di riconoscimento delle identità oggettive, storico-culturalmente determinate.

La distinzione dei due piani a partire dalla quale è possibile articolare i fenomeni sociali dà prova di quello che si è tentato di definire come un pensare la comunità in negativo. Crespi e Masullo costruiscono il proprio pensiero a partire da un vuoto, un negativo: l'inoggettivabile. Sulla scorta di questo principio i due intellettuali tessono la propria riflessione sul sociale. Quest'ultimo deve infatti far fronte all'ineliminabilità dell'ambiguità esistenziale e alla consequenziale plasticità delle identità e delle mediazioni simboliche. Pensare la comunità in negativo significa pensarla a partire dai suoi limiti per lasciarne emergere possibilità attuali e attualizzabili. Ciò comporta l'assunzione dell'inammissibilità di una comunicazione perfetta e del raggiungimento di forme di espressione o identitarie definitive. Significa cogliere la sfida di un'intersoggettività monadica entro cui si delineano interazioni tra solitudini patiche chiamate a esplicitare insieme il proprio orizzonte di senso. Richiamando un'immagine spesso evocata da Masullo, è possibile mostrare come i due autori non abbiano concepito la comunità né come un irenico spazio di piena condivisione, né come un inferno sartriano, ma piuttosto come un purgatorio⁵⁷, in cui è possibile espiare la singolarità della propria paticità solo insieme.

⁵⁵ Per un approfondimento della posizione crespiana sul fenomeno empatico e un possibile confronto con la dinamica del riconoscimento si rinvia a Cerulo, 2024. Per un riavvicinamento tra empatia e riconoscimento si veda Jardine, 2017.

⁵⁶ J. Taipale, 2014.

⁵⁷ Masullo, 2006, 48.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALES BELLO Angela, 2019, «Prefazione». In Husserl Edmund, *Il bambino. La genesi del sentire e del conoscere l'altro*. Fattore umano, Roma.

AFFUSO Olimpia, GRANDE Teresa, PARINI Ercole Giap, 2022, «Prospettiva critica ed emancipazione. In ricordo di Franco Crespi». In *Rassegna Italiana di Sociologia* n. 3, 543-548.

BIAGIOTTI Chiara, 2021, «Identità, intersoggettività, felicità, intervista a Franco Crespi». In: <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=I22006&id=12>.

BORGNA Eugenio, 2021, *In dialogo con la solitudine*. Einaudi, Torino.

CERULO Massimo, 2024, «Legame sociale e singolarità del soggetto: il caso dell'empatia». In *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, a cura di Ambrogio Santambrogio. Il Mulino, Bologna.

CRESPI Franco, 1982, *Mediazione simbolica e società*. Franco Angeli, Milano.

CRESPI Franco 1993, *Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*. Il Mulino, Bologna.

CRESPI Franco 1994, *Imparare a esistere*. Donzelli, Roma.

CRESPI Franco, 1999, *Teoria dell'agire sociale*. Il Mulino, Bologna.

CRESPI Franco, 2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*. Laterza, Roma-Bari.

CRESPI Franco, 2005, *Sociologia del linguaggio*. Laterza, Bari.

CRESPI Franco, 2014, «Il pensiero di Aldo Masullo e la teoria dell'agire sociale». In *Theatrum mentis: saggi sul pensiero di Aldo Masullo*, a cura di Giuseppe Cantillo, Dario Giugliano. Mursia, Milano.

CRESPI Franco, 2017, «Introduzione». In Martuccelli Danilo, *Fenomenologia dell'esistenza*. Orthotes, Napoli-Salerno.

COSTA Vincenzo, 2017, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*. Carocci, Roma

DI CHIRO Antonio, 2022, «“L’estraneo sulla soglia”. Per una Filosofia dell’ospitalità». *Revista Portuguesa de Filosofia* 78, 4: 1319-48.

HEIDEGGER Martin, 2005, *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi. Longanesi, Milano (ed. or. 1927).

HEINICH Natalie, 2018, *Ce que n’est pas l’identité*. Gallimard, Paris.

HUSSERL Edmund, 2015, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1936).

HUSSERL Edmund, 2016, *Fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini. Franco Angeli, Milano.

HUSSERL Edmund, 2023a, *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di Vincenzo Costa. Morcelliana, Brescia (ed. or. 1966).

HUSSERL Edmund, 2023b, *Esperienza e Giudizio*, a cura di Felice Masi. Morcelliana, Brescia (ed. or. 1939).

JARDINE James, 2017, «Elementary recognition and empathy». *In Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 5 (1): 143-170.

LANFREDINI Roberta, 2017, «Intenzionalità fungente: involontarietà e impersonalità in fenomenologia». *In atque*, 21 n.s., 91-108.

MASULLO Aldo, 1965, *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre*. Libreria Scientifica Editrice, Napoli.

MASULLO Aldo, 1990, *Filosofie del soggetto diritto del senso*. Marietti, Bologna.

MASULLO Aldo, 1994, *Struttura soggetto prassi*. Libreria scientifica editrice, Napoli (ed. or. 1962).

MASULLO Aldo, 1995, *Il tempo e la grazia. Per un’etica attiva della salvezza*. Donzelli, Roma.

MASULLO Aldo, 2003, *Paticità ed Indifferenza*. Il Melangolo, Genova.

MASULLO Aldo, 2006, *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*. Editoriale Scientifica, Napoli.

MASULLO Aldo, 2007, *Il senso del fondamento*, a cura di Giuseppe Cantillo e Chiara De Luzenberger. Editoriale scientifica, Napoli.

MASULLO Aldo, 2011, *La libertà e le occasioni*. Jaca Book, Milano.

MASULLO Aldo, 2016, *Stati di nichilismo*. ArtstudioPaparo, Napoli.

MASULLO Aldo, 2018, *L'Arcienso. Dialettica della solitudine*. Quodlibet, Macerata.

MERLEAU-PONTY Maurice, 2016, «Il romanzo e la metafisica». In Id, *Senso e non senso*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1945)

PAPPARO Felice Ciro, 2014, «Una monade con finestre (ma senza porte, forse...)». In *Theatrum mentis. Saggi sul pensiero di A. Masullo*, a cura di Giuseppe Cantillo e Dario Giugliano. Mursia, Milano.

RICOEUR Paul, 2016, *Il sé come un altro*. Jaca Book, Milano (ed. or. 1990)

SCHÜTZ Alfred, 2018, *La fenomenologia del mondo sociale*. Meltemi, Milano (ed. or. 1932).

TAIPALE Joonas, 2014, «Similarity and Asymmetry». In *Phänomenologische Forschungen*, 1: 141-154.

WALDENFELS Bernhard, 2001, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di Ugo Perone. Rosenberg & Sellier, Torino.