

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2015



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2015

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato di Direzione*

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,  
Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

*Redazione a cura di RILES*

*Per il triennio 2013-2015*

Ambrogio SANTAMBROGIO, Gianmarco NAVARINI, Teresa GRANDE, Luca CORCHIA

*Nota per i collaboratori*

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Francesco Montegiove

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2015

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2015 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com). La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

[www.morlacchilibri.com/universitypress/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/)

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2015

# Sommario

## PARTE MONOGRAFICA IMMAGINARIO/IMMAGINARI SOCIALI (a cura di Gianmarco Navarini)

PAOLO JEDLOWSKI	
Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia	11
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
Essere di sinistra oggi: dall'ideologia politica all'immaginario sociale	33
MILENA MEO	
L'immaginario quotidiano. Per una lettura altra di pratiche e discorsi sul tema della generazione	59
GIANMARCO NAVARINI	
Immaginario e pratiche sociali: note sulla sensibilità dei mondi del vino	77
PIER LUCA MARZO	
L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale	97

## SAGGI

MASSIMILIANO GUARESCHI	
Guerra e scienze sociali: una relazione difficile	117

LAURA LEONARDI	
Gli equilibri instabili della cittadinanza sociale tra crisi della democrazia e trasformazioni del capitalismo. Un'analisi a partire dalla rivisitazione di Ralf Dahrendorf	147
MARIA LUISA NICELLI	
Consonanze parallele. Durkheim, Stravinsky e lo scandalo del sacro	173

#### TEMI IN DISCUSSIONE

##### IL PROBLEMA DELL'EMANCIPAZIONE TRA POPULISMO E FANATISMO RELIGIOSO

FRANCO CRESPI	
Populismo e fanatismo etnico-religioso: un duro confronto per la prospettiva dell'emancipazione	191
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
"Il coraggio e le precauzioni": sul rapporto tra modernità e secolarizzazione	201

#### LIBRI IN DISCUSSIONE

FRANCESCO ANTONELLI	
Massimo Pendenza, David Inglis (a cura di), <i>Durkheim cosmopolita</i> , Morlacchi, Perugia 2015.	213
SABINA CURTI	
Andrea Millefiorini (a cura di), <i>Prospettive sull'irrazionale nella riflessione sociologica italiana</i> , Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015.	221
WALTER PRIVITERA	
Nino Salamone, <i>Percorsi della modernità in Occidente. Una riflessione sociologica</i> , FrancoAngeli, Milano 2015.	229
MICHELE SPANÒ	
Leonard Mazzone, <i>Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni</i> , Mimesis, Milano 2014.	235

\*\*\*

<i>Abstract degli articoli</i>	239
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	245
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	249
<i>Note per curatori e autori</i>	251



PARTE MONOGRAFICA

IMMAGINARIO/IMMAGINARI SOCIALI

(a cura di Gianmarco Navarini)





PAOLO JEDLOWSKI

## Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia

### *Introduzione*

**S**criveva Edgar Morin:

L'immaginario è l'aldilà multiforme e pluridimensionale della nostra vita, nel quale siamo immersi tuttavia esattamente quanto nella vita stessa. È un infinito virtuale che accompagna ciò che è attuale, vale a dire singolare, limitato e finito nel tempo e nello spazio. È la struttura antagonista e complementare di ciò che si dice reale, senza la quale però non ci sarebbe reale per l'uomo, o meglio, realtà umana [1962, 84].

L'immaginario è un infinito che accompagna il finito: si tratta di qualcosa di diverso e di complementare rispetto alla "realtà", ma nello stesso momento avvolge i modi stessi in cui la realtà viene da noi percepita. È possibile articolare questa prima definizione. Altrove ho provato a farlo [Jedlowski 2009]. Ma non è in questa sede il mio compito. Quello che intendo affrontare è il problema di come studiare l'immaginario, provandomi a sviluppare un esercizio in proposito. A venirmi in aiuto è il fatto che l'immaginario è (anche) immaginazione oggettivata. Si rapprende cioè in racconti e immagini che sono prodotti dell'immaginazione di qualcuno, e che da qualcuno vengono fruiti, ma godono in più di un senso di un'esistenza propria, come oggetti appunto, come artefatti, prodotti che circolano, e che possono essere raccolti, catalogati, interpretati. In questo intervento, proverò così a dire qualcosa intorno a un segmento di questa immaginazione oggettivata: si tratta di ciò che comunemente si chiama *fantascienza*. Ne ricorderò a grandi

linee la storia, mi soffermerò su come affronti in particolare il tema dell'utopia, e accennerò agli sviluppi della cosiddetta *post-colonial science fiction*. Se la fantascienza è effettivamente un segmento dell'immaginario moderno, i tratti che ne emergeranno (il dinamismo, la capacità di rispondere a sollecitazioni diverse e di svolgere diverse funzioni, la disponibilità a porsi come espressione e terreno di conflitti sociali) potranno essere attribuiti all'immaginario stesso, offrendosi come ipotesi o come linee guida per un suo studio più generale.

Per comprendere la fantascienza va rammentato che, in generale, le narrative hanno un rapporto stretto con l'immaginario perché hanno a che fare con “mondi possibili”: cioè ciò che non è, ma a cui abbiamo accesso grazie all'immaginazione. Vi sono però almeno due forme del possibile: il *possibile parallelo* ed il *possibile futuro* [Jedlowski 2010]. La specificità della fantascienza è che ha a che fare con entrambi. Il possibile parallelo è quello che si apre all'immaginazione di chi racconta o di chi ascolta una storia. L'azione empiricamente osservabile è quella di qualcuno che racconti ad un altro qualcosa, ma nel corso dell'azione, e parallelamente a questa, per gli attori si apre il mondo che il racconto dispiega: una realtà finzionale, un mondo che *potrebbe* esistere, e in cui con l'immaginazione essi si trasferiscono. È la realtà che ogni racconto apre. Quanto al possibile futuro, si tratta di possibilità intese per l'appunto al futuro: è uno scenario che è finzionale nel momento in cui viene contemplato, ma che si immagina come qualcosa che *potrà* verificarsi (che dunque passerà, se si daranno certe condizioni, all'attuale): ha così qualcosa della pre-visione. La fantascienza ha a che fare con entrambi, per l'appunto: in quanto è narrativa, apre possibili paralleli alla realtà empirica; ma poiché il suo oggetto è il futuro, si tratta di possibili paralleli in cui si disegnano possibili futuri. È un possibile al quadrato: forse il modo più tipico in cui l'immaginario della modernità ha lavorato.

### 1. *L'immaginario della fantascienza*

La fantascienza può essere considerata un genere narrativo. Vi è oggi una ampissima letteratura internazionale a riguardo [per alcune introduzioni: Clute, Nicholls 1999; Seed 2005]. Come ogni altro genere narrativo, ha confini flu-

idi, cangianti. Si tratta di un genere narrativo che si è sviluppato a partire dal macro-genere che potremmo denominare fantastico: la sua specificità consiste nel fatto che la fantasia in questo caso ha a che fare con la scienza, nasce da un lavoro di immaginazione che riguarda prospettive e sviluppi che la scienza stessa apre. Anche la sua genealogia è difficile da circoscrivere univocamente. Per considerazione quasi unanime, la fantascienza è un genere narrativo moderno. Più specificamente, appartiene al Novecento. Ma si possono individuare diversi precursori. Il primo è il *Frankenstein* di Mary Shelley (del 1818). Il romanzo della Shelley segnala il passaggio da una letteratura in cui ciò che è strano, esotico o misterioso emerge dai racconti di chi viaggia in terre lontane, a quella in cui stupore e inquietudine sono associati alla scienza [Freedman 2000]. Poco oltre va citato Edgar Allan Poe. La sua *Storia di Arthur Gordon Pym* [1838] era un viaggio di esplorazione ai confini della terra allora conosciuta. L'idea dell'“esplorazione” è consustanziale alla fantascienza. Ma nel caso di Poe non era lo spirito dell'avventura in sé a dominare, bensì il senso del mistero: in Antartide il viaggiatore scopre immense vestigia di una realtà extra-umana. C'entra poco la scienza, nel romanzo di Poe, ma vi è qualcosa che parte della fantascienza poi erediterà: il fascino dell'ignoto, lo stupore commisto a inquietudine, l'interrogazione sul posto dell'uomo in un cosmo e in una storia che lo sovrastano incommensurabilmente.

Tra i precursori della fantascienza, alcuni aggiungono all'elenco Lewis Carroll, l'autore di *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie* [1865]. Può sembrare un riferimento implausibile: ma della fantascienza è stato detto, a ragione, che una delle sue anime sta nella capacità di provocare nel lettore un insieme di straniamento e cognizione [Suvin 1979], e i paradossi logici di Carroll (matematico di professione), la sua abilità di generare punti di vista inattesi e fecondi di apprendimenti, ne sono in questo senso una prefigurazione.

Ma il primo e vero padre della fantascienza è Jules Verne. I suoi “Viaggi straordinari”, degli ultimi decenni dell'Ottocento, erano esplorazioni del possibile, e tale possibile era inteso esattamente come un “possibile futuro”. I romanzi di Verne mettevano in campo macchinari prodotti grazie a conoscenze scientifiche ancora inesistenti, ma ragionevolmente prevedibili: ritrovati scientifici e tecnologie che le tendenze di sviluppo del tempo consentivano di immaginare e di ritenere plausibili (come il razzo di *Dalla terra alla luna*, il Nautilus del Capitano

Nemo, l'aeroplano di *Robur il conquistatore*). L'immaginario è situato, e questo immaginario apparteneva al clima del positivismo: ne condivideva la fiducia nel progresso scientifico e tecnologico e nei suoi effetti benefici. Quasi un controcanto fantastico dell'ideologia razionale dominante, la ribadiva e contribuiva alla sua legittimazione avvolgendo il futuro di fascino e di un senso di avventura, ma contribuiva anche a trasformarla in "senso comune". Anche la caratterizzazione degli eroi dei romanzi di Verne apparteneva al medesimo clima: i protagonisti erano scienziati, tecnici, ingegneri; come nelle fantasie di Saint Simon, erano l'élite che Verne immaginava chiamata a guidare l'umanità. Eroi avventurosi, ma – è interessante notarlo – privi di alcuna inquietudine: in questo immaginario la scienza è ciò che mette in fuga quest'ultima. Quando scrisse un seguito del *Gordon Pym* di Poe, *La sfinge dei ghiacci*, Verne ne dissolse il mistero: ciò in cui Pym si era imbattuto era spiegabile, era un enorme magnete.

L'altro padre per così dire "ufficiale" della fantascienza è Herbert George Wells. Il suo *La guerra dei mondi* [1897] è il primo romanzo in cui compare l'invasione della terra da parte esseri provenienti da un altro pianeta. E *La macchina del tempo*, del 1895, pur senza essere il primo romanzo in cui il tema compare, affronta i viaggi nel tempo. Immaginando di viaggiare nel tempo, Wells descrive una società del futuro aspramente stratificata, dove ciascun uomo è tragicamente imperfetto a causa dell'ingiustizia universale. Su queste basi, la fantascienza vera e propria inizia col Novecento. L'espressione *science fiction* compare negli anni venti, in America. A coniarla è Hugo Gernsback, direttore e animatore della rivista "Amazing Stories", che segna l'avvento di ciò che è consueto chiamare la fantascienza in senso stretto: un genere letterario di carattere popolare, scritto spesso da autori che avevano una buona preparazione in campo scientifico o tecnologico, ispirato dal desiderio di stupire il lettore e insieme di familiarizzarlo con le logiche e le possibilità che il progresso tecnico-scientifico andava producendo. Il quadro di questa narrativa è orientato a una decisa fiducia nell'avvenire; il mito americano della "frontiera" vi viene rivitalizzato: lo spazio è il nuovo orizzonte da conquistare e da "civilizzare". Ed è negli Stati Uniti che la fantascienza trova il suo terreno di coltura ideale. Fra gli anni trenta e gli anni cinquanta pubblicano i loro romanzi molti di coloro che sono ancora i più noti autori del genere: Clifford Simak, Isaac Asimov, Fredric Brown, Robert Heinlein fra gli altri.

Anche il cinema cooperò a questi sviluppi. È vero che, in un certo senso, la fantascienza è presente fin dai primi passi del cinematografo: è del 1902 il cortometraggio francese di Georges Méliès *Viaggio nella luna*. Ed è del 1926 *Metropolis* del tedesco Fritz Lang. Ma è negli Stati Uniti, negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, che il genere si afferma con un numero di prodotti cospicuo. Il tema che sembra affascinare di più gli spettatori è quello del rapporto con gli alieni: possono essere saggi, benché pericolosi (come in *Ultimatum alla terra*) o assetati di sangue (come in *La cosa di un altro mondo*); possono presentarsi come visitatori del tutto casuali (come in *Destinazione terra*) o come mostruosi invasori (come in *L'invasione degli ultracorpì*). Nel complesso, si trattava di film di “serie B”, prodotti per l'intrattenimento popolare, a volte vicini al genere “horror”. Ma nonostante l'angoscia che mettevano in scena (e in qualche modo insegnavano a padroneggiare: anche questa è una funzione dell'immaginario), contribuivano a disegnare il futuro come inevitabilmente segnato dai progressi scientifici e tecnologici. Una funzione pedagogica spesso implicita, ma esplicita ad esempio in *La conquista dello spazio*, un film del 1955 dedicato a una missione su Marte al cui soggetto collaborò Wernher Von Braun, il padre della missilistica.

Quello della fantascienza americana *main stream* è stato a lungo un immaginario arruolato dall'ideologia. Ma l'immaginario non è l'ideologia. È incoerente, mobile, riconosce anche quel che l'ideologia nasconde. Ospita mostri, sorprese, inquietudini. Ed è un campo di lotta: a ciò che serve al potere affianca ciò che non gli serve affatto, o finisce per contestarlo.

È già negli anni cinquanta che la fantascienza americana comincia ad affrontare esplicitamente anche questioni decisamente sociali, esprimendo una funzione propriamente ed esplicitamente critica, denuncia di tendenze immanenti e nefaste. La strada era stata aperta, oltre che da Wells, da Huxley e da Orwell (*Il mondo nuovo*, del 1932 e *1984*, del '49, sono classici della letteratura, non solo fantascientifica). Ma ora la strada si amplia. In *Fahrenheit 451* [1953] Ray Bradbury immagina un futuro prossimo in cui una televisione di Stato tratta i cittadini come membri di una grande e unica famiglia di consumatori, in cui ogni devianza è perseguita capillarmente e dove i libri vengono sistematicamente bruciati. In *La settima vittima* [1953] Robert Shekley dipinge spettatori entusia-

sti di seguire una mortale caccia all'uomo in diretta tv. In *I mercanti dello spazio* [1952] Frederik Pohl immagina una terra dominata dalle più spregiudicate agenzie di pubblicità del pianeta. Si fanno sentire anche il clima e i problemi della guerra fredda: in *Allarme rosso* [1958] l'inglese Peter George fa iniziare la guerra da un generale impazzito; Burdick e Wheeler in *A prova di errore* [1962] immaginano una guerra atomica scatenata per sbaglio. L'anglo-australiano Nevil Shute in *L'ultima spiaggia* [1957] immagina l'Australia come l'ultimo luogo della terra dove arrivano gli effetti della catastrofe atomica che sta distruggendo la vita sulla terra. Da molti di questi romanzi vengono tratti negli anni successivi film di successo: *A prova di errore* viene diretto da Sidney Lumet [1964]; da *La settima vittima* trae un film Elio Petri [1965]; *Fahrenheit 451* diviene un film di François Truffaut nel 1966. E *Allarme rosso* fornisce il soggetto del celeberrimo *Il dottor Stranamore* di Stanley Kubrick [1963].

La fantascienza a questo punto ha un ruolo rilevante e riconosciuto. Il suo pubblico dappprincipio era composto quasi esclusivamente da giovani maschi, interessati alle nuove professioni scientifiche e tecniche [Suvin 1993]. Ora tende ad ampliarsi: risponde e contribuisce a dar forma a fantasie e a preoccupazioni diffuse. Abbandona, nel complesso, le visioni ottimistiche e più scopertamente ideologiche, e mette in scena un immaginario inquieto e inquietante. Diventa un luogo di presa d'atto, nella sfera pubblica culturale, delle prospettive e dei problemi che scienze e tecnologie stanno aprendo.

Non posso ovviamente dar conto di tutta la storia della fantascienza. Ma gli anni sessanta sono quelli in cui raggiunge le sue vette narrative più alte, e vorrei ricordare almeno Arthur C. Clarke e Philip K. Dick.

Clarke proveniva dai ranghi della Royal Air Force, dove durante la seconda guerra mondiale aveva lavorato come esperto di radar. Il suo successo planetario è legato a *2001: Odissea nello spazio*, scritto nel 1968 insieme al soggetto del film omonimo di Stanley Kubrick. Romanzo e film sono opere intensamente poetiche. Personalmente, pensando al nostro tema, sottolineerei il carattere straordinariamente dettagliato delle descrizioni che Clarke e Kubrick propongono a proposito della vita umana nello spazio (immagini e colori percepibili, comportamento in assenza di gravità, e così via): negli anni in cui la conquista dello spazio pareva alle porte, Clarke e Kubrick offrirono agli abitanti del pianeta materiali

verosimili per immaginarla. In un certo senso è una ripresa della funzione “pedagogica” della fantascienza. Ma davanti al monolite che è segno della presenza nell’universo di esseri diversi dall’uomo, la reazione che viene articolata non è di paura né orrore: è la speranza. Dall’incontro con altre e superiori intelligenze, ciò che può sortire è una rigenerazione dell’uomo.

Quanto a Philip K. Dick, se la fantascienza ha a che fare con straniamento e cognizione, ne è l’esponente di punta. I protagonisti dei suoi romanzi sono continuamente sfidati nella loro comprensione della realtà: ciò che appare reale entro una certa cornice di informazioni e di interpretazioni date per scontate si mostra irreali entro una cornice diversa. Più che del futuro o delle tecnologie, Dick si occupa di che cosa sia in sé la “realtà”. L’universo si moltiplica in una disorientante infinità di universi paralleli. In Dick ogni realtà è una simulazione, ogni identità si scompone, la scrittura stessa è solo un mezzo precario, non particolarmente affidabile, per difendersi dalle manipolazioni del potere e dalle allucinazioni che la mente produce. Immaginario e realtà non sono antitetici – se mai lo sono stati.

## 2. *Il posto dell’utopia*

La formazione universitaria di Dick avvenne a Berkeley, dove fu coinvolto nei primi gruppi della cultura artistica e pacifista californiana. Questa cultura conta nel nostro discorso: la fantascienza fu uno dei terreni in cui si esprime. Ciò è vero specialmente per una delle novità più notevoli degli anni sessanta e settanta, l’emersione di una fantascienza femminile e femminista. Nella fantascienza femminile fa la sua comparsa la questione del genere. In *La mano sinistra delle tenebre* [1969] Le Guin immaginava un pianeta dove gli abitanti sono alternativamente maschi e femmine. Joanne Russ disegnava un mondo dove esiste un solo genere, l’uomo femmina [*The female man*, 1970], e per questo vi è pace. E già nel 1962 l’inglese Naomi Mitchinson aveva scritto *Memorie di un’astronauta donna*, dove ciò di cui la scienza del futuro si occupa è essenzialmente la comunicazione. Non si tratta solo di tematizzare la questione del genere: la considerazione di genere implica una prospettiva diversa sulla fantascienza e, in fin dei conti, sulla scienza stessa. Questa è interrogata a proposito dei fini ai quali è votata: conoscenza

perché? per chi? con quali effetti? con quale responsabilità? con quali risultati nell'ambito della capacità di prendersi cura della vita?

Questa è anche la fantascienza in cui la questione dell'utopia appare e viene più riflessivamente tematizzata. Vorrei brevemente parlarne. L'utopia, in origine, non è un possibile futuro. Sappiamo che la parola è stata coniata da Thomas More nel 1516. È modellata sul greco, ma la pronuncia inglese di *utopia* può corrispondere sia al greco *ou-topos*, non-luogo, sia a *eu-topos*, luogo del bene. È dunque la rappresentazione di un luogo inesistente e desiderabile insieme. La funzione dell'utopia è quella di indicare *a contrario* i vizi dell'ordine sociale vigente. Prima di essere sogno di un altrove desiderabile, è critica di un qui ed ora di cui si denuncia il difetto.

La storia tuttavia ha spostato l'utopia nel futuro. La trasformazione dell'utopia da un altrove che esiste solo nell'immaginazione letteraria a un futuro possibile cui tendere, ed eventualmente da edificare, avviene nella seconda metà del Settecento. Si tratta di una "temporalizzazione dell'utopia" [Koselleck 2006]. Il processo è avvenuto per gradi, ma ci voleva la temperie culturale moderna perché ciò accadesse. Era necessaria un'idea della storia come cammino in avanti, bisognava che il futuro si definisse come un contenitore aperto, caratterizzato da possibilità realizzabili attraverso l'autonomo agire dell'uomo. È successo così qualche cosa che, in fin dei conti, è possibile per ogni creazione immaginaria: l'immaginazione è precipitata nella realtà. La tensione verso un mondo diverso, che in ogni narrazione possiamo sperimentare, può trasferirsi dalle pagine di un romanzo (o dalla sala in cui abbiamo visto un film, o dal dormiveglia in cui abbiamo fantasticato) nella vita entro cui agiamo concretamente. Ogni narrazione dà luogo a un mondo possibile, ma può anche modificare il mondo attuale, perché la percezione del possibile è comunque una risorsa destabilizzante. Ciò vale a maggior ragione per i racconti che riguardano il futuro. Ciò che facciamo dipende infatti in gran parte proprio dalle nostre anticipazioni. Agiamo per conseguire ciò che riteniamo possibile, per evitare ciò che riteniamo indesiderabile, e così via. Le rappresentazioni che coltiviamo a proposito del nostro futuro hanno effetti performativi.

Sta di fatto che nell'Ottocento, e in parte ancora nel Novecento, la parola utopia ha acquistato connotazioni specificamente politiche: utopici sono i pro-

getti di edificazione di una società del futuro caratterizzata da pace, prosperità, equa divisione del lavoro e delle ricchezze prodotte. Marx fu critico verso quelli che chiamava i socialisti utopisti, poiché i loro progetti si basavano su appelli volontaristici che non tenevano conto della dialettica storica e dell'inevitabilità dei conflitti. Ma il respiro delle sue opere, il richiamo che hanno saputo incarnare, derivano non meno dalla loro capacità di evocare lo spirito dell'utopia che dalla forza delle loro argomentazioni scientifiche. I regimi sociali che nel Novecento si sono richiamati al marxismo, o più in generale a principi socialisti, comunisti o anche anarchici, hanno inteso realizzare l'utopia nella storia. Ma le loro derive totalitarie sono responsabili del discredito in cui l'idea di utopia è poi caduta.

In verità, è la stessa plausibilità di una ingegneria sociale, che l'idea di realizzare un regime utopico implica, a entrare in crisi nel pensiero del Novecento. In questa idea, l'illuminismo svela la sua veste più arrogante, caduca, ingenuamente fiduciosa in schemi di manipolazione della realtà troppo inclini a una razionalità tecnologica [Crespi 2008]. Il Novecento del resto, consapevole della molteplicità di istanze che compongono l'io, della pluralità dei linguaggi e delle ragioni a cui possiamo appellarci, ha anche altri motivi per diffidare delle utopie. L'utopia ha a che fare con il desiderio, e su questo il pensiero freudiano invita a essere cauti: l'oggetto del desiderio è sempre un fantasma, non è attingibile come tale nel reale. Del resto, i desideri sono differenti anche nella medesima persona, e persone diverse hanno desideri ancora più diversi. Ogni rappresentazione dell'utopia è un salto fuori e al di là delle contraddizioni del reale: ma nella realtà le contraddizioni ci sono.

Nel Novecento così, molto più che rappresentazioni utopiche, si sono diffuse rappresentazioni distopiche. L'utopia si è rovesciata: la distopia è proiezione intesa a scongiurare futuri tutt'altro che desiderabili, nefasti. Da *Noi* di Zamyatin, del 1924, fino ai romanzi di Orwell, Huxley e Bradbury e fino a oggi la successione delle rappresentazioni distopiche è densa. Fare una storia della distopia nella fantascienza occuperebbe molte pagine. Sembra che una storia dell'utopia ne occuperebbe al contrario ben poche. Ma non è esattamente così. Alla storia dell'utopia ha recentemente dedicato un bel libro Frederic Jameson. Si intitola *Archaeologies of the future* [Jameson 2005]. È una riflessione densissima, e una parte molto ampia è dedicata alla fantascienza, nella quale la tradizione letteraria utopica si è

trasferita [cfr. Wegner 2005]. Jameson parte dal riconoscimento di una credenza che gli pare egemone nel mondo contemporaneo, quella secondo cui le alternative storiche al capitalismo si sarebbero svelate impraticabili, e un altro sistema socio-economico sarebbe inconcepibile. A riguardo, le rappresentazioni utopiche possono svolgere la funzione di costruire uno spazio per la riflessione sulla “alterità radicale”: non mera estrapolazione di tendenze in atto, ma vera e propria rottura del continuum temporale. Jameson scrive a Novecento concluso, non propone di rivitalizzare l’utopia nelle sue vesti più ingenuie: propone se mai quello che chiama un “anti-anti-utopismo”, un atteggiamento capace di pensare altrimenti e di pensare le condizioni, i limiti e le virtù di questo pensare altrimenti. Nella sua bibliografia non cita Lewis Mumford, ma c’è nel suo pensiero qualcosa di quello che Mumford scriveva nella sua *Storia dell’utopia*: tutte le utopie politiche hanno tentato fin oggi di “imporre una disciplina monolitica all’immensa varietà delle attività e degli interessi degli uomini, creando ordinamenti troppo inflessibili e sistemi di governo troppo centralizzati e assoluti, incapaci di rispondere a qualunque nuova esigenza che li mettesse in discussione” [Mumford 1922/1962, 6]. Cionondimeno la memoria degli slanci utopici del passato resta preziosa: ogni società infatti, oltre alle istituzioni in vigore, possiede per Mumford “una riserva di potenzialità”, che le utopie si incaricano di esplorare, e la cui memoria consente di tenere vive [ivi, 8].

Ho ripreso queste frasi di Mumford dalla prefazione che scrisse per l’edizione del libro nel 1962, ma l’originale era del ’22: non trattava e non poteva trattare della fantascienza. Lo fa Jameson, invece, e nota quanto questa sia ricca di spunti che costituiscono esattamente una meditazione su queste “potenzialità”. Ciò è vero specialmente per la fantascienza che si colloca tra la fine degli anni sessanta e i primi anni settanta. E che deve molto alla comparsa sulla scena di scrittrici donne ed all’influenza del femminismo, capace secondo Jameson di determinare un vero e proprio rinnovamento e una “reinvenzione” del testo utopico stesso.

La figura chiave in questo contesto è quella di Ursula Le Guin. Dei suoi romanzi, Jameson scrive che presentano insieme l’idea di una indicibilità costitutiva di rappresentazioni che affermino l’utopia, e contemporaneamente la mettono in questione. L’utopia è negata e conservata simultaneamente. È ambigua. Come recita il sottotitolo inglese di *I reietti dell’altro pianeta*, scritto da Le Guin

nel 1974: *The dispossessed: an ambiguous utopia*. In romanzi come questo, scrive Jameson, si fa chiaro che il dibattito novecentesco sulla inattuibilità e sulla irraggiungibilità dell'utopia non pone fine necessariamente alla speculazione utopica: piuttosto, è questo dibattito ad essere aspirato entro i testi utopici stessi, a dare l'occasione di nuovi testi che mettono a tema proprio l'ambivalenza dell'utopia. Nei *Reietti dell'altro pianeta*, i due mondi contrapposti disegnati nel libro rappresentano uno il sogno utopico dell'altro, segnalando con la loro reciproca parzialità il carattere sfuggente dell'utopia in quanto oggetto, ma serbando la nozione del suo potenziale critico.

Scrivendo Jameson che, dal punto di vista filosofico, l'utopia ha qualcosa di analogo alla traccia, ma si situa dall'altro lato del tempo. Così come la traccia trae la sua fecondità dall'essere simultaneamente un passato e un presente, allo stesso modo l'utopia riguarda il futuro, ma è ora. Per questo è possibile farne una "archeologia": in quanto immaginazione oggettivata in certe rappresentazioni, essa è esistita, anche se i futuri che ha disegnato non si sono mai realizzati. Ma esiste ancora? Nel capitolo finale del suo *Archaeologies of the future*, Jameson si prova a proporre una sorta di utopia post-utopica, quella di un mondo che si configuri come una federazione di differenti utopie: immagina un mondo di comunità scelte dove ciascuno possa vivere secondo i principi che ritiene migliori, senza imporre gli stessi principi a chi non li condivide. Ma vorrei sottolineare soprattutto come il libro si conclude. Nelle ultime pagine Jameson cita un altro romanzo di una donna, ancora degli anni settanta. È *Sul filo del tempo* di Marge Piercy, del 1976.

Il romanzo racconta di una donna, Connie, una chicana di mezza età che conduce un'esistenza miserabile ai margini di una città americana. Via via emarginata, finisce in un manicomio. In quelli che ad altri appaiono come suoi deliri, è visitata da un essere del futuro. E da questi è invitata a visitare a sua volta il suo mondo. L'essere del futuro è androgino, né uomo né donna (Piercy usa alternativamente "he" e "she" per parlarne). Nel suo mondo i figli nascono in provetta, e hanno tre genitori. È un mondo costituito da comunità rurali largamente autosufficienti, benché interconnesse. Possiede avanzate tecnologie, che hanno a che fare specialmente con la comunicazione e con la gestione dell'ambiente naturale. È radicalmente democratico. È venuto a costituirsi dopo una lunga guerra civile, e ancora i suoi avversari lo osteggiano, pur ritiratisi nelle parti più inospitali del

globo. La rappresentazione del mondo utopico proposta da Piercy deve molto agli anni in cui è scritto il libro, alla controcultura americana degli anni sessanta e settanta. Non è un mondo irenico: il sesso è piuttosto libero, ma la gelosia vi compare; i conflitti sociali ci sono, anche se le comunità hanno robusti anticorpi. In ogni caso, il punto fondamentale, e il motivo per cui Jameson cita questo romanzo, sta altrove. Compare in una conversazione fra Connie e il suo visitatore.

Connie gli (le) dice di non comprendere bene come la storia della terra sia arrivata al futuro da cui lui (lei) proviene. Lui (lei) risponde che non è chiaro affatto, anzi, non è neppure sicuro che avvenga: “Niente è *necessariamente* così, mi capisci? Noi non siamo che un futuro possibile”. Mano a mano, Connie capisce che ciò che accadrà non è scritto. Dipende dalle scelte che di volta in volta compiono gli esseri umani. Anche lei. Che il futuro da cui proviene il suo visitatore si dispieghi effettivamente non è certo. Lei stessa ne sarà un’antenata. Oppure no. L’essere con cui sta parlando ha un’esistenza fragile, eterea: sarà corpo solo se lei lo genererà. Questa consapevolezza motiverà infine Connie a certi atti che prefigureranno una rivoluzione, quella da cui quel futuro sarà originato.

Potremmo riassumere la faccenda così: nel romanzo gli abitanti di un futuro utopico compaiono nella vita di una donna di oggi; la loro esistenza dipende da lei, le dicono; le chiedono aiuto: perché loro sono un futuro possibile, ma è nel presente che si compiono le scelte che renderanno attuale un futuro od un altro. I ventagli di possibilità sono aperti a ogni istante a chi possessa l’immaginazione capace di scostarsi dalla tirannia del mondo dato e di intravedere la vita più degna di essere vissuta; ma questa vita si realizzerà, almeno in parte, solo se a questa immaginazione saranno ispirate le azioni che nella realtà attuale compiamo. Il futuro non può venire previsto. Ogni previsione è un tentativo di sterilizzare il carattere inquietante che gli compete. Lo si può tuttavia immaginare. Difficile concepire esseri umani incapaci di farlo, poiché, come segnalava Ernst Bloch, l’essere umano è costitutivamente teso verso ciò che non-è-ancora [Bloch 1959]. Ciò che avviene è che, ad ogni passo, l’immaginazione è spinta a modificarsi, poiché “ogni apparizione di un fatto nuovo aggiunge nuove possibilità al mondo” [Tarde 1910, 90], cioè cambia il ventaglio delle possibilità contemplabili. Vi è da chiedersi se la fantascienza sia ancora capace di tenere il passo dell’ininterrotto

apparire di novità che scompaginano ciò che prevediamo. La domanda porta a interrogarci sul futuro della fantascienza e dell'immaginario che esprime.

### 3. *Il futuro della fantascienza*

Negli anni ottanta la fantascienza registrò una svolta epocale. Mettiamo a confronto *2001 Odissea nello spazio* di Clarke e di Kubrik, del 1968, con *Blade Runner*, realizzato da Ridley Scott sulla base di un racconto di Dick, nel 1980: la differenza è stridente. Nessuna fiducia nel futuro nella Los Angeles dove si cacciano gli androidi: il tono è cupo, corrotto; e piove sempre. Non si può essere deterministi a riguardo, ma è difficile sfuggire alla impressione di un cambio di clima. Il futuro sta diventando minaccia. Non si tratta solo di questo, però. Dopo gli anni sessanta, le novità di maggior rilievo sono la fantascienza di Ballard e quella *cyberpunk*. Queste testimoniano, da un lato, uno schiacciamento del futuro sul presente e, dall'altro, una introversione dello spazio. Per Ballard, la fantascienza è il mezzo più adatto per descrivere le realtà metropolitane e tecnicizzate in cui viviamo. Il suo futuro è quello più prossimo, ed è atroce. Neanche per la fantascienza *cyberpunk* lo spazio da esplorare è più quello esterno al pianeta: è quello virtuale delle nuove tecnologie della comunicazione. È il "cyberspazio", la rete a cui ogni individuo è connesso. E neanche i mondi di Gibson e degli autori di questa corrente sono futuri lontani: sono prossimi; mondi abitati da corpi, menti e memorie in cui i confini fra artificiale ed umano scompaiono.

Questa introversione dello spazio di cui la fantascienza si occupa è marcata anche fuori da questa corrente, e prosegue tuttora. La corsa allo spazio planetario si è arrestata, e l'immaginario se ne discosta; il fascino delle scienze fisiche è superato da quello delle nuove frontiere delle scienze e delle tecnologie della comunicazione. Non a caso, il film fantascientifico di maggiore successo degli ultimi decenni è stato *Matrix*, dei fratelli Wachowski [1999]: il futuro è delle macchine e la realtà è un'illusione prodotta dal computer. E il successo seguente è *Avatar* di James Cameron [2009]: un film in cui gli esseri umani sono alle prese con un altro pianeta, è vero, ma in cui i temi dominanti sono, da un lato, una preoccupazione ecologica evidentemente rivolta alla terra e, dall'altro, e soprattutto, le fu-

turibili possibilità di corpi artificiali a cui la nostra mente sarà connessa mediante tecnologie di comunicazione istantanea. L'immaginario non è occupato più da extraterrestri, ma da post-umani [Caronia, Tursi 2010].

Oggi è difficile prevedere il destino della fantascienza. Per certi versi, l'accelerazione dei mutamenti tecno-scientifici sembra tale da togliere ogni distanza tra il presente e il futuro, così da sottrarre alla fantascienza uno dei suoi terreni più propri. Per altri, in un mondo ricolmo di oggetti quotidiani che incorporano tecnologie avanzatissime, l'immaginario fantascientifico sembra così pervasivo da confondersi con l'immaginario *tout court*. Se volessimo immaginare un futuro lontano, del resto, il problema è anche che non siamo più sicuri che a guidarci sarà un percorso dalla direzione segnata, come era quello garantito dall'idea di progresso (o anche, per converso, ma in modo solidale, da visioni apocalittiche altrettanto "ineluttabili").

Ma mi arresto qui con la storia. Ciò che può servire al nostro discorso credo sia delineato. Osservato attraverso la lente fornita dalla produzione fantascientifica, l'immaginario appare storicamente situato e mobile. La fantascienza è un genere narrativo che è stato via via animato da movimenti e correnti culturali differenti; l'emersione di soggetti diversi (scrittori e pubblici), il clima complessivo e i problemi avvertiti da una società (o certe parti) ne hanno alterato il campo almeno tanto quanto la comparsa di nuove frontiere tecnologiche. L'immaginario ha dunque reagito via via a stimoli diversi. A volte ha svolto funzioni di sostegno dell'ideologia; altre volte ha fornito uno spazio in cui ciò che l'ideologia lascia in ombra viene nominato; altre volte ancora ha svolto funzioni decisamente critiche, fino al punto di ospitare una riflessione narrativa originale sull'utopia. I prodotti in cui si è manifestato hanno circolato, si sono citati reciprocamente, hanno avuto rapporti con prodotti di altri campi culturali, sono stati commentati e ripresi: sono elaborazioni narrative nelle quali certi temi che agitano la sfera pubblica trovano modo di esprimersi e di esporsi a elaborazioni successive.

Quest'ultima constatazione è particolarmente evidente se prestiamo attenzione alla fantascienza che oggi emerge in nuove parti del globo. È stato scritto che, a guardare la storia della fantascienza, sembra che solo i centri del pianeta, i luoghi più sviluppati e più ricchi, siano stati in grado durante il Novecento di immaginare il futuro, o addirittura di averlo [Csicsery-Ronay 2002]. Non è mai stato

così. Il maggiore sviluppo, negli anni centrali del Novecento, la fantascienza l'ha avuto in inglese, ma fin dalle origini vi è stata fantascienza anche in altre lingue. In Russia Aleksandrovic Bogdanov scrisse nel 1908 *La stella rossa* e nel 1912 il suo seguito, *L'ingegner Memmi*, ambientati in un pianeta Marte dove esiste una utopica società socialista. Ed è scritto in polacco il romanzo che è probabilmente il capolavoro assoluto del genere fantascientifico, *Solaris* di Stanislaw Lem, del 1961. Durante il periodo del “socialismo realizzato”, in Unione Sovietica si sviluppò una fantascienza speculare a quella americana (altrettanto fiduciosa nel progresso e dai fini ancora più esplicitamente pedagogici) e qualcosa di simile avvenne nella Cina comunista. Dal secondo dopoguerra si è sviluppata impetuosamente anche una fantascienza giapponese (dove, non sorprendentemente, il tema della vita dopo-bomba è particolarmente presente). Vi sono apparizioni del genere fantascientifico anche nella letteratura sudamericana e, a partire dagli anni settanta, nei paesi arabi.

Oggi la situazione è ancora diversa. Nuovi attori stanno riprendendo temi e problemi della fantascienza piegandoli alle esigenze di una situazione globale. In questo quadro, vi è chi parla di una “fantascienza postcoloniale”. La fantascienza postcoloniale è quella determinata dall'emersione di nuovi soggetti, quelli provenienti da paesi extra-occidentali, colonizzati in passato e in parte oggetto ancora oggi di sfruttamenti neocoloniali [Smith 2012]. Ma parlare di una fantascienza postcoloniale non significa solo alludere a una fantascienza prodotta in certi paesi. Significa anche far riferimento a una prospettiva di studi, i *postcolonial studies*, appunto. Si tratta di una galassia di testi e studi che sta sfidando, in molteplici campi, molte delle acquisizioni del nostro senso comune e delle scienze sociali che fin qui abbiamo dato per scontate. Come ha suggerito Dipesh Chakrabarty, ci costringe a “provincializzarci”, cioè a riconoscere di non essere l'ombelico del mondo [Chakrabarty 2000]. Contemporaneamente, ci spinge a riconsiderare la storia della nostra modernità alla luce di ciò che più volentieri abbiamo rimosso: la parte che vi ha giocato il colonialismo, la trasformazione violenta di molte parti del globo, il depredamento delle loro risorse, la trasformazione dei loro abitanti in sub-umani nei cui confronti tutto è stato (o è ancora) permesso.

Le narrative postcoloniali sono capaci di intrattenere con l'immaginario egemone un rapporto complesso, non di mera subordinazione. Gli autori po-

stcoloniali rileggono i classici dei paesi metropolitani e ogni genere nel quale le nostre letterature si sono codificate, riscrivendoli in forme capaci di svelare la violenza o la legittimazione della violenza nascoste nelle nostre narrazioni. Questo vale anche per la fantascienza. O sta cominciando a valere. All'inizio del suo *Postcolonialism and Science Fiction*, Jessica Langer [2011] racconta di un incontro con Nalo Hopkinson, curatrice di una antologia di fantascienza e fantasy di autori del cosiddetto Terzo Mondo [Hopkinson, Mehan, 2004]. Insieme constatano dapprima come la fantascienza, in questi paesi, sembri inesistente: un buco grande come un elefante, dicono. Ma poi si correggono: l'elefante c'è, ma è invisibile, almeno al grande pubblico occidentale.

Nella fantascienza postcoloniale, fra gli alieni della nostra *science fiction* da un lato e i colonizzati di ieri e gli emarginati di oggi dall'altro, si stabilisce un nesso. Diversi studi hanno evidenziato da tempo un certo parallelismo fra gli incontri con gli alieni di cui la fantascienza ci ha parlato e gli incontri con i nativi in tante parti del globo che costellano la storia dell'imperialismo [cfr. Kerlake 2007; Rieder 2008]. Nella prospettiva postcoloniale, le avventure galattiche vengono risignificate come modi per dire, inconsapevolmente, del colonialismo; ma possono diventare oggi modi per parlarne anche criticamente. Come scrive Jessica Langer, la fantascienza postcoloniale ibrida e mima i *topoi* della fantascienza che conosciamo. La figura dell'alieno viene a significare altri tipi di alterità, le terre ignote diventano immagini di terre spogliate, i naufraghi dello spazio *avatar* letterari o cinematografici di profughi e di migranti clandestini.

Come nei film del sudafricano Neill Blomkamp, *District 9* ed *Elysium* [2009; 2013]. Nel primo, gli extraterrestri sbarcati sulla terra vengono confinati in campi profughi circondati da filo spinato e sono oggetto di studi genetici compiuti da imprese farmacologiche spregiudicate. Nel secondo, la speranza degli esseri umani delle periferie del futuro, abbandonate da élite che vivono in un paradisiaco satellite artificiale, consiste in un mondo dove si sia tutti cittadini, e dove le cure mediche siano a disposizione di ognuno.

La stessa idea di scienza può venire rivisitata. Come in *Cromosoma Calcutta*, il romanzo dell'indiano Avitar Gosh [1995]. La storia è ambientata in un futuro prossimo in cui la tecnica informatica consente certe prestazioni impossibili al momento in cui il libro è scritto. Grazie a queste prestazioni, un operatore

egiziano della *information technology*, a New York, rileva le tracce di un collega che, anni prima, è scomparso a Calcutta mentre lavorava sulle ricerche di Ronald Ross, lo scienziato che a fine Ottocento scoprì i meccanismi di trasmissione della malaria. Il collega riteneva che le ricerche di Ross fossero state in qualche modo guidate da un gruppo locale: questo gruppo disponeva già – egli ritiene – di certe conoscenze sulla trasmissione della malaria, così che, da un lato, Ross avrebbe fatto uso di certe conoscenze locali messegli a disposizione dal gruppo e, dall’altro, i suoi stessi studi avrebbero avuto scopi diversi da quelli che egli stesso pensava – giacché era guidato, per l’appunto.

Il romanzo si dilunga sulle ricerche che il protagonista del futuro avvia a sua volta riguardo agli studi di Ross e alle supposte interferenze del gruppo esoterico, che egli scopre esistere ancora. Non esporrò tutta la trama. La specificità del romanzo sta nella commistione che opera fra elementi storici (la figura di Ross è reale, nel testo compaiono estratti delle sue memorie effettivamente pubblicate) ed elementi di fiction. Ma sta soprattutto nel discorso che Gosh propone sulla scienza [Chambers 2003]. In questo discorso, la scienza appare intrisa di elementi di *fiction*. Sono finzionali i resoconti ex post di ogni progetto di ricerca. Ma, e soprattutto, le ricerche non hanno mai percorsi predeterminati. Sono avventure in cui la logica della ricerca scientifica non comanda se stessa. Le direzioni in cui la scienza si muove sono determinate da altri fattori: i presupposti che animano i ricercatori, gli interessi di un gruppo o di un altro, la capacità dei diversi attori implicati di organizzarsi e di organizzare la propria influenza. Questa capacità determina l’immagine che la scienza dà della propria storia: come nota Gosh, nelle *Memorie* di Ross, effettivamente disponibili, egli non cita mai per nome i propri collaboratori indigeni; si appropria evidentemente di qualche conoscenza locale – dopo tutto lavora dove la malaria è diffusa, ed è ragionevole pensare che una certa conoscenza pragmatica di come si trasmette sia nota agli abitanti del luogo –, ma non la riconosce.

Se i percorsi della scienza non sono dati a priori dalla logica scientifica in sé, le pretese di prevedere dove essa ci porterà sono destituite di fondamento. Il futuro è più mobile di quanto quel presupposto non potrebbe far credere. Del resto, a cosa serve la scienza? A conoscere la realtà, certamente (fino al punto in cui ciò sia possibile e a condizione che la “realtà” sia in qualche modo qualcosa

di riconoscibile in quanto distinto dalla “irrealtà”). Ma anche a dominarla. Serve a rendere l’umanità più potente. Incarna il mito di un progresso infinito, che riguarda essenzialmente la nostra capacità di dominare tecnicamente la vita. Così è stato ed è in Occidente. Però questo non è l’unico scopo cui possa servire. Il gruppo esoterico che interferisce con le ricerche di Ross, nel romanzo di Gosh, ha uno scopo diverso. Questo dipende dalla credenza indù nella reincarnazione. L’interesse per la genetica che lo muove mette in relazione la possibilità della clonazione con una prospettiva spirituale. Una prospettiva estranea alla nostra cultura, che si esprime nel romanzo di Gosh mimando e sovvertendo i *topoi* di un genere letterario nostrano.

### *Per concludere*

La fantascienza è animata da gruppi sociali diversi. Lo stesso vale per l’immaginario. Questo non è nulla di monolitico. Come la vita, in un certo senso non ha nessuna funzione (è creatività, energia, dissipazione); ma, all’interno della vita, svolge una pluralità di funzioni. Fra queste vi è la capacità di essere luogo di elaborazione fantastica di questioni che riguardano le forme che la vita stessa può assumere ed il loro senso. In particolare, l’immaginario moderno si è intensamente proiettato sul futuro. In un momento in cui, in Occidente, il futuro appare in crisi, rivisitare i modi in cui in passato lo si è immaginato può essere istruttivo in più di un senso [Jedlowski 2013]. Questa rivisitazione può essere uno degli strumenti utilizzabili per risuscitare riflessivamente quella “capacità di rappresentare il futuro” che oggi fra noi sembra asfittica [Pellegrino 2013].

Si è detto che la crisi dell’idea di progresso costituisce un problema per il futuro della fantascienza. Lo è per l’immaginario contemporaneo *tout court*. Ma la fantascienza stessa è in grado di riflettervi sopra. Come nell’ultimo film dei fratelli Wachowski, *Cloud Atlas* [2012]. Il film corrisponde a un tentativo di elaborare una filosofia della storia che sfugga all’idea di un percorso unilineare (sia in senso positivo, come progresso, sia anche nella sua versione speculare, come corsa verso l’apocalissi). Al posto di questa idea vi è quella della storia umana come scontro ricorrente fra tendenze all’emancipazione da un lato, e tendenze al dominio autoritario dall’altro; nella successione di questi scontri, ogni generazione (e

ogni singolo essere umano al loro interno) ha responsabilità nei confronti delle successive, poiché lascia in eredità lo scenario che ha contribuito a produrre. Il tempo non ci divide, ma unisce: nelle vite di ciascun essere di ogni futuro alberga qualcosa di chi lo ha preceduto e di chi lo seguirà. Può sembrare una filosofia della storia semplicistica, ma certo non lo è più della “legge dei tre stadi” di Comte, che tanta parte ha avuto nel forgiare l’immaginario moderno.

Nelle immagini e nei racconti che produciamo, che circolano, e di cui ci appropriamo, noi sviluppiamo l’immaginario e diamo forma all’immaginazione. Questa ha a che fare con scenari possibili, ma, tra le sue funzioni, vi è anche quella di permettere quelle che potremmo chiamare proto-elaborazioni (o elaborazioni fantastiche, narrative, non logicamente argomentate insomma) dei problemi fondamentali del tempo che abitiamo. (Quanto a *Cloud Atlas*, fra parentesi, è anche un film d’amore).

### *Riferimenti bibliografici*

BERGER, P., LUCKMANN, TH.

1966, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York; tr. it. 1969, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna.

BLOCH, E.

1959, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. 2005, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano.

CARONIA, A., TURSI, A. (a cura di)

2010, *Filosofie di Avatar*, Mimesis, Milano.

CHAKRABARTY, D.

2000, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton; tr. it. 2000, *Provincializzare l’Europa*, Meltemi, Roma.

CHAMBERS, C.

2003, *Postcolonial Science Fiction: Amitav Ghosh's The Calcutta Chromosome*, The Journal of Commonwealth Literature, n. 1, 38, pp. 58-72.

CLUTE, J., NICHOLLS, P. (a cura di.)

1999 *The Encyclopedia of Science Fiction*, 3a ed., Orbit Books, London.

CRESPI, F.

2008, *Introduzione*, in L. Mumford, *Storia dell'utopia*, Donzelli, Roma.

GOSH, A.

1995, *The Calcutta Chromosome*, Picador, Basingstoke; tr. it. 2008, *Il cromosoma Calcutta*, Neri Pozza, Vicenza.

CSICSERY-RONAY, I.

2002, *Dis-Imagined Communities: Science Fiction and the Future of Nations*, in V. Hollinger, J. Gordon (a cura di), *Edging into the Future: Science Fiction and Cultural Transformation*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia.

FREEDMAN, C.

2000, *Critical Theory and Science Fiction*, Wesleyan, Hanover, NH.

HOPKINSON, N., MEHAN, U. (a cura di)

2004, *So Long Been Dreaming: Postcolonial Science Fiction & Fantasy*, Arsenal Pulp Press, Vancouver.

KERSLAKE, P.

2007, *Science Fiction and Empire*, Liverpool University Press, Liverpool.

KOSELLECK, R.

2006, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. abbreviata 2009, *Il vocabolario della modernità*, il Mulino, Bologna.

JAMESON, F.

2005, *Archaeologies of the Future*, Verso, London.

JEDLOWSKI, P.

2008, *Immaginario e senso comune*, in F. Carmagnola, V. Matera (a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, UTET, Torino.

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

2013, *Memorie del futuro. Una ricognizione*, Studi culturali, n. 2, 10, pp. 171-187.

LANGER, J.

2011, *Postcolonialism and Science Fiction*, Palgrave MacMillan, New York.

MORIN, E.

1962, *L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse*, Grasset, Paris; tr. it. 1983, *L'industria culturale*, il Mulino, Bologna.

MUMFORD, L.

1922/1962, *The story of Utopias*, Viking Press, New York; tr. it. 2008, *Storia dell'utopia*, Donzelli, Roma.

PELLEGRINO, V.

2013, *Coltivare la capacità di rappresentare il futuro*, Im@go. Rivista di studi sociali sull'immaginario, n. 2, a. II, pp.112-142.

PIERCY, M.

1976, *Woman at the Edge of Time*, Alfred A. Knopf, New York; tr. it. 1990, *Sul filo del tempo*, Eleuthera, Milano.

RIEDER, J.

2008, *Colonialism and the Emergence of Science Fiction*, Wesleyan, Middletown, CT.

SEED, D. (a cura di)

2005, *A Companion to Science Fiction*, Blackwell, Oxford.

SMITH, E. D.

2012, *Globalization, utopia and postcolonial science fiction*, Palgrave, New York.

SUVIN, D.

1979, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, Yale University Press, New York; tr. it. 1985, *Le metamorfosi della fantascienza*, il Mulino, Bologna.

1993, *Fantascienza*, in AA.VV. *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma.

TARDE, G.

1910, *Les possibles*, Archives d'Anthropologie Criminelle, XXIV; tr. it. 2013, *L'azione dei fatti futuri. I possibili*, Orthotes, Napoli-Salerno.

WEGNER, PH. E.

2005 *Utopia*, in D. Seed (a cura di), *A Companion to Science Fiction*, Blackwell, Oxford.

AMBROGIO SANTAMBROGIO

## Essere di sinistra oggi: dall'ideologia politica all'immaginario sociale

*Con i piedi fortemente poggiati sulle nuvole.*

Ennio Flaiano

### *Introduzione*

Il concetto di immaginario è stato usato in diversi sensi. Molte volte, anche nella letteratura scientifica recente, è stato in parte sovrapposto e confuso con quello di senso comune [cfr. Taylor 2004]. In questo testo, cercherò di proporre, alla luce di una riflessione da me avviata [cfr. Santambrogio 2013a; 2013b], una nuova interpretazione del concetto, utile a sostituire quello di ideologia e, tendenzialmente, a coprire il vuoto di senso che la cosiddetta crisi delle ideologie ha creato nella discussione politico-sociale contemporanea e nelle identità dei soggetti, siano essi individuali e collettivi. Così facendo, si apre la strada anche per dare un contributo ad un ripensamento della sinistra, a partire dalla possibilità di indicare uno sfondo comune di riferimento, capace di sostenerne l'identità sociale, in primo luogo, e politica, in secondo. Nel primo paragrafo, riprendendo velocemente una discussione di qualche tempo fa, verrà proposta una interpretazione della distinzione tra destra e sinistra, indicando il senso in cui entrambi i concetti sono ancora oggi utili ad interpretare la nostra realtà; nel secondo, dopo una breve presentazione del concetto di immaginario sociale, verranno enucleate alcune caratteristiche di un possibile immaginario sociale di sinistra e le modalità con cui esso può essere alla base di concrete politiche di sinistra.

## *1. La distinzione destra/sinistra*

### *1.1. Destra e sinistra categorie del moderno*

Cosa è la sinistra? Come si distingue dalla destra? Personalmente ritengo che queste due domande abbiano ancora un senso, a partire per lo meno da una semplice constatazione empirica: esse sono ancora largamente usate nel linguaggio sociale e politico di tutti i giorni, ed essere di destra e di sinistra ha ancora un senso per milioni di persone. Non solo: ritengo anche che abbiano un senso anche rispetto al futuro. Penso infatti che sinistra e destra siano ancora capaci di rappresentare gran parte delle nostre aspirazioni, delle nostre aspettative e dei nostri interessi collettivi, a patto che passino attraverso un grande processo di rinnovamento, cosa che, del resto, è avvenuta ripetutamente nel passato.

Destra e sinistra sono categorie tra loro strettamente collegate. Sono nate insieme e, probabilmente, quando spariranno lo faranno insieme. Questa loro vicinanza e questo comune destino impongono di trovare qualcosa che le accomuni e qualcosa che, al tempo stesso, le distingua. Potremmo dire che destra e sinistra sono due diverse risposte ad una stessa questione, oppure due diversi atteggiamenti dentro uno sfondo comune. Ciò che le accomuna è il fatto che entrambe sono categorie della modernità. Difficile dire cosa esattamente sia e quando precisamente inizi la modernità. Mi sembra però che almeno tre aspetti sono importanti per capire questo passaggio epocale: la centralità che viene ad assumere il cambiamento sociale; l'affermazione della scienza e della tecnica; e, soprattutto, l'emergere del concetto di individuo. Se cambiamento, razionalità e individualismo sono caratteristiche del mondo moderno, esse sono allora comuni sia alla destra che alla sinistra. Perciò, se proviamo a dire che la sinistra è favorevole al cambiamento mentre la destra è conservatrice saremmo sulla cattiva strada: troppo facile trovare, nella storia di questi secoli moderni (ma anche nei giorni nostri), sinistre che vogliono conservare e destre che vogliono cambiare, e viceversa. Così come sarebbe facile trovare sinistre anti-individualiste e destre individualiste, e viceversa; sinistre che credono alla ragione e destre che puntano sugli aspetti irrazionali, e viceversa. Questi tre elementi non possono perciò essere usati come criteri capaci di identificare la sinistra per distinguerla dalla destra. Costituiscono piuttosto uno sfondo

comune di riferimento, tipico della modernità, dentro la quale, vedremo subito come, destra e sinistra si differenziano.

In particolare, il mondo moderno è quella realtà storico-sociale che mette al centro l'individuo con la sua autonomia. Anche se non è tema che qui può essere sviluppato, può essere utile fare qualche cenno sulla storia dell'individualismo moderno. Esso è un prodotto della storia europea, così come del resto la modernità: entrambi hanno origine in Europa e poi – soprattutto attraverso gli attuali processi di globalizzazione – si diffondono in tutto il pianeta. E, più in particolare e in estrema sintesi, esso è il risultato di un lungo processo di secolarizzazione dell'individualismo cristiano. Una delle caratteristiche essenziali già del cristianesimo primitivo è il suo costituirsi come sistema culturale incentrato sull'individuo. A differenza dell'ebraismo, infatti, il messaggio cristiano non si propone come la religione di un popolo, capace di occupare legittimandolo lo spazio politico: il cristianesimo è una religione che parla direttamente al singolo, indipendentemente dalle sue caratteristiche sociali, culturali e politiche. L'autonomia dell'individuo viene affermata su di un duplice piano: nel suo rapporto autonomo con la divinità, il credente viene liberato dal radicamento ascrittivo nella comunità, tipico ad esempio dell'ebraismo; nel suo rapporto con il "prossimo", egli gode di una autonomia potenziale che trova modo di dispiegarsi nel corso dei secoli. Individualismo e universalismo – per essere precisi, un universalismo acquisito attraverso l'individualismo: tutti, davanti a Dio, sono egualmente individui – sono tratti che segnano profondamente l'esperienza cristiana, attraverso tutta la sua storia, passando per la Riforma e arrivando sino all'individualismo laico moderno. Possiamo allora dire che la modernità è quel mondo che enfatizza l'identità individuale e sociale intesa come il risultato non solo delle condizioni costrittive entro cui l'individuo nasce, ma anche della sua autonomia. Destra e sinistra hanno a che vedere – in modo diverso – con questa autonomia.

Allo stesso modo, dentro la modernità, l'ordine collettivo non è più qualcosa di dato e di naturale. La grande filosofia politica moderna, dal XVI secolo in poi, è il tentativo, variamente articolato, di fondare razionalmente – cioè a partire anche dalla facoltà razionale degli individui – un potere sovrano indipendente: la ragione diviene sempre più la base di un ordine sociale che non proviene da Dio e che non ha il suo fondamento nella tradizione. La vita in comune non

appare più come qualcosa di naturale o di rispondente ad un disegno divino di salvezza: va essa stessa spiegata attraverso una riflessione sulla natura umana e sui motivi che spingono a trasformare un'ipotetica vita solitaria in vita collettiva. Non a caso nascono il concetto di società, che è anch'esso un prodotto del tutto storico e, in particolare, quello di società civile: la società (civile) è il luogo dove gli individui eguali e liberi costruiscono l'insieme delle loro relazioni, dove decidono di darsi una struttura politica che rappresenti le loro identità e provi a realizzare i loro interessi. Nello scorrere dell'evoluzione del mondo moderno si afferma sempre più la centralità delle relazioni sociali rispetto a quelle politiche: queste ultime diventano progressivamente una parte delle prime, e non hanno più il carattere esclusivo tipico delle società pre-moderne. La modernità è allora, nella sua essenza, una società di individui: i due concetti – società e individuo – sono la cifra costitutiva del moderno e rappresentano i nodi problematici entro cui si articola la complessa dialettica della nostra realtà.

Vediamo ora come destra e sinistra subiscono insieme questo processo di progressiva emersione della sfera sociale all'interno di quella politica e tentino, volta a volta in modo diverso, di rappresentarla. Se il mondo pre-moderno costituisce un ordine relativamente equilibrato, all'interno del quale ognuno occupa il suo posto e tutti i posti sono tra di loro armonizzati, ora, nella modernità individualizzata, la tensione tra individuo autonomo ed esigenza di ordine sociale rappresenta il nodo problematico cruciale da risolvere. Destra e sinistra costituiscono uno dei vocabolari più importanti capaci di esprimere questa tensione, quella cioè tra identità sociale e autonomia individuale.

### *1.2. Una ricostruzione storica*

Destra e sinistra sono due categorie storiche, nate all'interno del mondo moderno. E, al tempo stesso, hanno assunto, nella loro storia ormai secolare, tante forme diverse, identificandosi con contenuti estremamente eterogenei, al punto da rendere assai difficile trovare un unico criterio di distinzione che sappia identificarle chiaramente. Devono allora essere distinti due livelli di indagine: quello storico deve dar conto del carattere aperto della distinzione, della sua elasticità, della capacità di entrambe le categorie di prendere forma in contenuti diversi; quello concettuale e definitorio deve identificare il livello di chiusura, di non

ulteriore adattabilità: perché, nonostante i molteplici contenuti che assumono, possiamo sempre distinguere destra e sinistra?

Iniziamo dal primo livello di indagine, quello storico [cfr. Gauchet 1994]. Destra e sinistra sono il prodotto della fine del mondo pre-moderno, della sua unità gerarchica. In un mondo segnato dal cambiamento, e nel quale l'ordine è sempre continuamente messo in discussione, il conflitto assume una natura endemica e destra e sinistra diventano progressivamente uno dei vocabolari massimamente capaci di esprimere, di dare un nome, a tale endemicità. In questo contesto, come vedremo, hanno anche dato un nome al desiderio di ricomporre l'unità infranta, di ricostituire un modello di società ideale, perfetta perché omogenea, senza conflitto. Rimane in ogni caso che, in prima battuta, queste due categorie sono l'espressione di un conflitto. La mia ipotesi è che il filo rosso che lega tale storia conflittuale sia la progressiva trasformazione di destra e sinistra *da categorie politiche a categorie sociali*, cioè a forme di identità collettiva. Per semplicità, seguiamo il percorso che la dicotomia ha avuto nella storia francese, particolarmente significativa per i nostri obiettivi.

La Francia costituisce il laboratorio dentro al quale si mette a punto un codice semantico che poi acquisterà una valenza pressoché universale. In effetti, proprio nella Francia di fine Settecento, la rottura con il mondo pre-moderno è così radicale da divenire essa stessa oggetto del conflitto politico. A partire da questo momento storico, possiamo identificare quattro tappe di sviluppo della diade destra/sinistra: 1. l'Assemblea rivoluzionaria; 2. le assemblee parlamentari, a partire dal 1815-1820; 3. l'affermazione di massa, con lo sviluppo dei partiti socialisti; 4. l'epoca delle contraddizioni radicali e del totalitarismo. Si tratta di un processo di progressivo allargamento della portata della dicotomia, come conseguenza dei processi di democratizzazione, di allargamento e di trasformazione della rappresentanza, di coinvolgimento di sempre nuovi soggetti sociali, il cui ingresso sulla scena politica scuote le fondamenta della società. Ogni passaggio da una fase all'altra è caratterizzato da un profondo cambiamento dei contenuti, ma, proprio attraverso tale trasformazione, la dicotomia, invece che perdere consistenza, aumenta la sua portata e la sua efficacia.

1. La prima volta che compare la distinzione è nei resoconti delle riunioni dell'Assemblea Rivoluzionaria nei primi anni dopo la rivoluzione, e serve ad identificare le posizioni di coloro che, raggruppati a sinistra, sono favorevoli

all'abolizione del diritto di veto del Re a differenza di coloro che difendono tale diritto regale. Inutile sottolineare l'importanza di tale prerogativa, che poteva influenzare notevolmente la discussione, selezionando cosa potesse essere oggetto di dibattito e cosa invece no. Al di là di questo momento, importante perché segnala la nascita di una distinzione, bisogna però dire che la filosofia rivoluzionaria è ancora una filosofia dell'unità. Le differenze presenti all'interno dell'Assemblea Costituente devono poter essere ricomposte nella prospettiva di rappresentare la volontà generale della Nazione. Come sappiamo, invece, destra e sinistra esprimono una scissione, una divisione conflittuale.

2. Questo fatto emerge per la prima volta nelle assemblee parlamentari all'epoca della Restaurazione. Nella contrapposizione tra monarchici e repubblicani – i primi ostili alla Carta Costituzionale, i secondi alla dinastia – si produce anche un centro, che cerca di salvare Carta e dinastia. L'affermarsi della dicotomia – che rappresenta le posizioni fisiche occupate dentro l'Assemblea – consente l'articolazione delle parti: abbiamo allora un'estrema destra e un'estrema sinistra, un centro-destra e un centro-sinistra. Appare così una delle grandi capacità simboliche della distinzione: essa permette di tenere insieme l'idea di un conflitto radicale e la scala continua di uno spettro suscettibile di essere scomposto e sfumato all'infinito. La contrapposizione si articola in un *continuum*: nei momenti di maggior conflitto, emergono i poli contrapposti e le posizioni si semplificano; in situazioni di minor tensione, le posizioni si sfumano e prendono la forma di un *continuum*.

3. La terza fase è quella decisiva. Con il dispiegarsi della rivoluzione industriale, l'avvento dei partiti socialisti, l'irrompere delle masse sulla scena politica e l'affermazione del suffragio universale, destra e sinistra diventano non più solo indicatori delle posizioni politiche occupate dentro al parlamento, ma vere e proprie identità sociali. Servono ora ad esprimere le grandi divisioni che attraversano la società e l'opinione pubblica. La divisione si afferma come tale, la radicalità del conflitto non sembra rendere possibili soluzioni intermedie, le parti sociali si rappresentano come mondi contrapposti e inconciliabili. La dimensione del conflitto progressivamente si astrae anche dai suoi elementi specifici, che possono di volta in volta mutare: destra e sinistra – parole che non coincidono più con un contenuto, ma che sempre più esprimono una pura distinzione – costituiscono

la semantica di un conflitto che rimane al di là delle singole questioni e delle specifiche forze in campo. Appare così la forza simbolica di questa distinzione, la sua capacità di esprimere una tensione – più o meno radicale – che permane indipendentemente dalle forme che assume. Questa capacità è uno dei motivi principali del successo della diade.

4. La radicalizzazione di tale conflitto trova la forma massima nel Novecento, a partire dal primo dopoguerra. In un'epoca di profonda crisi, destra e sinistra riescono addirittura a identificare un desiderio di ritorno all'unità perduta, e lo fanno, significativamente, riproponendo quella divisione che la ricerca dell'unità vorrebbe cancellare: fascismo e comunismo sono l'espressione conflittuale di questo desiderio. La promessa rivoluzionaria di un ritorno all'unità, non importa se nelle vesti di una società senza classi o di una nazione che ritrova la sua coesione, caratterizza la nuova forma delle divisione politica. In un certo senso, possiamo dire che la vittoria della democrazia è la vittoria della divisione sull'unità.

Ricapitolando, si possono identificare tre ragioni che spiegano il successo storico della diade: 1. permette di esprimere un antagonismo radicale e, insieme, uno spettro di posizioni che può essere articolato all'infinito, dando così voce all'esigenza di esprimere sia la radicalità delle posizioni che la possibilità delle mediazioni; 2. riesce ad esprimere le principali macro-divisioni sociali interne ad una collettività; 3. sostiene il bisogno di identificazione collettiva. In quanto capaci di sostenere identità, destra e sinistra sono tradizioni che agiscono a livello psicologico e sociale, la cui applicazione al contesto è chiara e comprensibile da parte degli attori sociali, proprio perché fungono da *schemi di interpretazione pre-codificati*, che vengono anticipati all'oggetto di analisi. Inoltre, l'affermazione della diade vede la sua trasformazione da categoria meramente politica a categoria che supporta le identità collettive e ne identifica la rispettiva posizione politica. Il suo sviluppo segue così in parallelo quello del carattere tipico del mondo moderno: l'emergere progressivo della dimensione sociale, intesa come luogo prioritario dove si gioca la complessa e conflittuale dinamica delle relazioni intersoggettive. Occorre ora affrontare la questione teorica: dentro questa storia così complessa e articolata, è possibile identificare un criterio di distinzione univoco?

### *1.3. Una proposta interpretativa*

Come sopra brevemente detto, destra e sinistra sono categorie del moderno e ne esprimono l'intrinseca natura conflittuale, la sua inconciliabilità, la sua apertura. Tutto ciò è in gran parte legato alla natura dell'individualismo moderno. In effetti, la rivoluzione della modernità è la rivoluzione dell'individuo. Tale rivoluzione è possibile solo se il soggetto, individuale e sociale, pone a se stesso il compito della propria identificazione, diventando autonomo. Egli non è più definito come nel passato da una organizzazione gerarchica che mette in primo piano l'insieme. Perciò, se la modernità è una realtà abitata potenzialmente da soggetti autonomi, sono poste le premesse per una situazione in cui appare il compito ineludibile della ricomposizione tra particolarità e universalità, in cui quest'ultima non è data per scontata. Per una situazione, appunto, instabile: la modernità è una realtà conflittuale perché è una società di individui. La distinzione destra/sinistra e il suo successo devono allora essere spiegati a partire dalla problematicità della nozione di individuo.

La mia idea [cfr. Santambrogio 1998] è che destra e sinistra rappresentano due modi diversi di pensare la scissione individualistica che costituisce la modernità e, di conseguenza, due concezioni diverse di pensare il conflitto tra particolare e universale. Più semplicemente e direttamente: costituiscono due modi diversi di pensare l'individuo. Per la sinistra deve essere possibile avere un punto di vista esterno con cui vedere l'individuo; per la destra, invece, il criterio è sempre di tipo interno. Vediamo meglio. Si è sopra detto che la modernità coincide con la capacità di autodeterminazione dell'individuo. Ebbene, tale autodeterminazione per la sinistra è possibile in forza di una critica che la fa emergere dal dato, sentito come limitante; per la destra, al contrario, coincide con un dato da portare alla luce. Per la sinistra, l'individuo si realizza superando ciò che è; per la destra, conformandosi a ciò che è. L'etica della sinistra muove da un superamento della dimensione fattuale, quella di destra dalla sua valorizzazione. Da una parte, il criterio universale è pensato nella prospettiva del superamento dei limiti che di fatto costringono l'individuo; dall'altra, come un criterio di fatto, ineludibile e che deve essere riconosciuto. La vera soggettività del soggetto è per la sinistra qualcosa che sporge continuamente dal soggetto reale. Per la destra, invece, qualcosa che coincide con il soggetto reale.

In sintesi: il soggetto è, per la sinistra, qualcosa che deve diventare e che ancora non è, un compito a se stesso. Per la destra, qualcosa che è e che deve essere riconosciuto come tale. I contenuti – cosa deve diventare l'individuo, per la sinistra; cosa invece è, per la destra – cambiano, naturalmente. Ma tutte le destre e tutte le sinistre sono sempre un tentativo di dare – in modi diversi – un'identità al soggetto, in un mondo in cui tale identità non è data una volta per tutte dall'appartenenza a un determinato livello della gerarchia sociale. Si può fare qualche semplice esempio. La classe coincide con il riconoscimento di una condizione parziale da superare, mentre la nazione si presenta come qualcosa di naturale, di dato. La stessa cosa vale per la distinzione tra umanità e razza; tra egualitarismo e meritocrazia; tra giustizia e forza. I primi tre termini (umanità, egualitarismo, giustizia) indicano qualcosa che deve essere realizzato, che viene sentito come il possibile punto di arrivo di un percorso attraverso il quale l'individuo prova a realizzare la sua essenza profonda, diventa quello che è. Gli altri tre termini (razza, meritocrazia, forza) esprimono dimensioni di fatto, dati della natura e/o della realtà cui è inutile e controproducente contrapporsi: l'individuo si realizza riconoscendo quello che è, non ciò che può diventare. Proprio per questo, ad esempio, la sinistra fatica ad essere meritocratica, proprio perché pensa non basti il riconoscimento di un merito, quindi di un dato, per giustificare una disegualianza (di reddito, di *status*, di potere, ecc.).

Quelli sopra citati sono tutti contenuti che destra e sinistra hanno dato alla questione di fondo: chi è l'individuo? Cosa lo caratterizza? Tali domande possono essere più chiaramente formulate in questo modo: dove inizia l'individuo, la sua autonomia? Quanto, e fino a dove, io sono ciò che sono, nelle mie caratteristiche soggettive e sociali che devono essere riconosciute (destra), e quanto invece sono ciò che posso diventare, nelle mie possibilità che devono essere realizzate (sinistra)? C'è un fondo di solitudine tragica alla radice di questa decisione. Ognuno di noi può evitarla, a patto però di dimenticare, o ignorare, il compito di affrontare la propria determinazione, affidandola completamente ad una dimensione che può essere religiosa, sociale, comunitaria (sono un credente, un padano, un rivoluzionario, ecc.). Si tratta di un compito che si pone su un fondo oscuro e incerto, insondabile: cosa mi assicura, nel momento in cui traccio il segno che identifica il confine tra la mia autonomia (ciò che vorrei essere) e la mia dipen-

denza (ciò che sono) che io non stia facendo un torto, volta a volta, alla mia datità oppure alle possibilità che essa contiene, che da essa sporgono?

Per la sinistra, questo il punto, deve essere possibile una società nella quale l'individuo possa diventare ciò che può diventare. Ne abbia gli strumenti, le possibilità. Si pensi, ad esempio, all'importanza che ha per tutta la sinistra l'educazione, intesa come un mezzo per chiarire ad ognuno le reali possibilità implicite nella sua condizione, che non è detto gli siano del tutto trasparenti. Per fare un esempio recente, si pensi al recente concetto di *capability* elaborato da Sen, secondo me un ottimo esempio di concetto di sinistra.

La distinzione non è tra idealismo e realismo, per lo meno se diamo a questi termini il significato di senso comune. La sinistra, cioè, non è idealista mentre la destra, al contrario, è realista. La differenza vera è che la prima pensa – deve pensare, per poter essere se stessa – a condizioni future tali da consentire la auto-realizzazione del numero più alto possibile di individui, e poi, magari, può anche cercare di realizzare tali condizioni in maniera realistica, utilizzando i mezzi a disposizione e valutando bene la possibilità di articolare tra di loro vari obiettivi. Idealismo e realismo, se intesi come atteggiamenti nei confronti delle possibilità d'azione, non sono per nulla l'elemento discriminante. La destra, cioè, non è caratterizzata intrinsecamente da quel buon senso che ci consiglia a non osare troppo. E la sinistra non necessariamente è cieca nei confronti dei vincoli che ci provengono dalle cose esterne, dalla "realtà".

Destra e sinistra sono una risposta sociale – in forma di paradigmi, di vocabolari collettivi, di rappresentazioni condivise – al problema dell'identificazione dell'individuo nella società moderna. Esse si connotano come due diversi atteggiamenti rispetto a tale questione: per la destra, l'individuo deve essere così perché è così; per la sinistra, anche se è così, deve – può – essere diversamente. Attraverso una forma – il diverso modo di affrontare la medesima questione – producono contenuti, senza mai coincidere con essi. Danno così forma alla modernità perché identificano modalità diverse con cui dare un contenuto all'individuo e, di conseguenza, interpretare il rapporto tra individuo e società, tra particolare e universale. Così facendo, producono identità, che si costituiscono a partire dai contenuti che volta a volta vengono identificati. Ad esempio, l'identità di classe è una identità tipicamente di sinistra: identifica il confine superando il quale l'in-

dividuo può diventare se stesso, al di là di ciò che è, ponendogli un compito da riconoscere e da realizzare. Ma la sinistra non coincide con questo specifico contenuto, e la classe non è la sola identità collettiva che essa ha costruito e che potrà costruire in futuro. Ogni contenuto – e ogni identità collettiva ad esso legata – è sempre e solo una risposta parziale alla domanda fondamentale sopra evidenziata: dove inizia l'individuo, la sua autonomia?

Certo, molti di questi contenuti possono presentarsi come una risposta definitiva alla domanda, e costruire così identità sociali che appaiono chiuse, definitive, totalitarie. Ed è questo il vero rischio dell'apertura: la corsa affannata e precipitosa verso una nuova chiusura. Rischio che non può essere escluso né per la destra né per la sinistra. Le identità sociali – qui intese come risposte parziali alla domanda fondamentale sulla natura dell'individuo – non hanno però una funzione solo negativa, di possibile chiusura. In un certo senso, solo a partire da ciò che siamo “indipendentemente” da noi – le nostre appartenenze sociali – possiamo porci la domanda su ciò che realmente siamo. L'autonomia è sempre qualcosa che sporge da una datità, e senza quest'ultima non si darebbe neppure: il problema è il rapporto tra i due aspetti, tra ciò che riconosciamo essere le dimensioni che ci determinano e ciò che riconosciamo come ambito della nostra possibile autonomia. In un certo senso, non è possibile né una totale autodeterminazione (il sogno impossibile dell'uomo nuovo, così come viene dipinto nei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx) né una totale mancanza di autonomia (l'incubo tipicamente moderno raccontato in *1984* di Orwell). Mi si conceda, a questo proposito, una citazione che non è né di destra né di sinistra, ma che bene identifica questa tipica tensione moderna. Goethe nel Faust scrive: “chi si affatica in un tendere perenne, costui lo possiamo salvare”.

#### 1.4. Una nuova fase?

Nel frattempo, siamo andati oltre le quattro tappe sopra delineate. Il nuovo secolo ha portato nuove sfide e nuove avventure per l'esperienza umana. In questo contesto, quali cambiamenti hanno subito, e stanno subendo, le nozioni di destra e di sinistra? In effetti, qualcosa di profondamente nuovo è avvenuto, a partire dai processi di globalizzazione. La dimensione politica, tradizionalmente

incarnata nello Stato-nazione, ha subito, sia al suo interno che al suo esterno, nuovi processi di ridimensionamento. Non sto assolutamente sostenendo che la politica abbia perso la sua funzione e che si sia davanti alla cosiddetta fine della politica. La mia idea è che alcune funzioni decisive, una volta appannaggio della sfera politica, oggi sono finite altrove. In particolare, sono ora il prodotto, più o meno consapevole, di processi sociali e collettivi. La politica è sempre più raffigurabile, come ormai pensa la gran parte delle scienze sociali, come una funzione interna ai sistemi sociali, insieme alla religione, al diritto, all'arte, ecc. Una prima linea di lettura da tener presente è, quindi, l'idea per cui anche destra e sinistra diventano sempre più categorie sociali e sempre meno dimensioni politiche in senso stretto.

Insieme a questo progressivo divenire centrale della società rispetto allo Stato, l'altra tendenza significativa che copre tutto il processo sopra studiato è una tendenza all'astrazione. In un primo tempo, destra e sinistra servivano ad indicare solo e semplicemente posizioni concrete occupate dai parlamentari dentro le assemblee: c'è chi siede a destra e chi siede a sinistra. Poi, diventando strumenti per identificare identità collettive, perdono tale concretezza per diventare più astratte e generalizzanti. Ora tale processo di astrazione sta subendo ulteriori sviluppi, *svincolando le nostre due categorie dalle identità collettive*. Se osserviamo bene la nostra realtà, è difficile trovare soggetti sociali che si identifichino strettamente con una delle due categorie, la cui identità sia intrinsecamente di destra o di sinistra. Sicuramente non lo è più la classe operaia, qualunque cosa si intenda con questo termine. Ma anche gli altri ceti sociali – i ceti medi, i professionisti, gli imprenditori, il ceto impiegatizio, i commercianti, gli artigiani ecc. – non sono più necessariamente di destra o di sinistra, ma articolano la propria posizione sociale in maniera autonoma e spesso sempre più imprevedibile. Non si tratta solo del loro comportamento elettorale, che del resto, come molte ricerche empiriche dimostrano, segue questa stessa tendenza. Sto parlando di qualcosa di più profondo e radicale, che va al di là del voto e che riguarda il modo con cui ci si pone davanti alle questioni cruciali del nostro tempo, il multiculturalismo, i diritti, l'equità sociale, l'ambiente, lo sviluppo, la redistribuzione delle risorse, ecc.

Voglio proporre allora l'idea per cui siamo davanti ad una *quinta fase*, in cui le nostre due categorie non identificano più identità sociali ben definite, ma, astraendosi e generalizzandosi, sono diventate universi simbolici a disposizione di soggetti che, volta a volta, possono variamente attingere a tali bacini valoriali, ideali e culturali. In questa direzione, mi sembra utile introdurre il concetto di *immaginario collettivo*. Visione del mondo, ad esempio, è una nozione che porta con sé l'idea di una dimensione relativamente coerente, compatta e organica, capace appunto di presentarsi come il punto di vista di qualcuno contrapposto a quello di qualcun altro. Ritengo, al contrario, che il processo di astrazione subito da queste due categorie le abbia sollevate da tale esigenza di coerenza e compattezza: più che visioni del mondo vere e proprie, oggi esse sono enormi contenitori di idee, non necessariamente coerenti tra di loro, prodotte da soggetti sociali tra di loro diversi e, a volte, anche in conflitto reciproco, in grado di essere variamente utilizzate da più soggetti e a diversi livelli. Il miglior esempio di tale fenomeno è il variegato arcipelago del *new-global*, che contiene al suo interno posizioni difficilmente conciliabili e che non può essere definito un soggetto sociale in senso stretto. Occorre perciò ora, per seguire questa pista, vedere se e come può essere identificato un immaginario di sinistra, quali soggetti collettivi contribuiscono al suo sviluppo e quali possono maggiormente utilizzarlo.

## 2. *Utopia senza ideologia. Per un immaginario sociale di sinistra*

### 2.1. *Il problema*

Cos'è un immaginario sociale? Per rispondere a questa domanda, occorre porsi la questione del pensiero collettivo. In senso stretto, è sempre e solo l'individuo in grado di pensare: la società non pensa. Bisogna però riconoscere che i nostri stessi pensieri sono enormemente influenzati dal fatto di appartenere a determinati gruppi sociali, al punto che può diventare difficile separare ciò che è un reale prodotto della nostra autonoma capacità di pensiero da quella che è la mera riproposizione di una idea collettiva, separare produzione e riproduzione. Il secondo aspetto, la riproduzione del pensiero condiviso, consente alle società

e ai gruppi sociali di permanere nel tempo: essere, ad esempio, tedeschi invece che italiani implica una serie di modi di pensare, anche stereotipati, che rendono riconoscibili gli uni agli altri, indipendentemente dal singolo tedesco o italiano che possiamo avere davanti a noi. Il primo aspetto, la produzione di pensiero, consente alle società di cambiare. Sempre potenzialmente: occorre, infatti, vedere se e come le nuove idee hanno la capacità e la possibilità di realizzarsi concretamente, scalzando e sostituendo quelle vecchie. Oggi il servizio militare, per fare solo un banale esempio, in Italia non è più nemmeno obbligatorio, ma chi scrive ricorda bene un passato non lontano in cui chi voleva obiettare veniva considerato un criminale e incorreva in una pesante sanzione penale. E ricorda bene il lungo, conflittuale e non scontato processo sociale che ha portato dalla situazione di allora a quella odierna.

La mia idea è che per immaginario sociale si deve intendere una specifica forma di pensiero collettivo, che deve essere distinta da altre, come i miti, il senso comune, la religione civile, l'ideologia e l'utopia. Secondariamente, vorrei sostenere che oggi destra e sinistra costituiscono immaginari sociali e non più ideologie. Infine, vorrei elencare alcuni contenuti caratteristici dell'immaginario sociale di sinistra.

## *2.2. Dall'ideologia all'immaginario*

Come abbiamo visto sopra, esistono diverse forme di pensiero collettivo. Alcune sono così importanti e significative che, probabilmente, segnano tutta la storia dell'umanità, indipendentemente da ogni specifico periodo storico. Basta fare solo l'esempio dei miti. Anche il senso comune è però presente in tutte le società. In genere, in sociologia per senso comune si intende ciò che tutti sanno e che tutti danno per scontato e che, proprio per questo motivo, fornisce il sapere di base che muove il comportamento collettivo. Per quello che riguarda la nostra discussione, possiamo soffermarci soprattutto sui concetti di ideologia e di utopia, poiché sono quelli che più da vicino riguardano la riflessione sulla sinistra e sul concetto di immaginario sociale di sinistra.

La storia del concetto di ideologia è particolarmente importante, perché ripercorre significativamente le tappe di sviluppo e di affermazione della diade destra/

sinistra [cfr. Mannheim 1957; Eagleton 1993]. Tale concetto viene introdotto in epoca illuminista, in una formulazione che possiamo chiamare, riprendendo la nota ricostruzione fatta da Karl Mannheim, *concezione particolare* dell'ideologia. L'illuminismo crede che attraverso la ragione l'uomo possa superare i vecchi miti che avevano da sempre obnubilato la sua capacità di discernere il vero dal falso. Usando la ragione, posso allora smascherare l'errore altrui, che sia fatto in buona fede o meno. Chi è in errore è ancora sottoposto ai quei miti, a quelle false rappresentazioni, da cui può e deve liberarsi. Possiamo parlare di concezione particolare dell'ideologia perché l'errore da smascherare è l'espressione di una soggettiva incapacità di vedere il vero. Chiunque però, poiché tutti gli uomini sono razionali, può, se ben indirizzato, rendersi conto del proprio errore. Ideologico è dunque un pensiero distorto che si arrende davanti all'evidenza razionale.

Con lo sviluppo della società e, soprattutto, con l'emergere del conflitto tra classi contrapposte, il concetto di ideologia cambia di significato. Ora ideologico diventa il pensiero del proprio avversario sociale. Egli è in errore non perché soggettivamente sia preso da miti o da false credenze, ma perché egli ha fatto proprie le idee che caratterizzano la sua classe sociale di appartenenza. Si parla così di *concezione totale* dell'ideologia. L'errore non è più soggettivo in senso stretto, ma da collegare ad una posizione sociale che è in sé sbagliata. Si tratta della nozione di ideologia, in estrema sintesi, introdotta da Marx. Dal punto di vista proletario, il borghese è incapace di pensare correttamente, e tutta la sua concezione del mondo deve essere smascherata. Compito del conflitto di classe, che è un conflitto tra diverse e opposte concezioni del mondo, è proprio quello di liberarsi dalle false rappresentazioni ideologiche di cui la borghesia è portatrice, che sono uno strumento decisivo del suo dominio di classe, per sostituirlle con la visione proletaria del mondo. Ideologica è allora una concezione del mondo, quella borghese, che pur essendo particolare, poiché è appunto la concezione di una singola classe, che rappresenta il suo specifico modo di vedere le cose, si presenta come universale, cioè come quella vera e indiscutibile per tutti. E lo fa per perpetuare il dominio borghese-capitalistico.

Ora perciò la nozione di ideologia esprime la ricerca di una verità che non è più raggiungibile attraverso un sapere razionale e universale disponibile a tutti, quanto piuttosto attraverso un conflitto tra diverse concezioni del mondo,

ognuna espressione di diverse e contrapposte classi sociali. Sempre attraverso il dispiegarsi del conflitto sociale, la nozione di ideologia cambia però nuovamente. Contro Marx, e il marxismo in generale, si oppone un'idea semplice e radicale: perché proprio la concezione del mondo proletaria è quella giusta? Cosa dà a questa classe il privilegio della verità? Non è anch'essa una delle classi sociali e la sua posizione non è anch'essa, inevitabilmente, particolare, esprimendo non l'interesse di tutti, ma solo quello suo specifico? Detto questo, così come il proletario può smascherare il borghese – con l'argomento che la sua posizione esprime una specifica posizione nel mondo, non quella di tutti – allo stesso modo, e con gli stessi argomenti, il borghese può smascherare il proletario. La tecnica dello smascheramento si diffonde tra tutti i ceti e le classi e alla fine le singole concezioni del mondo appaiono per quelle che realmente sono: l'espressione di soggetti sociali specifici e particolari, nessuno dei quali può legittimamente provare ad imporre la propria posizione come quella vera a tutti gli altri. Si passa così da un uso particolare della concezione totale ad un suo *uso generale*: la concezione totale dell'ideologia viene usata da tutti.

Con quali risultati? Se tutto è ideologico, niente è più ideologico e non è più possibile distinguere il vero dal falso. Conservatorismo, liberalismo e socialismo – in estrema sintesi e rimanendo sempre fedeli alla ricostruzione mannheimiana – sono le tre grandi ideologie moderne ed ognuna rappresenta la concezione del mondo di una specifica classe sociale, rispettivamente nobiltà, borghesia e proletariato. Esse sono visioni del mondo relativamente coerenti, ben organizzate, capaci di costituire un modo di vedere il mondo e la realtà quasi nella sua totalità. Capaci di sostenere l'identità individuale e collettiva di milioni di individui. Ora, invece, come esito di un conflitto sociale che non risparmia nessuno e nulla, tutte le concezioni appaiono parziali e nessuno più detiene la verità, né può pensare di raggiungerla. Non c'è più, dentro la società, un punto di vista privilegiato da cui indicare a tutti la retta via. Già a partire dal primo dopoguerra si inizia a parlare di fine delle ideologie, proprio nel senso appena esposto. Le cosiddette ideologie totalitarie, quelle fascista, nazista e comunista, non sono in senso proprio ideologie: infatti, non esprimono la tensione tipica di un conflitto tra soggetti sociali diversi, quanto piuttosto, all'interno di un mondo disincantato e confuso, il bisogno di una nuova unità, senza conflitti e senza incertezze. Un bisogno che

è espressione di una “fuga dalla libertà” e che produce i risultati a tutti noti. La questione della fine delle ideologie riappare ripetutamente dentro la storia sociale e politica del secolo scorso e va di pari passo con la grande trasformazione sociale che caratterizza il secondo dopoguerra: la fine, o per lo meno l'indebolimento, delle grandi identità sociali, quelle che abbiamo sopra visto caratterizzare la terza fase della storia di destra e sinistra. Insieme alla fine delle ideologie, sembra scomparire anche la possibilità di un'utopia, cioè l'idea di un mondo migliore. Sembra venir meno la spinta propulsiva al cambiamento sociale e la forza di idee per le quali valga la pena mettersi in gioco. Sembra scemare quel sogno illuminista e moderno per cui è possibile realizzare dentro questo mondo una realtà relativamente più giusta. Fare i conti con il *relativismo* che si viene così a produrre è ancora una delle grandi sfide della nostra realtà attuale. In un mondo in cui si spera che nessuno possa pensare di detenere la verità – non perché è più razionale degli altri e non perché appartiene a quel gruppo sociale che più degli altri è capace di vederla – è ancora possibile un'utopia, l'idea di un'emancipazione collettiva che provi a realizzare il sogno dell'autorealizzazione individuale?

Andiamo per gradi. Il primo passo è che nessuno deve più pensare di poter tornare a quel mondo fatto di certezze che aveva caratterizzato la prima modernità, diciamo almeno sino al secondo dopoguerra. Non esiste più un punto di vista completamente privilegiato, da cui poter dettar legge agli altri. Ma questo non deve voler dire relativismo totale. Vediamo, tenendo fermamente salda questa idea, di fare ulteriori passi in avanti. Come abbiamo visto, lo sviluppo e l'affermazione della diade destra/sinistra sono spiegabili attraverso un processo di progressiva generalizzazione. Da categorie che distinguono concretamente le posizioni occupate dai parlamentari dentro le assemblee diventano “ideologie”, capaci di sostenere le identità di interi gruppi sociali. Lo stesso processo di generalizzazione opera anche oggi, producendo lo svincolamento delle grandi strutture simboliche di destra e sinistra da specifici e concreti gruppi sociali. Al concetto di ideologia, come sopra anticipato, propongo perciò di sostituire quello di immaginario sociale.

Un immaginario sociale è un enorme deposito di idee, rappresentazioni, visioni del passato, del presente e del futuro che si è andato producendo attraverso il contributo di innumerevoli gruppi sociali, ognuno dei quali ha portato il pro-

prio contributo in maniera spesso inavvertita e inconsapevole. Fondamentale, in questa direzione, è stato, ed è, il ruolo dei movimenti sociali. Sulla ricchissima eredità lasciata dal movimento operaio, con la sua storia secolare, si sono innestati contributi provenienti da sensibilità nuove ed eterogenee, che hanno da un lato fatta propria tale eredità, dall'altra l'hanno superata, compiendo significativi passi in avanti. Se pensiamo alla storia italiana, ma anche ovviamente a tutta la storia del secolo scorso, vediamo bene come, a partire dagli fine degli anni cinquanta, i movimenti giovanile, studentesco, femminile, pacifista, ecologista, new-global e tutta quell'enorme fermento di piccoli e a volta sconosciuti gruppi locali o monotematici abbiano profondamente e definitivamente cambiato il punto di vista simbolico della sinistra in Italia. Possiamo parlare allora del lento, ma inesorabile costituirsi di un immaginario sociale di sinistra, composito, denso, eterogeneo e a volte contraddittorio, in grado però di costituire il grande bacino di idee cui possa attingere la prospettiva di un mondo migliore. Certo non si tratta più di una concezione del mondo omogenea e coerente, come era un'ideologia, né esiste un soggetto sociale che ne sia il portatore principale e prioritario, come ha fatto in passato la classe operaia. Si tratta però di una dimensione simbolica maggiormente in sintonia con i nostri tempi, capace, in un mondo senza ideologie, di non cancellare per sempre l'utopia.

Vediamo alcune caratteristiche dell'immaginario in quanto tale, che lo distinguono dalle ideologie. Come abbiamo brevemente visto, c'è alla base un diverso processo di costruzione del pensiero collettivo. Mentre l'ideologia è un prodotto simbolico che si riversa dalla politica, e dai suoi attori, sulla società, l'immaginario è un prodotto autonomo della seconda. Esso è un insieme assai poco coerente di valori, idee, simboli, aspirazioni, molto eterogenee e differenziate, prodotte da soggetti sociali anche molto diversi tra loro. La scarsa coerenza è significativamente correlata al fatto che non esiste un unico soggetto di riferimento – come poteva essere la classe – che si faccia portatore di uno specifico immaginario. Possono riferirsi ad esso soggetti individuali e sociali assai diversi tra loro e non è detto che i soggetti più tradizionalmente di sinistra, sempre per restare al nostro esempio, ne siano i più convinti sostenitori.

Inoltre, l'immaginario non è quasi per nulla un sistema logicamente elaborato. La teoria sociale e politica, in quanto diretto frutto del lavoro di pensatori

impegnati nella sua elaborazione, dovrebbe in genere avere un buon grado di coerenza logica: la messa in luce di difficoltà che contiene coincide con l'evidenziazione di contraddizioni presenti al suo interno. Nella elaborazione di teoria sociale e/o politica, inoltre, non occorre – o meglio non si dovrebbe – fare riferimento a categorie di appartenenza. L'ideologia, pur non avendo bisogno della stessa rigida coerenza logica, assumeva però la forma di un sistema di pensiero relativamente coeso e organico, le cui componenti dovevano raggiungere una certa omogeneità e coerenza [cfr. Santambrogio 2001]. Tutto questo viene meno con l'immaginario. Se anch'esso mantiene una notevole capacità di strutturare con forza l'esperienza quotidiana, viene però meno la sua possibilità di costituirsi come un vero e proprio sistema di pensiero, anche solo relativamente coerente. Il processo di modernizzazione, da questo punto di vista, non sembra ridurre la dimensione immaginativa e “fantastica” dei soggetti sociali: al contrario, la dilata e la espande. Essa diviene una prerogativa diretta di tutti quei diversi soggetti sociali, che, diventando volta a volta protagonisti, si dotano autonomamente di propri specifici modelli culturali. Si pensi al modo del tutto originale e diretto con cui i movimenti giovanili hanno tradotto il pensiero di alcuni teorici di riferimento, in un modo che, comunque lo si intenda, non porta di certo a costituire una nuova ideologia. In effetti, è del tutto improprio dire che esiste un'ideologia ambientalista, giovanile, femminile, pacifista, animalista, no-global: in questo uso linguistico, “ideologia” diventa sinonimo di “modo di pensare”, perdendo ogni sua specificità. All'interno di ognuno di questi nuovi “modi di pensare” albergano a volte aspirazioni, ideali, valori, simbologie collettive talmente eterogenee da far pensare che non esista una vera e propria identità collettiva e ad essi fanno riferimento, allo stesso modo, soggetti sociali spesso molto diversi tra loro. Si tratta di una nuova forma di “incantamento”: progressivamente, si va costruendo un insieme di idee che sembra galleggiare sopra la testa degli uomini, i quali attingono da tale insieme aspetti, aspirazioni e rappresentazioni che danno un senso senza richiedere necessariamente quella ragionevolezza che dovrebbe legare tra loro idee che guidano l'azione.

Non si tratta però di un insieme irricognoscibile, senza identità. I diversi valori che costituiscono, ad esempio, l'immaginario di sinistra sono pur sempre di sinistra per i motivi sopra esposti e, nonostante possano apparire a volte tra

loro in contraddizione e incoerenti, i soggetti sociali che fanno riferimento ad essi li vedono come parte, pur se problematica, della loro identità. Un maggior senso di equità, il valore dell'eguaglianza, la centralità della fraternità, la difesa dell'ambiente, un nuovo modo di fare "comunità", la lotta per i diritti civili, la critica al consumismo, il bisogno di meritocrazia in un mondo corrotto, la difesa della pace e la non violenza, un senso forte di legalità, la necessità di ampliare le aree del riconoscimento reciproco, una nuova spinta localistica, sono tutti aspetti cui si aderisce volta a volta senza chiedersi se siano di fatto tra loro compatibili e come. La coerenza interna, e la coerenza dei fini intermedi che dovrebbero avvicinare al fine ultimo, non sono requisiti essenziali delle nuove forme di immaginario collettivo. Ancora di più: il fine ultimo sembra svanire nella sua riconoscibilità in maniera così evidente da far venir meno ogni forma di escatologia. Non c'è più nessuna società comunista alla fine della storia. L'immaginario indica un altrove non identificabile, un "non luogo" che sembra assumere bene la forma dell'utopia, nel senso più classico e letterale del termine.

Esso, inoltre, non ha la naturalità degli immaginari mitici, perché è evidente il suo carattere artificiale, costruito, scelto. I valori che lo compongono, e le immagini di cui si nutre e con le quali si rappresenta, sono sotto gli occhi di tutti e sono passibili di una scelta concreta. Il suo carattere prodotto è evidente, più evidente di quanto non lo sia per i miti, o per le ideologie: tutti sappiamo, ad esempio, qual è la natura della rivoluzione alimentare proposta da *slow food*, quali sono i soggetti che l'hanno iniziata, quali l'hanno sviluppata e quali l'hanno fatta propria. Non c'è niente di "mitico", in senso proprio, in questa nuova idea di ritorno alla semplicità contro l'individualismo consumista. Se è consentito l'ossimoro, si tratta di un "mito costruito": "mito" perché porta in parte con sé una capacità attrattiva e simbolica che solo i miti hanno; "costruito", per i motivi che sopra si dicevano, e cioè la sua visibilità, il fatto che diviene oggetto di una scelta consapevole, che sta in alternativa ad altri miti, ecc.

Come abbiamo già visto, alcuni accostano il termine di immaginario a quello di senso comune [cfr. Taylor 2005]. Si tratta però di due cose del tutto diverse. Nell'immaginario è presente una dimensione creativa assente in quella di senso comune. L'immaginario è il risultato di un desiderio che si concretizza riflessivamente in valori, immagini del mondo, aspirazioni, rappresentazioni collettive:

si tratta di un universo simbolico estremamente creativo e mobile, sottoposto ad un cambiamento del tutto diverso da quello, assai più lento, invisibile e irriflesso, che caratterizza il senso comune. In più, e forse è questa la differenza fondamentale, l'immaginario non è il cemento della quotidianità, il software di base invisibile e nascosto che tutti danno per scontato: al contrario, è perfettamente visibile e, proprio per questo, è usato al fine del cambiamento sociale.

Alle spalle dell'immaginario, agisce la fantasia creativa mossa dal desiderio di correggere un mondo che non soddisfa a partire da esigenze concrete, da bisogni che emergono direttamente dai vissuti. Come dice bene Jedlowski, mentre il senso comune “è un meccanismo finalizzato a ridurre l'incertezza”, l'immaginario “non riduce le nostre incertezze: ci arricchisce, ma l'incertezza, se mai, con ciò si moltiplica” [Jedlowski 2008, 236]. In un certo senso, è, come pensava Sartre, l'espressione della libertà umana di trascendere la realtà; espressione che, secondo quanto qui si sostiene, in parte diversamente da Sartre, è in relazione ad uno specifico contesto storico come l'attuale e alla particolare struttura della stratificazione sociale in esso presente. L'immaginario, in effetti, contiene al tempo stesso una chiusura (in questo è riconoscibile) e una apertura (in questo è “incoerente”): con la prima, identifica uno spazio, anche se ampio (in fondo molto più ampio di quello delle ideologie), entro il quale collocare le proprie scelte; con la seconda, dà a questa chiusura un carattere sempre incerto e provvisorio.

In effetti, da un lato, come sopra già detto, l'immaginario è sufficientemente strutturato da essere riconoscibile, e un immaginario di sinistra anche oggi è diverso da uno neo-liberista, o di destra, e così via. Le persone che ad esso fanno riferimento, anche se di diversa e a volte diversissima provenienza sociale, sanno bene che possono incontrarsi negli stessi luoghi, o condividere le stesse letture, o gli stessi comportamenti nonostante l'eterogeneità dei soggetti che si incontrano e delle azioni che si mettono in atto. Sanno, quasi sempre, ma in ogni caso in maniera significativa, riconoscere il loro immaginario: esso è in grado di costituire una identità, anche se più lasca e meno strutturata che nel passato. Ma l'intrinseca incoerenza dell'immaginario offre uno spazio di articolazione per l'azione collettiva molto più aperto e indeterminato rispetto all'ideologia. Proprio perché il sistema dei fini non è strutturato in una consequenzialità chiara ed evidente, rimane del tutto incerto il senso in cui perseguendo un determinato valore (ad

esempio, una migliore gestione dell'ambiente) se ne persegue anche un altro (ad esempio, una maggiore eguaglianza). Sull'immaginario aleggia un'idea di impraticabilità, di utopia, di scarso realismo. Se si pensa, è proprio questa la principale critica mossa di sovente dal sistema politico alla società civile: tutto giusto e lodevole, ma poi i fatti seguono altre logiche e i movimenti servono a ben poco. Ma al tempo stesso, questa critica identifica la natura essenziale dell'immaginario, il suo essere in qualche modo *sottratto alla responsabilità*. Esso consente quel passo indietro rispetto alla prassi e alla quotidianità così da liberare uno spazio di pensiero libero e, perciò, in prima battuta, irresponsabile (in senso weberiano). In un certo senso, l'immaginario è una dimensione sottratta al tempo, e quindi alla scansione della relazione mezzi-fini che porta con sé il senso di responsabilità connesso ad un progetto. Si può in un certo senso dire che l'immaginario non è un progetto d'azione, e quindi non è un progetto politico, non identificando né mezzi per un fine, né fini ultimi di alcun tipo. Proprio in quest'ultimo senso, può riproporre *l'utopia come libertà del pensiero dalla prassi*, libertà di identificare un non-luogo collocato in nessun tempo. Laddove si chiede la possibilità di un mondo, ad esempio, liberato dall'ossessione della crescita economica in nome di una concezione più umana di felicità e di auto-realizzazione, si pone una questione ideale che deve poi essere concretamente affrontata. Ma senza quell'ideale presente nell'immaginario, le questioni da affrontare concretamente sarebbero diverse e diversamente affrontate.

### 2.3. *Un immaginario di sinistra? Alcune possibili categorie interpretative*

Nella rete confusa e articolata in cui si manifesta oggi la partecipazione collettiva – rete fatta di movimenti, associazioni, “tribù”, minoranze attive, ecc. –, e soprattutto in quella parte di essa sempre più libera dalle vecchie ideologie, mi sembra si dia oggi la possibilità di sviluppo di un immaginario di sinistra, capace di costituire senso di appartenenza, anche se in maniera più lasca rispetto al passato, ma soprattutto di continuare a sostenere l'idea “utopica” per cui “un mondo migliore è possibile”, cioè l'idea, tipicamente di sinistra, che occorre costruire le condizioni per una progressiva e possibile emancipazione. Mi sembra che qualche contenuto sia già più fortemente identificabile rispetto ad altri, così

da caratterizzare in qualche modo questo immaginario. Su questi aspetti, ritengo sarebbe opportuno fare ricerca empirica, così da verificare cosa effettivamente si è messo in moto e cosa si è già forse consolidato. Per il momento, vorrei suggerire qualche spunto, che può anche essere visto come un elenco di possibili ipotesi da verificare empiricamente.

Per prima cosa, direi che si è diffusa una certa *diffidenza nei confronti della tecnica* in quanto tale, intesa come strumento di per sé capace di essere la soluzione ai problemi. In questo senso, emerge un forte cambiamento rispetto al passato: diversamente dalla a-critica fiducia nel progresso che ha caratterizzato la sinistra del passato, oggi c'è un maggiore scetticismo, che a volte corre anche il rischio di sviluppare nuove forme di luddismo tecnologico. In secondo luogo, mi sembra faccia sempre più breccia una *cultura della non-violenza e della pace*, in antitesi al ruolo centrale che nel passato avevano violenza e forza per innescare e spiegare i processi di trasformazione sociale. Un terzo elemento può essere rintracciato nella *fine della centralità del lavoro*, e delle soggettività che ruotano intorno ad esso. Se l'umanesimo marxiano, e forse più in generale dell'intera sinistra, metteva al centro della concezione umana la "libera attività lavorativa", oggi si tende ad avere una concezione più complessa ed articolata dell'uomo e della sua posizione nel mondo, pur continuando a dare al lavoro l'importanza che merita. Inoltre, quarto aspetto, sembra essere venuta completamente meno quell'idea di una "*dilazione della felicità*" che aveva nel passato giustificato le sofferenze patite in nome di un mondo migliore. Ciò che si può fare ora deve già portare a qualcosa di buono: non c'è un fine ultimo nella storia capace di sostenere il senso delle sofferenze attuali. E questo proprio perché, altro aspetto decisivo, come abbiamo visto il concetto di utopia non appare più come l'idea di un mondo perfetto e raggiungibile, quanto piuttosto come un non-luogo fuori dal tempo che serve da idea regolatrice, libera dalle costrizioni del contingente e libera dal senso di responsabilità: una *utopia senza ideologia*, cioè liberata dalla struttura interna dell'ideologia, che ne modellava la natura a propria immagine e somiglianza.

Questi elementi, brevemente tratteggiati, sono poi alla base di altri che si stanno lentamente forgiando, soprattutto attraverso l'azione concreta di soggetti sociali – alcuni tradizionali, altri nuovi; molti piccoli o addirittura piccolissimi, altri più numerosi; molti connotati solo localmente, altri dalla portata più univer-

salista; ecc. – che riempiono in modo più o meno avvertibile la vita delle nostre società. Si pensi, solo per fare degli esempi, qualcuno sopra già richiamato, all’idea di un *nuovo modello di sviluppo*, o addirittura di non-sviluppo; alla *riscoperta dei territori* e delle loro caratteristiche; al *nuovo rapporto tra eguaglianza e diversità*; allo *sviluppo dei diritti umani*; al nuovo senso di rispetto nei confronti dei *beni comuni*; allo sviluppo dei processi di *democrazia deliberativa e partecipativa*; alle *tematiche ambientaliste*; ecc.

Se l’idea di immaginario qui proposta è plausibile, avremmo a disposizione un nuovo grande bacino di idee di sinistra, capace di orientare la prassi a partire da una dimensione ideale in sintonia con un nuovo modo di pensare l’utopia, anti-ideologico e non totalizzante, forse capace strutturalmente di evitare i rischi e le tragedie del passato.

Emerge però prepotentemente un problema, la cui portata diventa ancor più centrale rispetto al passato: *che forma prende la rappresentanza politica?* Detto diversamente: quali sono gli strumenti, le condizioni e le modalità perché si instauri un rapporto proficuo tra società civile, e i suoi immaginari, e politica, con le sue regole e condizioni? Che rapporto si può dare tra un immaginario prodotto dalla società e un programma prodotto da un partito, o da una coalizione di partiti? Ci sono nell’attuale arena politica leaders e partiti di sinistra disponibili, nel momento in cui eventualmente scrivono i loro programmi d’azione, ad ascoltare le proposte e le idee che “irresponsabilmente” arrivano dagli immaginari della società civile? Sono questioni che mi sembrano oggi ineludibili e sulle quali deve esercitarsi la riflessione di tutti quanti credono in un’idea di democrazia capace di portare con sé la prospettiva di un mondo migliore.

*Riferimenti bibliografici*

EAGLETON, T.

1993, *Che cosa è l'ideologia*, il Saggiatore, Milano.

GAUCHET, M.

1994, *Storia di una dicotomia. La destra e la sinistra*, Anabasi, Milano.

JEDLOWSKI, P.

2008, *Immaginario e senso comune. A partire da "Gli immaginari moderni" di Charles Taylor*, in F. Carmagnola, V. Matera (a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, UTET, Torino, pp. 222-238.

MANNHEIM, K.

1957, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna.

SANTAMBROGIO, A.

1998, *Destra e sinistra. Un'analisi sociologica*, Laterza, Roma-Bari.

2001, *Sul concetto di cultura politica: una prospettiva sociologica*, in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), *La cultura politica nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma, pp. 43-83.

2013a, *Utopia senza ideologia. Prospettive per la critica e l'emancipazione sociale*, in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi, Perugia, pp. 47-83.

2013b, *Dall'ideologia politica all'immaginario sociale. Forme e processi di cambiamento del pensiero collettivo*, in M. Bontempi, C. Colloca, E. Recchi (a cura di), *Metamorfosi sociali. Attori e luoghi del mutamento nella società contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 169-188.

TAYLOR, CH.

2004, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma.



MILENA MEO

## L'immaginario quotidiano. Per una lettura altra di pratiche e discorsi sul tema della generazione

### *1. Immaginario e vita quotidiana*

**I**l concetto di immaginario può essere descritto nei termini di quella sfera di senso nella quale la vita dell'uomo, radicandosi, acquisisce coscienza e significato. Si tratta di una sfera socialmente e storicamente determinata, frutto di un'ininterrotta costruzione umana e dunque mai data una volta per tutte, che orienta le strutture di pensiero degli uomini e ne organizza gli schemi corporei e mentali. La sua dimensione sociale riesce a occultarne il carattere di finzione a vantaggio di quel mondo comune che ci appare con l'evidenza del "reale" [Marzo, Meo 2013, 4]. L'immaginario, così inteso, contiene tutti i prodotti materiali e immateriali che costituiscono la vita sociale, rendendola possibile. Non è, dunque, un *altrove*, non si presenta come l'opposto della realtà o semplicemente come ciò che la ammantava di senso, ma è ciò che prima di ogni altra cosa la costituisce, finendo con il coincidere con essa. Per utilizzare le parole di Castoriadis [1995, XXXVII-VII], esso "non è immagine di. È creazione incessante ed essenzialmente indeterminata (sociale-storica e psichica) di figure/forme/immagini, a partire da cui soltanto si può parlare di qualche cosa".

Definirlo come "sfera di senso" consente di tenere insieme le tre accezioni contenute nel significato proprio della parola "senso": la facoltà di ricevere impressioni da stimoli esterni o interni e, per estensione, la percezione e coscienza di fatti interni. Ma anche ciò che una parola, una frase, un contesto vuol dire. E

ancora, l'insieme degli elementi di sostegno ed elementi specializzati che, sollecitati da particolari stimoli, generano impulsi o segnali che raggiungono il sistema nervoso centrale, dove danno origine ad attività semplici, come i riflessi, o altamente integrate come le sensazioni [Treccani 2014]. Il concetto d'immaginario così declinato si trova a essere molto vicino ad altri che abitano lo stesso spazio, dai quali può essere utile operare una distinzione. Prima di ogni altro, probabilmente, il concetto di "senso comune", quello che Schutz ha definito nei termini di conoscenza a disposizione che ci permette di comprendere a che categoria di cose possiamo ricondurre ogni evento, essere od oggetto che ci capiterà davanti [Schutz 1969, 8].

Per coglierne le differenze è necessario tenere a mente che l'immaginario è fatto anche di immaginazione che lo eccede e che ne definisce il carattere sovversivo. È quello spazio dove tutto può compiersi, quel campo aperto di possibilità infinite e rigeneratrici che aprono le porte all'inatteso. Ponendo l'accento su quest'aspetto della questione, è possibile dunque operare una precisa demarcazione tra i due concetti. Se l'uno può generare l'impensato, l'altro serve perché si continui a "pensare-come-al-solito" [*Ibidem*]. Se l'immaginario, nella sua accezione più ampia, può essere considerato come spazio di libertà per eccellenza, il senso comune ne diventa luogo di limitazione. E ancora, anche se ambedue i concetti si riproducono principalmente attraverso processi comunicativi [Jedlowski 2008, 238], l'uno ha a che fare innanzitutto con la sfera percettiva e l'altro con quella cognitiva. Se il senso comune sta alla base della produzione di pregiudizi e stereotipi, l'immaginario, attraverso la sua componente immaginativa, può aiutarci a relativizzare "l'ovvio".

Così come il concetto di senso comune, è possibile trovare altri concetti affini da considerare come parti dell'immaginario che non coincidono perfettamente con esso, esaurendolo; termini "quotidiani" che vanno a finire all'interno del concetto più generale che li supera, pur comprendendoli. Racconti mitici, immagini poetiche, icone, allegorie politiche, ecc. diventano *texture* verbo-icone [Wunemberger 2008, 39], parti costitutive dell'immaginario prodotti dell'immaginario stesso, sporgenze a cui è possibile appigliarsi per riuscire a comprenderlo, importanti snodi concettuali da attraversare e tenere in conto per costruire una costellazione di significati che può essere utile per avvicinarsi al concetto

generale per approssimazione. Ed è nella vita quotidiana, “miscuglio articolato di abitudini, adattamenti alle circostanze e creatività” [Jedlowski 2005, 20], che si incontra l'immaginario, è in questo spazio che è possibile ritrovare questa costellazione di senso capace di restituirne i riflessi.

Proprio in questo quadro, il quotidiano diviene quel “luogo comune” all'interno del quale è possibile coglierne le produzioni e vederne all'opera gli effetti. Qui s'intrecciano le relazioni umane e, attraverso le azioni reciproche, vengono a determinarsi quei “processi microscopici-molecolari” [Simmel 1908, 20] che, costituendo “l'accadere reale” [*Ibidem*] intessono, un giorno dopo l'altro, le trame della vita collettiva. È attraverso questo scambio sociale che “i fili vengono filati” [*Ibidem*] e può generarsi il mutamento connesso alla dimensione creativa dell'immaginazione degli esseri umani. Questa opposizione dinamica di ordine e disordine contenuta nel quotidiano, di radicamento nel proprio universo sociale e di possibilità infinita di movimento, lo rende il campo più prossimo capace di raccontare contemporaneamente l'ordine con le sue verità e le sue eccedenze, cogliere sia l'immaginario dominante che le effervescenze collettive portatrici di immaginari altri, ciò che Maffesoli ha chiamato dimensione dionisiaca del sociale [cfr. Maffesoli 1990]. Il campo da cui/di cui osservare non soltanto le continuità sociali, ma anche le discontinuità, rivelandone l'artificialità e permettendo una loro ristrutturazione. E proprio in questo senso la parola “campo” ci consente di sottolineare come non si tratti di uno spazio qualunque, ma di un luogo all'interno del quale sono in gioco svariate forze e anche differenti regole, di solito date per scontate e riconosciute come naturali, in realtà frutto di una lotta continua per la loro definizione.

I prodotti della vita quotidiana, “produzioni mentali o concretizzate in opere, a base visiva (quadri, disegni, fotografie) e linguistiche (metafore, simboli, racconti)” diventano elementi concreti capaci di “fornire degli insiemi coerenti e dinamici, che pervengano, a partire da una funzione simbolica, al senso di un incastro proprio e figurato” [Wunemberger 2008, 19]. Essi rappresentano veri e propri condensati d'immaginario che attraverso di loro si solidifica, si rigenera, si riproduce e tramite loro può essere compreso. Il rapporto tra immaginario e vita quotidiana non si esaurisce in quest'accezione. Quadri, libri, film, oggetti, fotografie, ma anche racconti, miti, cerimoniali, ecc., non sono solo “suppor-

ti rappresentativi” [Castoriadis 1995, 95] che contengono immaginario, ma ne sono anche produzioni concrete. L’immaginario, infatti, a sua volta, costituisce la vita quotidiana stessa, dandole un senso, ordinandola, regolandola. Se dunque va colto nella vita quotidiana, nello stesso momento la struttura, la articola e la disarticola. Se è nello spazio del quotidiano che è possibile leggerne i tratti, in più è anche attraverso di esso che produce effetti di realtà. Diventa così contemporaneamente il suo *interno* e il suo *esterno*, il suo prodotto, ma anche il suo produttore. Da una parte, il suo interno, rappresenta lo spazio in cui è facile osservarne le oggettivazioni, tutti quei prodotti umani che ne diventano cristallizzazioni esperibili. Dall’altra, attraverso le sue oggettivazioni, che sono rappresentazioni di ordine, struttura la vita sociale soggettivizzando i corpi, connotando gli spazi, qualificando i saperi, ecc., generando esso stesso realtà sociale. In questo senso, ben si comprende come lo studio sull’immaginario non si connota per avere un oggetto particolare al suo centro, ma piuttosto come un approccio di analisi capace di portare alla luce, tenendoli insieme, sia i meccanismi generali di funzionamento della società che i loro effetti di realtà e gli spazi per una loro riconfigurazione.

Per provare a illustrare questa cornice concettuale può essere utile riflettere su una storia, appunto, quotidiana: il racconto che si snoda intorno alla questione della generazione-fecondazione (connessa o meno con la sessualità), gravidanza (il periodo di gestazione) e nascita (il parto e le sue tecniche di gestione) - diventa particolarmente fecondo in questo senso<sup>1</sup>. Il termine “generazione” [s.f.] deriva dal latino *generatio-onis* e, in senso biologico, definisce l’atto del generare, il processo per cui esseri viventi producono esseri viventi della stessa specie, e il risultato di tale processo [Treccani 2011]. A differenza del termine “riproduzione”, la generazione porta con sé un senso di innovazione [cfr. Collins 2003] e consente di tenere a mente che durante questo tempo non solo verrà generato un nuovo essere umano, che porterà con sé delle caratteristiche di unicità e singolarità, ma sarà anche ri-prodotta, e forse innovata, una configurazione collettiva che è forma della società. Si tratta di una narrazione insolita per la sociologia che tradizionalmente ha posto tutta la questione della riproduzione umana ai

---

1. Le considerazioni che seguono sono parte di un lavoro di ricerca più ampio, condotto in Italia sul tema della generazione come esperienza politica organizzata e soggettivizzante, i cui primi risultati sono stati pubblicati in Meo 2012.

marginari dei suoi ragionamenti, a vantaggio di quelle categorie produttive che hanno rappresentato il cuore delle sue analisi a partire dalla prima modernità fino ad oggi. Se con Boltanski potremmo dire che il tema non sembra aver trovato sociologicamente “l’attenzione che merita” perché prima di ogni altra cosa, fino a tempi recenti, filosofi e fondatori delle scienze sociali sono stati esclusivamente uomini [Boltanski 2007, 30], nella nostra prospettiva di analisi potremmo, inoltre, aggiungere che le categorie del pensiero occidentale, nate da un *logos* razionale maschile, hanno reso difficile trovare le parole per descrivere tutto ciò che da esso si discosta. Infatti, l’immaginario meccanicista che le ha messe in forma è lo stesso che ha nutrito tutto il discorso politico moderno e che ha fatto dell’ordine un “affare umano” [cfr. Taylor 2005], giocato esclusivamente all’interno di un tempo mondano, in un’unità sociale che nella razionalità ha trovato la sua ultima forma di legittimazione. Un immaginario ispirato a criteri di separazione-dominazione [cfr. Maffesoli 2012] che, attraverso una nuova scienza meccanica e una nuova visione del mondo a essa collegata, ha gettato le basi per il lungo processo di ri-concettualizzazione della realtà, decretando quella che Carolyn Merchand [1983] ha definito nei termini di *death of nature*.

L’opposizione tra natura e cultura ha portato anche alla strutturazione di due campi di sapere, distinti e non permeabili: da una parte le scienze naturali (con la biologia in testa), che hanno reso possibile spiegare in termini organici la produzione della vita; dall’altra le scienze sociali, che si sono interessate del modo in cui questa vita singolare entrava a far parte della sfera collettiva. In questo quadro, con strumenti diversi, i demografi moderni si sono trovati a che fare con fenomeni prettamente biologici e a descrivere come statisticamente la loro incidenza (elaborata come fecondità, natalità, ereditarietà, ecc.) avesse ricadute sull’organizzazione sociale; la sociologia, da parte sua, ha cercato di capire come il neonato fornitogli dalla biologia diventasse essere sociale [Boltanski 2007, 32].

Già Marcel Mauss aveva annoverato il parto tra quelle tecniche del corpo dalle quali “risulta molto chiaramente che ci troviamo dappertutto di fronte a montaggi fisio-psico-sociologici di serie di atti, i quali sono più o meno abituali o più o meno antichi nella vita dell’individuo e nella storia della società (...). Essi sono messi insieme da e per l’autorità sociale” [Mauss 2000, 407]. E i nuovi nati, in questo scenario, non sono altro che la punta dell’iceberg di tutto il complesso

processo di “fabbricazione” capace di creare, come plusvalore, un determinato tipo di ordine sociale prefigurato, appunto, dall’immaginario. All’interno dell’“arena riproduttiva”, un’arena naturale ma socialmente definita, si consolidano, più che altrove, le categorie culturali che definiscono i soggetti. Ed è in quest’arena che si gioca la partita del mantenimento delle forme sociali che ogni nascita mette potenzialmente a rischio. Nel corpo del feto ancora in grembo – un segno di “natura” che appare nella “cultura” – si nasconde la possibilità che l’ordine sociale istituito dall’immaginario dominante vada sovvertito e appaia come fragile e convenzionale. Dunque, proprio in questo momento della vita si manifesta in modo pieno la sua potenza compatta, che deve investire di organizzazione e senso (attraverso l’attivazione di pratiche e discorsi) ogni nuova nascita, mobilitando intorno ad essa una quantità di risorse materiali, rappresentative e simboliche. Accogliendo questa visione e rileggendola attraverso la prospettiva dell’immaginario, diventa dunque possibile inquadrare tre questioni specifiche: rinvenire quel centro intorno al quale gravita la vita sociale, appunto, quell’immaginario dominante intorno al quale la maggior parte delle immagini individuali si organizzano e sono rese coerenti; ricostruirlo nelle sue qualità e specificare come esso abbia avuto (ed abbia) ricadute concrete nella vita quotidiana soprattutto sulle donne; recuperare le tracce di possibilità “sovversive” aperte dall’immaginazione e capaci, potenzialmente, di produrre mutamento sociale.

## *2. L’immaginario generativo*

In Europa, prima della modernità, la questione della generazione era esclusivo “affare di donne”, gestita all’interno di una cerchia femminile riservata e, per gli uomini, misteriosa, che faceva capo a un tipo di organizzazione sociale basata su un immaginario di tipo magico-sacrale, organizzato intorno all’idea di Dio [Simmel 1999, 21]. Le donne partorivano “tra di loro” e la partecipazione di altre donne, di solito più anziane e che avevano già partorito e dunque più esperte, era considerata la norma, un accadimento necessario e simbolico, un ordine che ritroviamo raffigurato come elemento costante in pressoché tutte le rappresentazioni della natività fino al Medioevo e anche oltre [cfr. Pizzini 2009]. Si tratta di

immagini che riproducono scene di un accadimento soltanto femminile, dal quale gli uomini sono esclusi, nel quale le donne si prestano aiuto e assistenza, prima di ogni altra cosa attraverso il conforto, la preparazione di cibo, le prime cure al neonato. Le più esperte, levatrici o mammane, impartivano gli ordini in quanto custodi di conoscenze riservate, fatte di unguenti per alleviare i dolori, posizioni più utili a favorire l'uscita del bambino, capacità di provocare aborti, uso di semplici strumenti meccanici (cordicelle per legare il bambino, monete per incidere il perineo, ecc.) per aiutare o velocizzare la nascita, prodotti concreti di un certo tipo di immaginario che vedeva la donna come unica e inviolabile depositaria di un sapere esclusivo e socialmente riconosciuto.

In questa "impresa femminile", la Chiesa giocava un ruolo fondamentale di controllo. Essa rappresentava l'unica istituzione capace di disciplinare la questione della generazione, a partire dall'accertamento della moralità delle condotte procreatrici, fino ad arrivare al controllo, se pur indiretto, del parto attraverso la nomina di mammane attente ai precetti religiosi e riconosciute idonee a divulgarli [*Ibidem*]. L'approvazione da parte del parroco e l'impegno di portare il neonato a battesimo non appena venuto alla luce diventavano la garanzia necessarie per ogni levatrice che voleva praticare il suo mestiere. Dalla fine del Medioevo in poi, la caccia alle streghe si abatterà anche su levatrici e mammane. Queste donne, così vicine ai corpi di altre donne e custodi di segreti non condivisibili, avendo accesso alla vita, si prestavano ad essere rappresentate come esseri capaci di impedire la procreazione, uccidere bambini piccoli, provocare disordini naturali percepiti con terrore da una società impegnata a ricercare un suo ordine. Esse, più di altre, dovevano essere sottoposte a rigorosi controlli. La strega e la sua controparte, la levatrice, vennero dunque a trovarsi al centro simbolico di un controllo tra poteri essenziale ai nuovi riassetamenti sociali.

La modernità porterà con sé un insieme di pratiche nuove, alcune storicamente inedite, che presuppongono nuovi modi di immaginare sé, gli altri, lo spazio, il tempo e la propria capacità di agire in essi [Taylor 2005, 9]. Il mutamento prodotto dall'immaginazione moderna, decentrando l'idea di Dio, investirà anche i corpi delle donne impegnate nella generazione. Questi corpi inizieranno ad essere presi in carico da un tipo di potere senza più referenti ultramondani, che impianterà le sue radici in quell'immaginario tecnico-scientifico che troverà

nell'apparato medico la sua più naturale estensione. La storia di questo scivolamento di campo si intreccerà a doppio filo con la nascita della bio-politica come tecnica di governo [cfr. Foucault 2004b] e della medicina (di un certo tipo di medicina che diventerà la medicina dominante) come apparato di sapere che, da un lato, raccoglie informazioni sulla vita, dall'altro la potenza, agisce per la sua tutela e la rappresenta indicandola come unica e legittima fonte di senso [cfr. Foucault 2005].

Lo spostamento dei modelli concettuali di base produrrà cambiamenti lenti, ma costanti al senso che la medicina darà ai suoi interventi e la questione legata alla sfera riproduttiva ne sarà travolta. Questo tipo di “mutazione essenziale del sapere medico” [Foucault 1998, 12] porta i segni distintivi di un'epoca caratterizzata dalla “sovranità dello sguardo”: ciò che è vero è il visibile e ciò che è visibile è vero. Nell'epoca dei lumi, la luce avrebbe dovuto rischiarare la verità e renderla a tutti evidente: portare alla luce l'invisibile diventò, in questo quadro, un imperativo categorico. Il bambino nella pancia della mamma è l'occulto per eccellenza, il *non-dum*: “non ancora”. Ciò che è presente ma è ancora nascosto, che è già in atto ma deve ancora palesarsi [Duden 2006, 59]. Il processo inizia a snodarsi nel XVIII secolo attraverso fasi intermittenti e discontinue, che condurranno a sostituire la narrazione fatta in risposta alla domanda “che cos'ha?”, con cui si avviava il dialogo tra medico e malato all'inizio del secolo, con la comunicazione data, da qui in poi, dal medico in risposta alla domanda “che cos'ho?” fatta dal malato alla autorità scientifica da esso incarnata. Nel campo della generazione, si tratta della distanza tra i racconti che le donne incinte facevano ai loro dottori nel XVIII secolo e i colloqui che le giovani donne hanno oggi con i loro ginecologi. Annota il dott. Johann Pelargus Storch nella sua raccolta di casi clinici esaminati nel primo trentennio del 1700: “Una donna non sudava mai dal lato destro del corpo, tranne quando era incinta; per sei volte dunque riconobbe in ciò il segno infallibile del suo corpo benedetto”; “quando il *fluxus mensium* ritarda per un motivo chiaro ed evidente, le donne di rado pensano alla gravidanza, finché non le convince, verso la metà del tempo, il movimento del bambino” [ivi, 60]. Se queste donne rendevano possibile con le loro immagini narrative che il medico pensasse la gravidanza, le donne contemporanee chiedono al dottore che gliela certifichi mostrandogliela e reificandola attraverso le immagini del monitor ecografico. Le une rivelano al medico la loro storia, le altre imparano a guardare il

contenuto del proprio ventre attraverso uno schermo e a riconoscerlo attraverso le parole del tecnico-medico. Per le prime l'oggetto era il racconto, l'auto-descrizione portava in sé la verità: il sentire il bambino che si muoveva nel grembo era prova di gravidanza, solo le donne con la loro narrazioni potevano attestarlo e la bravura del medico stava nella sua capacità di *mimesis*, di comprensione e di interpretazione delle loro parole. Per le altre, le parole non sono più necessarie. Il medico sa già, e sa meglio. I valori del sangue, la verifica ecografica, ecc. trasformano il *non-dum* in dato, liberandone l'oggettività: l'auscultazione prende il posto dell'ascolto [Illich 2009, 312]: “e poi l'ho vista. Stava giocando con il cordone e si rotolava, faceva le capriole (...). L'ecografista mi ha detto dove erano le braccia, le gambe, abbiamo contato insieme le dita delle mani (...) poi mi ha detto che era femmina, e che stava bene”, riferisce oggi una giovane donna a proposito della sua esperienza di gravidanza [Meo 2012, 81].

Se all'inizio dell'età moderna il controllo della Chiesa sulle mammane diventa più stringente, la svolta arriverà con la riforma settecentesca dell'ostetricia, che va inquadrata alla luce dei cambiamenti in campo medico. In questo scenario, il controllo dello Stato, attraverso la “medicina sociale” [cfr. Foucault 1994], assumerà nuovo senso, scalzando dal campo la Chiesa in una dinamica di compenetrazione di poteri prima e di sostituzione completa poi. Per tutto il settecento, si istituirono scuole per levatrici, si attivarono cattedre di ostetricia nelle facoltà di medicina, si fondarono case di maternità per le donne povere ed indigenti. Il potere statale inizierà a controllare l'attività delle levatrici entrando nel merito della loro arte, che doveva diventare una scienza e, in assonanza con l'immaginario moderno, come tale doveva essere riconosciuta. Per un lungo periodo sulla “scena del parto” sarà possibile trovare mammane con esperienza e tradizione, prive di alcun titolo per esercitare. Medici, deputati all'intervento nel caso di parti difficili, detentori esclusivi dell'utilizzo del forcipe, strumento tecnico inventato e controllato da uomini che in poco tempo diverrà il simbolo della nuova ostetricia, prodotto concreto del nuovo immaginario, espressione non più di pratiche femminili autonome ma di nuove pratiche mediche “disincarnanti” [Illich 2009, 312].

Un'immagine attraverso cui è possibile comprendere in tutta la sua potenza questo nuovo immaginario moderno e coglierne gli effetti concreti nella vita quotidiana è sicuramente quella prodotta dallo studio del dott. Samuel Thomas

Soemmering alla fine del 1700, il più autorevole anatomista della Germania del tempo, grazie al quale il “frutto misterioso del grembo di donna” viene per la prima volta visualizzato come un embrione, oggetto indipendente dal corpo che lo contiene [Duden 2006, 70]. Fino a questo momento, le altre figure rappresentate attraverso dipinti, incisioni, ecc. possono essere intese come rappresentazioni simboliche del bambino non ancora nato. Esse lo raffiguravano, in maniera metaforica, fantastica, macabra, ecc., ma sempre come un tutt’uno con il corpo della madre e, nonostante i progressi delle arti visive legate alle tecniche di rappresentazione, se l’immagine della *matrix* diventava sempre più precisa, quella del nascituro, conservando la sua forza simbolica, rimaneva sfocata [cfr. Pancino 2009]. Le immagini pubblicate da Soemmering nel suo *Icones embryonum Humanorum*, con una precisione di tratto da sembrare quasi reali, saranno invece le prime a non trovare più traccia, nella loro evoluzione, del corpo materno e a costituirsi come corpo a sé. Il “mistero”, finalmente diventato “cosa” nelle sue tavole, sin dalle prime settimane non reca più tracce materne ed è rappresentato senza cordone ombelicale: l’utero, una volta creativo, diventa un luogo in cui si compie un processo autonomo di cui il parto rappresenta l’ultimo atto.

Cosa dice alle donne che si nutrono di queste immagini questo nuovo immaginario da loro veicolato? Il “frutto del grembo” esiste a prescindere dal corpo delle donne, che diventa secondario. Il bambino atteso e misterioso diventa un feto maschile e femminile, ogni rapporto con il corpo che lo contiene è interrotto, anche il cordone ombelicale non trova più spazio nella rappresentazione [Duden 2006]. Il misterioso “non ancora” diventa uno stadio del livello di crescita di un essere già umano, una vita giovane da tutelare in sé: la biografia individuale inizierà ad essere dunque anticipata di nove mesi. La gravidanza, da condizione che poteva essere validata solo dalla donna, attraverso un’immagine narrativa soggettiva e soggettivizzante, diventa adesso una immagine medica oggettiva, e ne indebolisce la possibilità di autodeterminazione. Come tale dovrà essere trattata, monitorata, presa in carico dal sapere medico e preservata da ogni innaturale deviazione. La donna diventa il contenitore di un processo spettacolare che può andare avanti da sé. Da qui in poi sarà essa stessa a doverlo apprendere “a prescindere da sé” e dalle sue sensazioni corporee invisibili e di secondo ordine, definite appunto in questo contesto e in senso svalutativo, “immaginarie”. Bambini nati

morti, aborti, ecc. smettono di essere *monstrum* o prodigi della natura e diventano esseri la cui crescita si è interrotta, all'interno di un tempo, che diventa certo, dei nove mesi esatti necessari per lo sviluppo di un essere umano "normale".

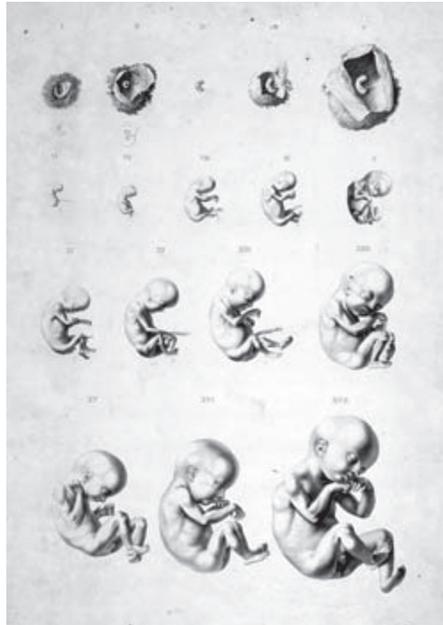


Fig. 1 – Tavola di Soemmering sulle fasi dello sviluppo

Le immagini degli embrioni rimarranno per molto tempo oggetto di attenzione di una ristretta élite medico-chirurgica specializzata. “Accade spesso che quelle che all’inizio sono teorie condivise solo da una minoranza di persone finiscano con l’insinuarsi nell’immaginario sociale, anzitutto delle élite, magari, e quindi dell’intera società” [Taylor 2004, 37], iniziando a generare nuove pratiche. E così esse diverranno oggetto di sguardi più ampi alla fine del XIX secolo, tramite collezioni museali o illustrazioni, meno costose, su riviste ed enciclopedie. “La nuova concezione diventa dunque accessibile ai partecipanti in maniera inedita.

Essa comincia a definire i contorni del loro mondo e può alla fine tramutarsi nella forma scontata delle cose, persino troppo ovvia per essere menzionata” [ivi, 43]. Sarà con l’inizio del Novecento che le prime campagne per l’educazione ses-

suale e il controllo delle nascite promuoveranno quella che sarà definita “una visione embriologica della gravidanza”, favorita dalla messa a punto di nuovi strumenti tecnici sempre più sofisticati (fotografia, raggi X, ecc.) che inizieranno ad essere utilizzati per ottenere un maggiore controllo su tutte le gravidanze e per cercare di ridurre l’alto tasso di mortalità materna che rimaneva ancora a livelli altissimi.

L’embriologia diventa la nuova lingua universale di cliniche, laboratori, scuole, istituzioni politiche che – a vario titolo – si interessano della generazione. Come tutti, anche le donne impareranno a conoscerla. Negli ultimi anni le prescrizioni delle analisi di prevenzione in gravidanza sono aumentate esponenzialmente. La maggior parte sono misurazioni, calcoli di rischio e probabilità, rappresentate attraverso curve geometriche, scale e tabelle. Ognuna di esse porta iscritto in sé il germe della normalizzazione. Attestando che “va tutto bene” dice che ogni deviazione dallo standard è male e va portata allo scoperto e se possibile corretta. Quello che Mauss [2000] aveva chiamato “montaggio psicofisico”, oggi iscrive la donna all’interno di un doppio movimento. Da una parte, essa interiorizza i concetti dell’immaginario tecnico-scientifico facendoli propri e, dall’altra, li riproduce, trasmettendoli sotto forma di senso comune attraverso la socializzazione con altre donne (amiche, reali o virtuali, mamme, suocere, ecc.). Espropriata del proprio corpo, l’immaginario vecchio non funziona più e lascia il posto ad un altro, estraneo, che la scompone, la soggettivizza in modo nuovo e le apre possibilità di abitarlo in maniera diversa. Oggi tutto ciò può essere colto in maniera ancora più evidente se si vanno ad analizzare, sempre attraverso questa prospettiva, le questioni generate dalle TRA (Tecniche di Riproduzione Assistita), un fenomeno sempre più rilevante che ha reso il corpo femminile non più l’unico terreno esclusivo all’interno del quale si compie il processo generativo. Per avere contezza della portata del fenomeno basti pensare che in Italia, già nel 2010, su ogni 1.000 nati vivi, il 17,7% è venuto alla luce da gravidanze ottenute con l’applicazione di procedure di fecondazione assistita, e il valore appare costantemente in crescita [cfr. Rapporto Osservasalute 2010].

In questo quadro, uomini e donne diventano organi riproduttivi, sostanze biologiche fungibili e i loro rapporti si trovano ad essere articolati schizofrenicamente su due livelli: il corpo intero ne veicola la dimensione affettiva, il corpo fatto di pezzi sempre più microscopici e inserito all’interno di protocolli temporali sempre più precisi ne garantisce la riproduzione. Il corpo produttivo – scisso da

quello desiderante – come tale può essere fatto a pezzi, diviso in organi intercambiabili e commerciabili. Tutte queste immagini veicolano un immaginario sociale che ha ricadute molto concrete nel quotidiano: ad esempio, rendono l'esperienza genitoriale prima di tutto una questione genetica [Pizzini 2009, 112]. Sempre più persone in Italia e nel mondo scelgono la strada delle TRA per avere un figlio, contribuendo al calo delle adozioni, soprattutto internazionali. Secondo l'ultimo rapporto della C.A.I. (Commissione per le Adozioni Internazionali), fermo al 31 dicembre 2012, il numero delle adozioni internazionali è diminuito di quasi un quarto (-22,8%). Stesso andamento per quelle nazionali: dal 2007 al 2011 il calo registrato è del 33%, secondo un'indagine della Commissione bicamerale per l'infanzia. Il desiderio di maternità/paternità trova il suo corrispettivo nel “bambino prodotto”, che deve essere il più conforme possibile a parametri standard bio-sociali: appena nato, in nessun modo portatore di diversità, sano, generato non necessariamente dal corpo della madre, ma con lo stesso DNA, se pur parziale, dei genitori. Tutto il resto rappresenta una deviazione e, come tale, non fa altro che riaffermare la validità della norma, riproducendone l'immaginario sociale da cui a sua volta è stato prodotto.

Ma è possibile in questo quadro produrre nuove immagini, risignificare quello che ha preso la forma di senso comune? L'immaginario ha molto a che fare con il potere perché lo legittima, struttura un ordine del discorso che diventa regime di verità intorno al quale tutti gli altri prendono la forma di contro-discorsi, contro-poteri, contro-immaginari. Non tutti gli immaginari sono potenti, non tutti gerarchizzano l'ordine delle cose. La distinzione tra immaginari sociali e immaginario dominante risulta essere centrale in questa lettura. Se l'immaginario contemporaneo nella sua forma dominante sembra incastrare la donna all'interno di uno spazio che la individualizza e la depotenzia, facendola a pezzi e negandole la capacità di auto-determinazione, invece appaiono nel quotidiano, sempre più frequentemente, tentativi di ri-significazione del sociale, che possono essere letti come il frutto di quelle capacità immaginative in grado, potenzialmente, anche di sovvertire l'ordine e produrre mutamento. Si tratta in ogni caso di immaginari caratterizzati dalla ricerca e dall'attribuzione di un nuovo senso a pratiche e discorsi quotidiani che sembrerebbero tenere insieme sia il contesto tecnico-scientifico partorito dal *logos* razionale che tutti quegli elementi tipici di un universo simbolico femminile che la modernità ha violentemente tacitato.

È possibile cogliere nuove esperienze (ad esempio le comunità virtuali al femminile, le molte associazioni di donne accomunate dalle loro posizioni contro la medicalizzazione estrema del parto, le associazioni di levatrici, ecc.) che rivelano un sempre più diffuso bisogno di ricreare uno spazio comune, all'interno del quale addomesticare il linguaggio tecnico scientifico "disabilitante" [cfr. Illich 2008] con il quale l'immaginario femminile sul tema della gravidanza è stato lentamente ma ininterrottamente colonizzato. Un modo per provare a padroneggiare, a partire da una nuova attribuzione di senso, l'iscrizione di se stesse esclusivamente a "immagini tecnogene" che sembra averle rese sempre più dipendenti da tecniche estranianti. Un modo per riscrivere nuove narrazioni e quindi produrre nuove immagini forti, capaci di tenere insieme sia l'elemento razionale che il suo opposto. Sono proprio le donne in azione reciproca che pare sperimentino quotidianamente pratiche innovative, attraverso la loro capacità immaginativa, producendo nuove immagini attraverso le quali è possibile intravedere la presenza di immaginari molteplici e dinamici. Non è cosa semplice dire se queste nuove immagini emergenti daranno vita a una nuova ri-significazione generale, se scalzeranno le vecchie e daranno vita a nuove pratiche contribuendo, a loro volta, a creare un nuovo immaginario sociale. Ma sicuramente ragionare su questo punto può aprire un dibattito interessante su temi classici della sociologia – ordine e mutamento, conflitto e integrazione – che, secondo la prospettiva di studio dell'immaginario e ancora una volta nel quotidiano, possono trovare risposte.

*Riferimenti bibliografici*

BOLTANSKI, L.

2004, *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Edition Gallimard, Paris; tr. it. 2007, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, Feltrinelli, Milano.

BOURDIEU, P.

1998, *La domination masculine*, Edition de Seuil, Paris; tr. it. 1998, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.

BRAIDOTTI, R.

2005, *Madri mostri e machine*, Manifestolibri, Roma.

2013, *The posthuman*, Polity Press, Cambridge; tr. it. 2014, *Il postumano. La vita oltre il sé, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma.

CASTORIADIS, C.

1975, *L'institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Paris; tr. it. 1995, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino.

COLLIN, F.

2003, *La génération ou la face cachée de la démocratie*, in M. G. Pinsart (a cura di), *Genre et bioéthique*, Vrin, Paris.

DUDEN, B.

1991, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, Luchterhand, Hamburg; tr. it. 1994, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino.

2002, *Die Gene im Kopf. Der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*, Offizin, Hannover; tr. it. 2006, *I geni in testa e il feto nel grembo*, Bollati Boringhieri, Torino.

DURAN, G.

1963, *Les structures anthropologique de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie général*, PUF, Paris.

FILIPPINI, N. M.

1995, *La nascita straordinaria. Tra madre e figlio la rivoluzione del taglio cesareo (sec. XVII-XIX)*, FrancoAngeli, Milano.

FORNI, S., PENNACCINI, C., PUSSETTI, C.

2007, *Antropologia, Genere, Riproduzione. La costruzione culturale della femminilità*, Carocci, Roma.

FOUCAULT, M.

1963, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris; tr. it. 1998, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino.

1976a, *Crisis de un modelo en la medicina?*, Revista centroamericana de ciencias de la salud, n. 3, gennaio-aprile, pp. 197-209; tr. it. 2005, *Michel Foucault. Antologia. L'impazienza della libertà* (a cura di V. Sorrentino), Feltrinelli, Milano, pp. 148-163.

1976b, *Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris; tr. it. 1978, *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, v. 1, Feltrinelli, Milano.

1994, *Dits et écrits vol. 3*, Gallimard, Paris; *La naissance de la médecine sociale*; tr. it. 1997, *La nascita della medicina sociale*, in Dal Lago (a cura di), *Archivio Foucault II. Poteri, saperi, strategie. 1971-1977*, Feltrinelli, Milano.

2004a, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard, Paris.

2004b, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris.

GUILLAUMIN, C.

1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature*, Coté-femmes, Paris.

ILLICH, I.

2004, *La perte des sens*, Fayard, Paris; tr. it. 2009, *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.

ILLICH, I. ET AL.

2008, *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Erikson, Lavis (Tn).

JEDLOWSKI, P.

2000, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Mondadori, Milano.

2008, *Immaginario e senso comune. A partire da Gli immaginari sociali moderni di Charles Taylor*, in F. Matera, F. Carmagnola (a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, UTET Università, Torino, pp. 222-238.

LATOUCHE, S.

2003, *Préface*, in *Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créative contre l'économie de l'absurde*, nouvelle édition, Parangon, Lyon; tr. it. 2013, *Decolonizzare l'immaginario*, Im@go, n. 1, a. II, Mimesis, pp. 206-220.

MAFFESOLI, M.

1982, *L'Ombre de Dionysos*, Le Livre de Poche, Paris.

2012, *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, Bevivino editore, Bergamo.

MARCHAND, C.

1983, *The death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper & Row Paperback Edition.

MARZO, P. L., MEO, M.

2010, *L'eterno e l'effimero. Contributi per una lettura altra del mutamento sociale*, Aracne, Roma.

2012, *Il luogo comune dell'immaginario*, Im@go, n. 0, a. I, Mimesis, pp. 4-9.

2013, *Cartografie dell'immaginario*, Im@go, n. 1, a. II, Mimesis, pp. 4-17.

MATERA, F., CARMAGNOLA, F.

2008, *Genealogie dell'immaginario*, UTET Università, Torino.

MAUSS, M.

1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris; tr. it. 2000, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino.

MEO, M.

2012, *Il corpo politico. Bio-potere, generazione e produzione di soggettività femminili*, Mimesis, Milano.

PIZZINI, F.

2009, *Corpo medico e corpo femminile. Parto, riproduzione artificiale, menopausa*, Francoangeli, Milano.

SCHUTZ, A.

1971, *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague; tr. it. 1979, *Saggi sociologici*, UTET, Torino.

SIMMEL, G.

1918, *Der Konflikt der modernen Kulturtr*, Verlag von Duncker & Humblot, Munchen; tr. it. 1999, *Il conflitto della civiltà moderna*, SE, Milano.

TAYLOR, C.

2004, *Modern social imaginaries*, Duke University Press, Durham-London; tr. it. 2005, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma.

WUNEMBURGER, J. J.

2001, *La vie des images*, II ed., Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.

2003, *L'imaginaire*, PUF, Paris; tr. it. 2008, *L'immaginario*, Il Melangolo, Genova.

GIANMARCO NAVARINI

## Immaginario e pratiche sociali: note sulla sensibilità dei mondi del vino

### *1. Oltre al notturno-diurno: un intreccio di mondi*

Come riassume un giurista, storico ed enofilo francese, a conclusione di un libro vincitore di premi letterari,

sin dalle origini, la vigna e il vino hanno marcato con la loro impronta la geografia e la storia, le mitologie e le religioni, le scienze (ampelografia ed enologia) e le tecniche vitivinicole (vendemmia e vinificazione), le arti (pittura, scultura, poesia) e le tradizioni, così come le abitudini alimentari e il commercio, il diritto e la medicina, contribuendo infine a forgiare un tipo di società: *la civilizzazione del vino* [Gautier 1995, 125].

Sebbene relativamente incompleta (ad esempio tra le scienze potremmo aggiungere la micro-biologia, per la prima volta istituita come scienza, nella seconda metà dell'Ottocento, grazie agli studi di Pasteur sul vino), questa rappresentazione – ormai di senso comune anche nel mondo anglosassone – dice qualcosa su come il vino è sempre stato ed è tuttora una primaria – se non *la* primordiale e persistente – risorsa dell'immaginario sociale [cfr. Milner, Chatelain-Courtois 2001]. Il “tipo di società” a cui si riferisce Gautier – così come altri storici – è innanzitutto quella mediterranea ed europea, nella quale il vino e la vite, come scrive Georges Durand, sono naturalmente un *lieu de mémoire*, un luogo che nella vita quotidiana di chiunque, anche astemio, consente di associare e tenere insieme tre princi-

pali versanti o “depositi” della memoria: personale, nazionale, culturale [Durand 1994]. Alle origini della *wet culture* e quindi, nel primo incontro con il Nuovo Mondo, della sottile linea di confine con la prima concezione della *dry culture*, con il vino si pensano le prime, semplici differenze tra “comunità immaginate” per ciò che bevono/fumano. Differenze poi rivisitate in relazione al modo in cui la bevanda, un tempo naturale da una parte e carica di sospetto e di mistero dall’altra [Fuller 1996], contribuisce a caratterizzare un diverso sistema di classificazione, alla cui base vi è una diversa immagine e concezione della terra, produttiva di vino e comunità: un sistema differenziale che da antropologico diviene sempre più motivato, costruito dall’industria e dalle istituzioni che regolamentano la produzione, il consumo e il commercio di vino [Douglas 1990]. Si arriva così a un “tipo di società”, dagli Stati Uniti all’Australia, nella quale grazie al tema centrale di una storia che ci raccontiamo sempre di più su noi stessi, clamorosamente rinvigorita dalla *doxa* che “noi siamo quello che mangiamo e che beviamo”, la *qualità* del vino moderno – e quindi oltre al senso e luogo della memoria, della tradizione ecc. – costituisce al tempo stesso l’oggetto totemico (da proteggere, tutelare, celebrare, invocare) e l’emblema materiale (la sostanza concreta del buon vino) di questo immaginario di “civiltà”, tanto del suo splendore quanto del rischio di un suo declino. Così che l’attuale dibattito sul tipo e sulla qualità del vino che beviamo – con la questione del gusto, omologato, da educare ecc.; la questione del territorio e del famigerato *terroir*; la questione del valore del vino; la questione del rapporto cultura-natura, quindi il biologico, il biodinamico, l’ecologico il sostenibile ecc. – non è forse altro che un modo per discutere di qualità nel tipo di società o mondo in cui viviamo o immaginiamo di vivere.

Ed è proprio questo suo essere *comunque* risorsa del nostro immaginario che spiega il motivo per il quale il celebre storico delle passioni, Theodore Zeldin, non ebbe alcun dubbio nel sostenere che, prima in Francia e poi in Europa, “il ruolo giocato dal vino nella vita sociale – alla fine del diciannovesimo secolo e all’inizio del ventesimo – è stato tanto rilevante e complesso quanto quello delle idee politiche e sociali” [1977, 755]. Beninteso, Zeldin non allude a quel ruolo metaforico che alcuni, sulla scia di Gilbert Durand e Michel Maffesoli, hanno saputo ricondurre a strutture con diversi regimi o archetipi di pensiero, ad esempio al noto legame oppositivo diurno-notturno o apollineo-dionisiaco, bensì a un “regime” socialmente concreto, pratico e discorsivo, nel quale il vino, per così

dire *al di qua* del diurno tanto quanto del notturno, aggira e supera questa stessa idea di opposizione.

Due semplici e noti esempi possono forse bastare per rammentarci il carattere di risorsa primordiale, ma persistente. Volgendo lo sguardo al passato più remoto, gli studi scientifici sulle origini della *vitis vinifera* – l’addomesticamento e quindi la messa a dimora, con coltivazioni, della vite da vino, presumibilmente circa 8000 anni fa, in Asia occidentale, sulle pendici collinari ai piedi del Caucaso e nei pressi dell’attuale Georgia – non smettono di ricordarci come tali origini – insieme all’agricoltura – abbiano contribuito al – se non determinato il – superamento del nomadismo, dell’uomo errante cacciatore e raccoglitore, e siano quindi riconducibili alla realizzazione dei primi insediamenti umani stabilmente organizzati, ovvero i villaggi e le città con la loro struttura sociale, economica e politica [cfr. Liverani 1986]. Con sguardo relativamente simile, ma rivolto alle narrazioni, tutti conoscono la storia della Bibbia che descrive il Diluvio Universale, racconto che porta con sé la principale natura e capacità di ogni immaginario collettivo, quella di *creare* mondi [Castoriadis 1995] e con ciò di farci immaginare – almeno in parte e per un momento – chi siamo e da dove veniamo.

Naturalmente grazie a racconti come questi immaginiamo non senza interrogativi, e quelli sul Diluvio che ha rischiato di cancellare l’umanità sono davvero tanti. L’episodio del tutto simile raccontato in precedenza nella *Saga di Gilgamesh*, verosimilmente il “testo” – o immaginario orale oggettivato nella scrittura – più antico del pianeta, non può che interrogarci sull’impossibilità storica e pressoché universale di narrare le origini della società, della letteratura, della cultura, delle istituzioni ecc., insomma di pensare ai fondamenti di un pensiero collettivo sulla civiltà umana, senza ricorrere al vino che, per l’appunto, viene da un mondo oggi chiamato vicino Oriente. In questo mondo il salvatore è Utnapisthim (in babilonese), che non mancò di ringraziare i carpentieri costruttori dell’arca con un fiume di vino, il dono più prezioso sul piano sia materiale che simbolico. Più tardi, a impresa compiuta, il contro-dono fu quello della vita eterna. Presa dimora su un’isola alla foce del Tigri e dell’Eufrate, Utnapisthim è l’uomo a cui Gilgamesh fece visita per comprendere che cosa fosse l’immortalità, una domanda alla quale, ovviamente, né lui e tantomeno Noè daranno risposta. D’altro canto il compito di Noè era affatto diverso.

L'avventura di colui che salvò le specie viventi, resistendo sull'arca per un'eternità, sino a che, ritiratesi le acque, approdò finalmente sulla terra, provoca il nostro immaginario sociale con un'altra singolare domanda, che riguarda innanzitutto le pratiche. Quale fu la prima azione di quest'uomo, patriarca dell'umanità, una volta ringraziato Dio e ricevuta la sua benedizione? Che mai avrà fatto, per prima cosa, l'uomo su cui grava il più pesante incarico dell'umanità? Insomma che cosa fece, quali furono le prime pratiche che videro impegnato Noè come uomo finalmente salvo e quindi libero di agire nel mondo che doveva ricostruire? Secondo il libro della Genesi, la prima azione di Noè fu quella di piantare la vite. La seconda, quella di ubriacarsi. Di qui l'origine "laica" di due elementi importanti – dai percorsi della vite nel mondo alla *qualità* o civilizzazione del vino, e il saper bere – di quella struttura relativamente complessa dell'immaginario contemporaneo del vino, elementi sottili e variamente incorporati nelle pratiche quotidiane della cosiddetta *enofilia*.

Con questo termine si può intendere un campo sempre più caratterizzato da una certa produzione discorsiva, dominato dal crescente sviluppo di saperi esperti e di un'industria culturale (riviste, guide, manuali, enciclopedie, "bibbie del vino", ecc.), affollato di appassionati, di amatori, di studiosi, di giurie e di critici, e anche per questo dotato di uno specifico linguaggio e di pratiche codificate, che combinano il piano estetico con quello tecnico, descrizioni poetiche dei vini con valutazione "oggettive" di grande impatto economico e sociale [cfr. Fernandez 2004]. Un campo che assieme ad altri fattori – nuove forme di distinzione sociale legate al consumo dei vini di pregio; la complessa costruzione del valore di etichette (una singola bottiglia da 75 cl.) che possono costare quanto quattro mesi di lavoro di un impiegato medio; la nascita dei "vini da investimento", per collezionisti e brokers – ha contribuito in modo decisivo a far sì che il mondo contemporaneo del vino risulti molto simile (in termini sociologici) a quello dell'arte e, per certi versi, della borsa [Navarini 2015].

Dunque, semplificando ai minimi termini, il vino è risorsa naturale dell'immaginario in quanto da sempre si *beve*. A un certo punto della sua storia o "civilizzazione", ora internazionale, il vino si *degusta*, ed è qui che il rapporto tra vino e immaginario entra in piena reciprocità: da che il primo era più che altro risorsa per il secondo, accade ora anche il processo inverso. Civilizzazione del vino signi-

fica anche civiltà del bere, per la quale oltre alla “moderazione”, anzi per garantirla, vale la triplice regola che il vino che si beve è un luogo o mondo di *conoscenza sensoriale*, da *capire* e da *descrivere*: il che significa – in breve – “degustare”.

### 1.2 *Savoir boire*

Così che un certo indissolubile legame tra vino e immaginario, costituito e riprodotto da un medesimo campo di pratiche sociali, si colloca al centro e al tempo stesso al confine di quella logica moderna della narrazione che attraverso il (bere, degustare) vino intende, più o meno esplicitamente, parlare della società e del mondo in cui viviamo. Sebbene antico almeno quanto il mito di Noè, questo legame si diffonde pienamente e si rinnova nella sua potenza, anche morale, in virtù dell’ascesa sociale di un’ideazione moderna, quella relativa al *savoir boire*. A questa invenzione si deve, storicamente, la genesi di un immaginario che realizza nelle pratiche sociali tutta la differenza con il “mero bevitore”, soprattutto laddove – in Francia dai primi del Novecento – già era al lavoro la netta presa di distanza morale nei confronti di coloro che (si pensa) bevono soltanto per ubriacarsi [Nourrisson 1990]. Se oggi lo scarto con la figura del mero bevitore – “mero” perché in genere disattento a ciò che beve – è produttivo della figura dell’*amateur* [Hennion, Teil 2004], ovvero del contemporaneo amante dei vini o *wine lover*, il principio di esclusione che grava su chi beve per ubriacarsi è all’origine di una tecnica dell’identità e del controllo, individuale e collettiva, che fa della ricerca del saper bere lo snodo necessario di un immaginario costitutivo, nelle pratiche e nei discorsi, di ciò che abbiamo chiamato enofilia.

Il primo a intercettare la svolta relativa al saper bere – sebbene con sarcasmo – è stato Roland Barthes, nel 1974, con un breve saggio sul vino nel suo *Miti d’oggi*. Due passi in particolare, rispettivamente sulla credenza sociale nel vino in Francia e sulla differenza con altre culture, possono chiarire la sua importanza così come forse i suoi limiti. Ecco il primo.

Tutto ciò è noto, detto mille volte nel folklore, nei proverbi, nelle conversazioni, nella letteratura. Ma questa stessa universalità comporta un conformismo: credere al vino è un atto collettivo vincolante; il francese che soltanto volesse scostarsi dal mito si esporrebbe a piccoli ma precisi problemi di integrazione, il primo dei quali sarebbe quello di

doversi spiegare. [...] La società denomina malato, infermo, o vizioso, chiunque non crede al vino: essa non lo comprende (nei due sensi, intellettuale e spaziale, della parola). All'opposto, a chi ha dimestichezza col vino viene conferito un diploma di buona integrazione: *saper bere* è una tecnica nazionale che serve a qualificare il francese, a provare la sua capacità di resistenza, il suo controllo, la sua socievolezza [Barthes 1974, 68].

A differenza di altri paesi, dunque, il vino in Francia rappresenta(va) una “bevanda-totem” ma, soprattutto, costituisce una mitologia nazionale poiché consente ai francesi di riconoscersi come tali. Il meccanismo di riconoscimento si fonda sulla concezione del *saper bere*, la tecnica che distingue gli individui che si sentono francesi dai bevitori-credenti nel vino di altri paesi. Il secondo passo esplicita in che cosa consiste tale concezione.

Particolare alla Francia è il fatto che il potere di conversione del vino non è mai dato apertamente come fine: altri paesi bevono per ubriacarsi, e tutti lo dicono; in Francia, l'ubriachezza è una conseguenza, mai un fine, la bevanda è sentita come il dispiegamento di un piacere, non come la causa necessaria di un effetto voluto: il vino non è soltanto un filtro, è anche un atto durevole del bere: il gusto assume un valore decorativo [*Ibidem*].

Il merito di Barthes è di aver segnalato, in poche pagine, ciò che a suo modo di vedere costituiva l'essenza della cultura del vino francese nel secondo dopoguerra. Ma se il mito del vino non è altro che uno straordinario sistema di comunicazione, questo sistema sembra oggi funzionare in modo diverso almeno dal punto di vista della credenza collettiva nei consumi. Come ha scritto uno dei più autorevoli storici del vino, nel momento in cui Barthes si interrogava sulle “nuove mitologie dei nostri tempi (...) era il 1957, quando il consumo pro capite di vino stava lentamente declinando dall'apice di 170 litri raggiunto nel 1938-1939, ma era comunque di 130 litri, il doppio del consumo pro capite attuale” [Garrier 2005, 9]. Insomma un declino simile a quello avvenuto in Italia, l'altra grande patria del vino. Ma i dati sul consumo pro-capite, essendo una media, non dicono nulla riguardo a quanti e a quali vini beve chi consuma molto, e c'è il sospetto – considerando gli affollamenti nelle enoteche e wine bar, le tante fiere, il moltiplicarsi delle degustazioni, lo straordinario successo popolare dei corsi di degustazione, ecc. – che il maggiore responsabile del consumo odierno di vino sia proprio quella sorta di “minoranza conoscitiva” costituita dagli enofili (appas-

sionati, critici, *connaisseurs*, giornalisti, ecc.). In questa direzione, che dire della sottile linea di confine rilevata con sarcasmo da Barthes?

Tutti oggi sanno che la concezione francese del *savoir boire* è andata oltre i suoi originari confini, quelli nazionali, raggiungendo il mondo intero. Ma in questo sviluppo di una nuova e quasi globale cultura [Charters 2006], che cosa significa che “il gusto assume un valore decorativo”? Certamente significa che il saper bere procura in società un certo “profitto distintivo” [Bourdieu 1983], elevando lo status sociale di chi è in grado di esibire questa forma di sapere. Ma che dire del gusto come *attività*, strumento di *conoscenza* del vino? Nelle pagine che seguono tenterò di rispondere a questa domanda partendo dalla proposizione di Wittgenstein, “the limits of my language mean the limits of my world” (*Tractatus*, prop. 5.6), opportunamente applicata a una specifica (ma del tutto ordinaria) situazione: l’attività sensoriale nella quale si trova impegnato uno che assaggia un bicchiere di vino, sia esso un profano, un *amateur* o wine lover, o anche un abituale degustatore.

## 2. Linguaggio come ponte tra mondi

Considerando che assaggiare implica un’esperienza sensoriale e un’attività di *sensemaking*, la celebre proposizione costituisce un ottimo punto di partenza per indagare “come la realtà è intelligibile all’uomo” [Winch 1958, 11], ovvero come la realtà del vino può diventare intellegibile a chi lo beve. Seguendo Wittgenstein, il nostro linguaggio è costitutivo del nostro modo di conoscere il mondo delle cose attribuendovi un significato, e quindi anche delle cose che, come il vino, solitamente beviamo. La domanda, quindi, è come facciamo a conoscere il vino – a renderlo intellegibile – attraverso il nostro linguaggio. Beninteso, non si tratta di spiegare in generale i significati della – o i poteri nascosti nella – cosiddetta “*connoisseurship in the matter of wines*” [Douglas 1997, 9], ma di comprendere come opera il linguaggio in rapporto ai sensi, come il linguaggio interviene nel conoscere – sentire, percepire, individuare, leggere – il vino nel momento in cui lo assaggiamo.

Osservato in questo modo, l'assaggio è sempre un'attività di conoscenza che implica, in prima istanza, la concezione – e percezione – del vino come un insieme di mondi da scoprire. Il riconoscimento dei limiti del nostro linguaggio costituisce il prodotto e il mezzo di produzione di questa concezione-percezione, che si rinnova ogni volta che assaggiamo un vino. D'altro canto, i limiti di questa concezione-percezione significano i limiti del linguaggio impiegato per conoscere il vino, ma si tratta di limiti che lo stesso linguaggio, una volta messo all'opera, intende superare. Assaggiando un vino, noi sperimentiamo la creazione di ponti tra un mondo immaginato, il mondo vissuto, e un mondo ancora da esplorare. In questo processo, il ricorso a forme di immaginario – ad esempio legate alla memoria sensoriale – rappresenta un modo di spiegare – tacitamente – che cosa significa fare esperienza del linguaggio come limite, e quindi come *risorsa* per viaggiare tra questi tre mondi. In conclusione, seguendo Wittgenstein, il vino assaggiato è percepito come un mondo di cose da collegare al mondo delle sensazioni, e il linguaggio funziona come un ponte tra questi mondi. Ma un terzo mondo, quello della vita reale, viene messo in gioco grazie al linguaggio usato per assaggiare un vino. Nella triangolazione attiva tra questi mondi, l'appassionato assaggiatore di vini si esprime come una singolare forma di attività immaginativa. Assumere come punto di partenza che il nostro linguaggio ha dei limiti, e quindi interrogare il loro significato epistemologico, ci consente di posizionare il nostro sguardo il più vicino possibile all'esperienza di chi assaggia un vino con attenzione [Hennion, Teil 2004], mostrando i problemi che affronta e le risorse impiegate per superarli. In questa prospettiva, mettendoci nei panni del novizio assaggiatore, il cosiddetto linguaggio del vino può essere trattato alla luce di tre – affascinanti, io suppongo – ordini di problemi.

Il primo riguarda la questione del vino come un mondo conoscibile, *a priori*, attraverso il linguaggio, e quindi il problema di una conoscenza delle cose limitata, innanzitutto, dal vocabolario di cui un soggetto dispone per individuare – definire – le cose di quel mondo. Il processo che meglio esemplifica tale questione è quello di un profano – o di un novizio degustatore – che assaggiando un vino avverte qualcosa, ma non ha le parole per definire ciò che gli sembra di aver catturato con i sensi. Tuttavia, assumendo che la parola serva per identificare la sensazione provata, questo processo può continuare in forma di apprendimen-

to, dentro e fuori dall'attività dell'assaggio, caratterizzando l'amatore come un vero e proprio ricercatore – e produttore – nel mondo dei vocaboli. Il secondo ordine di problemi riguarda il rapporto di corrispondenza tra linguaggio e sensazioni, in particolare olfattive e gustative, e quindi il significato di un linguaggio inesorabilmente inadeguato per descrivere gli odori e i sapori. Anche questo limite, tuttavia, può dar vita a un processo di apprendimento. Benché “a priori” inadeguate, le descrizioni degli aromi e del gusto del vino sono la *tecnica* con la quale un assaggiatore si allena per rendere intellegibile ciò che riceve dai sensi, e con la quale impara a costruire una corrispondenza soddisfacente – e quindi reale – tra linguaggio e mondo delle sensazioni. Infine, possiamo considerare un ordine di problemi socialmente costruito, derivato dalla possibilità di condividere l'esperienza – e quindi i significati pratici – dei limiti del nostro linguaggio. Solitamente, nel mondo del vino, la situazione che meglio descrive questa condivisione è il rituale della degustazione collettiva, dove il linguaggio è una pratica discorsiva – per dirla alla Wittgenstein delle *Philosophical Investigations*, un *gioco linguistico* – e il mondo degli aromi e dei sapori è l'oggetto di un comune discorso. Un gruppo di persone assaggia gli stessi vini, esegue gli stessi gesti seguendo un ritmo comune, condivide gli stessi problemi relativi al vocabolario e alla descrizione, e nell'insieme trasforma i limiti in *confini* da superare: questa è l'aspettativa – implicita – e la promessa – tacita – incessantemente prodotta dalla partecipazione a questo rituale.

### 2.1 La tecnica della descrizione: metafore, perifrasi e sinestesia

Per il grande filosofo tedesco il mondo è conoscibile, *a priori*, tramite il linguaggio, così che “paradossalmente – sembra dire Wittgenstein – il mondo c'è perché c'è il linguaggio: non nel senso ontologico assoluto, secondo il quale il linguaggio sarebbe la causa produttiva del mondo, ma nel senso logico ed epistemologico: il mondo c'è per *noi*, si dà a *noi* solo ed esclusivamente nelle forme del linguaggio (...). Dunque mondo e linguaggio si rapportano tra loro come due figure geometriche sovrapponibili, secondo una corrispondenza reciproca degli elementi che ordinariamente li costituiscono” [Cambula 2003, 11]. Al di là del significato strettamente logico attribuito al rapporto di corrispondenza reciproca

tra linguaggio e mondo, e considerando invece la questione epistemologica come frutto di un'attività sensoriale, la proposizione di Wittgenstein inquadra quasi perfettamente il problema delle pratiche discorsive incorporate da chi si cimenta come assaggiatore. Ogni bicchiere di vino è un mondo da scoprire, ma si tratta di un mondo che epistemologicamente non c'è, inconoscibile, se non sussiste un linguaggio con il quale quel mondo si dà a noi come forma, senso, sostanza. Insomma, i limiti del mondo sensoriale del vino e del più generale mondo degli odori e dei sapori, vale a dire i limiti della percezione, significano i limiti del linguaggio impiegato e viceversa<sup>1</sup>.

Di solito, il classico problema del profano – e del novizio degustatore – è che assaggiando un vino percepisce qualcosa, ma non ha le parole per esprimere (a se stesso, e quindi agli altri) ciò che gli sembra di aver catturato con i sensi. In realtà, se osserviamo con più attenzione questa situazione, possiamo estremizzare assumendo che il problema è ancora più complesso: senza un repertorio (anche minimo) di parole è del tutto improbabile che questo “qualcosa” possa essere identificato come “reale” – nella sua singolarità di cosa, non confusa con il tutto. Ad esempio, annusiamo o beviamo un vino e riceviamo una sensazione che – come primo risultato – chiamiamo “profumo” o “aroma”<sup>2</sup>. Il successo di questa semplice operazione analitica è legato a una preliminare capacità di classificazione, l'uso di un vocabolario che consente di distinguere i profumi e gli aromi da altre cose ricevute tramite i sensi. Ma di che aroma si tratta? Questa seconda operazione, di solito fondamentale anche per spiegare il motivo per cui il vino piace o non piace, richiede ovviamente l'impiego di un vocabolario riferito alla classe delle cose chiamate aromi. Dunque, se in questo vocabolario non sono presenti parole come, ad esempio, “balsamico”, “incenso”, “speziato”, “minerale”, “goudron”, sarà del tutto improbabile riconoscere queste cose come aromi, i quali

---

1. Lo stesso discorso vale per i colori, un tema affascinante, ma che qui non ho modo di trattare.

2. Nel linguaggio internazionale degli assaggiatori di vino, viene fatta una distinzione in categorie che riflette le tre mosse basilari dell'analisi sensoriale (tecnicamente chiamata analisi organolettica). La categoria degli aromi riguarda le sensazioni odorose percepite in bocca (tramite il canale retro-nasale), mentre i profumi sono le sensazioni percepite con il naso, a bicchiere fermo e dopo averlo agitato. I profumi sono odori, con l'implicita denotazione positiva.

risulteranno come non percepiti. Lo stesso vale per ciò che gli esperti degustatori chiamano “gusto”. Ad esempio, per definire-percepire un vino come “rotondo”, “muscoloso”, “delicato”, “raffinato”, “elegante”, “vellutato”, “tannico”, “corposo”, “equilibrato”, “che sa di tappo” ecc., noi abbiamo bisogno di un repertorio di immagini e di un vocabolario metaforico (geometrico, architettonico, artistico, poetico, anatomico, chimico ecc.) in grado di descrivere la sensazione in modo che sia reale. Dunque, i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo reale, essi corrispondono ai limiti del mondo delle sensazioni che il vino mi procura assaggiandolo.

Tuttavia, se io percepisco qualcosa, ad esempio una “nota di rosa”, significa che sono riuscito a isolare una sensazione, tra le altre, di quel mondo che desidero conoscere. Lo stesso impiego del termine “nota” – usato di frequente nel linguaggio scritto e parlato dei degustatori – suggerisce che sto operando in questo modo. Inoltre, attribuendo un nome alla cosa isolata, la rendo soggettivamente significativa (intelligibile: posso dire “io sento una nota di rosa”) e quindi più sensibile (mi posso riconoscere in ciò che i sensi hanno catturato: posso chiedere a me stesso “è proprio di rosa?”). In questa operazione il linguaggio interviene come risorsa. Isolare una sensazione significa *delimitare* qualcosa nel flusso del vino che entra nel nostro corpo, così che i limiti fabbricati dal linguaggio significano i *confini* tracciati internamente a quel mondo che desidero conoscere, ma che risultano necessari per conoscerlo. In breve, senza i confini marcati dal linguaggio, ad esempio da una metafora, il vino come mondo di sensazioni risulterebbe privo di identità e differenze (potrei dire solamente “uhm ... questo è un vino”)<sup>3</sup>.

Ma l’uso del termine “nota”, preso a prestito dal linguaggio della musica, non sta a indicare soltanto un ripiego naturale sull’uso di metafore. L’uso di questo termine suggerisce, o meglio rende vivido il vero modo in cui stanno operando i sensi: è come se il vino, entrando nel nostro corpo, agisse come una sinfonia, della quale l’amatore (o il musicista) sa cogliere almeno le note. Altri termini per svolgere la stessa operazione, che marcano confini meno precisi, come ad esempio *nuances* (traducibile come “sfumature cromatiche”), rendono un medesimo servizio: il senso del vino è come un’immagine musicale – pensiamo a un dipinto di Kandisky [1910] – o come una sinfonia intrecciata con immagini e giochi di

---

3. Come nel celebre sketch di Antonio Albanese.

luce – pensiamo ai lavori del compositore russo Alexander Scriabin, ai primi del Novecento – che suscitano nell’amatore una profonda simpatia per la “fusione sensoriale”, vale a dire per ciò che chiamiamo *sinestesia*. Per un assaggiatore, isolare gli elementi della composizione significa rendere intelligibile il vino – il suo senso del vino – attraverso un processo analitico. È come se il vino-senso venisse smontato e poi rimontato, al fine di produrre un *account* sulle sue proprietà complessive – sugli elementi costitutivi della fusione sensoriale. Posso allora parlare di “stile”, “carattere”, “eleganza”, “bouquet” (nei vini più complessi), usando metafore che nascondono un’esperienza sinestetica. Gran parte dello scetticismo popolare nei confronti del cosiddetto “linguaggio del vino” si deve a questo fenomeno nascosto, non ben compreso e difficile da comunicare<sup>4</sup>. Così che possiamo capovolgere il senso della proposizione di Wittgenstein: i limiti del mio mondo di sensazioni (della mia esperienza fisica, della mia sinestesia) significano i limiti del mio linguaggio usato per rendere intelligibile il vino. Ma la cosa straordinaria è che la sinestesia può in qualche modo essere descritta, ed è questo il metodo pratico con il quale i novizi imparano a usare il “linguaggio dei sensi” per degustare un vino. Da ciò consegue un secondo ordine di problemi, legati alla natura *riflessiva* del rapporto tra sensi e linguaggio, e alle sue implicazioni.

Com’è noto, gli odori – e quindi gli aromi – non hanno un nome, e il modo in cui li chiamiamo corrisponde, per convenzione, al nome della fonte da cui deriva quell’odore nella nostra esperienza del mondo reale. Gli odori che sentiamo nella vita quotidiana sono sempre odori *di* qualcosa. Inoltre, gli odori per noi intellegibili in un dato momento sono quelli che ci *ricordano* l’odore di qualcosa di cui abbiamo già fatto esperienza nel passato. Il “linguaggio” dell’olfatto opera in termini di associazione, tra il vissuto nel presente e il già vissuto altrove, e l’uso del verbo “ricordare” suggerisce il modo in cui siamo soliti spiegarci questa operazione. Per questa ragione, una tipica espressione tra gli assaggiatori di vino è che “io sento qualcosa che mi *ricorda* ... la rosa, la violetta, l’incenso, il balsamico, il minerale, il cardamomo, lo zenzero, il legno di cedro, la pasticceria, la crosta di pane appena sfornato ecc.”. In linea potenziale, quasi tutti gli odori del

---

4. Come ha scritto un critico, il linguaggio del vino può apparire utile o idiota, ma la sua primaria caratteristica è di coprire qualcosa. In esso si cela “la nostra battaglia per comunicare” [Gluck 2003, 107], ossia per dare un nome alle sensazioni.

grande mondo della vita si possono ritrovare in quel piccolo mondo di sensazioni che i vini ci regalano in pochi istanti<sup>5</sup>. Ma se io, ad esempio, non ho mai avuto esperienza dell'incenso, del cardamomo, dello zenzero ecc., sarà impossibile per me cogliere simili aromi nel vino. Anche l'intensità di queste esperienze è fondamentale per formare una propria memoria sensoriale, un repertorio di sensazioni pronto all'uso, da mettere in gioco per dare un senso a ciò che assaggiamo. La distrazione nel fare esperienza degli odori del mondo, così come la carenza di tali esperienze, costituisce la base per un riconoscimento dei limiti soggettivi nel dare senso all'assaggio. Quindi, i limiti del mio mondo significano i limiti del mio linguaggio, e l'unico modo per superare – o estendere – questi limiti è tuffarsi a vivere con più attenzione nel grande mondo, il mondo – che il vino mi dice che esiste – oltre il mio.

Infine, per sentire la realtà di un odore – che, ironia del linguaggio, noi chiamiamo *essenza* – non è necessario vedere o entrare in diretto contatto con la fonte, per questo motivo c'è sempre qualcosa di misterioso, opaco, affascinante e forse magico in ciò che chiamiamo odore. Parlando di aromi, questo mistero affascina i *wine lovers* per un ulteriore motivo: se io sento un aroma che chiamo “di minerale” o “di cuoio”, questo non significa affatto che le fonti – una pietra, un pezzo di pelle – siano presenti nel vino che ho assaggiato. Insomma, i limiti dei miei aromi significano i limiti delle mie metafore. Per questo motivo, come sostiene Le Breton nel suo monumentale lavoro sull'antropologia dei sensi, “gli odori rappresentano una forma elementare dell'indicibile” [Le Breton 2007, 258].

Descrivere un odore a qualcuno che non lo sente o non lo conosce è un'impresa impossibile. Nelle lingue occidentali, il linguaggio olfattivo è povero e dipende piuttosto da un giudizio di valore (ha un odore buono/cattivo), da una risonanza morale (un odore inebriante, insopportabile, rivoltante), dall'eco di un altro senso (un odore dolce, soave, fruttato, carezzevole, penetrante, grasso, pungente), dall'evocazione di qualcosa (un odore di grano, di rosa), da un paragone: “ha odore come di ...”. Il riferimento a un odore ricorre alla perifrasi, alla metafora.

---

5. Discutere i limiti di questo fatto, ossia il problema di un vocabolario del vino che negli ultimi trent'anni si è esteso forse eccessivamente, esula dai limiti di questo saggio. In ogni caso, va notato che anche gli odori animali hanno trovato posto in questo lessico (in genere per definire difetti o imperfezioni nel vino).

Si parla sempre nell'aura dell'odore, nei suoi dintorni, mai dell'odore nella sua singolarità [*Ibidem*].

Nel vino come nel mondo l'odore nella sua singolarità è quindi indicibile, e il ricorso a perifrasi e a metafore sta a significare i limiti del nostro linguaggio quando parliamo di aromi. Tuttavia, Le Breton sorvola su un fatto cruciale: questi limiti sono in qualche modo “dicibili”, ed è questa la funzione primaria che assolve la metafora e la perifrasi [Burnham, Skilleas 2008]. Se qualcuno mi dice “questo vino sa di cannella”, sta usando una metafora che si spiega da sola, per il fatto che l'aroma di cannella non è descrivibile, se non usando l'unico termine che appunto lo definisce. Lo stesso vale, a un livello di superficie, per tutti gli aromi che corrispondono ai nomi usati per indicare i frutti, i fiori, le erbe, e le spezie. Supponiamo di conoscere la “mela”, la “rosa”, il “tamarindo”, il “chinotto”, il “rosmarino”, il “cardamomo”, il “tabacco”, il “caffè”. Nel nostro vocabolario occidentale, questi termini non ammettono sostituti, e sono quindi sufficienti per descriverli-distinguergli come aromi. A un livello più raffinato, possiamo comunque descrivere questi aromi distinguendo, al loro interno, per varietà – e questo significa spesso parlare di luoghi di origine. Ad esempio, distinguere tra varietà di mela (verde, golden, ecc.), di tabacco (cubano, toscano, di Sumatra ecc.) o di caffè (del Guatemala, del Nicaragua, indiano, brasiliano, coltivato in Kenia ecc.) fa una certa differenza. La stessa descrizione richiama alla mente mondi (botanici, geografici, *culture*) più o meno sconosciuti, mondi che l'assaggio di un vino invita ad esplorare. Lo stesso vale per il “tamarindo” e il “chinotto”: descrivendoli, posso indicare un eventuale riferimento superficiale (al sapore delle bevande in commercio), oppure fornire un *account* con maggiore potere sensoriale (la pianta del tamarindo e quindi l'odore della sua corteccia; il frutto del chinotto, che è un agrume). D'altro canto, se qualcuno mi dice “questo vino ha un naso come di cuoio”, intende definire una proprietà ricevuta attraverso il suo olfatto (ovviamente, il vino non ha un naso) che ricorda l'odore del cuoio, nonostante in quel vino non ci siano (presumibilmente) tracce materiali di cuoio. Se prima io non sentivo quell'odore nello stesso vino, e questo è il mio limite, posso comunque provare a sentirlo nuovamente grazie a quella descrizione. Ma se io non conosco l'odore del cuoio? Una ulteriore descrizione mi può aiutare a superare questo limite, ad esempio “ricorda l'odore di una giacca di pelle, di una cintura nuova”,

oppure “di una sella di cavallo”, o “di una concerria”. Insomma, aprirsi al mondo degli odori che esistono nel mondo della vita: questo è il comandamento che uno respira assaggiando un vino con attenzione, e questa è la principale virtù della metafora e della perifrasi.

Qualcosa di simile vale per il gusto, che corrisponde al nome che diamo a una sensazione *tattile*. Nel linguaggio degli assaggiatori di vino, il gusto costituisce una specifica categoria analitica: è il modo con il quale rendiamo intelligibile il carattere (le proprietà) del vino, tramite una descrizione di ciò che accade una volta che il vino è entrato in bocca. Per un assaggiatore-analista, il senso tattile corrisponde tecnicamente con il senso del gusto, inteso come insieme delle percezioni ricavate *esclusivamente* tramite ciò che tocca il vino – la bocca, la lingua e il palato. Per spiegare come opera questo senso, gli insegnanti (nei corsi per assaggiatore) di solito chiedono agli allievi di svolgere un piccolo e semplice esercizio, *descrivibile* come segue: “provate ad assaggiare il vino tenendo il vostro naso ben tappato con le dita ... ed ora provate di nuovo con il naso libero”<sup>6</sup>.

Dunque, il gusto è dato non soltanto dagli aromi – dei quali è responsabile il naso, o meglio l’organo interno dell’olfatto, che collega la bocca al cervello –, ma anche e soprattutto dalla consistenza materiale del vino. Separato dagli aromi, il gusto è dato dal *peso* del vino (il “corpo” del vino è il senso del suo peso sulla lingua), dalla sua *forma* (ad esempio, un vino “piatto” si sdraia e scivola sulla lingua), dalla sua *struttura* (anche in senso di muscolatura, di ingombro in bocca), dalla sua *texture* (la sensazione di toccare seta, velluto, gelatina, un panno ruvido ecc.), dal suo *calore* (alcol) e, per così dire, dal suo comportamento in bocca. Questo riferimento al *comportamento* pone una interessante differenza con gli aromi, per i quali – come abbiamo visto – il nome può bastare per descriverne il senso. Ad esempio, posso dire che un vino è tannico perché “mi provoca astringenza”. Ma che cos’è l’astringenza? Il termine è comunemente usato dai degustatori come un *descrittore* (una categoria standard per rendere intelligibile il vino), ma se io sono un novizio, per coglierne il *significato pratico* – e quindi con i sensi – ho bisogno di una sua descrizione. Questo significa descrivere un descrittore. Ad esempio,

---

6. Così facendo non soltanto gli aromi, ma anche il *dolce*, l’*amaro*, il *salato* e l’*acido* – i quattro sapori primari secondo la cultura occidentale, ai quali possiamo aggiungere l’esotico *umami* – sono irricognoscibili.

l'astringenza “è il passaggio del vino che provoca la ritrazione delle mucose, di cui si può fare esperienza anche dopo aver deglutito, passando la lingua sui denti”. La descrizione più comune di una forte astringenza riguarda il senso “provocato da un caco non maturo che si fa largo in bocca e si aggrappa sui denti”. Anche il gusto è quindi indicibile, se non ricorrendo alla *sinestesia*.

Il sinesteta-assaggiatore ricorre a descrizioni che implicano una forma di immaginazione, anch'essa basata sul ricordo della (mia) vita vissuta e quindi sull'esperienza di una vita che forse ancora devo vivere. Rivivo in bocca qualcosa di simile a ciò che ho già provato in altre situazioni di contatto con il mondo, usando le mani e il corpo per conoscere quel mondo. Con l'immaginazione, rivedo in bocca qualcosa di simile a ciò che ha sfiorato la pelle del mio corpo, ad esempio una condizione atmosferica, un bagno in un torrente, un temporale in alta montagna, e così via. Ma osservata dal punto di vista del linguaggio, la vera caratteristica della sinestesia non risiede nell'immaginario poetico a cui rimandano le descrizioni del comportamento del vino in bocca. Per un novizio, la cosa più importante è che tali descrizioni servono a immaginare-sentire *davvero* il vino in quel modo. Non si tratta di allucinazioni, ma di un metodo pratico [Garfinkel 1967]. In altri termini, la sinestesia incorpora perfettamente il carattere riflessivo e pratico del linguaggio descrittivo [Goodwin 2003], nel quale l'immaginario è creativo del senso reale e analitico del vino.

Pensiamo quindi a un aggettivo come “rotondo”, la cui descrizione – tra le più difficili nel mondo degli assaggiatori – richiede sia la creazione di un'immagine figurativa sia un immaginario che la descriva-percepisca come sensazione in bocca. Senza entrare nel merito di tutte le descrizioni che ho raccolto [cfr. Navarini 2015], riporto quella che mi sembra più efficace: “la sensazione di un *movimento* del vino, senza soluzione di continuità, armonioso e plastico, senza sforzo, privo di urti, spigolosità, salti e vuoti, come se il vino fosse una *sfera* che trova nella lingua e nel palato il suo ambiente ideale dove posarsi e rotolare”.

Oltre che efficace come discorso pratico, il richiamo alla sfera è importante poiché intercetta, tra l'altro, uno dei modi con cui viene metaforicamente concepito il vino, vale a dire attraverso l'immaginazione sensoriale di *forme*, molte delle quali sono figure geometriche. Se stiamo ai contributi di autorità nel mondo del vino [Peynaud 1983], la forma ideale e ricercata di un vino è proprio la sfera, per il fatto che rappresenta un luogo geometrico in perfetto equilibrio. Insomma, i

degustatori sono persone che realmente assaggiano immagini e forme, che immaginano – oltre ad analizzare – il vino al fine di percepirlo, conoscerlo e renderlo intelligibile.

*Riferimenti bibliografici*

BARTHES R.

1974, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino.

BOURDIEU, P.

1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.

BURNHAM D., SKILLEAS O. M.

2008, *You'll Never Dink Alone. Wine tasting and Aesthetic Practice*, in F. Allhoff (a cura di) *Wine & Philosophy. A symposium on Thinking and Drinking*, Blackwell, Oxford, pp. 157-71.

CAMBULA M.

2003, *Ludwig Wittgenstein: stili e biografia di un pensiero*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

CASTORIADIS, C.

1995, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino.

CHARTERS, S.

2006, *Wine & Society: The Social and Cultural Context of a Drink*, Elsevier Butterworth-Heinemann, Oxford.

DOUGLAS, M.

1987, *A Distinctive Anthropological Perspective*, in Id. (a cura di), *Constructive Drinking: Perspective on Drink from Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

1990, *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna.

DURAND, G.

1994, *La vigne et le vin*, in P. Nora (a cura di), *Les Lieux de mémoire, III. Les France, 2. Traditions*, Gallimard, Paris, pp. 785-823.

FERNANDEZ, J.-L.

2004, *La critique vinicole en France. Pouvoir de prescription et construction de la confiance*, L'Harmattan, Paris.

FULLER, R. C.

1996, *Religion and Wine: A Cultural History of Wine Drinking in the United States*, University of Tennessee Press, Knoxville.

GARFINKEL, H.

1967, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New York.

GARRIER, G.

2005, *Histoire sociale et culturelle du vin*, Larousse, Paris.

GAUTIER, J.-F.

1997, *La civilisation du vin*, PUF, Paris.

GLUCK, M.

2003, *Wine Language. Useful idiom or idiot-speak?*, in J. Aitchison, D. M. Lewis (a cura di), *New Media Language*, Routledge, London and New York, pp. 107-15.

GOODWIN, C.

2003, *Il senso del vedere: pratiche sociali della significazione*, Meltemi, Roma.

HENNION, A., TEIL, G.

2004, *L'attività riflessiva dell'amatore. Un approccio pragmatico al gusto*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 4, ottobre-dicembre, pp. 519-542.

KANDINSKY, V.

1910, *Über Das Geistige*. In *Der Kunst, Insbesondere In Der Malerei*. Piper, Munich.

LE BRETON, D.

2007, *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi*, Meltemi, Roma.

LIVERANI, M.

1986, *L'origine delle città*, Editori Riuniti, Roma.

MILNER, M., CHATELAIN-COURTOIS, M. (a cura di)

2001, *L'imaginaire du vin*, Jean Laffitte, Paris.

Navarini, G.

2015, *Mondi del vino. Enografia dentro e fuori il bicchiere*, il Mulino, Bologna.

NOURRISSON, D.

1990, *Le buveur du XIXème siècle*, Albin Michel, Paris.

PEYNAUD, É.

1983, *Le goût du vin*, Dunod, Paris.

WINCH, P.

1958, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge, London.

ZELDIN, T.

1977, *A History of French Passion 1848-1945. Vol. 2. Intellect, Taste and Anxiety*, Clarendon Press, Oxford.



PIER LUCA MARZO

## L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale

### *1. L'Occidente e la dimensione immaginativa. Una questione reale?*

Con sempre più frequenza, il termine immaginario affiora nel dibattito sociologico e non solo. Forse, ancor prima di chiedersi cosa esso indichi, occorre individuare le condizioni storico-sociali che concorrono a questo affioramento al punto da cominciare a considerare l'immaginario come una questione a sé. È possibile individuarne principalmente tre. La prima può essere ricondotta alla decomposizione degli universi ideologici che avevano innervato le masse moderne tra l'Ottocento e il Novecento, sospingendole alla mobilitazione politica e sociale (illuminismo, liberalismo, socialismo, fascismo, nazismo). È la ben nota condizione postmoderna, quello stato d'incredulità nelle meta-narrazioni [Lyotard 1981] che avevano orientato il processo di modernizzazione, se pur con modalità differenti, verso un senso della storia teleologicamente orientato all'utopia emancipativa del progresso [Taguieff 2003]. La seconda condizione storico-sociale dell'affioramento dell'immaginario è determinata dalla nascita del *Web*. Sono le sue reti digitali ad aver sia integrato i dispositivi mediali già presenti nell'epoca dell'analogico (radio, cinema, telefono, televisione) che dato origine a nuovi dispositivi mediali (computer, smartphone, tablet, ecc.). Una integrazione che, da un lato, ha esteso l'industria culturale su scala mondiale e, dall'altro, ha costruito una nuova realtà sociale posta *oltre il senso del luogo* [Meyrowitz 1995]. L'ultima condizione è possibile ricondurla alla finanziarizzazione dell'economia che oggi genera il 98% della ricchezza scambiata ogni giorno nel mondo [Perna

1998]. Un salto dell'economia di capitale che ha il suo inizio, come è noto, nel 1971 con la decisione di Nixon di porre fine al *Gold Exchange Standard*, ovvero alla possibilità della convertibilità in oro del dollaro. È da qui che ha inizio quella smaterializzazione del sistema di capitale nei flussi monetari che oggi, attraversando le Borse mondiali, determinano i destini materiali delle economie locali. Sono questi alcuni dei principali fattori che intrecciandosi tra loro hanno creato nel contemporaneo le condizioni di apertura del campo discorsivo sull'immaginario ed in particolare sulla sua dimensione sociale.

Nonostante ciò, le scienze sociali hanno non poche difficoltà ad individuarlo e analizzarlo come fatto sociale. Perché ogni qualvolta lo studioso tende l'arco della sua curiosità per afferrare l'immaginario sociale si trova in difficoltà? Questo, probabilmente, è dovuto al fatto che il suo mondo riflessivo, quando per la prima volta si trova ad approcciare il tema, viene in contatto con un ossimoro tra un termine – quello d'immaginario – refrattario alle definizioni e un mondo discorsivo – quello della scienza – fondato, al contrario, proprio su di esse. Il definire (dal latino *definire*, limitare, der. di *finis* confine), infatti, indica quel saper tracciare con precisione nel linguaggio un confine nel quale contenere stabilmente un significato, un valore, una proprietà di qualcosa al di là del variare dei fenomeni e delle esperienze. La filosofia, che come è noto ha dato origine nella nostra tradizione di pensiero al primo modello di scienza, nasce proprio dall'aver elevato il processo definitorio ad una vera e propria arte cartografica del mondo d'ordine razionale. Ed è in questa mappa concettuale che l'immaginario ha trovato un luogo ben preciso, quello della non-realtà. Questo *topos*, che diventerà comune a tutti i modelli scientifici successivi, trova la sua fondazione nel celebre *Mito della Caverna* raccontoci da Platone ne *La Repubblica*.

Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia, quanto tutta la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, sì da dover restare fermi e da poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini. – Vedo, rispose. – Immagina di vedere uomini che portano lungo il muricciolo oggetti di ogni sorta

sporgenti dal margine, e statue e altre figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavorate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono. – Strana immagine è la tua, disse, e strani sono quei prigionieri. – Somigliano a noi, risposi; credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte? – E come possono, replicò, se sono costretti a tenere immobile il capo per tutta la vita? – E per gli oggetti trasportati non è lo stesso? – Sicuramente. Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni? – Per forza. – E se la prigione avesse pure un'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la giudicherebbero diversa dell'ombra che passa? – Io no per Zeus!, rispose. – Per tali persone insomma feci io, la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali [Platone 1994, 229-230].

È in questa potente metafora dialogica che Platone crea quella matrice concettuale che, ancora fino ad oggi, genera quello stato ossimorico nella mente del sociologo, e non solo, ogni qualvolta si trova a cercare una definizione scientifica dell'immaginario. Ciò, infatti, non fa che metterlo sulla strada di un pensiero regressivo verso quell'anti-realtà evanescente segregata nelle viscere della terra entro la quale la luce diventa ombra e il suono eco. Eppure, proprio per questo, può essere utile ritornare su questo mito fondatore del mondo filosofico poiché in esso è contenuto quel punto di comune origine tra immaginario e scienza e contemporaneamente anche il loro irrimediabile punto di divaricazione.

Platone non tematizza direttamente l'immaginario, gli assegna piuttosto un luogo in cui confinarlo, quello della caverna. Archetipo dell'utero materno, la caverna ricorre in molti riti di nascita e iniziazione [Chevalier, Gheerbrant 1994]. Non è certo un caso che Platone lo scelga per celebrare quello che a posteriori si rivelerà essere stato un passaggio epistemico epocale per l'intera cultura occidentale, fondandone le sue strutture di pensiero. Da questo momento in poi, la scienza separerà dicotomicamente il mondo notturno – che diventerà intriso di mito, ignoranza, menzogna, prigionia, falsità, irrealtà, credenza – da quello diurno – che, al contrario, sarà sinonimo di ragione, conoscenza, libertà, verità, realtà. È così che Platone, nell'istituire la scienza, non farà che, in fondo, involontariamente definire egli stesso l'immaginario, qualificandolo come quella dimensione negativa pericolosamente seducente per i prigionieri della caverna. Nel ventre pietrificato della caverna, infatti, ombre ed eco creano un *habitat* onirico tota-

lizzante che incatena le menti dei prigionieri al punto da far dimenticare quelle catene materiali poste loro fin dall'infanzia. Ma ecco che, nel proseguimento del racconto platonico, uno dei prigionieri dell'immaginario viene forzatamente condotto fuori attraverso l'esperienza del dolore tipica di ogni neonato nel suo venire al mondo: "Se poi, continui, lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. – Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso. – Dovrebbe, credo, abituarsi, se vuole vedere il mondo superiore" [*Ibidem*].

È da questo taglio del cordone ombelicale con l'ombra, con la dimensione immaginativa, che inizia il destino radioso dell'Occidente verso la realtà. Il referto di questa nascita lo si ritrova ancora oggi nel senso comune con cui circola la parola immaginario e che, come specificano Devoto e Oli nel dizionario della lingua italiana, indica tutto ciò che è "privo di fondamento o corrispondenza con la realtà". Da questo punto in poi, dunque, si creerà un con-fine tra le cose del mondo superiore, misurate e definibili alla luce del sole, e un mondo inferiore ombroso in cui si agitano riflessi ed echi producendo una realtà simulacrale, immaginaria appunto. Si potrebbe dire per questo che Platone, in qualche modo, sia il primo teorico del cinema, di ciò che, 2400 anni dopo, troverà applicazione tecnica grazie ai fratelli Lumière e che, ironia del destino, in francese traduce proprio la parola luce. Cos'è, infatti, la caverna di cui parla se non una vera e propria sala cinematografica preistorica, fatta di ombre proiettate e suoni *surround*, in cui sognare a occhi aperti? E i prigionieri delle ombre cosa sono se non i primi spettatori che in silenzio dimenticano il mondo vero dietro le loro spalle, e che uscendo stropicciano gli occhi rincontrando la luce fuori sala? E ancora, cosa è il fuoco dietro le schiene dei primi preistorici spettatori, se non la bocca da dove il proiettore irradia ombre di luce sullo schermo "che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini" e dove "la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali" [*Ibidem*].

Da Platone ai Lumière: è in questo corto circuito tra scienza e tecnica che l'Occidente produrrà e riprodurrà, dunque, l'immaginario. Per la scienza diventerà quella prigione da cui liberarsi per andare incontro al mondo illuminato dal

sole del *logos* in cui sono contenuti i fatti e non le interpretazioni; per la tecnica, in modo complementare, sarà quel luogo onirico nel quale poter riprodurre e consumare i sogni collettivi degli spettatori stanchi di vedere la realtà diurna. In tutte e due i casi, l'immaginario così inteso, è quel luogo comune da cui o in cui alienarsi e in ogni caso da occultare per rientrare nel mondo reale.

Eppure, la dimensione immaginativa ha continuato il suo percorso carsico emergendo sotto forma di quei fenomeni, di quei fatti sociali che oggi ne determinano le sue condizioni discorsive. Rispetto a quanto si diceva sulla fine dei grandi racconti della modernità, l'immaginario affiora come termine surrogato dell'ideologia, indicando con ciò quel nuovo involucro di senso meno strutturato e più poroso che accoglie significati tra loro contrastanti [cfr. Santambrogio 2013]. Nel mondo del Web l'immaginario, invece, affiora in due accezioni. Viene utilizzato in termini di alienazione riferendolo a quel modo di produzione, scambio e consumo dei miti d'oggi in cui in qualche modo, anche qui, diventa sinonimo di un surrogato del mondo religioso [cfr. Debord 1997]. L'immaginario nel mondo mediale viene anche riferito a quello spazio virtuale che, grazie alla presenza sempre più pervasiva di *smart-object* nella vita quotidiana, genera una dilatazione reticolare della realtà sociale al mondo intero [cfr. Castells 2008]. Infine, nel caso dell'economia finanziaria, l'immaginario non viene declinato direttamente, ma indirettamente parlando della crisi dell'economia reale, legata alla produzione di merci, dovuta al ruolo egemone [cfr. Latouche 2013] dell'economia finanziaria, fatta invece di puro segno.

Poiché ciascuna delle sfere sociali considerate – politica, comunicativa ed economica – sono alla base delle trasformazioni che plasmano concretamente la realtà sociale su scala mondiale, può ancora la sociologia permettersi di pensare l'immaginario come irreali? Non è il caso di tentare una smitizzazione del *Mito della caverna* per comprendere l'immaginario come produttore di fatti sociali e della scienza che li interpreta? Hanno le scienze comprendenti gli strumenti teorici nella loro tradizione di pensiero per permettersi questa *s-divinizzazione*? Il discorso che seguirà cercherà di sostanziare in termini positivi la risposta a queste domande, affrontando la dimensione immaginativa in una diversa prospettiva, posta al di là della dicotomia realtà/non-realtà. Utilizzando una terminologia nietzscheana, si tratterà di operare una “transvalutazione” [Nietzsche 1977] di

categorie sociologiche, già esistenti, su un piano interpretativo altro, e valutare poi se ciò possa rivitalizzare o meno la nostra comprensione dell'uomo e dei fatti sociali da esso prodotti.

## 2. *Immagine, immaginazione e immaginario. Una prospettiva ambientale*

Una volta rotte le pareti divisorie tra reale e non reale, si corre il rischio della con-fusione. E dunque? Il tentativo delle pagine che seguono è quello di accoglierla per farla pian piano confluire verso una prospettiva più ampia che chiameremo *ambientale*. Sarà all'interno di questo ambiente, dalle caratteristiche tipicamente umane, che si cercherà di riorientare un possibile discorso sulla dimensione immaginativa parlando di immagine, immaginazione ed immaginario. Tutti e tre i termini trovano la loro radice comune nel suffisso latino *imago*, ed è da qui che occorre partire. Nel mondo romano, l'*imago* era il calco in cera o in terracotta del volto dei morti che il magistrato portava ai funerali e che collocava nella propria casa in nicchie dell'atrio, al sicuro, sugli scaffali [Debray 2010]. Da ciò derivava anche uno *jus imaginum*, il diritto riservato ai nobili di portare a spasso in pubblico il doppio dell'avo. Riflettere sulle reti di significato intessute dall'*imago* permette di rintracciare direttamente e indirettamente tutta una serie di significati e pratiche sociali dalle funzioni complesse. L'*imago* era un artefatto finzionale capace di rendere presente ciò che non c'era più, la maschera concreta attraverso la quale richiamare nel mondo dei vivi il defunto nel suo stato fantasmatico. È attraverso questa sua qualità di richiamo che la tangibilità dell'*imago* rinviava ad un luogo terzo in cui l'impossibile – la conciliazione vita-morte – veniva tradotto in una mediazione possibile. La maschera mortuaria, inoltre, svolgeva una funzione emotiva fondamentale, l'elaborazione di uno dei dolori più forti, quello della morte dei propri cari. Altra funzione era quella della trasmissione della memoria tra le generazioni. Il mondo latino, essendo basato su una religione fondata sul culto degli antenati, esigeva che essi sopravvivessero attraverso l'immagine. In questa sua funzione conservativa, l'*imago* era anche una sorta di supporto della memoria adatto a viaggiare nel tempo sociale ritessendone il significato in termini di continuità tra passato e futuro. In questo senso, il

meccanismo di funzionamento dell'*imago* non è solo ascrivibile a quel mondo dicotomicamente scisso dalla realtà. Esso è, invece, quel luogo comune nel quale trovano conciliazione elementi antinomici – vita/morte, materialità/immaterialità, visibile/invisibile, passato/futuro – contribuendo a strutturare pratiche e significati della realtà stessa.

È a partire da queste qualità dell'*imago* che possiamo dare una prima definizione della dimensione immaginativa oltre l'ostacolo del binomio reale non-reale. In questa accezione essa diventa quella sfera di senso spazio-temporale nella quale la vita dell'uomo acquisisce coscienza e significato, poiché è in essa che egli individua e riflette sugli accadimenti che lo circondano riconducendoli a regolarità. L'uomo è situandosi in questa sfera di senso, a lui precostituita dal mondo sociale fin dalla nascita, che ridefinisce la natura non specializzata del suo corpo attraverso le protesi mentali e fisiche con cui abita il mondo. Questa dimensione non può che essere socialmente e storicamente determinata, mai data una volta per tutte e in continuo e inarrestabile movimento. Il suo carattere sociale, avvolgendo la vita individuale come quella collettiva, ha inoltre la capacità di rendere invisibile il suo carattere di artificio rendendo, all'opposto, visibile quel mondo in comune che quotidianamente chiamiamo "realtà". È in esso che l'azione reciproca dà luogo allo scambio sociale con il quale la sfera dell'immaginario viene generata, istituita, differenziata e anche trasformata [Marzo, Meo 2013].

A questo grado di generalità, nella prospettiva più ampia di cui si parlava, la dimensione immaginativa non è più luogo comune dell'irreale, così come l'Occidente l'ha codificata e segregata nel suo inconscio, ma piuttosto un *ambiente* costruito dall'agire – con, contro, per l'altro – entro il quale l'uomo trova il suo posto nel mondo. In esso, il fluire incessante della sua attività mentale (*immaginazione*) ha modo di dar forma a schemi percettivo/comportamentali (*immagini*) secondo certi principi formativi socialmente e storicamente determinati (*immaginario*). Per sviluppare i termini immagine, immaginazione e immaginario in questa chiave, appaiono preziosi gli studi di Jakob von Uexküll, che ha avuto il merito di elaborare per primo la nozione di ambiente nel suo testo del 1933, *Ambienti animali e ambienti umani*. Sino ad allora, infatti, le scienze della vita davano per scontata la nozione dell'esistenza in natura di un solo spazio-tempo. Un'idea che, in qualche modo, prolungava in ambito biologico l'universo della

fisica newtoniano in cui spazio e tempo erano considerate delle grandezze universali ed invariabili. Questo, come è noto, fino alla esposizione della teoria della relatività ristretta elaborata da Einstein nel 1905. Uexküll fu l'autore di un'analogia teoria della relatività nel mondo della vita organica. Attraverso *una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (è questo il sottotitolo del saggio), di capitolo in capitolo Uexküll, non fa che mostrare come ciascuna specie sia collocata in un proprio spazio-tempo che definì *Umwelt*, ambiente appunto.

La zecca, ci dice Uexküll, è quell'essere minimo che, privo di occhi, si orienta nel mondo con l'olfatto, lanciandosi dal ramo nel quale è collocato solo quando sente l'odore dell'acido butirrico dei mammiferi per succhiarne il sangue. Cosa ci dice la zecca di Uexküll? Che non tutto lo spazio-tempo naturale entra nel suo ambiente, ma solo quello percepito entro il raggio del suo olfatto tarato sull'odore della sua vittima. È questo segnale che dà avvio alla sua operatività spingendola a lasciarsi cadere. Questo raggio percettivo-operativo della zecca costruisce attorno ad essa una bolla-ambientale molto ristretta e definita oltre la quale il mondo semplicemente per lei cessa di esistere. Uexküll, dunque, non fa che mostrarci come ciascun organismo sia collocato in un circuito funzionale chiuso che trova idealmente centro nel suo corpo ed estensione in base alle sue caratteristiche percettive ed operative. Anche l'uomo è, naturalmente, a sua volta situato in un ambiente ben delineato dal punto di vista percettivo (i sensi dell'uomo sono capaci di riconoscere suoni, colori, odori, sapori, sensazioni tattili, solo entro certe gradazioni) e operativo (la capacità d'azione dell'uomo è relativa alla sua postura bipede, muscolare, ecc.). Quello che viene fuori dagli studi di Uexküll è dunque l'idea di un universo della vita composto da un pluri-verso di sfere ambientali che, pur essendo tra loro ecologicamente in relazione, non condividono la stessa visione del mondo naturale.

È qui che incontriamo il primo elemento della triade di cui si parlava, quello dell'*immagine*. Solitamente, con essa, s'intende quella forma in cui viene rappresentato qualcosa di concreto o astratto in termini soprattutto visivi (raffigurazioni pittoriche, fotografie, filmati, ecc.). Ma questa declinazione non esaurisce il senso di ciò che qui si intende per immagine. Essa, infatti, non è solo una prerogativa dell'atto del vedere e non è neanche qualcosa che resta solamente nella dimen-

sione estetica della rappresentazione. Serviamoci della finezza del pensiero di Simmel per risemantizzare il termine immagine:

Siamo convinti che tutte le rappresentazioni dell'essere sono funzioni di una particolare organizzazione fisico-psichica, che non la riflettono in ogni caso meccanicamente. Piuttosto, le immagini del mondo dell'insetto con i suoi occhi, dell'aquila la cui vista ha una acutezza che non ci possiamo immaginare, dell'anguilla delle grotte con i suoi occhi retratti, la nostra stessa immagine, così come le innumerevoli altre, devono essere profondamente diverse, per cui se ne conclude direttamente che nessuna di essa riproduce il contenuto extra-psichico delle cose nella sua vera e propria oggettività. E tuttavia, tali rappresentazioni, per quanto caratterizzate negativamente, sono sempre il presupposto, il materiale e la guida del nostro agire pratico in quanto con esso ci mettiamo in contatto con il mondo, così come esso sussiste in modo relativamente indipendente dalla nostra rappresentazione soggettivamente determinata [Simmel 2004, 161-162].

Dunque, attraverso Simmel, con immagini possiamo intendere quelle cornici entro le quali il flusso dei dati percettivi presenti nel nostro ambiente trova una sua provvisoria coerenza formale. È a partire da queste cornici, dalle loro concatenazioni e relazioni, che costruiamo schemi di azione capaci di mobilitare il nostro agire nel mondo in certe direzioni e non in altre. In questa accezione, l'immagine diventa quella forma percettivo-operazionale attraverso la quale l'uomo dà un provvisorio ordine al flusso, altrimenti caotico, di quella parte di mondo che entra nel suo ambiente. Anche nelle sfere ambientali degli altri animali, le immagini hanno modo di essere formate secondo gradi di complessità dipendenti dalle caratteristiche di ciascuna specie. Qual è, allora, la differenza tra le immagini dell'uomo e quelle prodotte dai restanti gradi dell'organico nei loro rispettivi ambienti? Prendiamo ad esempio una quercia, dice sempre Uexküll [ivi, 152-156.]. Essa, nella sua unicità, può diventare oggetto di diverse costruzioni d'immagini. L'immagine razionale di un vecchio guardaboschi gli consentirà di coglierla come qualcosa da cui ricavare una catasta di legna secondo una operatività messa in atto dalla sua ascia; l'immagine fiabesca di una bambina immersa nel suo mondo infantile potrà farle percepire, ad esempio, un volto umano malefico dal quale fuggire. In sostanza, l'uomo è capace di dar vita ad immagini infinitamente variabili perché egli possiede anche una capacità *immaginativa* a differenza degli altri

animali. Ed è qui che incontriamo il secondo termine chiave del discorso che si sta facendo.

Possiamo provare a definire l'immaginazione avvalendoci degli studi di Damasio [1994] sulla mente. Per lui, quest'ultima non coincide né con il corpo, pur essendo esso la sua imprescindibile base di ricezione sensoriale, né con il cervello, pur trovando in esso la sua sede organica privilegiata. La mente, per il neurologo portoghese, è quel "meta-sé neurale" capace di integrare corpo e cervello in una dimensione terza, grazie alla quale l'uomo riesce ad uscire dall'immediatezza del *hic et nunc*, generando un pensiero di tipo creativo aperto a molteplici possibilità di interazione nel mondo che incontra nel suo ambiente. Il cervello, integrando le immagini sensoriali con quelle motorie, infatti, è ciò che predispone quella base neurale all'attività mentale vera e propria che a sua volta la elabora all'interno di immagini disposizionali terze. Scrive Damasio: "Io suggerisco che la soggettività emerga nel corso dell'ultimo passo, quando il cervello produce non solo immagini di un oggetto, non solo immagini delle risposte dell'organismo all'oggetto, ma immagini di un terzo tipo, cioè immagini di un organismo nell'atto di percepire un oggetto e di rispondervi" [ivi, 329].

L'immaginazione, dunque, è quell'attività costantemente all'opera attraverso cui prendono forma queste immagini di terzo tipo in virtù delle quali otteniamo quella coscienza eccentrica di essere contemporaneamente attori e spettatori nel condurre la nostra esistenza. La mente diventa così non solo la produttrice di una molteplicità d'immagini in movimento, come accade per le altre specie dotate di cervello, ma di immagini meta-cognitive poste oltre l'*hic et nunc* in virtù delle quali ha la possibilità di variare creativamente il suo saper fare. L'immaginazione risiede proprio in questa sua capacità di far fluire le immagini-mondo dell'uomo fuori dal tempo e dallo spazio dell'immediatezza nel quale rimangono invece imbrigliate le altre specie dotate di intelligenza. L'uomo, per tale ragione, è quell'animale che vive nel suo ambiente in "un cronico stato di semi-estranazione", come lo definisce Gehlen [2010, 383], grazie al quale può condurre la sua esistenza agendo invece di reagire.

Dopo aver stabilito in termini generali la relazione tra immagini e immaginazione, è venuto il momento di fare un passo ulteriore nel mondo della vita associata. È al suo interno, infatti, che i componenti di un determinato gruppo sociale, entrando in azione reciproca, regolano tale relazione secondo certi principi forma-

tivi socialmente istituiti. Siamo così arrivati al terzo termine della nostra prospettiva ambientale della dimensione immaginativa, quello d'immaginario appunto.

All'interno delle scienze sociali, è Dilthey che dà una delle prime definizioni d'immaginario sociale parlando di *Weltanschauungen*, di visioni del mondo: “Le visioni del mondo si sviluppano in condizioni diverse.(...) Si manifesta, così, una relazione regolare in virtù della quale l'anima, spinta dal continuo mutamento delle impressioni e dei destini e della potenza del mondo esterno, deve tendere ad una saldezza interiore per poter opporsi a tutto ciò: così essa viene condotta dal mutamento, dall'instabilità, dallo scorrere e dal fluire della sua condizione, delle sue visioni della vita, al duraturo apprezzamento della vita ed a fini sicuri. Le visioni del mondo che favoriscono la comprensione della vita, che conducono ad obiettivi utili, si conservano e rimuovono quelle che meno si prestano in tal senso” [Dilthey 1998, 180].

Seguendo il suo ragionamento, l'immaginario sociale è dunque quell'immagine-mondo durevole messa in forma dalla mente collettiva che, essendo più della somma delle menti individuali che la compongono, è sovradeterminata alle immagini-mondo prodotte da ciascun consociato determinando la realtà sociale. L'immaginario, dunque, è ciò che stabilizza lo scorrere, il fluire, il mutamento del mondo ambientale istituendo un ambiente socialmente costruito di secondo livello. Riprendendo la relativizzazione fatta da Uexküll nel mondo del *bios*, si potrebbe dire che l'ambiente umano è esso stesso composto al suo interno da un pluri-verso di sotto-ambienti costruiti dagli immaginari sociali. Anche in questo caso, questi ambienti sono tra loro in una relazione socio-ecologica secondo certi gradi di influenza reciproca. Essendo notevolmente più porosi e labili rispetto a quelli animali, essi hanno modo di contaminarsi, ibridarsi, confliggere, convivere e, persino, di produrre altri immaginari sociali.

Naturalmente, ciascun immaginario, pur essendo una dimensione unitaria con un suo grado di coerenza interna, è ciò che si rende manifesto nella realtà sociale in stati molteplici. Dice Castoriadis: “L'istituzione sociale-storica è ciò entro cui e attraverso cui si manifesta ed è l'immaginario sociale. Questa istituzione è istituzione di un magma di significati, i significati immaginari sociali. Il supporto rappresentativo partecipabile di tali significati – a cui ben inteso essi non si riducono e che può essere diretto o indiretto – consiste in immagini o figure, nel senso più ampio del termine: fonemi, parole, banconote, spiriti bene-

fici o malefici, statue, chiese, utensili, divise, tatuaggi, cifre, frontiere, centauri, abiti talari, littori, partizioni musicali. Ma esso consiste anche nella totalità di ciò che è naturalmente percepito, nominato o nominabile dalla società considerata” [Castoriadis 1995, 95].

È questa molteplicità fenomenica dell’immaginario che rende induttivo il suo studio, secondo gradi di osservazione che possono procedere da punti micro-molecolari della realtà sociale fino all’analisi delle macro strutture delle istituzioni che la normativizzano. Questa possibilità analitica del tutto nelle sue parti è possibile per il fatto che la sfera ambientale di ciascun immaginario, nonostante la sua differenziazione, è regolata e resa coerente da un centro di rotazione attorno al quale gravita e si sostanzia l’ambiente sociale. Come scrive Simmel, in ogni grande epoca è possibile avvertire un unico concetto centrale, un re nascosto di una determinata era di spirito: “In ogni grande epoca di civiltà, provvista di caratteri nettamente scolpiti, si può avvertire un concetto centrale da cui scaturiscono i moti spirituali e in cui insieme essi sembrano confluire (...). Ognuno di questi concetti centrali va incontro naturalmente a deviazioni, travisamenti, opposizioni, ma con tutto ciò esso rimane il “re nascosto” di quell’era di spirito” [Simmel 1999, 18].

Il concetto di *Dio*, nato dalla stabilizzazione dell’immaginazione collettiva attorno a immagini-mondo della teologia cristiana, è stato il centro di rotazione intorno al quale le istituzioni del mondo medievale si sono disposte, organizzate e differenziate. Così, ad esempio, l’istituzione *tempo* si è organizzata intorno ai ritmi scanditi dalle campane delle chiese, mettendo in comunione la temporalità profana del mondo sociale con quella sacra ed eterna del mondo celeste [Elias 1986]; il potere politico si è istituito come *potere pastorale*, arte di governo dedicata alla cura del singolo e del “gregge” [Foucault 2004]; l’istituzione economica trova nei precetti dei Padri della Chiesa quella normazione di ordine morale capace di regolamentare il mercato rendendolo luogo di formazione del “giusto prezzo” e di condanna etica dell’usura [Braudel 2009]; l’istituzionalizzazione delle rappresentazioni estetiche espresse, ad esempio, dall’iconografia della vita di Cristo, diventano quella mediazione indispensabile, al contempo pedagogica e liturgica, per mettere in comunione ed elevare il credente dal mondo profano a quello divino [Debray 2010]; l’istituzione dello spazio urbano, orizzontalmente circoscritto dalle mura

e attraversato dal dedalo delle sue viuzze, è tutto rivolto alla cattedrale – l'edificio chiave della città medievale – e al suo sviluppo architettonico orientato, con i suoi campanili e guglie, verso l'alto [Mumford 1997]; l'istituzione delle tecnologie regolative della dimensione biologica dei soggetti – legata alla nascita, al desiderio, alla sofferenza, alla cura, al parto, all'alimentazione, alla morte – trova la sua comune matrice nell'idea di corpo, inteso come “quell'abominevole rivestimento dell'anima” da mortificare in quanto memoria organica del peccato originale [Le Goff 2005, 5]; il sapere istituzionalizzato dalla Scolastica, conciliando la filosofia aristotelica con i dogmi della fede cristiana, diventa quella scienza tradizionale [Kearney 1988] attraverso la quale spiegare l'esistenza di Dio e del Creato.

Queste istituzioni, dunque, hanno trovato il loro centro comune in *Dio*, ed è a partire da questo che sono state ordinate “la realtà e i valori, tanto metafisici quanto psicologici, tanto etici quanto artistici” [Simmel 1999, 21], sia del mondo sociale sia delle persone che vi hanno vissuto. Pur andando incontro naturalmente a *deviazioni, travisamenti, opposizioni*, tale “re nascosto” ha compreso nel suo regno immaginativo il mondo occidentale tra il V e XV secolo, fin quando è andato in crisi per l'avvicinarsi di un nuovo immaginario sociale più vitale, quello della modernità. Si sta parlando, ovviamente, di una fase storica di mutamento. Cogliere questo momento di rottura implica riconsiderare quel punto di svolta dell'immaginazione collettiva da una dimensione *construens* ad una *destruens* [Marzo, Meo 2010]. Come si diceva precedentemente, l'immaginazione che scorre nelle menti individuali trova nell'azione reciproca un suo grado collettivo tale da ipostatizzarsi nell'immaginario sociale. Ma questo secondo certe durate, poiché il suo flusso non scorre sempre e solo all'interno dell'alveo dei sistemi macroscopici verso un solo *bacino semantico* come lo chiama Durand: “Così, tenendo conto di queste diverse costatazioni, abbiamo messo a punto la nozione di ‘bacino semantico’. Essa era già implicita nella nostra ‘topica’ che articolava in sottoinsiemi il movimento sistemico che, da una parte, conduce l'Es immaginario ad esaurirsi nel suo Super-io istituzionale, dall'altra sospetta ed erode questo Super-io con gli abbondanti flussi di un Es marginalizzato (...). Un sistema immaginario socio-culturale emerge sempre da un insieme più vasto e contiene degli insiemi più ristretti. E così all'infinito” [Durand 1992, 64].

L'immaginazione, dunque, è ciò che continuamente eccede, assedia e deborda l'ordine istituito dall'immaginario dominante – ciò che Durand chiama Super-io istituzionale – fino a un punto tale da confluire in visioni del mondo più vitali ed emotivamente significative, prodotte solitamente da cerchie sociali estremamente ristrette collocate al suo interno. Quando una di queste visioni del mondo presenti nella vita quotidiana riesce ad uscire dalla cerchia ristretta del gruppo sociale che la determina, contaminando in modo epidemico le altre cerchie sociali, siamo in presenza di un mutamento dell'immaginario. Il passaggio dall'epoca medievale a quella moderna ne è un esempio chiaro. È a partire da qui che Dio, il “re nascosto” dell'epoca medievale capace di rendere familiare la realtà del mondo, verrà dalla modernità pian piano percepito come estraneo, confinato in ambiti sempre più ristretti fino a morire, come ha annunciato Nietzsche nello *Zarathustra*.

La modernità sembrerebbe ruotare intorno ad un nuovo re eternamente giovane essendo essenzialmente un *automa*. Pur essendo composto da parti giustapposte forgiate dalle fucine della tecnica degli uomini, l'automa è ciò che le trascende e li trascende trovando in se stesso la causa prima del suo movimento proprio come un dio. Così, per ritornare agli esempi precedenti, in questo nuovo regno di spirito del moderno l'istituzione *tempo* si riorganizza con la comparsa sui campanili dei primi orologi che permetteranno di cominciare a sedimentare la temporalità in unità quantificabili e, quindi, convertibili in denaro [Le Goff 1960]. Lo spazio del potere politico si re-immagina a partire da visioni razionali ispirate ad un modello meccanico di società, istituendo lo Stato Moderno come soluzione al problema del disordine sociale [Hobbes 1982]. L'istituzione economica, sterilizzata da ogni aspetto morale, inizia ad essere guidata dalla mano invisibile del mercato che comincia a plasmare il sistema mondo [Wallerstein 2013] in un'ottica di extraprofitto. Nuovi sistemi di rappresentazione, riorganizzati intorno a canoni prospettici matematizzati, pongono su uno stesso piano reticolare edifici, soggetti e architetture sacre e profane [Panofsky 2007]. Il corpo incomincia ad essere osservato come corpo-macchina rispondente ad un unico e grande principio di verità legittimato dalla scienza medica che lo scompone in parti singole, scindibili, correggendolo secondo principi disciplinari [Foucault 1993].

È attraverso questi passaggi, dunque, che questo re-automa conquisterà l'Occidente insediandosi al centro di rotazione della sfera dell'immaginario moderno.

Una rotazione che non ha un movimento costante, a essere costante sarà solo l'accelerazione impressa dal re-automa alla sua realtà sociale che, per tale ragione, diventerà un luogo di mobilitazione totale. È attraverso questa accelerazione che questo re divino della tecnica trova il senso della sua trascendenza mondana in un infinito auto-potenziamento su cui non più la teologia, ma solo la tecnologia può discorrere.

Osservando oggi le dinamiche delle società contemporanee, sembrerebbe che l'immaginario moderno – pur nelle sue diverse fasi (ciò che le scienze sociali hanno declinato come modernità *iper, post, avanzata, multipla, polverizzata*, ecc.) – graviti attorno a questo re-automa, al punto da aver trasformato l'Occidente in una delle tante provincie del suo impero mondiale. Un impero che per la prima volta nella storia umana, grazie alla sua neutralità, sembra aver interconnesso gli ambienti degli immaginari sociali prodotti dai diversi contesti geo-culturali in un solo ambiente tecnico.

### *Riferimenti bibliografici*

BRAUDEL, F.

1985, *La dynamique du capitalisme*, Arthaud, Paris; tr. it. 2009, *La dinamica del capitalismo*, il Mulino, Bologna.

CASTELLS, M.

2000, *The information Age: Economy, Society and Culture*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford; tr. it. 2008, *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editore, Milano.

CASTORIADIS, C.

1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris; tr. it. 1995, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino.

CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A.

1994, *Dizionario dei simboli* [Vol. I], Bur, Milano.

DEBORD, G.

1967, *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris; tr. it. 1997, *La società dello spettacolo*, Baldini&Castoldi, Milano.

DEBRAY, R.

1991, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Gallimard, Paris; tr. it. 2010, *Vita e morte dell'immagine*, il Castoro, Milano.

DILTHEY, W.

1931, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Teubner, Leipzig; tr. it. 1996, *La dottrina delle visioni del mondo*, Guida Editori, Napoli.

DURAND, G.

1994, *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hatier, Paris; tr. it. 1996, *L'immaginario*, Red Edizioni, Como.

ELIAS, N.

1984, *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt; tr. it. 1986, *Saggio sul tempo*, il Mulino, Bologna.

FOUCAULT, M.

1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris; tr. it. 1995, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, Einaudi, Torino.

2004, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard, Paris.

GEHLEN, A.

1950, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Aufl. Athenäum-Verlag, Bonn; tr. it. 2010, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano.

KEARNEY, R.

1988, *The wake of imagination*, Routledge, New York.

LATOUCHE, S.

2013, *Decolonizzare l'immaginario*, Im@go. Rivista di studi sociali sull'immaginario, n. 1, a. II, pp. 206-220.

LE GOFF, J.

1960, *Au Moyen Âge: temps de l'Église et temps du marchand*, Annales Économies, Sociétés, Civilisations, n. 3, a. XV, pp. 417-433.

2003, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Lévi, Paris; tr. it. 2005, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.

LYOTARD, J.-F.

1979, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, Paris; tr. it. 1981, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.

MAFFESOLI, M.

1982, *L'Ombre de Dionysos*, Le Livre de Poche, Paris.

MARZO, P. L., MEO, M.

2010, *L'eterno e l'effimero. Contributi per una lettura altra del mutamento sociale*, Aracne, Roma.

2013, *Cartografie dell'immaginario*, Im@go. Rivista di studi sociali sull'immaginario, n. 1, a. II, pp. 4-17.

MEYROWITZ, J.

1985, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, Oxford University Press, Oxford; tr. it. 1995, *Oltre il senso del luogo*, Baskerville, Bologna.

MUMFORD, L.

1961, *The city in History*, Harcourt, New York; tr. it. 1997, *La città nella storia* [vol. II], Bompiani, Milano.

NIETZSCHE, F.

1883, *Also sprach Zarathustra*, Verlag von E. Schmeitzner, Chesmnitz; tr. it. 1995, *Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano.

1889, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, in Band VII der Ausgabe von Fritz Koegel, Leipzig; tr. it. 1977, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano.

PANOFSKY, E.

1927, *Die Perspektive als "symbolische Form"*, Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/1925, Leipzig & Berlin; tr. it. 2007, *La prospettiva come forma simbolica*, Casa Editrice Abscondita, Milano.

PERNA, T.

1998 *Fair trade. La sfida etica al mercato globale*, Bollati Boringhieri, Torino.

PLATONE

1994, *La repubblica*, Laterza, Roma-Bari.

SANTAMBROGIO, A.

2013, *Dall'ideologia politica all'immaginario sociale. Forme e processi di cambiamento del pensiero collettivo*; in M. Bontempi, C. Colloca, E. Recchi (a cura di), *Metamorfosi sociali: attori e luoghi del mutamento nella società contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

SIMMEL, G.

1900, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig; tr. it. 2004, *La filosofia del denaro*, Utet, Torino.

1918, *Der Konflikt der modernen Kultur*, Duncker & Humblot, Munchen; tr. it. 1999, *Il conflitto della società moderna*, SE, Milano.

1903, *Die Großstädte und das Geistesleben*, Petermann, Dresden; tr. it. 2007, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando editore, Roma.

TAGUIEFF, P.-A.

2003, *Il progresso. Biografia di una utopia moderna*, Città Aperta Edizioni, Troina [En].

UEKKÜLL, J.

1933, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Springer, Berlin; tr. it. 2010, *Ambienti animali e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata.

WALLERSTEIN, I.

2004, *World-Systems Analysis: An introduction*, Duke University Press, Durham; tr. it. 2013, *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Asterios, Trieste.

SAGGI





MASSIMILIANO GUARESCHI

## Guerra e scienze sociali: una relazione difficile

**F**ra guerra e analisi sociologica il rapporto non è mai stato facile. Qualche decennio fa, Michael Mann stigmatizzava la tendenza della teoria sociale a “ignorare la guerra” [Mann 1988, 146-149]. In apertura di un recente volume dal programmatico titolo *Guerra e società*, Enzo Rutigliano afferma: “Che cosa sia la sociologia della guerra non è facile da stabilire, e questo perché non vi è una grande tradizione sociologica che si autodefinisca con questo nome” [Rutigliano 2011, 5]. Alessandro Dal Lago, da parte sua, esprime un’analoga valutazione, estendendola anche ad altri ambiti disciplinari:

Le relazioni tra guerra e società sono abbastanza in ombra nelle scienze sociali. Nel XX secolo (epoca di massimo sviluppo della sociologia e dell’antropologia), pochi autori di spicco se ne sono occupati, come se la guerra fosse un’eccezione, un’anomalia da ignorare. Esiste certamente un’importante tradizione di sociologia delle professioni e delle organizzazioni militari, ma è proprio la guerra, come dinamica quasi sempre imprevedibile e fattore di cambiamento, a non trovare che un posto marginale nel sapere normale della società. Si tratta di una lacuna che si estende ad altri saperi come la filosofia politica o la politologia. Insomma, quando la parola spetta alle armi, la conoscenza sembra arrestarsi [Dal Lago 2010b, 8].

A conferma di tali affermazioni, si potrebbe portare un testo di Jan Patočka, che negli anni Sessanta aveva rilevato il paradosso di un secolo, il XX, che pur drammaticamente scandito da conflitti armati di immane dimensione e violenza avrebbe completamente rimosso la guerra dal proprio orizzonte teoretico, manifestando l’incapacità, con l’eccezione di due autori anomali come Ernst Jünger e

Theillard de Chardin, di pensare la guerra in termini “positivi”, ossia per quello che essa è, in contrapposizione al prevalente approccio di tipo “diacritico” in base al quale essa è colta solo in quanto negazione o sospensione di qualcos’altro: la pace, la ragione o, più semplicemente, il normale corso delle dinamiche sociali [Patocka 2007]. Michel Foucault, da parte sua, in un corso volto alla valorizzazione della “guerra delle razze” come matrice alternativa del pensiero politico moderno, evidenziava come la filosofia, nel suo gesto inaugurale, greco, rinnovato nella modernità, si fosse posta all’insegna della pace, dell’universale, relegando la guerra, con la sua rivendicata parzialità, a discorsi marginali che, a suo parere, il pensiero critico avrebbe dovuto riattivare [Foucault 1998]. Le osservazioni di Patocka e Foucault si indirizzavano soprattutto al discorso filosofico, tuttavia potrebbero senza dubbio essere estese anche alle scienze sociali nel loro complesso [Dal Lago 2010a]. Per fare un esempio, considerando due autori paradigmatici come Max Weber ed Émile Durkheim, non si può non notare come nella loro opera più propriamente “scientifica”, nonostante l’ampio spettro di problematiche considerate, alla guerra in quanto “modalità d’azione” o “fatto sociale” non venga dedicato alcun approfondimento che vada oltre l’inciso o qualche riferimento storico o etnografico.<sup>1</sup>E questo nonostante le vicende belliche, in occasione della Prima guerra mondiale, oltre ad avere segnato drammaticamente le biografie di entrambi li avesse spinti a prendere la penna per difendere le ragioni e supportare lo sforzo militare dei rispettivi paesi [Toscano 1996]. In quel frangente anche Georg Simmel si impegna sul fronte propagandistico in favore del Reich [Simmel 2003].<sup>2</sup> Tuttavia, al di fuori degli scritti militanti a ridosso del conflitto mondiale, incentrati sull’attribuzione allo scontro con le potenze della Triplice intesa di una funzione rigenerativa sullo “spirito tedesco” e di un breve scritto sulla relazione, in alcune società del passato, fra tendenze “militariste” e “posizione” delle donne [Simmel 2006], il fatto bellico non emerge mai in primo piano nell’opera di Simmel, nonostante il suo impianto sociologico potesse prestarsi a sviluppi di quel tipo. In particolare, nelle sezioni della *Sociologia*

1. Si veda, per esempio: Weber [1982, 23-25; 2003]; Durkheim [1962, 162-163 e 188-194; 2013, 222]. Per quanto riguarda Durkheim, poi, è opportuno precisare come in *Il suicidio* la guerra, intesa però come “situazione di guerra”, sia chiamata in causa come un fattore deprimente delle tendenze suicidarie [Durkheim 2007].

2. Cfr. Watier 1991.

dedicate alla forma della “terzietà” e, soprattutto, al “contrasto”, ossia al versante conflittuale delle forme di socializzazione, la guerra viene citata solo incidentalmente, tramite l’allegazione di qualche esempio storico o di brevi notazioni riguardo il nesso guerra-centralizzazione o il carattere esclusivamente bellico delle interazioni fra gruppi nelle società primitive [Simmel 1989, 89-115, 213-289]. In termini generali, per Simmel la guerra sembra presentarsi come una forma di socializzazione non diversa da altre e, tuttavia, quando si tratta di mostrare l’interpenetrazione nelle dinamiche di interazione fra cooperazione e antagonismo, sintesi e antitesi, unità e ostilità, l’attenzione tende a distrarsi dal fatto bellico per concentrarsi sulla concorrenza, la gelosia, l’invidia, la lotta fra i partiti o fra i sindacati e le organizzazioni datoriali.

Nel presente contributo, si tenterà in primo luogo di individuare alcune motivazioni generali che si collocano alla base della difficoltà e delle reticenze manifestate dalla sociologia nel rapportarsi “positivamente” all’oggetto guerra. In seguito, ci si soffermerà criticamente sui più significativi approcci sociologici al fatto bellico, facendo particolare riferimento agli studi di Gaston Bouthoul e Raymond Aron. In conclusione, lo sguardo si amplierà andando a considerare le problematiche poste dal particolare modo in cui si rapportano alla guerra, in conformità al loro statuto epistemico e istituzionale, due campi disciplinari, le Relazioni internazionali e gli studi strategici, che in maniera differente hanno espresso la vocazione a farsi carico di un ambito di ricerca, quello legato al conflitto fra unità politiche organizzate, lasciato sguarnito dalla sociologia. A emergere, in particolare, saranno questioni legate ai confini fra le discipline, alle loro modalità di costituzione e delimitazione del campo analitico che, come si avrà modo di vedere, sembrano intrattenere stretti rapporti con altre frontiere, tutt’altro che epistemologiche, come quelle che distinguono fra la dimensione interna ed esterna allo Stato oppure a quelle, non tracciate sulla carta geografica ma inscritte nel funzionamento degli apparati istituzionali, che discriminano il civile dal militare, la politica estera dalla difesa, il diplomatico e il soldato.

### 1. *Le radici di una difficoltà*

Nel determinare la reticenza della tradizione sociologica nei confronti della guerra si può ipotizzare abbia svolto un ruolo decisivo l'idea implicita tendente a caratterizzarla come un momento eminentemente negativo, un'interruzione della regolarità dell'ordine sociale, una situazione emergenziale interamente consegnata alla dimensione dell'evento che, in quanto tale, non si presterebbe a un'analisi strutturale [Shaw 2004, 58-62]. All'interno di una simile prospettiva, per esempio, non può essere considerato un caso che in ambito storiografico la formula "histoire bataille" sia stata utilizzata dalle scuole più orientate alle strutture e alla lunga durata per stigmatizzare la carenza di "scientificità" degli indirizzi di ricerca più tradizionali, che all'evento per eccellenza, la battaglia, avrebbero riservato un'attenzione ritenuta feticistica [Burguière 2006; Burke 2006]. Da un altro punto di vista, si può avanzare l'ipotesi che a influire su tale atteggiamento sia anche un altro sottointeso accolto inconsapevolmente – quello secondo cui la guerra rappresenterebbe un anacronismo, legato a modalità di organizzazione politica e sociale ormai trascorse, del tutto irrazionale rispetto alle società industriali – che pur risalendo a un autore decisamente "screditato" come Auguste Comte sembra avere manifestato nel corso del tempo un'insospettabile vitalità, magari coinvolgendo anche personalità lontane da ogni ottimismo "progressista" [Aron 2003]. È il caso, per esempio, di Joseph Schumpeter, un economista incline a impegnarsi sul terreno della scienza sociale in termini niente affatto episodici [Shionoya 1997; Zanini 2013], che attribuisce la presenza di tendenze "belliciste" in seno alle società fondate sul libero commercio alla permanenza di residui feudali nelle élite di determinati stati europei [Schumpeter 2009]. Una posizione, questa, per molti versi non dissimile da quella espressa da Thorstein Veblen in *La Germania imperiale e la rivoluzione industriale* [Veblen 1969].

L'imputazione a un mal elaborato inconscio positivista della rimozione della guerra operata dalle scienze sociali nel loro complesso, tuttavia, appare come un'ipotesi limitativa. Con ogni evidenza, a entrare in gioco sono anche altri fattori, relativi, per esempio, alle specificità delle dinamiche raccolte sotto la denominazione "guerra".<sup>3</sup> In una comunicazione alla Société française de sociologie dei

---

3. Per i problemi definitori legati alla nozione di guerra, che non è possibile affrontare in questa sede, si veda, per esempio, la rassegna critica contenuta in Bouthoul [2011, 32-44].

primi anni Sessanta, Raymond Aron poneva il problema di come ai sociologi la guerra “non apparisse un fenomeno sociale a pieno titolo o, detto diversamente, si distinguesse per il carattere unico, fra gli oggetti di cui si occupa la sociologia, di essere allo stesso tempo sociale e asociale” [Aron 2006, 1050]. Se da una parte, infatti, “esiste una certa relazione sociale fra coloro che si combattono”, dall’altra “la guerra è anche negazione della socialità in quanto le parti contrapposte affermano la loro inimicizia e la rottura del legame sociale” [*Ibidem*]. A parere di Aron, i “filosofi classici”, con riferimento, secondo uno stile marcatamente francese, agli autori non dell’antichità ma Sei-Settecenteschi, per esempio Thomas Hobbes o Rousseau, avendo considerato accanto allo stato civile anche lo stato di natura, specie nella variante dell’“anarchia internazionale”, non si sarebbero lasciati sfuggire il confronto con il tema della guerra<sup>4</sup>. Diversamente, l’approccio sociologico manifesterebbe la tendenza a privilegiare la dimensione dello stato civile, incentrato sul consenso, la condivisione delle norme, l’integrazione. Da ciò, secondo Aron, deriverebbe un’intrinseca difficoltà a pensare in termini sociologici le relazioni internazionali e, in particolare, la guerra che di esse costituisce, almeno in termini potenziali, il fondamento.

Per rendere conto del difficile rapporto fra sociologia e guerra, tuttavia, si possono chiamare in causa anche altri ordini di motivazioni. In termini più immediati, si potrebbe notare come i teatri bellici non si prestino per natura all’osservazione diretta e all’indagine sul campo. Questo per gli ovvi rischi connessi alla presenza del ricercatore sul terreno di battaglia, alla difficoltà di accedervi, alla scarsa predisposizione dei dispositivi militari, formali o informali, a sottomettersi all’osservazione di terzi una volta entrati in azione. In tale prospettiva, l’aggregazione degli scienziati sociali agli eserciti, nella modalità della cosiddetta “*embeddedness*”, lungi dal risolvere la questione di fatto ha finito per complicarla, ponendo una serie di questioni, non solo etiche ma anche epistemologiche, riguardo lo statuto di un punto di vista, quello dell’analista “*embedded*”, inevitabilmente condizionato dagli apparati militari e di propaganda in cui si trova incorporato [Pandolfi, Rousseau 2010].

---

4. Un punto di vista del tutto opposto, al riguardo, è sostenuto da Michel Foucault [1998, 82-86], per il quale la filosofia politica moderna, e segnatamente Hobbes, si caratterizzerebbe per il tentativo di rimuovere la guerra non solo dalle relazioni sociali ma anche dalla riflessione teorica. Cfr. Guareschi [2010b, 71-74].

## 2. *I sociologi e la guerra*

Il mancato consolidamento, come afferma Rutigliano, di una “grande tradizione” di sociologia della guerra non implica, ovviamente, la completa assenza di tentativi di interrogarsi sul nesso guerra e società. In proposito, due nomi si impongono immediatamente, quelli di Gaston Bouthoul e del già citato Raymond Aron, facenti capo a due prospettive classicamente antitetiche, rispettivamente durkheimiana e weberiana. Gaston Bouthoul, subito dopo il Secondo conflitto mondiale, si propone la costruzione di una vera e propria “scienza della guerra”, da lui definita “polemologia”, attraverso il raffronto del maggior numero possibile di serie storiche e l’attivazione di un approccio multidisciplinare [Bouthoul 1972; 1976; 2011]. L’obiettivo era in primo luogo quello di “desacralizzare” la guerra, sottraendola a ogni dimensione di ineffabilità e incomprendibilità, per trasformarla in oggetto positivo di indagine. Fra le varie funzioni assegnabili alla guerra, per Bouthoul, una emerge come costante, ossia quella della “regolazione demografica” attraverso la produzione di uccisioni. Da qui la definizione della guerra come “infanticidio differito”. Nonostante le cautele espresse dall’autore, la sua proposta analitica sembra sfociare in una sorta di teoria malthusiana della guerra, a cui il suo nome resta associato. A suscitare perplessità, poi, è un approccio basato sulla comparazione di serie storiche assai eterogenee, nello spazio e nel tempo, e le generalizzazioni che ne discendono.<sup>5</sup> Inoltre, la trasformazione di una costante – ogni guerra produce uccisioni – in una funzione determinante – la guerra ha per scopo la produzione di uccisioni – può risultare epistemologicamente sospetta, per non parlare poi del fatto che l’eccedenza di esseri viventi, su cui la guerra interverrebbe come meccanismo regolatore, si presenta come un dato difficilmente determinabile.<sup>6</sup> E così, la polemologia non è di fatto sopravvissuta al suo fondatore, nonostante di recente non manchi qualche tentativo di recuperarne le prospettive [Klinger 2007], accreditandosi al massimo come curiosità intellettuale.

---

5. Sui problemi della comparazione storica in sociologia si veda, per esempio, Bourdieu [2012, 71-77].

6. Per una serrata critica alle tesi di Bouthoul si veda Aron [1970, 278-286].

L'interesse per la guerra è un dato che riemerge costantemente nel corso della ricca vicenda intellettuale di Aron, a livello sia giornalistico e di commento dell'attualità sia della produzione più accademicamente impegnata a cavallo fra filosofia, sociologia e scienza politica [Malis 2004; Guareschi 2010a]. Le tappe più significative di tale itinerario possono essere individuate nel saggio su *Guerra e società industriale* [Aron 2003], negli scritti sulla dissuasione termonucleare [Aron 1965] e, soprattutto, nella sezione "Sociologia" della terza parte di *Pace e guerra fra le nazioni* a cui è affidato il compito di integrare dal punto di vista sociologico un'indagine in precedenza condotta all'interno della prospettiva disciplinare delle Relazioni internazionali [Aron 1970, 221-428]. Ciò conduce a un'interrogazione sulle possibili "determinanti" sociali della guerra che passa per il vaglio critico delle principali proposte toriche che, di volta in volta, hanno posto, alla base della guerra, cause di ordine economico (mercantilismo, teorie dell'imperialismo), demografico (Malthus, funzionalismo bouthouliano), spaziale (geopolitica, antropogeografia) o riguardanti le dinamiche politiche interne e le caratteristiche della specie umana. In tale prospettiva, emerge la cifra tipica di Aron, autore assai più a suo agio quando si tratta di vagliare i limiti, sia di coerenza interna sia di capacità esplicativa del dato empirico, dei modelli proposti da altri autori che nella proposta di una propria soluzione teorica. E così, il percorso che, alla ricerca delle "determinanti" del fatto bellico, da *Guerra e società industriale* conduce a *Pace e guerra fra le nazioni* approda a una situazione di sospensione, nella quale sembra esserci spazio solo per un'istanza critica o prudentiale nei confronti di modelli, che siano antropologici, psicologici, sociologici o internazionalisti, ritenuti semplificatori e deterministici e non in grado di rendere conto adeguatamente degli svariati aspetti del fatto bellico. Ad anni di distanza, Aron ritornerà sul tema della guerra, con i due volumi di *Penser la guerre, Clausewitz*, a partire però dall'assunzione di un punto di appoggio capace di consentirgli una diversa presa sull'oggetto. L'esercizio esegetico sul teorico per eccellenza del fatto bellico, ossia Karl Clausewitz, fornisce la positività, in termini di riferimento testuale, in grado di sottrarre il tema della guerra a un'indagine solo negativa [Aron 1976]. In proposito, si potrebbe estendere ad Aron una caratterizzazione che lui stesso aveva avanzato a proposito del generale prussiano. Clausewitz viene definito "teologo della guerra", in quanto, analogamente al teo-

logo che non si interroga sull'esistenza di dio ma la assume come dato di fatto e si concentra sull'analisi del testo rivelato, non si porrebbe il problema delle cause o dell'origine della guerra ma si limiterebbe a riflettere sul suo concreto "operare nel mondo" nelle diverse forme che assume. Lo stesso si potrebbe dire dell'Aron di *Penser la guerre*, in cui le questioni circa le "determinanti" del fatto bellico poste sul tappeto nelle opere precedenti vengono lasciate cadere e ad emergere in primo piano è l'interrogazione circa la relazione fra guerra e politica e la strumentalità della prima rispetto alla seconda. Ma non solo. Specie nel secondo volume – in cui le acquisizioni della lettura di Clausewitz effettuata nel volume precedente sono poste al servizio dell'analisi delle maggiori problematiche legate alle dinamiche belliche del Novecento – Aron affronta in dettaglio temi quali la guerra totale, la guerra rivoluzionaria e di liberazione nazionale, le dinamiche della dissuasione nucleare (rivedendo, in termini assai radicali, le posizioni da lui stesso espresse negli anni Sessanta), la guerra limitata, l'impatto delle rappresentazioni strategiche sullo sviluppo dei conflitti, il pacifismo. In tal senso, a Clausewitz viene riservata una doppia funzione. Il *Vom Kriege* è identificato in primo luogo come strumento analitico in grado di fornire la strumentazione concettuale per la comprensione del fatto bellico. Ma non solo. Esso, infatti, è assunto anche come riferimento normativo. E qui il sociologo della guerra cede il passo al polemist politico. Nello scenario della Guerra fredda, infatti, la subordinazione della guerra alla politica, identificata come il punto centrale della proposta clausewitziana, appare ad Aron come l'unico antidoto alla disseminazione ubiqua e incontrollata della violenza nella prospettiva di una sua possibile "messa in forma" attraverso il ripristino delle tradizioni diplomatiche e delle distinzioni chiave, *in primis* quella fra guerra e pace, dell'ordine westphaliano. Si assiste così al paradosso in base al quale Aron se, da una parte, si rivela acuto e raffinato analista delle più diverse implicazioni che caratterizzano gli scenari bellici legati alla presenza delle armi termonucleari e alla diffusione delle forme di combattimento irregolare, dall'altra tende a collocare la loro comprensione nella cornice del nostalgico auspicio di un ritorno alle convenzioni dello *ius ad bellum* e dello *ius in bello* della società internazionale europea [Bull 2005; Colombo 2006] la cui plausibilità è smentita in primo luogo proprio dalle dinamiche belliche e politiche descritte dal secondo volume di *Penser la guerre*.

### *3. I saperi al servizio del principe*

Senza dubbio, la relazione problematica fra sociologia e guerra affonda le proprie radici anche nel disegno dell'enciclopedia delle scienze sociali e politiche, nella divisione del lavoro scientifico che presiede alla costituzione dei singoli campi disciplinari. Norbert Elias notava come la costituzione della sociologia si collochi all'insegna di un'adesione, più o meno consapevole, a quello che, più di recente, Üllrich Beck ha definito "nazionalismo metodologico", ossia all'equiparazione della "società" che ne costituirebbe l'oggetto di indagine alla società nazionale [Elias 1992; Beck 2010]. A partire da tale opzione, le interazioni fra gli stati, nell'ambito dell'anarchia o della società internazionale, nel cui contesto si colloca la guerra, si sono inevitabilmente collocate al di fuori dall'ambito comunemente ritenuto di pertinenza del sociologo. Su tale terreno, un tempo appannaggio del diritto internazionale e della storia diplomatica, a partire dagli anni Cinquanta si sono esercitate le pretese di quella che è stata definita una "scienza sociale americana" [Hoffmann 1987], ossia le Relazioni internazionali, a lungo identificata con il suo indirizzo teorico dominante, ossia il cosiddetto "realismo" [Guzzini 2008]. In tale prospettiva, le Relazioni internazionali si sono concepite come una disciplina non solo descrittiva ma anche predittiva e precettiva, assumendo il profilo di un sapere al "servizio del principe" che per decenni ha contribuito in maniera decisiva a modellare, negli Stati Uniti, le rappresentazioni della politica estera e gli schemi operativi dei decisori politici e degli alti funzionari della Difesa e del Dipartimento di stato. In tal senso, secondo Stefano Guzzini, si dovrebbe vedere nel realismo un tentativo, a suo giudizio ripetutamente fallito, di "trasformare le massime della diplomazia ottocentesca in un canone scientifico fondato sulla logica della scienza politica e sociale del Novecento" [ivi, p. 1]. Al fine di acquisire uno statuto normativo, tale indirizzo procede a una severa selezione delle variabili, necessaria preconditione per l'elaborazione di modelli in cui la dimensione descrittiva viene sacrificata a quella predittiva. Gli ingredienti di base sono la lotta per il potere come invariante, lo Stato come unità esclusiva del sistema, l'interesse nazionale come criterio guida della proiezione dello Stato al di fuori dei propri confini, l'anarchia come contesto strutturale in cui si misurano le varie unità nell'agone internazionale, il carattere sovrastrutturale dei discorsi rispetto alla

grammatica dei rapporti di forza, la tendenza immanente del sistema ad assestarsi su posizioni di equilibrio.<sup>7</sup> In tal senso, la guerra è chiamata a svolgere il ruolo, allo stesso tempo, di risultante di un determinato campo di forze internazionale o, da un altro punto di vista, di crisi che segna il superamento di un equilibrio ormai non più rispondente ai rapporti ponderali fra le unità che lo compongono a favore di un nuovo *balance of power*. In entrambi i casi, tuttavia, l'attenzione delle Relazioni internazionali tende a soffermarsi sul prima e il dopo del fatto bellico, con quest'ultimo che finisce per essere assunto come una sorta di *shift*, di casella vuota che si inframezza fra un ordine internazionale e l'altro. Per comprendere le ragioni epistemologiche per cui le Relazioni internazionali, quantomeno all'interno della corrente che per decenni ha assunto in esse un carattere egemone, abbiano tendenzialmente escluso dal proprio campo di osservazione l'analisi delle dinamiche belliche può risultare utile soffermarsi su un testo unanimemente considerato come il più significativo contributo della disciplina sul tema della guerra. Il riferimento è a *L'uomo, lo stato e la guerra* [Waltz 1998], un volume pubblicato nel 1959 da Kenneth Waltz, autore protagonista di una rideclinazione del lascito realista in termini strutturali, che assume come modello la teoria neoclassica del mercato, a cui si è soliti dare il nome di "neorealismo" [Waltz 1987].<sup>8</sup> Al centro del libro viene posta una questione decisamente antica, quella relativa alle cause della guerra. Procedendo, Waltz rubrica in tre macro-categorie le diverse risposte fornite, nel corso del tempo, a quell'interrogativo. Per la prima pozione, o *image* per usare il lessico di Waltz, le cause della guerra risiederebbero in caratteristiche intrinseche all'uomo. Di conseguenza, non si darebbe soluzione di continuità fra l'aggressività intraspecifica e i conflitti che sorgono fra unità sociali organizzate. In tal senso, l'individuazione delle cause della guerra in un'invariante antropologica accomunerebbe i fautori dell'agostinismo politico, che enfatizzano il lascito del peccato originale, agli approcci psicologici o etologici che pongono l'accento su un nucleo irriducibile di aggressività che il processo di civilizzazione non sarebbe riuscito a eliminare. Per i fautori della "seconda immagine", invece, le cause

---

7. Il testo unanimemente riconosciuto come fondativo del realismo nelle Relazioni internazionali è di Morgenthau [1997]. Su Morgenthau si vedano Aron [1970, 672-683] e Little [2009, 119-162].

8. Sul neorealismo waltziano: Keohane [1986], Guzzini [2008, 181-207] e Little [2009, 211-267].

della guerra rimanderebbero a dinamiche interne alle singole unità dell'agone internazionale. In tale ambito rientrerebbero, per esempio, le ipotesi sul nesso fra guerra e sopravvivenze feudali e aristocratiche evidenziato da Schumpeter e Veblen, ma anche la lettura della conflittualità interstatale in termini di imperialismo, nelle declinazioni sia liberali (Hobson, per esempio) che attribuiscono le confliggenti tendenze espansionistiche degli stati alla presenza di monopoli, cartelli e grandi concentrazioni economiche, sia marxiste, con riferimento non tanto allo stesso Marx, assai prudente in proposito, quanto piuttosto a una tradizione che fa capo a Lenin e Rosa Luxemburg e chiama in causa la dinamica capitalistica in quanto tale [Sweezy 1962; Kemp 1970; Mommsen 1977]. La terza immagine, da parte sua, individua le cause della guerra nelle dinamiche del sistema internazionale. Si tratta della posizione a cui lo stesso Waltz aderisce. A porsi è la questione del “livello analitico”, in una prospettiva – che si ritroverà sostanzialmente immutata nell'opera maggiore dello studioso americano, *Teoria della politica internazionale* – per cui ogni tentativo di offrire una spiegazione “di risultati internazionali attraverso elementi e combinazioni di elementi collocati a livello nazionale e subnazionale” è tacciato di “riduzionismo” [Waltz 1987, 133]. In sintesi, per Waltz, la guerra entra nel campo di osservazione delle Relazioni internazionali solo dal punto di vista delle sue cause, ed esse non possono che essere ricondotte a dinamiche riguardanti esclusivamente il sistema internazionale in quanto tale. Se così non fosse, ed entrassero in gioco altre componenti, ad andare in crisi sarebbe il modello waltziano di una scienza rigorosa e deduttiva della politica internazionale. Parafrasando Durkheim, infatti, per Waltz ogni fatto internazionale esigerebbe una spiegazione internazionale, ossia posta al livello analitico del sistema degli Stati. Di conseguenza, non stupisce che Waltz abbia affrontato nel corso della propria opera questioni militari solo in riferimento alla deterrenza nucleare, un tema assai particolare in quanto le caratteristiche dell'“arma assoluta” comportano un riassorbimento della dimensione strategica e tattica in quella politica, nonché la marginalizzazione di quella miriade di fattori la cui presa in conto cadrebbe sotto lo stigma del “riduzionismo”.<sup>9</sup>

Le posizioni di Waltz, nonostante la loro autorevolezza, potrebbero essere giudicate non rappresentative delle Relazioni internazionali nel loro complesso. E

---

9. Si veda, per esempio, Waltz [1971; 1981b; 2012]. Una significativa eccezione, sulla scia dello scacco americano in Iran: Waltz 1981a.

tuttavia, proprio per il loro carattere “estremo”, dal punto di vista di un’esigenza di rigore teorico perseguita attraverso la selezione delle sole variabili di sistema, esse permettono di cogliere le motivazioni epistemologiche di fondo per le quali le Relazioni internazionali, nella corrente dominante nella fase di consolidamento del loro campo disciplinare, abbiano fatto della guerra un tema continuamente evocato ma, allo stesso tempo, respinto al di fuori del loro sguardo analitico. Detto ciò, si potrebbe aggiungere che anche nel periodo di predominanza dell’indirizzo realista non sono mancate correnti la cui disponibilità a eccedere la mera analisi delle dinamiche ponderali fra le unità del sistema per abbracciare un più ampio spettro di fattori comporta un più articolato confronto con le questioni poste dal fatto bellico. Ciò vale per gli orientamenti più “storicisti”, autorevolmente rappresentati da Stanley Hoffman e dal più volte citato Raymond Aron. E vale anche, su un versante per molti versi analogo, per le prospettive ispirate al diritto internazionale in una prospettiva istituzionalista, fra le quali spicca il contributo offerto da Carl Schmitt non solo su questioni di carattere più strettamente giuridico, come la “guerra giusta”, ma anche su temi quali la definizione delle differenti spazialità politico-militari o le figure del combattente irregolare.<sup>10</sup> Da un paio di decenni, poi, all’interno delle Relazioni internazionali la posizione egemonica del realismo è stata incrinata dalla concorrenza degli approcci detti “costruttivisti” che, ponendo al centro della loro lettura della politica internazionale le rappresentazioni sulla base delle quali operano gli attori, manifesta qualche tentativo di aprire la “scatola nera” della guerra sottraendola al rango di mera funzione dell’algoritmo dell’equilibrio di potenza. In particolare, si potrebbero citare le analisi Ole Weaver sulla costruzione sociale della sicurezza, definizione che, nell’ambito della politica internazionale, delimiterebbe un ambito di questioni sottratte alla politica e consegnate alla forza [Weaver 2005; 2010; 2011; Buzan, Weaver 2009].

L’itinerario che abbiamo finora percorso sembra fatto soprattutto di resistenze e rimozioni. Esiste però un ambito disciplinare che, senza timidezze e imbarazzi,

---

10. Si veda, in particolare, Schmitt [1991; 2002; 2005]. Sul Carl Schmitt internazionalista: Galli [1996, 839-889; 2008]; Odyseos, Petit [2007]. Per una valorizzazione, proiettata sugli scenari del presente, di spunti sia schmittiani sia degli approcci alle Relazioni internazionali più orientati in senso storicistico: Colombo [2006].

fa della guerra il suo oggetto di analisi pressoché esclusivo. Per comodità, lo definiremo come campo degli studi militari-strategici. Infatti, esso non ha un nome canonizzato, in termini di disciplina accademica, a riprova della sua collocazione spuria nel novero dell'enciclopedia del sapere contemporaneo. Forse ciò dipende dal fatto che i militari, una corporazione assai particolare, vi prendano la parola se non esclusivamente almeno in maniera preponderante. Ai civili, senza dubbio, è riservato un certo spazio, ma il pubblico di riferimento, la *constituency*, rimane prevalentemente militare e le istituzioni nelle quali si opera, o le riviste su cui si pubblica, fanno capo, direttamente o indirettamente, a questo o a quel corpo, a questo o a quell'esercito. Difficile, poi, invocare la retorica dell'universalità quando l'oggetto privilegiato di studio è la manifestazione per eccellenza di parzialità, ossia la guerra, e la si considera nella prospettiva non del suo superamento, la pace, ma dell'elaborazione degli strumenti teorici utili a una delle parti per prevalere sull'avversario. Certo, si potrebbe obiettare, anche altre discipline, in particolare l'economia politica possono assumere il punto di vista della parzialità, dell'orientamento al successo in un gioco a somma zero. Del resto, pure nel linguaggio comune, si è affermata la tendenza ad assimilare guerra e competizione economica, con le imprese che si combattono sui mercati come gli eserciti sul campo di battaglia.<sup>11</sup> E tuttavia, in linea di principio, si possono individuare delle chiare differenze, che permettono all'economia politica di definire, a partire dalla piattaforma conflittuale del mercato, un "modello di giustificazione", un "discorso orientato al bene comune", per utilizzare la concettualità proposta da Luc Boltanski e Laurent Thévenot, che si fa garante della possibile universalizzazione dei suoi assunti.<sup>12</sup> Per quanto riguarda la guerra, tutto ciò risulta decisamente più

---

11. Significativa, in proposito, è l'ampia letteratura incentrata sull'applicazione all'attività economica del sapere dei maggiori teorici militari, in particolare Clausewitz e Sun Tzu: Si veda, per esempio: Michaelson [2001]; Krause [2005]; Ghyczy von, Oetinger von, Bassford [2008].

12. Nel modello di giustificazione della "cité marchande", la competizione fra i vari attori e le razionalità basate sul perseguimento di un esclusivo interesse parziale a essi attribuite trovano il loro incontro in un luogo, il mercato, al quale viene attribuita una fondamentale funzione di universalizzazione, in base alla quale lo scontro fra interessi concorrenti genera vantaggi non solo per i "vincitori" ma per la società nel suo complesso in termini di efficienza produttiva, modernizzazione, allocazione ottimale delle risorse, aggiustamento della domanda e dell'offerta: Boltanski, Thévenot [1991, 60-82].

ostico, a meno di non aderire a qualche forma di neo-malthusianesimo o di fare riferimento al provvidenzialismo tautologico della filosofia della storia hegeliana, in base alla quale il verdetto del campo di battaglia varrebbe come una sentenza del tribunale della storia volta a sancire la prevalenza della particolarità che meglio incarna l'universalità [Mori 1984, 83-99, 152-174].

Il campo degli studi militari-strategici affonda le proprie radici nell'insegnamento e nella ricerca svolta all'interno delle accademie militari e delle scuole di guerra. È anche nella distanza dai luoghi ufficiali di elaborazione del sapere accademico che si pongono le premesse per la separatezza che ancora oggi caratterizza questo ambito disciplinare. Non è questa la sede per tracciare una genealogia del sapere militare-strategico, a partire dai precedenti costituiti dal genere delle "arti della guerra", da Vegezio ed Enea tattico fino a Machiavelli o Montecuccoli, passando poi ai processi di istituzionalizzazione innescati dall'emergere e dal consolidarsi di strutture formali preposte alla formazione dell'alta ufficialità [Gat 1989]. Nel corso dell'Ottocento, a fare scuola sono soprattutto i teorici prussiani e francesi, due nomi per tutti: Clausewitz e Jomini. Come prevedibile, in Gran Bretagna si manifesta scarsa ricettività nei confronti delle teorie "continentali" e una marcata predilezione per le tematiche dei conflitti irregolari [Calwell 2012; Lawrence 2000] che condurrà alle dottrine sulla guerra di movimento [Fuller 1926] e l'approccio indiretto di [Liddel Hart 1941]. Anche la guerra marina trova ampio spazio nella riflessione strategica di area anglofona, con il primo sistematizzatore di quell'ambito sotto-disciplinare, l'ammiraglio statunitense Alfred T. Mahan, e con il britannico Julian Corbett [Mahan 1890; Corbett 1911]. Dopo la Seconda guerra mondiale, a dominare il campo saranno le due potenze egemoni della Guerra fredda. In Unione Sovietica, anche a causa dei giudizi positivi espressi nei confronti di Clausewitz da Marx, Engels e Lenin, a prevalere è un orientamento ispirato alla grande tradizione strategica continentale. Negli Stati Uniti, invece, il dibattito strategico del dopoguerra si caratterizza per la centralità di una nuova problematica, relativa all'arma nucleare, e a un nuovo formato istituzionale, quello dei centri di ricerca privati sorti a cavallo fra il settore industriale degli armamenti e i corpi militari [Kaplan 1983]. Si tratta dei cosiddetti *think tank*, il più noto dei quali, la Rand Corporation, sorto grazie alla *sponsorship* dell'industria aeronautica e ad una committenza derivante

soprattutto dall'aviazione, divenne sinonimo di innovazione e scientificità attraverso l'applicazione alle problematiche militari degli strumenti derivanti dalla *systemanalysis*, dall'*operationresearch*, dalle teorie dei giochi e dal calcolo del rapporto costo-benefici [Abella 2009]. Nel corso del tempo, una serie di “incidenti di percorso”, dal fallimento delle stime riguardanti l'arsenale sovietico emerso nei primi anni Sessanta allo scacco vietnamita, avrebbero incrinato la fiducia nei modelli improntati alla *randities*, aprendo la strada alla diffusione di altri approcci, spesso maggiormente ricettivi nei confronti delle scienze sociali o del pensiero strategico tradizionale.

Gli studi strategici possono essere considerati come con un vero e proprio campo disciplinare, perimetrato nei confronti di ambiti epistemologici adiacenti, per esempio le Relazioni internazionali o la storia militare, dotato di un canone legittimo (in cui spicca Clausewitz, autore nei confronti del quale, in un modo o nell'altro, si deve prendere posizione), di istituzioni (centri di ricerca, riviste ecc.), di miti fondatori, di concetti condivisi (*in primis* l'articolazione fra strategia e tattica, in genere data per scontata, anche se i due ambiti spesso non sono definiti in maniera chiara e rigorosa), di criteri di validazione, di “scuole”, legate soprattutto alla distinzione fra corpi di terra, di mare e di cielo. Dal punto di vista storico, si potrebbero identificare alcuni “high concept”, per citare l'analista britannico Colin Gray, ossia una serie di formule chiave che, in sequenza, hanno egemonizzato il dibattito a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale: il *containment* (primo Dopoguerra), la deterrenza nucleare e la guerra limitata (anni Cinquanta), la stabilità strategica e l'*arms control* (anni Sessanta), la *détente* (anni Settanta), la *ballistic missile defence* e le strategie competitive (anni Ottanta) [Gray 2002]. Dopo la fine del bipolarismo, a tenere banco è stata soprattutto la discussione sulla Revolution in Military Affairs (Rma),<sup>13</sup> che ha visto contrapporsi fautori e scettici, oltre che lo sviluppo di altre formule concorrenti volte a catturare la specificità dei nuovi scenari bellici: *Cyberwar*, *Netwar*, *Fourth Generation War*, *Transformation*, guerra asimmetrica, ecc.<sup>14</sup> Successivamente, le difficoltà in-

13. Fondamentali nel promuovere la Rma è stata la circolazione dei seguenti testi: Krepinevich [2002]; Owens [2000]; Cohen [1996]. Per due esempi di opposizione alla Rma, con toni e argomenti fra loro del tutto diversi: Peters [2004]; Echevarria [1995-1996].

14. Arquilla, Ronfeld [1997]; Arquilla [2001]; Lind, Nightengale, Schmitt, Sutton, Wilson [1989]; Berkowitz [2003].

contrate dalle forze armate delle coalizioni raccolte intorno agli Stati Uniti in Iraq e Afghanistan hanno concentrato il dibattito sul tema della *Counterinsurgency*.

Il tema della cultura militare-strategica e delle sue produzioni testuali è un ambito finora scarsamente considerato dall'indagine sociologica.<sup>15</sup> Se nella ricca tradizione della sociologia dei militari hanno trovato ampia trattazione temi di carattere culturale riguardanti le identità, i linguaggi, i riti, le forme di socializzazione o le rappresentazioni di sé e del mondo civile che caratterizzano gli appartenenti alle forze armate [Janowitz 1960; Caplow, Vennesson 2000; Battistelli 2006], un interesse decisamente minore è stato rivolto alla *literacy* attraverso cui vengono elaborati i saperi ritenuti funzionali all'attuazione delle mansioni loro riservate. Si tratta di una carenza significativa in quanto è in quel contesto che vengono elaborati e discussi i criteri e le rappresentazioni con cui i militari guardano al mondo e alla loro attività, ed in cui si confrontano varie opzioni circa la definizione di quali siano le funzioni che le forze armate devono svolgere, i rischi da scongiurare, i nemici a cui fare fronte, i mezzi e le modalità organizzative da adottare. La posta in gioco di tali discussioni è la definizione legittima della guerra, della minaccia e del modo per fronteggiarla in maniera efficace, una posta in gioco che chiama in causa precisi interessi istituzionali e i conflitti per l'accesso alle risorse materiali e simboliche, che vedono coinvolti, in un gioco fatto di contrapposizioni e alleanze a geometria variabile, una pluralità di attori, militari e civili, pubblici e privati, e, fra i militari, gli appartenenti alle varie armi e funzioni. I singoli corpi, infatti, sono non solo portatori di interessi "corporativi" in conflitto per l'accaparramento delle risorse e la determinazione delle politiche di *procurement* (che ovviamente chiamano in causa anche i possenti interessi dei gruppi industriali attivi nel settore degli armamenti o dei servizi alla Difesa), ma appaiono anche caratterizzati da specifiche culture strategiche che li orientano a rappresentazioni divergenti della guerra, del nemico, della vittoria. Semplificando, si potrebbe evidenziare come, in genere, aviazione e marina tendano a essere più ricettivi nei confronti delle dottrine che sottolineano la centralità negli scenari di guerra del presente dell'innovazione tecnologica e organizzativa attingendo a pie-

---

15. Fra i pochi esempi, il pur discutibile Adamsky [2010]. In una diversa prospettiva, attenta soprattutto alle ricadute territoriali della cultura militare-strategica israeliana: Weyzman [2009].

ne mani all'immaginario futurologico e alla cultura cyber, mentre i corpi di terra appaiono più sobriamente attestati nella difesa delle virtù militari e dei modelli strategici tradizionali.<sup>16</sup>

Considerare la letteratura militare-strategica come mero materiale “etnografico”, come un repertorio testuale passibile solo di un'analisi in termini di sociologia della conoscenza volta a evidenziare la trama di interessi materiali e conflitti istituzionali soggiacente alle singole prese di posizione, tuttavia, potrebbe risultare riduttivo. Facendo ciò, infatti, ci si priverebbe della possibilità di un confronto con le acquisizioni dell'ambito disciplinare che più di ogni altro ha posto la guerra, nelle sue varie dimensioni, al centro delle proprie analisi. Ciò non significa, tuttavia, che tale “archivio” possa essere assunto acriticamente, ossia senza la necessaria consapevolezza dei criteri che ne regolano il funzionamento e presiedono alla delimitazione e definizione del suo campo di indagine. In primo luogo, si deve ribadire come il pensiero militare-strategico si è concepito e strutturato come un sapere pratico e non teoretico, per utilizzare la terminologia aristotelica, come un ambito disciplinare programmaticamente interessato non alla conoscenza “disinteressata” del proprio oggetto quanto all'elaborazione di prescrizioni utili per conseguire i risultati auspicati nel teatro del conflitto. Per quanto riguarda i limiti, i confini, attraverso cui il pensiero militare-strategico procede alla costruzione del proprio campo disciplinare, risulta utile citare ancora una volta Clausewitz, che nel concettualizzare la guerra distingueva fra tre dimensioni: politica, strategica e tattica. Come si è rilevato, le Relazioni internazionali a lungo hanno tentato di acquisire uno statuto di scientificità isolando uno specifico livello, quello della politica internazionale, su cui basare le proprie analisi a esclusione degli altri. In termini del tutto complementari, la cultura militare-strategica, aderendo al postulato della sottomissione del militare alla politica,<sup>17</sup> tende a delimitare le proprie competenze alla dimensione strategica e tattica, lasciando la politica al potere civile. Ci troviamo di fronte a un limite allo

---

16. Si vedano, per esempio, in riferimento agli Stati Uniti, i risultati della seguente ricerca: Mahnken, Fitz Simonds [2003].

17. Con la significativa eccezione delle teorizzazioni riguardanti la guerra totale. In proposito, si veda, per esempio, la formulazione divenuta classica contenuta in Ludendorff [1922]. Successivamente, tendenze a proporre, anche se in maniera meno totalizzante, la subordinazione della politica al militare sono riemerse nelle dottrine riguardanti la “guerra

stesso tempo istituzionale ed epistemologico. Sul versante istituzionale, i militari per tradizione tendono ad autorappresentarsi come estranei alla dimensione della politica, al servizio dell'interesse generale della nazione e non degli interessi di parte identificati come costitutivi della dimensione civile della politica. Allo stesso tempo, però, rivendicano la loro esclusiva competenza nell'ambito della guerra, stigmatizzando le ingerenze della politica. Non è questa la sede per analizzare in dettaglio le varie forme in cui, negli stati in cui si è affermata una dualità fra potere politico e militare, si è articolata la subordinazione, vera o presunta, del secondo al primo.<sup>18</sup> Lo schema, grosso modo, è quello clausewitziano della politica che elabora gli scopi politici affidando allo strumento militare la loro traduzione in obiettivi militari, divenuto discorso istituzionale legittimo presso le forze armate alle più diverse latitudini, anche se, come ovvio, nel concreto si pone costantemente il problema di dove passi il discrimine fra ambito della politica e della strategia. In quanto sapere indirizzato al principe, ma nella sua declinazione di "capo di guerra", il discorso strategico-militare tende a escludere programmaticamente la politica dal proprio campo di indagine, finendo così per amputare il fatto bellico di una componente fondamentale, oppure a farla rientrare surrettiziamente. È in tal senso che opera, per esempio, la tendenza, assai diffusa presso gli analisti statunitensi, a inserire fra strategia e tattica un livello intermedio, quello della dottrina operativa, allo scopo, di fatto, di spostare verso l'alto, in direzione dei territori della politica, l'ambito dei fenomeni e dei processi decisionali ritenuti di pertinenza della strategia.

A una considerazione schematica, nell'affrontare il tema della guerra, le Relazioni internazionali e il pensiero militare-strategico, nonostante si pongano come saperi al servizio del principe, sembrano manifestare non tanto una relazione competitiva con reciproche invasioni di campo quanto esemplari rapporti di buon vicinato, con una divisione del lavoro scientifico stabilita sulla base del riconoscimento condiviso di una frontiera che passa fra la politica da una parte e la strategia e la tattica dall'altra, fra l'interazione delle unità politiche nell'anarchia

---

controrivoluzionaria" [Trinquier 1961; Galula 1964] e, più di recente, in alcune posizioni manifestatesi nel dibattito sulla guerra al terrorismo [Peters 2006].

18. Per esempio, sui rapporti fra potere militare e civile in Germania e Stati Uniti si vedano, rispettivamente, Ritter [1967-1972]; Huntington [1958].

internazionale e lo scontro delle forze armate sul campo di battaglia. La faglia disciplinare, d'altra parte, corrisponde in linea di principio a una faglia istituzionale fra diplomazia e guerra, fra civili e militari, fra ministeri degli Esteri e della Difesa. In tale contesto, la guerra come “fatto sociale globale” è inesorabilmente mancata da un approccio, come quello tipico dell'analisi militare-strategica, che la assume in senso tecnico, orientato all'efficienza, amputandola di una componente essenziale, la politica. Su quest'ultima, nella declinazione di una politica internazionale isolata come livello analitico autonomo, ha a lungo basato le proprie pretese di scientificità prescrittiva e predittiva l'indirizzo dominante delle Relazioni internazionali, il realismo nelle sue diverse varianti. In tale prospettiva, la guerra può divenire oggetto di indagine solo per quanto riguarda ciò che la precede, per le sue cause, e ciò che la segue, ossia i nuovi equilibri che si instaurano sul piano del *balance of power*.

#### 4. Conclusioni

L'itinerario che abbiamo percorso appare scandito da sentieri interrotti, aggiramenti, rimozioni, da una spiccata reticenza ad affrontare il fatto bellico nella sua positività, per citare ancora una volta Jan Patocka, ossia come dinamica sociale *sui generis* o come fatto sociale globale che chiama in causa e tiene insieme differenti livelli analitici. Inoltre, il più completo archivio sulla guerra di cui disponiamo, quello relativo alla tradizione dell'analisi militare-strategica, pur presentando una notevole ricchezza di spunti e analisi può essere utilizzato solo a condizione di tenere nella giusta considerazione il suo regime di produzione degli enunciati [Foucault 1971; 1972] o la logica del campo, e la sua perimetrazione, che al suo interno presiede alle prese di posizione dei singoli attori [Bourdieu 1983; 2005a; 2005b; 2010; Bourdieu, Wacquant 1992]. Per quanto riguarda la sociologia, come si è visto, il suo difficile rapporto teorico con la guerra sembra dipendere da più fattori, fra i quali si può citare il peso, più o meno consapevolmente elaborato, del retaggio positivista e del nazionalismo metodologico che finiscono per proiettare il fatto bellico in un altrove rispettivamente temporale e spaziale, leggendolo come anacronismo o come una dinamica collocata in uno

spazio altro, quello internazionale, rispetto ai quadri della società nazionale. In tal senso, gli schemi dell'ordine nazionale-internazionale, incentrato sul "portatore" dello stato [Schmitt 1991], si fanno confini epistemologici, così come – lo si è visto a proposito della divisione del lavoro scientifico fra Relazioni internazionali e studi strategici – quelli interni fra gli ambiti della politica estera e di difesa, del civile e del militare. Ma la questione dei confini interpella la guerra non solo dal punto di vista dei saperi che su di essa cercano di esercitare la loro presa, ma anche per quanto concerne la costituzione dell'oggetto analitico. Secondo la più corrente definizione, soggetta a innumerevoli varianti e formulazioni, la guerra si presenterebbe come uno scontro armato e violento fra collettività organizzate [Bouthoul 2011]. Immediatamente si pone il problema di stabilire la soglia che permette di definire l'unità politica discriminando un dentro da un fuori, il primo consegnato alla dimensione dell'ordine pubblico o della violenza privata, il secondo passibile di entrare in guerra con altre unità più o meno omologhe. Con ogni evidenza, si tratta di una questione che diviene particolarmente complessa in una fase, come la presente, in cui i conflitti armati vedono un crescente coinvolgimento di *non-state-actors* e, contestualmente, si afferma una sempre più ampia "area grigia" in cui le proiezioni dello stato al di fuori dei propri confini assumono la forma dell'operazione di polizia internazionale o di intervento umanitario, mentre le politiche di ordine pubblico si declinano sulla base del lessico della guerra [Kaldor 1998; Münkler 2002; Galli 2002; Dal Lago 2003; Hassner, Marchal 2003; Gros 2006]. Ma a fare problema è anche un'ulteriore soglia, quella della violenza, che abbiamo visto costituire l'altro elemento qualificante nella definizione standard della guerra. Nel momento in cui si parla sempre più insistentemente di "guerra economica", "*cyberwar*", "*netwar*", "*information war*", "*operation other than war*" e la ricerca militare si orienta anche verso le *non lethal weapons*,<sup>19</sup> la spinta a rintracciare il significato di certe linee di confine, sempre più sfumate in apparenza, assume la forma di un nuovo affascinante problema teorico e di ricerca sociale. In altri termini, come possiamo stabilire le linee di confine che distinguono la guerra da altre modalità di conflitto nel momento in cui i tratti morfologici della violenza fisica, dello spargimento di sangue, dello

---

19. Per un esempio della discussione in ambito militare riguardo a tali sviluppi: Arquilla [2001; 2008].

scontro fra eserciti, dell'uccisione del nemico a lungo identificati con il fatto bellico possono scivolare in secondo piano o, addirittura, scomparire del tutto?

*Riferimenti bibliografici*

ABELLA, V.

2009, *Soldiers of Reason. The Rand Corporation and the Rise of the American Empire*, Mariners Book.

ADAMSKY, D.

2010, *The Culture of Military Innovation. The Impact of Cultural Factorson the Revolution in Military Affairs in Russia, the Us, and Israel*, Stanford University Press, Stanford.

ARON, R.

1965, *Il grande dibattito. Introduzione alla strategia atomica*, il Mulino, Bologna.

1970, *Pace e guerra fra le nazioni*, Comunità, Torino.

1976, *Penser la guerre, Clausewitz*, Gallimard, Paris.

2003, *Guerra e società industriale*, in Id., *Il ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna, pp. 3-64.

2006, *Une sociologie des relations internationales*, in Id., *Les sociétés modernes*, Puf, Paris, pp.1049-1066.

ARQUILLA, J.

2008, *WorstEnemy. The Reluctant Transformation of the American Military*, Ivan R. Dee, Chicago.

ARQUILLA, J. (ed.)

2001, *Network and Netwars*, Rand Corporation, Santa Monica.

- ARQUILLA, J., RONFELD, D. (eds.)  
1997, *In Athena's Champ. Preparing for Conflict in the Information Age*, Rand, Santa Monica.
- BATTISTELLI, F.  
2006, *Soldati. Sociologia dei soldati italiani nell'epoca del peace-keeping*, Franco Angeli, Milano.
- BECK, Ü.  
2010, *Potere e contropotere nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari.
- BERKOWITZ, B.  
2003, *The New Face of War*, Free Press, New York.
- BOLTANSKI, L., THÉVENOT, L.  
1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.
- BOURDIEU, P.  
1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.  
2005a, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano.  
2005b, *Dalla casa del re alla ragion di stato. Un modello della genesi del campo burocratico*, in L. Wacquant (a cura di), *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, ombre corte, Verona.  
2010, *Sul concetto di campo in sociologia*, Armando, Roma 2010.  
2012, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Seuil, Paris.
- BOURDIEU, P., WACQUANT, L.  
1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- BOUTHOU, G.  
1972, *L'infanticidio differito*, Mondadori, Milano.  
1976, *Essais de polémologie*, Denoel, Paris  
2011, *Sociologia delle guerre. Trattato di polemologia*, PGreco, Milano.
- BULL, H.  
2005, *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale*, Vita&Pensiero, Milano.

BURGUIÈRE, A.

2006, *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle*, Odile Jacob, Paris 2006.

BURKE, P.

2007, *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle "Annales" 1929-1989*, Laterza, Roma-Bari.

BUZAN, B., WEAVER, O.

2009, *Macrosecuritization and Security Constellations. Reconsidering Scale in Securitization Theory*, *Review of International Studies*, 35, 2, pp. 253-276.

CALWELL, C.E.

2012, *Small Wars*, Libreria editrice goriziana, Gorizia.

CAPLOW, TH., VENNESSON, R.

2000, *Sociologie militaire*, Armand Colin, Paris.

COHEN, E.A.

1996, *A Revolution in Warfare*, *Foreign Affairs*, 75, 2, pp. 39-40.

COLOMBO, A.

2006, *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, il Mulino, Bologna.

CORBETT, J.S.

1911, *Some Principless of Maritime Strategy*, Longmans, Green and Co., London.

DAL LAGO, A.

2003, *Polizia globale. Guerra e conflitti dopo l'11 settembre*, ombre corte, Verona.

2010a, *La guerra dei filosofi*, in Id., *Le nostre guerre*, manifestolibri, Roma, pp. 23-48.

2010b, *La dimensione sociale della guerra*, in Id., *Le nostre guerre*, manifestolibri, Roma, pp. 81-104.

DURKHEIM, É.

1962, *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano.

2007, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano.

2013, *Le forme elementari della vita religiosa*, Mimesis, Milano.

ECHEVARRIA, A.

1995-1996, *War, Politics and the Rma. The Legacy of Clausewitz*, Joint Forces Quarterly, inverno.

ELIAS, N.

1992, *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.

FOUCAULT, M.

1971a, *Archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano.

1971b, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino.

1988, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano.

FULLER, J.F.C.

1926, *The Foundations of the Science of War*, Hutchinson, London.

GALLI, C.

1996, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna.

2002, *Guerra globale*, Laterza, Roma-Bari.

2008, *Schmitt e l'era globale*, in Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna, pp. 129-172.

GALULA, D.

1964, *Counterinsurgency Warfare. Theory and Practice*, Praeger, Westport.

GAT, A.

1989, *The Origins of Military Thought from the Enlightenment to Clausewitz*, Clarendon Press, Oxford.

GHYCZY, VON T., OETINGER, VON B., BASSFORD, C.

2008, *La strategia di von Clausewitz riletta a uso dei manager*, Etas, Milano.

GRAY, C.S.

2002, *Strategy for Chaos. Revolutions in Military Affairs and the Evidence of History*, Frank Cass, London-Portland.

GROS, F.

2006, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Gallimard, Paris.

GUARESCHI, M.

2010a, *I volti di Marte. Raymond Aron sociologo e teorico della guerra*, ombre corte, Verona.

2010b, *Reversing Clausewitz? War and Politics in Foucault, Deleuze-Guattari and Aron*, in A. Dal Lago, S. Palidda (eds.), *Conflict, Security and the Reshaping of Society*, Routledge, London-New York, pp. 71-74.

GUZZINI, S.

2008, *Il realismo nelle Relazioni internazionali*, Vita&Pensiero, Milano.

HASSNER, P., MARCHAL, R. (eds.)

2003, *Guerres et sociétés. États et violence après la guerre froide*, Karthala, Paris.

HOFFMANN, S.

1987, *An American Social Science: International Relation*, in Id., *Gianus and Minerva. Essays in the Theory and Practice of International Politics*, Westview Press, Boulder-London, pp. 3-24.

HUNTINGTON, S.P.

1958, *The Soldier and the State. A Theory of the Civil-Military Relations*, Harvard University Press, Cambridge.

JANOWITZ, M.

1960, *The Professional Soldier. A Social and Political Portrait*, Free Press, Glencoe.

KALDOR, M.

1998, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Carocci, Roma.

KAPLAN, F.

1983, *The Wizards of Armageddon*, Stanford University Press, Stanford.

KEMP, T.

1970, *Teorie dell'imperialismo*, Einaudi, Torino.

KEOHANE, R.O. (a cura di)

1986, *Neorealism and its Critics*, Columbia University Press, New York.

KLINGER, M. (ed.)

2007, *Héritage et actualité de la polémologie*, Téraèdre, Paris 2007.

KRAUSE, D.G.

2005, *The Art of War for Executives*, Penguin, New York.

KREPINEVICH, A.

2002, *The Military-Technical Revolution. A Preliminary Assessment*, Center for Strategic and Budgetary Assessment, Washington.

LAWRENCE, T. E.

2000, *I sette pilastri della saggezza*, Bompiani, Milano.

LIDDEL HART, B.H.

1941, *The Strategy of Indirect Approach*, Faber&Faber, London.

LIND, W.S, NIGHTENGALE, K., SCHMITT, J.F., SUTTON, J.W., WILSON, G.I.

1989, *The Changing Face of War. Into the Fourth Generation*, Marine Corps Gazette, 73, 10, pp. 22-26.

LITTLE, R.

2009, *L'equilibrio di potenza nelle relazioni internazionali. Metafore, miti, modelli*, Vita & Pensiero, Milano.

LUDENDORFF, E.

1922, *Kriegführung und Politik*, Mittel, Berlin.

MAHAN, A.T.

1890, *The Influence of Sea Power upon History 1660-1783*, Little, Brown and Co., Boston.

MAHNKEN, T.G., FITZ SIMONDS, J.R.

2003, *The Limits of Transformation. Officers Attitude Toward the Revolution in Military Affairs*, Naval War College, Newport.

MALIS, CH.

2004, *Raymond Aron et le débat stratégique français*, Economica, Paris.

MANN, M.

1988, *War and Social Theory. Into Battle with Classes, Nations and States*, in Id., *State, War and Capitalism*, Blackwell, Oxford, pp. 146-161.

MICHAELSON, G.A.

2001, *Sun Zu: The Art of War for Managers*, Adams Media, Avon.

MOMMSEN, W. J.

1977, *Imperialismstheorien. Ein Überblick über die neutre Imperialismusinterpretationen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

MORGENTHAU, H.

1997, *Politica fra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*, il Mulino, Bologna.

MORI, M.

1984, *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, il Saggiatore, Milano.

MÜNKLER, H.

2002, *Die neuen Kriege*, Rowohlt, Reinbeck.

ODYSSEOS, L., PETITO, L. (eds.)

2007, *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order*, Routledge, London-New York.

OWENS, B.

2000, *Lifting the Fog of War*, Ferrar-Strauss-Giroux, New York.

PANDOLFI, M., ROUSSEAU, PH.

2010, *Minerva in guerra. Sulle scienze sociali embedded*, *Etnografia e ricerca qualitativa*, 2, pp. 193-216.

PATOCKA, J.

2007, *Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*, Filosofia dell'arte, 4.

PETERS, R.

2004, *In Praise of Attrition*, in "Parameters", estate.

2006, *The Counterrevolution in Military Affairs*, The Weekly Standard, 11, 20, 6, febbraio.

RITTER, G.

1967-1972, *I militari e la politica nella Germania moderna*, Einaudi, Torino.

RUTIGLIANO, E.

2011, *Guerra e società*, Bollati Boringhieri, Torino.

SCHMITT, C.

1991, *Il nomos della terra nel diritto pubblico dello ius publicum europaeum*, Adelphi, Milano.

2002, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano.

2005, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto di politico*, Adelphi, Milano.

SCHUMPETER, J. A.

2009, *Sociologia egli imperialismi*, in Id., *Sociologia degli imperialismi e teoria delle classi sociali*, ombre corte, Verona.

SHAW, M.

2004, *La rivoluzione incompiuta. Democrazia e stato nell'era della globalità*, Università Bocconi editore, Milano.

SHIONOYA, Y.

1997, *Schumpeter and the Idea of Social Science*, Oxford University Press, Oxford.

SIMMEL, G.

1989, *Sociologia*, Comunità, Milano.

2003, *Sulla guerra*, Armando, Roma.

2006, *Il militarismo e la posizione delle donne*, Conflitti globali, 3, pp. 141-149.

SWEEZY, P.M.

1962, *Il presente come storia*, Einaudi, Torino.

TOSCANO, M. A.

1996, *Trittico sulla guerra. Durkheim, Weber, Pareto*, Laterza, Bari-Roma.

TRINQUIER, R.

1961, *La Guerre moderne*, La Table ronde, Paris.

VEBLER, T.

1969, *La Germania imperiale e la rivoluzione industriale*, in Id., *Opere*, Utet, Torino, pp. 352-627.

WALTZ, K.N.

1971, *Nuclear Myths and Political Reality*, in Art R.J., Waltz K.N. (eds.), *The Use of Force*, Little, Brown & co., Boston, pp. 102-117.

1981a, *A Strategy of Rapid Deployment Force*, *International Security*, 5, 4.

1981b, *The Spread of Nuclear Weapons. More May Be Better*, *Adelphi Papers*, 171, 1981.

1987, *Teoria della politica internazionale*, il Mulino, Bologna.

1998, *L'uomo, lo stato e la guerra Un'analisi teorica*, Giuffrè, Milano.

2012, *Why Iran Should Get the Bomb*, *Foreign Affairs*, luglio-agosto.

WATIER, P.

1991, *The War Writings of Georg Simmel*, *Theory, Culture and Society*, 8, pp. 219-233.

WEBER, M.

1982, *Parlamento e governo. Per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti*, Laterza, Roma-Bari.

2003, *Economia e società. La città*, Donzelli, Roma.

WEAVER, O.

2005, *The Constellation of Securities in Europe*, in J. N. Rosenau, E. Aydinli (eds.), *Globalization, Security, and the Nation State*, University of New York Press, New York.

2010, *Toward a Political Sociology of Security Studies*, *Security Dialogue*, 41, 6, pp. 649-658.

2011, *Politics, Security, Theory*, *Security Dialogue*, 42, 4-5, pp. 465-480.

WEYZMAN, E.

2009, *Architettura dell'occupazione. Spazio politico e controllo territoriale in Palestina e Israele*, Bruno Mondadori, Milano.

ZANINI, A.

2013, *Sulla genesi delle scienze sociali (1910-1915)*, in Id., *Principi e forme delle scienze sociali. Cinque studi su Schumpeter*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 11-41.

LAURA LEONARDI

## Gli equilibri instabili della cittadinanza sociale tra crisi della democrazia e trasformazioni del capitalismo. Un'analisi a partire dalla rivisitazione di Ralf Dahrendorf

### *1. Introduzione*

La cittadinanza sociale è di nuovo al centro della riflessione delle scienze sociali dopo un lungo periodo di “imbarazzo” nell'accostarsi al tema da parte di molti autori. Si tratta di un argomento pressante a fronte delle nuove forme migratorie e di lavoro, della crisi del welfare, dei processi di integrazione sovranazionale [cfr. Faist e Kivisto 2007], della deterritorializzazione di alcuni diritti fondamentali [cfr. Sassen 2002], sempre meno legati alle appartenenze nazionali e concepiti come transnazionali o cosmopoliti [Delanty 2000]. In particolare, di cittadinanza sociale si torna a parlare a fronte dell'incremento macroscopico delle disuguaglianze economiche. Spesso si ritorna a evocarla come forma di “reazione” della società – nel senso che Polanyi attribuiva a questo fenomeno – a decenni di forme di regolazione neoliberiste che ne hanno limitato la componente sociale, subordinandola al mercato e ai suoi principi. A partire dalla fine degli anni Settanta del Novecento, la crisi dello Stato sociale e la penetrazione di principi regolativi del mercato in spazi sociali non di mercato hanno, infatti, anche alimentato un pensiero *mainstream* che ha messo in discussione la sostenibilità della componente sociale della cittadinanza. Si è arrivati a considerare i diritti sociali delle “*conditional opportunities*” [Barbalet 1988] che,

essendo troppo dipendenti dalla disponibilità di risorse pubbliche, nel contesto della crisi economica e del welfare state, non possono essere considerate una parte integrante del “pacchetto” di diritti costitutivo della cittadinanza [cfr. Giddens 2007]. D'altra parte, le trasformazioni sociali, economiche e politiche che si sono verificate a partire dall'ultimo ventennio del Novecento hanno messo alla prova proprio quelle istituzioni del capitalismo e della democrazia caratterizzanti le società europee occidentali che hanno costituito le condizioni per l'affermazione della cittadinanza sociale intesa in senso marshalliano<sup>1</sup> [Marshall 1950]. Si tratta di un processo di lungo periodo che oggi si manifesta con evidenza, secondo alcuni studiosi, come crisi dello stesso patto sociale che è alla base della democrazia capitalista [Streeck 2013], il cui sintomo principale è la crescita delle disuguaglianze di potere che non trovano più un argine, nella maggioranza dei casi, nella struttura di diritti e di benefici della cittadinanza sociale così come oggi è strutturata [Therborn 2013].

Ralf Dahrendorf è stato attento osservatore di questo processo di lungo periodo, fin dalle sue prime manifestazioni, evidenziando i pericoli per la coesione sociale e la democrazia di un abbandono tout court della politica sociale, di fatto a favore di una scissione tra la cittadinanza e l'estensione delle chances di vita. In particolare, già a partire dagli anni Ottanta, nelle sue analisi che valutano gli assetti sociali nella prospettiva di «una politica della libertà», come sottolinea Bagnasco [2011], si trova non solo l'individuazione di tratti significativi del cambiamento sociale ma la capacità di “rendere il senso complessivo di come si sarebbero posti in futuro i problemi con cui confrontarsi” [ivi, 98]. Si tratta di una ricerca che si basa in gran parte sull'approccio che viene richiamato in letteratura come “liberalismo sociologico”, frutto “della sottile combinazione di separazione e cooperazione, e della considerazione che quanto appare come una questione di idee e di valori è in realtà materializzato in solide strutture di relazioni sociali” [Crouch 2001, 20].

---

1. La tesi di T.H. Marshall, pur essendo suscettibile di critiche, ha avuto il merito di collegare strettamente la cittadinanza sociale, definita come un “pacchetto” unitario di diritti civili, politici e sociali, così come affermatasi in Europa nel secondo dopoguerra, alla particolare relazione tra democrazia e capitalismo che trova le basi nel “compromesso sociale di metà secolo”.

Dahrendorf ha analizzato le trasformazioni sociali e i cambiamenti strutturali nell'ultimo ventennio del XX e all'inizio del XXI secolo, adottando il concetto di libertà come categoria per l'analisi empirica, per cogliere le tendenze, le contraddizioni e le potenzialità di cambiamento insite nelle forme di regolazione sociale<sup>2</sup> neo-liberali. Egli ritiene che la libertà, opportunamente ridefinita in chiave empirica, sia la componente delle chances di vita che meglio aiuta ad affrontare la questione della cittadinanza sociale, che a sua volta è strettamente collegata alla società civile, intesa come insieme di unità sociali di cui la cittadinanza stessa è il principio guida.

Un tratto distintivo dell'approccio teorico di Dahrendorf può essere trovato proprio nell'aver adottato la prospettiva della libertà con l'obiettivo di comprendere il mutamento sociale e le sue dinamiche nel contesto delle nuove forme di regolazione sociale improntate ai principi del neoliberalismo. Infatti, la cittadinanza sociale, assunta come l'istituzione chiave per la comprensione del conflitto sociale nella modernità, risulta anche un utile strumento analitico che permette di cogliere le implicazioni "illiberali" e le conseguenze per la società e le sue istituzioni di alcune forme di regolazione neoliberali prevalenti nelle società contemporanee.

Dahrendorf, sul piano teorico, ha respinto tutti i postulati del neoliberalismo attraverso l'osservazione empirica dell'impatto delle politiche dei governi neo-liberali che si sono succeduti nel tempo, in differenti paesi, a partire dagli anni Ottanta del Novecento. Ha colto sul nascere le conseguenze che, di fatto, hanno avuto queste politiche sul piano sociale: l'affermazione delle libertà collegate al mercato a scapito di altre, e, parallelamente, a detrimento di valori – come l'uguaglianza, la solidarietà, la fraternità, la comprensione reciproca, la possibilità di associazione paritaria – che, pure, ispirano e orientano gli attori sociali nei diversi ambiti di vita.

Egli, contrariamente al pensiero *mainstream*, non ha mai ritenuto che la componente sociale della cittadinanza fosse destinata a ridimensionarsi o a soccombe-

---

2. Il concetto di regolazione, inteso come compromesso istituzionale che emerge da conflitti sociali e dai processi di potere, è qui impiegato comprendendo anche gli elementi di governance sociale, ovvero la direzione che al cambiamento viene impressa dagli attori sociali [Therborn 2011].

re, ma che fosse necessario ridefinirne i contenuti e collegarla alle sue basi sociali, profondamente trasformate nei nuovi assetti istituzionali, in particolare in riferimento alla democrazia e al capitalismo. Inoltre, non ha mai ritenuto che la crisi dello stato sociale implicasse l'abbandono tout court delle politiche keynesiane, data la validità del principio sottostante: "l'intersezione dei diritti delle persone con i loro bisogni economici" [Dahrendorf 1989, 227].

In questo articolo ci si propone di rivisitare il contributo che Dahrendorf ha dato all'analisi critica della relazione tra cittadinanza sociale e trasformazioni della democrazia e del capitalismo nelle società moderne. Si è scelto di focalizzare l'attenzione sul discorso critico sviluppato da Dahrendorf – dalla fine degli anni Settanta del Novecento alla fine del primo decennio del Duemila – nei confronti delle forme di regolazione politica neo-liberali e del loro impatto sociale. Si ritiene, infatti, che egli abbia colto precocemente i fattori sociali che, unitamente alle trasformazioni del capitalismo e alla crisi delle democrazie occidentali, hanno favorito e consentono tuttora la "resilienza" di queste forme di regolazione politica ed economica [Crouch 2011a; Schmidt, Thatcher 2013].

Nella prima parte ci si sofferma sulle categorie analitiche dahrendorfiane per cogliere l'intreccio tra cittadinanza sociale e conflitto sociale nella modernità; nella seconda parte si analizza il contributo di Dahrendorf all'analisi delle trasformazioni della cittadinanza a fronte dei cambiamenti del capitalismo e della democrazia. Le brevi conclusioni contenute nella parte finale discutono criticamente i limiti e il potenziale euristico della teoria di Dahrendorf per l'interpretazione del nesso tra processi di trasformazione sociale e questione della cittadinanza sociale nelle società contemporanee.

## *2. Libertà e cittadinanza sociale come strumenti per l'analisi del cambiamento sociale nella modernità.*

Dahrendorf ha proposto di adottare un concetto "operativo" di libertà per interpretare il cambiamento sociale nell'ambito delle nuove forme di governance politica ed economica di stampo neoliberale, fin dall'inizio della loro affermazione, negli anni Ottanta. Le tesi hayekiane – che vedevano nell'intervento dello

Stato per la realizzazione delle libertà positive il massimo danno per la libertà individuale – da allora hanno goduto di nuova fortuna, sia soppiantando il keynesismo come teoria economica che aveva ispirato la formazione dei welfare state europei, sia, di fatto, fornendo le basi di una nuova strutturazione delle entità statuali, agevolando il passaggio, come evidenziato da Streeck [2013, 119 sgg.] dallo “stato fiscale” allo “stato debitore in via di consolidamento”.

Dahrendorf ha elaborato un concetto di libertà alternativo a quello di Hayek proprio perché ne ha sempre visto i limiti e i pericoli, in particolare, nella pretesa di attribuire al concetto di libertà come assenza di coercizione una valenza positiva. Egli considera limitata e profondamente conservatrice la concezione di Hayek, in base alla quale il concetto di libertà diventa positivo solo attraverso l'uso che ne facciamo, perché “non ci dà alcuna garanzia su determinate possibilità, ma ci consente di decidere quale uso possiamo fare delle possibilità che ci si offrono” [ivi, 212] ed è fondata sull'assunto che le possibilità di realizzazione siano costanti e non variabili.

Egli si chiede anche le ragioni della reazione neo-liberale, in particolare quando assume le forme del thatcherismo, come risposta alle nuove condizioni strutturali, in parte collegate proprio al modo in cui la cittadinanza sociale è stata costruita attraverso la costruzione degli stati sociali e i loro apparati amministrativi. Questi ultimi hanno contribuito alla burocratizzazione dei processi di erogazione dei benefici del welfare state, comportando una distorsione del principio universalistico insito nella cittadinanza sociale a danno dell'effettività dei diritti che la compongono e di un reale contenimento delle diseguaglianze sociali. Le politiche sociali, orientate in base ad una concezione egualitaria omologante, che non tiene conto delle differenze dei soggetti percettori delle prestazioni, si traduce nell'appiattimento dei risultati, in una prospettiva che limita gli spazi di reale esercizio della cittadinanza stessa. Il cittadino è considerato un fruitore passivo e non attivo delle prestazioni di welfare e non ha reali possibilità di agency. Le libertà collegate ai diritti di cittadinanza sociale non trovano un riscontro nella politica sociale.

Anche a fronte di questa tendenza, si spiega il fatto che la risposta più immediata, da parte delle forze emergenti nello scenario politico, è il ricorso alla deregolazione e al mercato, e l'abbandono delle politiche keynesiane. Dahrendorf

ne sottolinea fin da subito le possibili conseguenze e mette in guardia dalla facile tentazione di passare dalla critica all'economia del welfare al ritorno alle libere forze di mercato. In polemica con la tesi del “fallimento del mercato e fallimento della politica” di J.M. Buchanan, per il quale “la politica non è un correttivo del fallimento del mercato in nome di un bene comune pensato, ma una contesa fra attori con propri interessi con un pressoché illimitato potenziale di inefficienza e distribuzione di errori” [Dahrendorf 1988, 119], egli afferma: “Il riordinamento dell'istruzione, del lavoro e del tempo libero in una *improving society* può richiedere una redistribuzione del potere economico che non può essere ottenuta dalle sole forze di mercato” [ivi, 8]. Infatti – osserva Dahrendorf – la crisi economica e il rallentamento della crescita, la crisi fiscale dello stato sociale, la disoccupazione, la comparsa di nuove povertà e nuovi bisogni nella popolazione evidenziano una frattura tra inclusi nell'area della cittadinanza sociale e esclusi: “quelli che non fanno parte del gioco, come i giovani, trovano sempre più difficile rientrarvi. Quelli che ne sono caduti fuori sono costretti a rimanerne fuori. Quelli che non vi sono mai entrati, per esempio gli immigrati, vengono tenuti a debita distanza” [ivi, 87].

Alla fine degli anni Ottanta, in un contesto costituito da “un ordine mondiale in frantumi”, dall'incertezza, dal venire meno della società del lavoro, dai rischi di anomia, dall'esclusione sociale, dalle “tentazioni totalitarie”, Dahrendorf propone di impiegare la cittadinanza sociale<sup>3</sup> come il concetto chiave per l'analisi del cambiamento:

Per qualche tempo, il mio titolo di lavoro è stato “Cittadinanza, chances di vita e libertà” [...] un solo antagonismo, credo, apre i nostri occhi sul nocciolo essenziale dei processi della società e della politica moderne. È quello fra ricchezza e cittadinanza, o, come lo chiamerò, fra disponibilità di beni (*provisions*) e diritto di accedervi (*entitlements*) [Dahrendorf 1989, XII-XIV].

---

3. L'approccio alla cittadinanza sociale di Dahrendorf si collega alla sua teoria del conflitto, riformulata dallo stesso autore più volte per renderla adatta a cogliere i mutamenti delle forme antagonistiche nei differenti assetti istituzionali che caratterizzano il cambiamento sociale.

*Provisions* e *entitlements* delimitano l'area della cittadinanza sociale, determinando la capacità di inclusione e, allo stesso tempo, generando un processo di ridefinizione delle diseguglianze sociali: “Per *entitlement* di una persona si intende l'insieme dei diversi fasci alternativi di beni che la persona può acquisire attraverso l'uso dei vari canali legali di acquisizione aperti a ciascuno nella sua posizione” [Ivi, 14]. Essi hanno qualità normativa, “sono molte cose, dai diritti costituzionalmente garantiti, all'accesso ai mercati, ai salari reali” e aprono alle possibilità di scelta, materiali e immateriali. *Provisions* hanno una connotazione quantitativa, più economica che legale e politica, sono “il fascio di alternative in determinate aree di attività” [ivi, 17].

Secondo Dahrendorf, la cittadinanza sociale è quindi il risultato del processo in cui si strutturano le opzioni, ovvero la combinazione dei diritti positivi contenuti negli *entitlements*, con i pacchetti di beni cui si può legittimamente accedere, le *provisions*; queste opzioni acquistano *sensu* per gli attori sociali soltanto se sono ancorate alle “legature”, costruite in riferimento alle appartenenze, alle identità, alla *deep culture*. Come sottolinea Crouch [2011] l'identificazione della coppia concettuale *entitlements-provisions* non è di per sé originale, lo è invece l'analisi del conflitto e delle dinamiche mutevoli che definiscono la relazione tra queste due componenti. Si tratta di una chiave di lettura che permette di mettere in luce le tendenze contraddittorie del conflitto sociale negli anni in cui Dahrendorf scrive, che vedevano, da una parte, le tendenze alla burocratizzazione, al neocorporativismo, appiattimento e mancanza di opportunità di innovazione; dall'altra la reazione a queste tendenze che ha assunto molto presto la forma del thatcherismo, l'aumento delle disuguaglianze, la finanziarizzazione dell'economia, nuove posizioni di privilegio.

Questo approccio porta ad una particolare ricostruzione delle dinamiche che hanno caratterizzato la cittadinanza sociale affermatasi con il welfare state keynesiano e che ora sono messe in discussione dal nuovo corso neoliberalista. I diritti e il benessere hanno trovato, infatti, una combinazione peculiare per il tramite di politiche pubbliche ispirate alla teoria di J.M. Keynes:

Egli sosteneva in pratica che dovevano essere cambiate le strutture di *entitlements* per creare *provisions*. La nozione critica nelle concrete indicazioni di Keynes è quella della ‘domanda efficace’. Non basta fare assegnamento solo sul versante dell'offerta e sull'a-

zione del mercato; per stimolare la crescita economica devono essere utilizzati anche i cambiamenti sociali e politici che mettono in grado le persone di domandare di più [Dahrendorf 1989, 226].

Ma questa combinazione riposava su un compromesso sociale che non trova più rispondenza nella struttura di classe, negli interessi e nei valori di cui sono portatrici le nuove forze sociali. D'altra parte, data la processualità della cittadinanza sociale come istituzione, ciò che bisogna tenere sotto osservazione, per capirne le trasformazioni, è proprio la tensione costante tra dimensione economica, da una parte, e dimensione sociale e politica, dall'altra. Dahrendorf esemplifica questo fenomeno con il "paradosso Martinez"<sup>4</sup>: le rivoluzioni politiche sono il terreno di analisi emblematico per comprendere come l'allargamento degli *entitlements* non comporti necessariamente anche un ampliamento nell'accesso alle *provisions* e viceversa. Anzi, dall'osservazione empirica emergono situazioni estreme ma frequenti in cui vi sono "*provisions* senza *entitlements* oppure *entitlements* senza *provisions*": in ambedue i casi si determina una carenza della cittadinanza sociale. È un problema diffuso nelle società dei paesi in via di sviluppo ma, non per questo, meno importante per le società del "Primo Mondo", dove le componenti delle chances di vita, dopo un periodo di avvicinamento, a partire dagli anni Settanta del XX secolo, ricominciano a divergere a scapito dell'affermazione degli *entitlements*. La conseguenza è un abbassamento del livello e della qualità delle chances di vita: "A volte questo richiede soprattutto attenzione agli *entitlements*, altre volte vengono in primo piano le *provisions*" [ivi, 24]. Non si tratta, però, di due componenti tra cui è possibile un *trade off*, ambedue sono necessarie per l'espansione della cittadinanza: "Caratteristica del conflitto sociale moderno è che esso può far avanzare entrambe", sotto la spinta dell'antagonismo di classe, promuovendo un processo di "inclusione verticale o sociale" [*Ibidem*].

Gli *entitlements* possono trovare realizzazione solo in un quadro costituzionale democratico, in quanto la necessità di un pubblico politico è vista proprio come tramite per un controllo sul potere di disposizione delle norme, affinché le leggi

---

4. Dal nome del Ministro del Commercio estero del Nicaragua, paese in cui Dahrendorf si recò in visita nel 1986. Il caso nicaraguense è scelto come emblematico: "La rivoluzione ha trasformato un mondo di abbondanza per pochi in un mondo di scarsità per tutti" [Dahrendorf 1989, 11].

non vengano strumentalizzate per fini privati, dato che il capitalismo, di per sé, non garantisce l'accesso agli *entitlements* e la diffusione del benessere. D'altra parte questo, secondo Dahrendorf, emerge anche dall'osservazione delle trasformazioni del capitalismo nello scenario internazionale: il capitalismo d'azzardo (*casino capitalism*) e le scarse possibilità di pensare alle relazioni internazionali in termini di una regolamentazione giuridica, che sostituisca il ricorso alla forza, sono solo alcune delle manifestazioni estreme dell'esito del perseguimento della crescita a spese sia dei diritti sia del benessere di molti segmenti della società. Egli constata che se, durante gli anni Ottanta, "i governi neoliberali di destra e di sinistra" sono riusciti a innescare dei cambiamenti come reazione alla stagnazione e alla stagflazione degli anni Settanta, vanno però valutate attentamente le conseguenze delle strategie adottate e, già agli inizi degli anni Novanta del Novecento, queste conseguenze sono chiare e le descrive ad un interlocutore di un paese dell'Europa orientale dopo la caduta del Muro:

Gli anni Ottanta hanno visto la rinascita dell'imprenditore, con tutte le sue qualità creative e distruttive. Il prezzo di questo nuovo miracolo economico è stato alto, e dato che può darsi tocchi pagarlo anche a voi, insieme a quelli di noi che vivono nelle regioni più fortunate dell'Europa, vale la pena di parlarne. Una parte del prezzo è in effetti sociale. In quasi tutti i paesi occidentali è emersa una sottoclasse di persone lungamente disoccupate o permanentemente povere – un atto di accusa contro i nostri valori se non una minaccia al tessuto delle nostre società. Il costo maggiore, tuttavia, può ancora risultare in parte economico e in parte morale. Gli anni Ottanta sono stati, secondo l'espressione di Susan Strange, un decennio di "capitalismo d'azzardo": il denaro è stato generato dal denaro più che dalla creazione di ricchezza durevole. L'andamento delle Borse maggiori, per esempio, ha avuto scarsi rapporti con la crescita reale, e i crolli del 1987 e del 1989 sono stati in larga misura capricciosi. Inoltre il debito privato e pubblico ha alimentato buona parte della crescita [Dahrendorf 1990, 19-20].

### *2.1. La tensione tra cittadinanza, benessere e mercato.*

Com'è stato possibile, in Europa, riportare la cittadinanza alla dipendenza dalle regole del mercato dopo il trentennio "glorioso", in cui sembrava che la sua espansione in termini di diritti fosse una tendenza quasi irreversibile?

Il problema è genetico, secondo Dahrendorf, insito nella storia dell'affermazione delle due istituzioni nell'ambito del capitalismo. La cittadinanza e il mercato regolano il rapporto tra *entitlements* e *provisions* attraverso principi di integrazione sociale contrapposti, che egli esemplifica in riferimento alle due figure idealtipiche del *bourgeois* e del *citoyen*, cui corrispondono anche due specifiche modalità nel perseguimento della libertà e del benessere: il primo è sostenitore della crescita, della moltiplicazione delle *provisions*, e la sua affermazione si accompagna al prevalere di una logica improntata, in termini marxiani, al "valore di scambio"; il secondo, rivendicando eguali *entitlements* per tutti, è piuttosto orientato ad una logica del valore d'uso. Questi idealtipi non vanno confusi riconducendo, come è storicamente avvenuto nell'ambito del capitalismo, il *citoyen* al *bourgeois*, in quanto ambedue rappresentano elementi fondamentali della società civile moderna: "a qualcuno, il *citoyen* e il *bourgeois* apparvero come due facce della stessa medaglia. In realtà non è così. Le due medaglie possono essere state coniate nello stesso periodo, ma sono due medaglie, ed è immaginabile che una possa andare fuori corso molto prima dell'altra" [ivi, 42-43].

La cittadinanza sociale, nel corso del tempo, è stata ricondotta a una logica improntata al valore di scambio, attraverso la tendenza alla "privatizzazione della società civile", in particolare vincolando l'accesso alla sfera pubblica del cittadino al possesso di determinate *provisions* – per esempio, la proprietà o una rendita – che, a loro volta, vengono così tradotte in *entitlements*, costruendo nuove barriere di accesso per coloro che non sono già inclusi nell'area della cittadinanza: "In linea di principio i diritti di cittadinanza non sono condizionali, ma categorici. Quello che la cittadinanza offre non dipende dalla disponibilità delle persone a pagare un prezzo nell'ambito privato. La cittadinanza non può essere mercanteggiata" [*Ibidem*].

La complessità e la precarietà del rapporto tra i diritti e il benessere si manifesta oggi nella maggior parte delle democrazie a capitalismo avanzato, con la mercatizzazione dei diritti e l'aumento delle diseguaglianze sociali, non solo di quelle meramente economiche, che seguono linee di demarcazione che si modellano secondo gli strati sociali, l'appartenenza di genere, generazionale, etnica o religiosa, la residenza, ecc. Questo processo ha messo in crisi lo stesso contratto sociale sottostante la costruzione della cittadinanza nella modernità, venendo meno le

condizioni per il compromesso sociale che ne è alla base e che ha consentito l'affermazione degli *entitlements* sotto la spinta del conflitto di classe e per il tramite dello Stato moderno. Nascono nuove barriere di accesso alle componenti delle chances di vita, contribuendo alla riconfigurazione delle classi sociali.

*3. Classi sociali e conflitto: perché il neoliberalismo persiste e le nuove forze produttive non si mobilitano?*

Nell'ambito di questo scenario Dahrendorf ha riproposto di utilizzare il concetto di classe sociale<sup>5</sup>. Sebbene il modello di base degli antagonismi sociali e politici sia mutato, egli considera ancora il concetto di classe uno degli strumenti più adeguati per descrivere i soggetti che si contrappongono nei conflitti, in quanto disuguaglianza e potere continuano a essere potenti fattori operanti per gli interessi divergenti e in contrapposizione. L'analisi di Dahrendorf individua, infatti, un blocco sociale egemone, definito "classe della maggioranza", che trae vantaggio da questa situazione, ancora garantito dagli *entitlements* vigenti che ne tutelano il benessere e la partecipazione sociale, ed ha interesse alla conservazione degli assetti esistenti [Dahrendorf 1985, 93]. Le nuove barriere di *entitlements* permettono che una "classe della minoranza" venga sistematicamente esclusa dalla partecipazione economica e politica, e che nuove disuguaglianze vengano determinate socialmente. Anche se "il processo di emarginazione non può essere disconosciuto", i tentativi di integrazione delle minoranze svantaggiate provocano reazioni violente e viene trascurata "la disoccupazione che, in società che nelle loro istituzioni e scale di valori continuano a essere società del lavoro, è la forma più drammatica di emarginazione, e alla fine di esclusione" [Dahrendorf 1988, 60].

La "classe della maggioranza" è poco disposta a includere nuove minoranze e mette in pratica strategie di chiusura sociale. Questa nuova struttura di classe, secondo Dahrendorf, non pone un mero problema di allargamento dell'area dei

---

5. Dahrendorf riparte proprio dal concetto marxiano di classe sociale, nel suo riferimento ai rapporti di produzione caratteristici di un'epoca. Egli ritiene, nel contesto attuale, ancora valido il concetto che il potenziale di sviluppo delle nuove forze produttive trovi sempre nei rapporti di proprietà e di potere prevalenti il principale ostacolo alla sua affermazione.

diritti: “La nuova sottoclasse è un’accusa vivente contro le nostre società, poiché la sua stessa esistenza mette in discussione la solidarietà elementare della società” [ivi, 88]. In questo contesto il conflitto sociale appare sostanzialmente bloccato. Chi può essere interessato, soprattutto chi ha gli strumenti volti “ad infrangere le rigidità sociali dominanti”? [ivi, 38]. L’analisi delle classi, volutamente “neo-marxiana”, volta a individuare le nuove forze economiche e sociali portatrici del cambiamento, evidenzia l’importanza di un gruppo sociale emergente, nato e cresciuto con l’esplosione della *information technology*, l’apertura delle frontiere e dei mercati, soprattutto di quelli finanziari:

Questa classe non è composta da un gran numero di individui, ma ciò vuole dire poco. Non credo che, quando Marx scrisse il *Manifesto*, più dell’1% degli abitanti dell’Europa potessero essere descritti come capitalisti. Eppure quella era, senza dubbio, la forza dinamica del mondo ai tempi di Marx. Allo stesso modo, io non credo che oggi più dell’1% della popolazione faccia parte di questa *global class* in senso stretto. Ma un enorme numero di persone vi gira intorno, ne è ispirato nei propri comportamenti economici e culturali, ne imita le mode, i gusti [ivi, 18-19].

Per gli appartenenti a questa classe “è naturale tentare di eludere e di sfuggire alle istituzioni tradizionali della democrazia”, ovvero “dai limiti imposti dalla politica democratica nazionale”. Infatti, questa classe non interferisce direttamente con la politica nazionale ma indirettamente, finanziando generosamente i partiti, perché ciò che le interessa è che vi siano meno tasse e meno regole: secondo Dahrendorf, il caso britannico è espressione di queste dinamiche, che vengono incorporate anche dal partito laburista, generando un “neo-liberismo di sinistra”. L’emergere di questa classe globale produce, allo stesso tempo, la “lacerazione delle tradizionali solidarietà sociali”, nuove disuguaglianze e l’esclusione sociale dei gruppi che non “servono” alla sua affermazione e al suo sviluppo.

#### 4. *Trasformazioni della democrazia e del capitalismo: progresso e regresso della cittadinanza sociale*

Gli assetti istituzionali della politica e dell'economia corrispondono a differenti forme di regolazione sociale della cittadinanza nelle diverse formazioni economico-sociali, benché due siano le istituzioni chiave: “Democrazia e capitalismo sono, dunque, modi particolari di far avanzare la causa degli *entitlements* e delle *provisions* (materiali) nel mondo moderno” [Dahrendorf 1989, 29]<sup>6</sup>. Il fatto che le istituzioni della democrazia e del capitalismo si siano sviluppate condizionandosi reciprocamente in occidente, durante il processo storico della loro affermazione, ha anche reso difficile darne una definizione che non le mettesse in stretta relazione tanto da stabilirne un'interdipendenza. Al contrario, secondo Dahrendorf, se tra le precondizioni sociali che rendono possibile il capitalismo vi è il contratto: “Bisogna, tuttavia, guardarsi dal ritenere che le economie di mercato presuppongano società di mercato. Alcune delle economie capitalistiche di maggior successo hanno prosperato in condizioni sociali autoritarie e altamente ineguaritarie” [ivi, 30].

Le teorie neoliberali tendono a subordinare la democrazia al capitalismo, attribuendo priorità al mercato come “promotori” quasi automatici di *entitlements*. Una difficoltà emersa anche nelle società dell'Europa orientale che hanno conosciuto la transizione alla democrazia contestualmente al passaggio al capitalismo basato sul libero mercato [Dahrendorf 1990, 11]. In base a questa analisi, lo scollamento tra istituzioni democratiche e basi sociali della cittadinanza è uno dei fattori principali che spiegano la persistenza e l'egemonia del pensiero e delle politiche neoliberali.

Secondo Dahrendorf, i processi democratici sono, infatti, compromessi per una serie di fattori: tra questi, la crisi dello Stato-Nazione, cui si riferiscono le forme tradizionali della democrazia, non applicabili ai livelli internazionali e multinazionali oggi emergenti nel contesto della globalizzazione. Molte decisioni

---

6. Il senso del concetto di democrazia, per Dahrendorf, è da ricercare nel processo storico che ha prodotto il passaggio dalle possibilità di vita individuali condizionate dalle appartenenze ascritte alle opportunità di cambiamento della propria posizione sociale, attraverso la limitazione del potere arbitrario da parte del “potere addomesticato”.

vengono prese in sedi e da persone su cui i cittadini dello Stato-Nazione non hanno alcun tipo di controllo, che si tratti del FMI, dell'ONU o, anche, di *grandi corporations*, per le quali è addirittura impossibile identificare i decisori. In secondo luogo, perché lo stato di diritto, che “garantisce la sottomissione di tutti i cittadini senza distinzioni alla legge”, è ancora una presenza carente in alcune realtà e non si accompagna alla democrazia.

Gli Stati-Nazione rimangono decisivi negli spazi di decisione rilevanti per i cittadini e per la democrazia, soprattutto nella politica sociale: educazione, pensioni, assistenza e welfare. Essi danno risposte differenti, in base alle varietà istituzionali che li caratterizzano, alla questione di come conciliare la democrazia con il capitalismo, una varietà che non viene riconosciuta dagli organismi sovranazionali della governance globale e dalla stessa Unione Europea, ma che Dahrendorf evidenzia come aspetti da valorizzare per affrontare le sfide della globalizzazione:

Ciò che è sbagliato nel comportamento del Fondo monetario non è il fatto che esso cerchi di influenzare le politiche nazionali dei singoli paesi, ma che tenti di applicare le teorie della scuola di Chicago a paesi con tradizioni specifiche e differenti, che forse potrebbero raggiungere risultati migliori seguendo un'altra strada [ivi, 16].

A questo si aggiunge la perdita del ruolo degli spazi intermedi tra *demos* e leader, quegli spazi che agevolano la formazione dell'opinione pubblica attraverso il dibattito informato, mentre: “la democrazia è decisione presa attraverso il dibattito e dopo il dibattito” [ivi, 82]. I parlamenti perdono capacità decisionale rispetto ai leader e ai “tecnici” di cui i leader si circondano; allo stesso tempo, si afferma la rincorsa all'acquisizione del consenso, da parte dei leader, inseguendo sondaggi e attraverso l'adozione di forme di consultazione diretta che spesso non hanno niente di democratico. Si tratta di un fenomeno agevolato dal parallelo declino dei partiti come canali per l'espressione delle opinioni e degli interessi. Il ruolo di mediazione che essi hanno svolto nelle democrazie difficilmente può essere sostituito da nuovi attori, come le Ong e i media. Parlando di crisi della democrazia, un discorso a parte merita l'Unione Europea, il cui problema di legittimazione democratica riemerge come ancora irrisolto:

Se l'Unione europea chiedesse di diventare essa stessa un membro della Ue, non potrebbe essere ammessa [...]. Ci troviamo di fronte all'assurdo storico di avere creato qualcosa al

fine di rafforzare la democrazia, e di averla creata in un modo che è intrinsecamente non democratico [Dahrendorf 2001, 34].

Ne sono un sintomo la totale assenza di una classe politica europea, di partiti politici europei in senso proprio, di strumenti per l'espressione della volontà popolare. Le controtendenze a questo stato di cose emergono, secondo Dahrendorf, nella contestazione da parte di nuovi movimenti sociali. Questi ultimi però non hanno le caratteristiche del passato, dato che nelle società attuali gli interessi politico-sociali sono segmentati e diversificati e i livelli di aggregazione vanno dal locale al globale; anche in riferimento al singolo individuo emergono interessi specifici, difficilmente generalizzabili, e nuovi valori. Gli attori del cambiamento si presentano sotto forme inedite, come, per esempio, le «iniziative dei cittadini», che agiscono anche in senso anti-burocratico. Non si tratta solo e sempre di un rilancio dell'iniziativa strettamente politica, ma in ragione della relazione tra società civile e democrazia, ne sono una manifestazione le iniziative che si costruiscono a partire dalla vita quotidiana nelle relazioni sociali:

Mettendo in piedi cooperative, o stazioni radio locali, o casse di risparmio per persone prive di qualsiasi credito che non sia la loro capacità di lavorare, o ricordando alla gente i suoi diritti e aiutandola a farne uso, le organizzazioni non statali costruiscono istituzioni per una società civile futura [*Ibidem*].

La società civile è una preconditione della cittadinanza sociale, luogo delle solidarietà e delle legature che a essa danno senso e la rendono efficace:

certamente la cittadinanza può essere creata, i diritti associati con l'appartenenza a una società (una società nazionale fino a che non ci sarà una società mondiale) sono questione di legislazione e di politiche che la rendono effettiva. I diritti civili, politici e sociali devono diventare parte del tessuto della comunità sociale e politica. Ma il caos creativo delle organizzazioni, associazioni e istituzioni non è costruibile altrettanto facilmente e forse non dovrebbe essere nemmeno l'oggetto di un processo di costruzione deliberata [*Ibidem*].

D'altra parte, come già detto, la traiettoria verso la democrazia e l'affermazione della cittadinanza sociale, anche in presenza di un'economia capitalista, non è un percorso obbligato, anzi oggi si può parlare di regresso di fronte alla carenza

di quelle forme di solidarietà sociale che legittimano la redistribuzione delle risorse attraverso gli entitlements: si afferma, per esempio, l'idea che è necessario “costringere” le persone a fare qualcosa per “meritare” le misure di welfare, come nel *workfare*<sup>7</sup>, o che bisogna negare la cittadinanza agli immigrati.

Dahrendorf osserva che, dietro le retoriche basate su “legge e ordine”, corollario del discorso neoliberale, vi è una serie di circostanze favorevoli alla “richiesta di un regime che sia meno tollerante, che consolidi i valori fino a rischiare di violare i diritti civili” [Ivi, 54]. Insomma, anche nelle democrazie europee si diffonde l'idea che qualcuno debba rinunciare a qualche diritto pur di mantenere l'ordine e il benessere. L'emergere di nuove forme di autoritarismo sono una seria minaccia alla realizzazione della cittadinanza sociale, e le controtendenze alla disconnessione tra progresso economico, coesione sociale e diritti di cittadinanza sociale sono ancora deboli.

#### *4.1 Pumpkapitalismus, crisi finanziaria ed economica: perché i nuovi entitlements della cittadinanza sociale stentano ad affermarsi?*

Dahrendorf, dopo la crisi finanziaria ed economica del 2008, alla vigilia della sua scomparsa, tira le somme dell'analisi di lungo periodo che ha dedicato alla questione della cittadinanza sociale in rapporto alle trasformazioni nella sfera economica e nella natura del capitalismo. In questa fase egli si concentra sulla dimensione delle legature<sup>8</sup> come componente delle chances di vita che permette di cogliere la questione sociale che emerge con gli ultimi sviluppi della governance neoliberale. Il “tempo degli *entitlements*”, della rivendicazione di nuovi diritti di

---

7. Proprio lo sbilanciamento delle relazioni di potere, che nascono dalle condizioni di lavoro, rendono pericoloso il discorso che lega i diritti e le responsabilità e subordina i primi alla seconda: “La libertà di opinione non può essere fatta dipendere dal pagamento delle tasse, e il diritto elettorale dalla disponibilità ad aiutare il vicino. Perciò è così distruttiva per la libertà una politica che proclami che i disoccupati non devono ricevere un sussidio se non cercano attivamente lavoro o, peggio, che anche i disabili e le ragazze madri non possono pretendere un aiuto dallo Stato se non lavorano” [Dahrendorf 2009, 62].

8. L'approccio adottato si collega direttamente all'analisi weberiana della dimensione dei valori e dell'etica economica come strumenti per indagare le dinamiche sociali e l'emergere di nuove traiettorie dello sviluppo sociale.

cittadinanza sociale, che, da alcuni anni, egli vede ormai inevitabile che si affermi, tarda a venire e la crisi sociale è profonda. Le chances di vita cominciano a essere compromesse per gruppi sociali sempre più ampi e per interi paesi.

Nel suo ultimo scritto pubblicato [Dahrendorf 2010], la crisi finanziaria viene analizzata attraverso le concezioni dominanti della realtà e nei termini della cultura egemonica. Il passaggio dal “capitalismo del risparmio”, *Sparkapitalismus*, a quello del “credito facile”, per il quale egli stesso aveva a suo tempo coniato il termine *Pumpkapitalismus* [cfr. Dahrendorf 1985], si è, infatti, alimentato di una nuova “mentalità dominante”, nel senso di cultura egemonica, che interessa le attitudini prevalenti verso l’economia e la società. Il *Pumpkapitalismus* non prevede quel comportamento volto al differimento del consumo immediato individuato da M. Weber come la molla per l’economia capitalista. Dahrendorf, richiamando D. Bell, ricorda la contraddizione che ha contraddistinto la storia del capitalismo: mentre creava un’economia basata sul consumo, erodeva l’etica del risparmio, diffondendo l’“edonismo materialista”. Questa contraddizione di fondo permanente, la produzione richiede ancora frugalità e un comportamento etico nel posto di lavoro, mentre si domanda l’esatto contrario nei luoghi di consumo.

La forma del pagamento a rate è vista un po’ come il “peccato originale”, su cui questa mentalità si diffonde: non solo si consuma prima di risparmiare ma addirittura prima di pagare; la logica è diventata fare denaro con denaro che non si possiede e, forse, che neanche esiste realmente. La mentalità del “credito facile” mostra elementi di instabilità nelle fondamenta, come dimostrato dai fatti: l’indebitamento ha mostrato i suoi limiti e si è palesata la tendenza a trasformare debiti privati in debiti pubblici. La caratteristica del capitalismo dell’indebitamento facile è lo “straordinario breve termine di ogni azione” di cui i derivati sono un esempio estremo. Questa “mentalità” dominante ha delle conseguenze che minano alle basi l’esistenza stessa della cittadinanza sociale e se ne possono richiamare almeno tre. La prima è un dibattito pubblico che ha accettato “in modo sorprendentemente acritico il concetto di “economicismo” che pure gli economisti più in vista hanno abbandonato” [ivi, 58]. La causa della cittadinanza avanza se il benessere si misura in termini di diritti e di democrazia e non, come avviene, riducendola a puri indicatori statistico-economici, che per di più diventano i parametri su cui costruire le politiche sociali. La seconda conseguenza è

l'adozione, anche nella politica sociale, di una prospettiva a brevissimo termine che la svuota di funzioni e di efficacia e che denota la perdita dei valori a essa collegati, in particolare erodendo proprio le nozioni di servizio pubblico e della sua etica che sono necessarie alla cittadinanza sociale, poiché essa richiede solidarietà ancorate a un tessuto di legami sociali. Le controtendenze possono essere trovate nelle nuove politiche pubbliche per l'istruzione e la formazione, abitative, di fruizione di spazi pubblici:

La riforma del welfare state è una questione di fondamentale importanza nell'ambito politico. Essa richiederà un nuovo equilibrio tra i contributi individuali e la responsabilità collettiva. Ciò non può essere realizzato semplicemente tagliando la spesa pubblica. È necessario un nuovo contratto sociale per avere a disposizione adeguati fondi pensionistici e sanitari, nonché per l'istruzione e l'occupazione. Tale contratto avrà necessariamente una diversa configurazione nei vari paesi, ma è comunque indispensabile [Dahrendorf 2009, 48].

La terza conseguenza è nella regolazione del lavoro, e in particolare della sua flessibilità, che spesso non ha comportato una riformulazione dei diritti sociali, che non possono più dipendere dallo status di lavoratore per tutta la vita. L'assenza di sicurezze e di protezione sociale per molte persone, in particolare giovani, donne e immigrati, determina incertezza e indebolisce i legami e la coesione sociale.

L'affermazione della cittadinanza sociale si realizza, secondo Dahrendorf, soltanto laddove emerge una nuova etica economica basata su una nuova visione temporale e nuovi valori emergenti. La priorità che egli accorda ai valori, e con questi alla dimensione culturale, non sorprende, dato che il quadro di riferimento è a un "*haltlose Welt*, "il mondo senza punti fermi" [Dahrendorf 2005, 328], in cui la moltiplicazione delle opzioni si accompagna alla mancanza di orientamenti normativi.

Quali orientamenti di valore sono in grado di contrastare la cultura egemonica? Dahrendorf li coglie in alcuni segnali ancora deboli: in un dibattito pubblico, per esempio, che diventa sensibile alla questione delle scandalose remunerazioni dei manager pubblici e privati a fronte del contenimento dei salari dei lavoratori all'interno delle stesse imprese; oppure, nelle nuove tendenze nelle strategie d'im-

presa, con piani di medio termine, in cui i dipendenti sono considerati persone su cui investire. Questo vuol dire riportare al centro dell'agenda dei processi di *decision making* un concetto dimenticato negli anni del capitalismo del credito facile, quello di “*stakeholders*”, che si contrappone a quello di azionisti: attori che non hanno dividendi nell'impresa legati ad obiettivi immediati ma hanno un interesse duraturo in un successo continuativo dell'impresa. A questo gruppo appartengono produttori e consumatori, le persone che vivono ed operano nelle società locali, in cui l'impresa opera. Se il ritorno al “capitalismo del risparmio” non sembra realistico, si può ipotizzare un ritorno a “un ordine in cui la soddisfazione dei bisogni si concili con la necessaria creazione di valore”, una “nuova economia sociale di mercato” che sia anche un'economia degli *stakeholders*, i quali, a differenza degli azionisti, “non possono mettere all'asta il loro interesse per le aziende” e il loro coinvolgimento – come testimoniano le esperienze tedesche e scandinave – favorisce la competitività, soprattutto se questa è basata sulla produzione altamente specializzata. Questo tipo di economia ricollega la cittadinanza sociale alla partecipazione alla comunità di appartenenza che, se per Marshall era essenzialmente la comunità nazionale, per Dahrendorf è quella che si realizza nelle nuove dinamiche sociali che hanno luogo nella relazione tra locale e globale, da cui prende forma anche una nuova configurazione della società civile. Come egli ha più volte evidenziato, la dimensione internazionale è il terreno su cui si gioca il futuro della cittadinanza sociale: finché non vi sarà un sistema giuridico, a livello mondiale, in grado di garantire l'espansione e l'effettività dei diritti, l'azione internazionale tende a concentrarsi sulle *provisions* a scapito degli *entitlements*.

## 5. Conclusioni

In questo articolo si è ripercorsa l'analisi dahrendorfiana della cittadinanza sociale ritenuta un'istituzione chiave per interpretare il rapporto tra capitalismo e istituzioni democratiche, le dinamiche di produzione delle diseguaglianze, il conflitto sociale. Dahrendorf ha sviluppato un'analisi che ha “diagnosticato” precocemente le trasformazioni della cittadinanza sociale “marshalliana”, in particolare dei cambiamenti del rapporto tra diritti e benessere. Ha colto le conseguenze e

l'impatto sociale delle forme di regolazione neoliberale adottate per far fronte alle questioni sociali poste dalla crisi dello stato sociale e dalle nuove sfide economiche a seguito della globalizzazione e della finanziarizzazione dell'economia. Ne ha evidenziato in particolare la struttura degli interessi e le costellazioni di valori in conflitto in relazione alle trasformazioni della struttura sociale e delle sue istituzioni fondamentali, in funzione della comprensione degli ostacoli così come delle possibilità del cambiamento. Ha concentrato la sua attenzione sulla struttura delle diseguaglianze sociali e sul conflitto tra sfere etico-giuridica, culturale, politica ed economica, avvalendosi di uno schema teorico che ha utilizzato le categorie di chances di vita e ha posto al centro la questione della cittadinanza sociale, in una prospettiva diacronica e storicamente contestualizzata.

Quali sono i limiti e quali le potenzialità di questo approccio nella lettura delle trasformazioni e del mutamento sociale nelle società odierne? La critica sociologica nei confronti della teoria dahrendorfiana ne mette in evidenza alcune debolezze, che potrebbero essere sintetizzate, secondo A. Bagnasco [2012], proprio nel passaggio “dalla teoria politica all'individuazione sociologica”. In particolare, “l'idea della società composta dalla classe-maggioranza e da minoranze escluse sino alla sotto-classe, che definisce confini plurimi e segmentati” è plausibile ma ciò non vuole dire che la società sia per questo amorfa e che le differenze strutturali non si possano indagare empiricamente: in termini sociologici “manca l'attenzione e la capacità di cogliere e capire come si formano i tessuti della società civile nuovi, all'interno di grandi strutture” [ivi, 280]. Nonostante lo sforzo di elaborare concetti suscettibili di essere operazionalizzati, Dahrendorf non si spinge fino a tradurli in strumenti per una ricerca empirica sulle strutture di relazione che costruiscono il tessuto delle nuove classi. Per esempio, la classe della maggioranza nell'analisi di Dahrendorf è molto compatta nella difesa dei diritti acquisiti e il proprio accesso a determinate *provisions*, ma è lecito pensare che, al suo interno, non tutti difendano gli stessi *entitlements* e le stesse *provisions*, perché sussistono differenze di tipo orizzontale, riconducibili ai diversi ambiti di vita [Leonardi 2014]. Inoltre, come emerge da alcuni tentativi di analisi recenti, che propongono il “preariato” come la nuova classe sociale antagonista [Standing 2011], le “nuove forze produttive” possono trovare radici nella fascia che si colloca ai confini tra classe della maggioranza e minoranze, che sperimenta

alternativamente situazioni di ottenimento e mantenimento di parziale inclusione, e un rovesciamento delle condizioni quando passa alla situazione di marginalità: si pensi alle donne, ai giovani, ai lavoratori flessibili, agli immigrati che si definiscono più per forme di “di squalificazione” che di vera e propria esclusione [Paugam 2013]. Questa fascia ai confini costituisce un terreno fertile d’indagine, proprio per affrontare un problema che Dahrendorf lascia insoluto e per risolvere il quale non fornisce neanche tutti gli strumenti adeguati: come individuare i processi che mettono in moto “le nuove forze produttive”, quali sono i soggetti del cambiamento, da chi partono le rivendicazioni di maggiori chances di vita per tutti, che cosa determina un riconoscimento sociale del gruppo emarginato.

Tuttavia, a parere di chi scrive, ciò non significa che non sia euristicamente proficuo utilizzare la categoria analitica di chances di vita e mettere al centro la questione della cittadinanza sociale per cogliere le dinamiche del cambiamento sociale. Essa permette di tenere insieme, allo stesso tempo, sia gli aspetti più strettamente legati alle relazioni sociali, alle istituzioni, ai valori e alle appartenenze che forniscono senso all’agire e identità agli attori in una società, sia gli aspetti strutturali riferibili alle relazioni con i beni e con i diritti, alle possibilità oggettive, per gli attori individuali e collettivi, di scegliere tra alternative di azione. Una chiave di lettura che può costituire un punto di partenza per l’analisi sociologica anche in una prospettiva micro-macro. L’analisi di classe, che, fin dalla fine degli anni Ottanta, Dahrendorf ripropone per capire le trasformazioni delle società contemporanee sotto la pressione dei tanti cambiamenti economici, politici e culturali, è oggi all’ordine del giorno, per indagare il “fatto sociale” più evidente e dirimpante nello scenario attuale: le disuguaglianze sociali [cfr. Therborn 2013].

Il risultato apprezzabile dell’analisi dahrendorfiana, rispetto ai problemi sociologici odierni, è nella capacità di connettere trasformazioni sociali e forme di regolazione sociale, prefigurandone i possibili esiti, arrivando, per esempio, a spiegare almeno in parte quel fenomeno di persistenza e di capacità di pervasione/persuasione del neoliberalismo, che quasi non trova ostacoli e impedimenti da parte di forze sociali contrarie, e che oggi viene tematizzata con la “resilienza del neoliberalismo” [Crouch 2011a; Schmidt, Thatcher 2013]. L’approccio proposto da Dahrendorf, con tutti i suoi limiti, ha però il pregio, rispetto ad altre analisi correnti, di lasciare intravedere gli spazi perché si ristabiliscano nuovi equilibri

tra cittadinanza sociale e mercato, mettendo in relazione politiche istituzionali e processi sociali. Preme ricordare che il lavoro analitico di Dahrendorf risponde prima di tutto al suo ruolo di intellettuale pubblico. Lepsius [2010] sottolinea la coerenza della sua scelta metodologica nell'elaborazione di teorie di medio raggio, alla R. K. Merton, respingendo le grandi teorie, che gli permette di elaborare “una macrosociologia, informata storicamente, differenziata analiticamente, metodologicamente riflessiva, empiricamente ricca, applicabile ai problemi contemporanei” [ivi, 27].

#### *Riferimenti bibliografici*

BAGNASCO, A.

2012, *Taccuino sociologico*, Laterza, Roma-Bari.

BAGNASCO, A., SARACENO, C.

1990, *Il conflitto sociale nella modernità di Ralf Dahrendorf*, Stato e mercato, n. 29, pp. 275-281.

BARBALET, J.M.

1988, *Citizenship. Rights, Struggle and Class Inequality*, Open University Press, Milton Keynes; trad it. 1992, *Cittadinanza. Diritti, conflitto e disuguaglianza sociale*, Liviana, Torino.

CROUCH, C.

2001, *Sociologia dell'Europa occidentale*, il Mulino, Bologna.

2011, *Ralf Gustav Dahrendorf 1929-2009, Memoirs of Fellow*, Proceedings of the British Academy, 172, pp. 93-111.

2011a, *The Strange Non-death of Neoliberalism*, Polity Press, Cambridge.

DAHRENDORF, R.

- 1967, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari; ed. or. *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Routledge & Kegan Paul, London, 1959.
- 1971, *Uscire dall'utopia*, il Mulino, Bologna; ed. or. *Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie*, Piper, München, 1967.
- 1977, *La nuova libertà. Distribuzione e sviluppo in un mondo che si trasforma*, Biblioteca della libertà, Torino; ed. or. *Die neue Freiheit: Überleben und Gerechtigkeit in einer veränderten Welt*, Piper, München, 1975.
- 1981, *La libertà che cambia*, Laterza, Roma-Bari; ed. or. *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
- 1984, *Autoritratto*, Biblioteca della libertà, n. 90, A. XX, Luglio-settembre, p. 31.
- 1986, *Le libertà di sinistra*, Micromega, n. 4, 1986, pp. 119-125.
- 1988, *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Roma-Bari; ed. or. *Fragmente eines neuen Liberalismus*, DVA, Stuttgart, 1987.
- 1989, *Il conflitto sociale nella modernità*, Laterza, Roma-Bari; ed. or. *The Modern Social Conflict. An Essay on the Politics of Liberty*, Weidenfield & Nicholson, New York, 1988.
- 1990, *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Laterza, Roma-Bari; ed. or. *Reflections on the Revolution in Europe*, Chatto, London, 1990.
- 2001, *Dopo la democrazia*, Laterza, Roma-Bari.
- 2005, *La società riaperta. Dal crollo del muro alla guerra in Iraq*, Laterza, Roma-Bari; ed. or. *Der Wiederbeginn der Geschichte. Vom Fall der Mauer zum Krieg im Irak*, Beck, München.
- 2009, *Quadrare il cerchio ieri e oggi*, Laterza, Roma-Bari.
- 2010, *After the Crisis: back to the Protestant ethic?*, Max Weber Studies, 10.1, pp. 11-21; ed. or. *Nach der Krise: Zurück zur protestantischen Ethik? Sechs Anmerkungen*, Merkur, 720, 2009, pp. 373-381.

DELANTY, G.

- 2000, *Citizenship in a global age*, Open University Press, Buckingham.

FAIST, T., KIVISTO, P.

- 2007, *Dual Citizenship in Global Perspective: From Unitary to Multiple Citizenship*, Palgrave Macmillan, London.

GIDDENS, A.

2007, *Citizenship in the Global Age*, Polity Press, Cambridge; tr. it. *L'Europa nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

HABERMAS, J.

1990, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano; ed. or. *Die Nachholende Revolution*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990.

LEONARDI, L.

2014, *Introduzione a Dahrendorf*, Laterza, Roma-Bari.

LEPSIUS, R. M.

2010, *In Remembrance of the Sociologist Ralf Dahrendorf*, Max Weber Studies, 10.1, pp. 23-27.

MARSHALL, T.H.

1950, *Citizenship and Social Class and other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Torino, 1963.

PAUGAM, S.

2013, *Le forme elementari della povertà*, il Mulino, Bologna; ed. or. *Les formes élémentaires de la pauvreté*, PUF, Paris, 2005.

SASSEN, S.

2002, *Towards post-national and denationalized citizenship*, in E. Isin, B. Turner, *Handbook of Citizenship Studies*, SAGE, London.

SCHMIDT, V. A., THATCHER, M.

2013, *Resilient Liberalism in Europe's Political Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.

STANDING, G.

2011, *The Precariat. The new dangerous class*, Bloomsbury Publishing, London.

STREECK, W.

2013, *Gekaufte Zeit, Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin; tr. it *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano.

THERBORN, G.

2011, *Le società d'Europa nel nuovo millennio*, il Mulino, Bologna; ed. or. *Les sociétés d'Europe du XX au XXI siècle*, Armand Colin, Paris, 2009.

2013, *The Killing Fields of Inequality*, Polity Press, Cambridge.



MARIA LUISA NICELLI

## Consonanze parallele. Durkheim, Stravinsky e lo scandalo del sacro

*a Massimo Rosati*

“L’opera compiuta si diffonde dunque per comunicarsi e rifluisce infine verso il suo principio. Allora il ciclo si chiude. Ed è così che la musica appare come un elemento di comunione con il prossimo, e con l’Essere” [Stravinsky 2010, 124]. Con queste parole Igor Stravinsky conclude un ciclo di conferenze tenute ad Harvard nell’anno accademico 1939-40, raccolte e successivamente pubblicate in un saggio dal titolo *Poetica della musica* [1942]. Lo stesso concetto è già presente in *Cronache della mia vita*, scritto autobiografico del ’35, nel quale, con toni disincantati, viene posto come bisogno impellente del compositore e come ideale verso cui tendere, quasi mai soddisfatto nella realtà<sup>1</sup>. La credenza nella funzione unificante della musica, nella sua capacità di stabilire un legame intersoggettivo tra gli individui, presente nell’idea di comunione, può forse costituire il filo rosso per una possibile lettura de *Le Sacre du Printemps* che possa far emergere tracce di un “sacro” in musica che, alle soglie del Ventesimo secolo, sembrano ormai perdute.

---

1. “Tuttavia l’arte postula la comunione, e l’artista prova un bisogno imperioso di far partecipi gli altri della gioia che egli stesso prova [...]. Il bisogno di comunione si estende a tutti; ideale, purtroppo, irraggiungibile” [Stravinsky 2006, 167].

### 1. *Le Forme elementari e Il Sacre: “affinità elettive”*

A circa un anno di distanza dalla pubblicazione de *Le forme elementari della vita religiosa* di Émile Durkheim [1912], nella stessa Parigi, in un clima di intensa attività culturale e di effervescenza creativa d'avanguardia, fa apparizione, sul palcoscenico del Théâtre des Champs-Élysées il balletto *Le Sacre du Printemps* con musiche di Igor Stravinsky. Capisaldi della cultura del Novecento, da sempre oggetto di autorevoli ed approfondite analisi, le due opere hanno tracciato un segno indelebile nella modernità. Ad un primo sguardo, la distanza data dalla diversa natura dei due lavori – uno scritto di sociologia delle religioni sul sistema totemico australiano in forma di saggio etnografico, ed un'opera musicale in forma ballettistica che tratta di un rituale di passaggio nella Russia pagana – non lascerebbe spazio per analogie, che invece sembrano possibili ad una riflessione più attenta. L'uomo primitivo e la sua religiosità è l'argomento comune ad entrambe. Le feste rituali descritte da Durkheim si avvicinano molto alla vivacità che anima la comunità nella preparazione del sacrificio al dio della Primavera nei quadri musicali di Stravinsky. Se provassimo ad affiancare la lettura de *Le Forme elementari* all'ascolto della partitura del *Sacre* o alla visione del balletto, saremmo facilmente tentati dal ricomporre un unico grande e suggestivo scenario arcaico e dall'immaginare una loro possibile diretta connessione. La forza evocatrice della musica, l'immediatezza del gesto nell'opera stravinskyana, le scenografie sembrerebbero poter completare l'affresco primitivo combinandosi con la dimensione narrativa del discorso durkheimiano come in un'“opera totale”. Sarebbe inevitabile rinviare il pensiero all'“effervescenza collettiva”, ai rituali *Intichiuma* degli *arunta* o dei *warramunga* osservando nella coreografia del *Sacre* quei movimenti d'insieme, primordiali, contratti, brutali di una collettività arcaica che fanno tutt'uno con la musica pulsante, irruente, percussiva e selvaggia nella scena del Sacrificio, così come sarebbe difficile non ricordare, ne *Le Forme elementari*, la descrizione del “rumore assordante” dei *bull roarers* che accompagnano le cerimonie [Durkheim 2013, 276], senza associarlo all'effetto rotante prodotto dai timpani e dai fiati, o sentir risuonare le voci che intonano cantilene propiziatorie nelle melodie appena accennate e ripetute in modo ostinato dagli strumenti dell'orchestra del *Sacre*. Edward Tiryakian, nel contestualizzare *Le Forme elementari*, ha individuato

un'affinità tra queste ed il *Sacre*, nella condivisione dell'ethos culturale proprio di tutta l'arte d'avanguardia di primo Novecento che, attraverso l'evocazione del "primitivo", andava alla ricerca di un nuovo ordine, di un nuovo fondamento come alternativa alle strutture logore della modernità [Tiryakian 2009, 167-187]. Dunque, al di là di immediate associazioni che immagini e suoni possono favorire, le corrispondenze tra i due lavori vanno ricercate più in profondità, nel loro significato di discorso alla modernità: ciascuno, dalla propria prospettiva, quella sociologica e quella artistica, vuole essere uno sguardo su una realtà che ha bisogno di essere profondamente ripensata, una proposta che tragga fuori dal caos; un bisogno di salvaguardare, mostrandone la sopravvivenza sotto nuove forme, valori essenziali per l'individuo che appaiono sbiaditi, la religione e l'arte. In quest'ultimo aspetto, le corrispondenze si coniugano: le teorizzazioni sul sacro in Durkheim, come si tenterà di dire, sembrano trovare evidenze nel progetto di Stravinsky. Forse perché, per richiamare una frase weberiana, la religiosità intrattiene rapporti strettissimi con la musica, la più spirituale delle arti. Come in una polifonia, *Le Forme elementari* di Durkheim e il *Sacre* di Stravinsky possono ben rappresentare quelle consonanze di voci che nel primo Novecento sono in cerca di risposte al disorientamento di una società nella quale "gli antichi dèi invecchiano o muoiono, e di nuovi non ne sono ancora nati" [Durkheim 2013, 493].

## 2. Rito e rigenerazione

L'evocazione del rituale primitivo nel *Sacre* è tutt'altro che un'operazione nostalgica di ritorno al passato<sup>2</sup>. Nell'opera stravinskyana non vi è intenzione de-

---

2. "Non è dunque necessario per capire il fenomeno musicale alle sue origini studiare i riti primitivi e gli incantesimi, penetrare insomma i segreti dell'antica magia. Ricorrere in tal caso alla storia, financo alla preistoria, non significa passare il segno tentando di afferrare l'inafferrabile? Come render conto delle cose che non si sono mai viste? [...]. Il passato si sottrae ai nostri tentativi di afferrarlo. Ci lascia solo delle cose sparse e il legame che le unisce ci sfugge [...]. L'archeologia non ci offre dunque delle certezze ma delle ardue ipotesi. È all'ombra di queste ipotesi che alcuni artisti amano sognare, considerandole, piuttosto che come elementi di scienza, come fonti di ispirazione. Ciò è vero per la musica come per le arti figurative. Pittori di tutte le epoche, compresa la nostra, corrono con le loro fantasticherie at-

scrittiva né di riproduzione di un tempo ancestrale ormai perduto: nel suo svolgersi, quel rito barbarico si costituisce come spazio all'interno del quale avviene un processo di rigenerazione, in cui si compie, o quantomeno viene auspicato, un rinnovamento dell'arte musicale che ne possa assicurare la sopravvivenza. È in quello spazio che si infrangono regole, se ne costituiscono di nuove, nuovi significati vengono generati, si stabilisce un nuovo ordine, si crea un tempo diverso dal quotidiano, uno spazio ed un tempo sacro distinto e diverso dal profano, un dentro ed un fuori. All'interno del rituale pagano non ci sono raffinatezze musicali, intellettualizzazioni, verbosità che continuano ad esistere nel mondo esterno. È una Primavera diversa quella che esplose in tutta la sua potenza, nel suo vigore ritmico, nella sua vitalità, una Primavera barbarica, pulsante, che non ha nulla a che vedere con le primavere gentili, sussurranti, delicate, descritte dalla tradizione occidentale. Non ci sono colori tenui, sfumature, chiaroscuri, ma forti contrasti. Non vi è più l'individuo assorto nella contemplazione di questa natura, che percepisce come distante, ma una collettività a stretto contatto con essa, i cui movimenti scomposti rendono conto dell'invasamento, dell'eccitazione e dell'euforia che precede il sacrificio. Nel *Sacre* si rompono le abitudini e si infrangono regole e convenzioni di quella tradizione musicale germanica [Taruskin 2002, 135; Barlett 2003, 17] che l'Occidente ha voluto considerare come unica verità possibile, ma che ormai risulta indebolita, giunta a saturazione, e che ha davanti a sé la prospettiva del nulla, dell'incomunicabilità o dell'inautenticità. Come osserva Taruskin, nel *Sacre* si consuma “il grande sacrificio della *kul'tura* sull'altare della *stikhiya*”<sup>3</sup>.

---

traverso il tempo e lo spazio e sacrificano volta a volta, o contemporaneamente, all'arcaismo e all'esotismo. Una simile tendenza non merita di per sé né lode né biasimo. Notiamo soltanto che questi viaggi immaginari non ci portano niente di preciso e non c'insegnano a conoscere meglio la musica” [Stravinsky 2010, 23-24].

3. La distinzione tra i due termini è sottolineata da Alexander Blok, poeta appartenente alla cerchia intellettuale neonazionalista a cui Stravinsky fu vicino e di cui facevano parte anche Diaghilev, impresario della Compagnia dei Balletti Russi e Roerich scenografo e coautore del *Sacre*. Blok “stabiliva una tetra distinzione tra la ‘cultura’ (*kul'tura*) dell'intelligenza – artificiosa, priva di radici, materialistica e razionalistica, e perciò incline alla distruzione – e la “spontaneità primordiale” (*stikhiya*) del popolo, paragonata al “sogno apollineo” di Nietzsche o addirittura alla società e all'attività degli antenati. [...] il dovere pressante dell'umanità consisteva nel sanare questa spaccatura: la riconciliazione dell'uomo con la terra. La

Quella tradizione ha “tradito”<sup>4</sup> la musica espropriandola dal suo proprio significato, deviandone il senso; con la pretesa di migliorarla l’ha lanciata verso una libertà che ne disperde la vera natura, in richiami che sono altro da sé: immagini, sentimenti, discorso. Questa tendenza alla deviazione dal vero senso della musica, che per Stravinsky non può esprimere altro che se stessa<sup>5</sup>, finirà ben presto per generare uno scollamento tra l’arte musicale e gli individui. La tendenza all’anarchia e l’insubordinazione alle regole proprie della musica in nome della libertà creativa sta producendo personalismi e individualismi che conducono all’isolamento dell’artista e che finiranno per disperdere il valore universale aggregante, il potenziale unificante e comunicativo della musica stessa, destinandola all’oblio della memoria. *L’oproscheniye*, la semplificazione, o come dice Taruskin “la ri-

---

missione improcrastinabile dell’arte esige la rinuncia alla cultura per abbracciare la *stikhiya* e trasformarsi quindi in un amuleto atto a ricreare l’integrità dello spirito scosso dell’uomo contemporaneo” [Taruskin 2002, 4-5, 135].

4. “Penso che quel sistema, lungi dall’elevare la cultura musicale, non abbia cessato di farla decadere, finendo per avvilirla nel modo più paradossale. Si andava una volta all’Opera per divertirsi ascoltando produzioni di musica facile. Vi si tornò per sbadigliare a certi drammi in cui la musica, arbitrariamente paralizzata da costrizioni estranee alle sue stesse leggi, non poteva non tediare il più attento degli uditori, malgrado la gran somma d’ingegno spiegata da Wagner. Così, dalla musica impudicamente considerata come un godimento puramente sensuale, si passò senza transizione alle oscure goffaggini dell’Arte-religione, con la sua lotta eroica, il suo arsenale mistico e guerriero e il suo vocabolario lustro di religiosità sofisticata. Sicché la musica cessa d’esser disprezzata solo per vedersi soffocare da fiori di cattiva letteratura. Essa giunse a ottenere udienza dal pubblico colto soltanto in grazia del malinteso che tendeva a fare del dramma un aggregato di simboli e della musica stessa un oggetto di speculazione filosofica. È così che lo spirito speculativo s’è sbagliato d’indirizzo e ha tradito la musica avendo l’aria di servirla meglio. La musica fondata su principi contrari a quelli disgraziatamente non ha ancora dato prova di sé nell’epoca in cui viviamo” [Stravinsky 2010, 54-55].

5. “Io considero infatti la musica, per la sua stessa essenza, impotente a ‘esprimere’ alcunché: un sentimento, un’attitudine, uno stato psicologico, un fenomeno naturale, o altro ancora. L’‘espressione’ non è mai stata la caratteristica immanente della musica. La sua ragion d’essere non è in alcun modo condizionata dall’espressione. Se, come quasi sempre accade, la musica sembra esprimere qualcosa, si tratta di un’illusione e non di una realtà. È semplicemente un elemento addizionale che, per una convenzione tacita e inveterata, le abbiamo attribuito, imposto, quasi un’etichetta, un protocollo, insomma un’esteriorità, e che, per abitudine e incoscienza, abbiamo finito per confondere con la sua essenza” [Stravinsky 2006, 59; cfr. Stravinsky 2010, 68-70].

duttiva rinuncia ad ogni ricercatezza di pensiero e di sensibilità a favore della cruda semplicità barbarica” è la via per restituire alla musica la sua autenticità. Così nel *Sacre* appaiono deformate le belle linee geometriche consolidate dalla razionalizzazione: nella struttura del balletto, nella melodia, nell’armonia, nel ritmo, nella strumentazione. Non vi è intrigo né sviluppo narrativo, ma quadri isolati che si succedono ricreando due momenti distinti del rituale: *Adorazione della terra* e *Il Sacrificio*<sup>6</sup>; non vi è sviluppo tematico ma un procedere a blocchi di masse sonore né l’alternarsi di consonanze e dissonanze secondo leggi armoniche e gerarchie tonali, ma sovrapposizioni di quelle stesse armonie rispetto a poli attrattivi [cfr. Stravinsky 2010, 32-36; Boulez 1966, 74-75], non melodie infinite ma subito concluse e ripetute ostinatamente; neanche più il metro regolare e rassicurante sul ritorno dell’accentuazione e lo scandire cadenzato del ritmo, ma accenti irregolari improvvisi ed inaspettati; non più infine l’uso della strumentazione nei suoi registri abituali in cui il timbro degli archi, troppo simili alla voce umana nel loro procedere melodico, lascia il passo a strappi violenti degli stessi, alla voce stridula e nasale dei legni, a colpi fragorosi delle percussioni e a suoni lanciaanti degli ottoni.

Ciò che al pubblico del Théâtre des Champs Elysée apparve come scandaloso e distruttivo cela un vero e proprio progetto fondativo [Zacchini 2002] di affermazione di un nuovo ordine; attraverso l’apparente *regressus ad uterum*, di riduzione primordiale alla materia prima [Eliade 2007], al suono ed al ritmo come soffio vitale, passa la salvezza della musica. La costruzione di questo ordine nuovo è il risultato dell’eccezionale creatività e raffinata sapienza tecnico-stilistica dell’artista moderno combinata con gli elementi più spontanei e genuini di un’altra tradizione, quella del folklore russo e slavo che sopravvive nella memoria

---

6. L’argomento del *Sacre* è presentato in due atti, *Adorazione della Terra* e il *Sacrificio*, all’interno dei quali si succedono una serie di episodi ciascuno con un proprio titolo. Ciascuna parte è preceduta da una *Introduzione* di andamento lento e si conclude con ritmo sempre più concitato. Gli episodi della prima parte consistono in scene preparatorie al sacrificio: *Gli Auguri Primaveraili*, *Danza degli Adolescenti*, *Gioco del rapimento*, *Ronde primaveraili*, *Gioco delle città rivali*, *Processione del Saggio*, *Adorazione della Terra (Il Saggio)*, *Danza della Terra*. La seconda parte presenta il momento sacrificale: *Cerchi misteriosi delle Adolescenti*, *Glorificazione dell’Eletta*, *Evocazione degli Avi*, *Azione rituale degli Avi*, *Danza del Sacrificio (l’Eletta)* [cfr. D’Adamo 1999].

collettiva di *énclave* contadine non contaminate dalla modernizzazione. Sono canti appartenenti alla tipologia degli *obryadnye pesni* (canti cerimoniali) o *kalendarnye pesni* (canti legati al calendario) [Taruskin 2002, 62]; *korovod* primaverili, canti da danza (*plyasoviye* e *naigrishi*) di origine lituana, bielorusa, russa, repertori del mondo pregno di senso religioso di collettività per le quali il trascorrere del tempo veniva scandito dagli appuntamenti rituali. Come ha dimostrato Taruskin<sup>7</sup>, questa tradizione innerva la struttura del *Sacre* in profondità fin quasi ad essere invisibile: trasfigurata, trascesa ed universalizzata dalla mirabile sintesi compiuta da Stravinsky ne costituisce l'anima vigorosa e dinamica. È il legame con la terra natale, una sorta di “esperienza religiosa dell'autoctonia” che sacralizza la rinascita [Eliade 2006, 90-92]. Così nel *Sacre* passato e presente si fondono e si manifestano attraverso la musica che ora si impone in tutta la sua potenza: come forza impersonale si comunica agli individui senza più mediazioni con l'energia pervasiva e persuasiva del ritmo e del suono. Il primato del ritmo [cfr. Adorno 2002, 149], tradotto dalla plasticità del movimento, unito alla valorizzazione timbrica, favorisce il generarsi di un'atmosfera dinamica e galvanizzante che definisce e circoscrive uno spazio in cui avviene la ricostituzione di quell'insieme umano per il quale la musica ha da sempre trovato la sua ragione d'essere e di

---

7. Taruskin [2002, 61] individua almeno dodici fonti melodiche utilizzate da Stravinsky rintracciabili solo dal Quaderno degli schizzi poiché nella stesura definitiva del *Sacre* risultano completamente trasformate dalla manipolazione del compositore e rese completamente invisibili. “Gli schizzi del *Sacre* dimostrano più esplicitamente di qualunque altra fonte la convinta attitudine neonazionalistica di Stravinsky e la determinazione a radicare le sue eccezionali innovazioni in una realtà folclorica che le avrebbe giustificate e ne avrebbe rinforzato la validità” [ivi, 76]. “In effetti, molte melodie folcloriche vengono alterate, nascoste ed assorbite nel tessuto musicale così profondamente che, senza la testimonianza del quaderno degli schizzi, la loro presenza potrebbe solo essere “percepita e non dimostrata. [...]” [ivi, 130-131]. “Le innovazioni ritmiche di Stravinsky nel *Sacre*, appena meno clamorose di quelle armoniche, sono più che una leggenda del ventesimo secolo. Eppure queste innovazioni non erano un prodotto meno evidente delle tradizioni russe [...]. Le novità ritmiche del *Sacre* appartengono a categorie distinte. La prima corrisponde al tipo ipnotico, realizzato in ostinati ‘immobili’, ipnotici, talvolta in senso assolutamente letterale, come quando gli Anziani stregano l'Eletta per eseguire la danza della morte. [...]. Il secondo è il tipo “invincibile e primordiale”, vera innovazione della musica colta occidentale; nel folclore russo rappresentava una prassi radicata ormai da tempo immemorabile. [...]” [ivi, 146].

cui ne è la trasfigurazione<sup>8</sup>; è lo spazio di comunione, di un legame che rischiava di sfaldarsi, tra l'artista e il pubblico, che per il tramite della sua opera, e con il contributo degli interpreti, musicisti e danzatori, si ristabilisce e si rinnova nel rituale del concerto. La magistrale e insuperata tecnica stravinskyana, con ciò che Taruskin definisce “metodo di costruzione e di continuità attraverso la discontinuità”, ha saputo ridar linfa all'arte musicale proponendo un'alternativa, una visione decentrata dell'arte che sembra volgere il suo richiamo ai sensi prima che al pensiero, che non antagonizza ma apre a modalità plurime di comprensione, e la sottrae al destino dell'inermità restituendole il senso originario e più autentico di essere per un insieme.

### 3. *Sacro durkheimiano, arte musicale e modernità*

L'arte musicale è qualcosa di molto simile al sacro di Durkheim. Essa offre agli individui che la seguono uno spazio di trascendenza: anche il canto più solitario reca sempre con sé un desiderio di trascendenza, di ricerca di uno spazio sacro

---

8. Si richiama l'attenzione verso lo splendido passo di Adorno in *Filosofia della musica*: “La musica nel suo insieme, e specialmente la polifonia – medium necessario della musica moderna – ha avuto origine nelle esecuzioni collettive del culto e della danza: e questo dato di fatto non è mai stato superato, ridotto a semplice “punto di partenza”, con lo svilupparsi della musica verso la libertà. L'origine storica resta la sua implicazione semantica, anche se ormai la musica ha rotto da tempo con qualsivoglia esecuzione collettiva. La musica dice “noi” anche dove vive unicamente nella fantasia del compositore senza giungere a nessun altro essere vivente: ma la collettività ideale che essa ancora porta in sé come collettività separata da quella empirica contraddice l'inevitabile isolamento sociale e il particolare carattere espressivo che l'isolamento stesso impone. La possibilità di essere percepita da molti si trova a fondamento essenziale della stessa oggettivazione musicale, e dove la prima è esclusa quest'ultima viene degradata quasi a un che di fittizio, all'arroganza del soggetto estetico che dice “noi” mentre è ancora soltanto un “io”, e che pure non può dire assolutamente nulla senza porre insieme un “noi”. L'incoerenza di un pezzo solipsistico per grande orchestra non sta solo nella sproporzione tra la massa numerica ammassata sul palco e le file di poltrone vuote: essa testimonia anche che la forma come tale trascende l'io nel cui ambito viene sperimentata mentre la musica, che nasce in questo ambito e lo rappresenta, non riesce a superarlo positivamente” [Adorno 2002, 23-24].

che si ponga oltre i momenti del quotidiano; trascende se stesso l'artista in ogni istante dell'atto compositivo quando nella sua mente convergono le infinite voci della tradizione che hanno forgiato la sua cultura musicale e le molteplici voci da lui immaginate che trovano espressione nella partitura, e ancora nel momento in cui offre la sua creatura agli ascoltatori; è spazio di trascendimento per gli esecutori, che coordinano le loro menti ed i loro gesti, andando oltre se stessi, uniscono le proprie parti nella realizzazione dell'opera fungendo da tramite tra l'artista e gli ascoltatori; ed infine il pubblico: ciascuno con il proprio sentire, immerso nell'ascolto, ha modo di fruire di quella musica e di godere di un tempo altro in cui liberare emozioni troppo spesso soffocate dal quotidiano. Allo stesso tempo, proprio come il dio di Durkheim, l'arte musicale ha bisogno costante delle cure dei "fedeli", di idee e pratiche da parte degli individui che ne possano assicurare la sopravvivenza. Come afferma Maurice Halbwachs nel bellissimo saggio sulla memoria collettiva: "per assicurare la conservazione e il ricordo delle opere musicali, non si può, come nel teatro, fare appello a delle immagini o a delle idee, cioè al significato, poiché una serie di suoni non ha altro significato che se stessa. Si è dunque costretti a conservarla tale e quale, integralmente. La musica è, a dire il vero, l'unica arte a cui si imponga questa condizione. Poiché essa si sviluppa integralmente nel tempo, non si lega a nulla che resti e per ritrovarla bisogna ricrearla incessantemente" [Halbwachs 2001, 76-77]. Il venir meno di una sola parte di quell'insieme che costituisce il popolo dei "fedeli" e che alimenta il fuoco dell'arte musicale, segna irrimediabilmente il suo destino. Proprio come per il sacro durkheimiano, la sopravvivenza dell'arte musicale sembra essere legata ad un "noi", alla possibilità di entrare in relazione con l'altro, alla capacità di rinnovare l'incontro tra individui che la musica stessa presuppone ed esprime: come il totem, l'opera musicale esprime il simbolo di questo incontro ed in quanto simbolo rivela nella forma, nel suono organizzato ritmicamente, il suo tratto oggettivo ed universale dove non c'è spazio per solipsismi<sup>9</sup> e personalizzazioni.

---

9. "L'epoca contemporanea ci offre precisamente l'esempio di una cultura musicale in cui si perdono di giorno in giorno il senso di continuità e il gusto della comunione. Il capriccio individuale, l'anarchia intellettuale che tendono a governare il mondo in cui viviamo isolano l'artista dai suoi simili e lo condannano ad apparire agli occhi del pubblico come un mostro: un mostro di originalità, inventore del suo linguaggio, del suo vocabolario, e dell'apparato della sua arte. L'uso dei materiali già sperimentati e delle forme stabilite gli è comunemente

La musica, dice il saggio cinese Seu-ma Tsen nelle sue memorie, è ciò che unifica. Questo legame dell'unità non si annoda mai senza ricerca e senza pena, ma la necessità di creare deve rimuovere tutti gli ostacoli. Penso alla parabola evangelica della donna che sta per partorire ed è in tristezza perché è giunto il tempo; ma poi che ha dato alla luce il bambino non ricorda più la sofferenza, “per la gioia che è nato un uomo nel mondo”. Questa gioia che proviamo vedendo venire alla luce una cosa che ha preso vita dalla nostra operazione creatrice, come non cedere al bisogno irresistibile di farne partecipi i nostri simili? [Stravinsky 2010, 124].

Sembra di poter riconoscere in queste parole di Stravinsky il ritratto che Durkheim dà del “fedele” nella *Conclusione a Le Forme elementari*<sup>10</sup>. Come il fedele di Durkheim, Stravinsky ha un bisogno invincibile di diffondere il suo “credo”, di comunicarlo agli altri, di coinvolgerli totalmente non solo nell'ascolto, ma anche nella visione della sua musica: traducendone il carattere etereo, spirituale, disincarnato, nella concretezza della fisicità in ciò che è stata definita “arte cor-

---

vietato: ne deriva ch'egli parli un idioma senza relazione con il mondo che l'ascolta. La sua arte diventa davvero unica, nel senso che è incomunicabile e chiusa da ogni parte [...]. Non è più il tempo in cui Bach e Vivaldi parlavano sensibilmente lo stesso linguaggio, e i discepoli lo ripetevano dopo di loro, trasformandolo senza saperlo, ciascuno secondo la sua personalità. Non è più il tempo in cui Haydn, Mozart e Cimarosa si facevano eco l'un l'altro in opere che facevano da modello ai loro successori [...]. Quei tempi han fatto posto a una nuova era, che vuol tutto uniformare nell'ordine della materia, mentre tende ad infrangere ogni universalismo nell'ordine dello spirito, a vantaggio di un individualismo anarchico. In tal modo, da universali, i focolari di cultura sono diventati individuali, hanno ridotto la loro estensione. Essi si raccolgono nell'ambito nazionale, e finanche regionale, aspettando di disperdersi fino a sparire. Volontariamente o no, l'artista contemporaneo si trova preso in questa infernale macchinazione. Vi sono degli ingenui che si rallegrano di questa situazione e dei criminali che l'approvano. Solo alcuni si sgomentano d'una solitudine che li costringe a ripiegarsi su se stessi, mentre tutto li inviterebbe ad aprirsi verso gli altri” [Stravinsky 2010, 65-66]; lo stesso Durkheim sostiene inoltre: “per quanto la religione sembri appartenere interamente al foro interiore dell'individuo, è ancora nella società che risiede la forma viva alla quale si alimenta. Possiamo valutare adesso quanto valga quell'individualismo radicale che vorrebbe fare della religione una cosa puramente individuale: esso disconosce le condizioni fondamentali della vita religiosa” [Durkheim 2013, 490-491].

10. “L'uomo che ha una fede autentica ha un bisogno invincibile di diffonderla; per questo motivo, esce dal suo isolamento, si avvicina agli altri, cerca di convincerli e l'ardore delle convinzioni che suscita viene a rafforzare la sua. Essa si estinguerebbe presto se rimanesse sola” [*Ibidem*].

porea”<sup>11</sup>, l’ha resa comunicabile, percepibile da molti. Il progetto stravinskyano appare tutto volto alla ricerca dell’incontro, ed il *Sacre* è il rito nel quale esso si realizza. È in questo incontro – dice Durkheim – che gli individui danno il meglio di sé, è nei momenti di “effervescenza creativa” che la società si rinnova: l’arte musicale, quale espressione eminentemente sociale, ha trovato, indubbiamente ad opera della personalità unica di Stravinsky, la possibilità di trovare nuovi orizzonti. Dopo il *Sacre* la musica non sarà più la stessa.

Quanto Durkheim teorizza della religione [Durkheim 2013, 487 sgg.], lo stesso si può dire dell’arte: nata nella società come parte del rituale, del sentimento religioso che l’ha ispirata conserva le impronte e sembra seguirne le sorti. Dalla religione se ne è gradualmente distinta configurandosi come autonomo spazio di affrancamento dal reale: in questo spazio sacro di volta in volta trovano affermazione nuovi ideali estetici; non senza il sacrificio dei vecchi ideali sorgono nuove professioni di fede, e attraverso questo sacrificio la società stessa si ricrea e si rigenera. Questi nuovi ideali, queste nuove professioni di fede non

---

11. “In verità ho sempre detestato ascoltare musica ad occhi chiusi, senza che l’occhio vi prendesse parte attiva. La visione del gesto e del movimento delle varie parti del corpo che producono la musica è una necessità essenziale per coglierla in tutta la sua pienezza. Infatti, ogni musica, dopo essere stata composta, esige ancora un mezzo di esteriorizzazione per essere percepita dall’ascoltatore. In altre parole: la musica ha bisogno di un intermediario, di un esecutore. Se questa è una sua condizione inevitabile, senza la quale non può giungere a noi, perché volerla ignorare o sforzarsi di ignorarla, perché chiudere gli occhi davanti a questo fatto che è nella natura stessa dell’arte musicale?” [Stravinsky 2006, 75-76]; “Componendo il *Sacre*, mi raffiguravo l’aspetto scenico dell’opera come una serie di movimenti ritmici di estrema semplicità eseguiti da compatti blocchi umani” [ivi, 14]; Adorno [2002, 137-168] nella sua visione aspramente critica torna più volte su tale concetto; si noti quanto invece Durkheim ritenga importante il movimento: “le coscienze individuali sono di per sé chiuse le une alle altre; esse possono comunicare soltanto per mezzo di segni in cui si traducono i loro stati interiori. Perché il rapporto che si stabilisce tra loro possa sfociare in una comunione, cioè in una fusione di tutti i sentimenti particolari in un sentimento comune, occorre dunque che i segni che li manifestano si fondino anch’essi in una sola e unica risultante [...]. È lanciando uno stesso grido, pronunciando una stessa parola, eseguendo uno stesso gesto concernente uno stesso oggetto che essi si mettono e si sentono d’accordo [...]. Gli spiriti particolari non possono incontrarsi e comunicare che a condizione di uscire da se stessi; ma non possono esteriorizzarsi che in forma di movimenti. È l’omogeneità di questi movimenti che dà al gruppo il sentimento di sé e che quindi lo fa esistere” [Durkheim 2013, 291].

sono completamente separate dal reale, attingono costantemente a esso, ed è a esso che ritornano: sono un precipitato sociale. Per questo l'arte, come la religione, non può che essere eterna, o forse l'arte è una delle forme attraverso cui il sentimento religioso si rivela nella sua eternità. Se l'ideale estetico è la parte cognitiva di questa fede laica, è solo all'interno del rituale performativo che può essere celebrato: se non condiviso, partecipato, rischia di disperdersi; affinché si diffonda e si rafforzi ha bisogno della concretezza dell'azione, della mobilitazione di energie fisiche e mentali, di fare appello ai sensi e alle emozioni, di essere reso vivo e attuale, di mostrarsi comprensibile perché gli individui possano trovare un senso, una ragione nel celebrarlo [ivi, 496]. Nel silenzio della meditazione – dice Durkheim – si può elaborare una filosofia, non già una fede [ivi, 491], e ciò non può non rinviare il pensiero a quelle opere artistiche troppo cerebrali, magari tecnicamente perfette, ma chiuse, fredde, quasi autoreferenziali nelle quali è difficile trovare coinvolgimento.

Il progetto di Stravinsky sembra andare in tutt'altra direzione. In ciò che è stata vista come opera “priva di compassione” e impersonale, riaffiora il tratto sovra individuale e collettivo della musica, e nel sacrificio dell'Eletta, che Adorno ha inteso come sacrificio del soggetto artistico a favore della collettività [Adorno 2002, 141 sgg.], di rinuncia e di resa, forse si può scorgere un'intima volontà di comunione con quella collettività, alla quale intende ricongiungersi per dare il suo prezioso contributo, non come solista, ma come parte di un coro riunito a celebrare in quel rito l'Arte che si rinnova. Nella modernità dove il disincanto, il culto dell'individuo, la personalizzazione hanno fatto perdere il senso del legame, il gusto della comunione, la capacità di ritrovarsi intorno a simboli, la gioia del rituale, tanto *Le Forme elementari* di Durkheim quanto il *Sacre* di Stravinsky sono voci coraggiose in controcanto. I motivi per cui ciascuna opera al suo apparire fece scandalo furono molteplici, ma forse comune a entrambe vi è l'aver scosso la coscienza assopita di una società fino ad allora troppo sicura dei propri valori, che ora traumaticamente riscopre non essere assoluti, e di aver voluto indicare quale via d'uscita proprio ciò che la razionalizzazione aveva rimosso. Quando tutto sembra disumanizzante e senza ragione, quando il senso del sacro sembra aver abbandonato il mondo, è nell'energia dell'insieme, nella capacità di ritrovarsi che si trova la possibilità di rinascere. “Verrà un giorno in cui le nostre società conosceranno ancora momenti di effervescenza creativa da cui sorgeranno nuovi

ideali, da cui scaturiranno nuove formule che serviranno, per un certo tempo, da guida all'umanità" [Durkheim 2013, 493]: il messaggio di speranza lanciato da Durkheim nelle ultime pagine de *Le Forme elementari* risuona come una profezia che di lì a un anno, in *Le sacre du Printemps* di Stravinsky, almeno sul piano dell'arte musicale avrebbe trovato la sua verifica.

### *Riferimenti bibliografici*

ADORNO, T. W.

2002, *Filosofia della musica moderna* (1949), *Introduzione* di A. Serravezza, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino.

2012, *Teoria estetica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino.

AYREY, C.

2003, *Stravinsky in analysis: the anglophone traditions*, in J. Cross (ed.), *The Cambridge Companion to Stravinsky*, Part III, Cambridge University Press, Cambridge.

BARLETT, R.

2003, *Stravinsky's Russian origins*, in J. Cross (ed.), *The Cambridge Companion to Stravinsky*, Part I, Cambridge University Press, Cambridge.

BASTIDE, R.

2010, *Il sacro selvaggio ed altri scritti*, Jaca Book, Milano.

BOULEZ, P.

1966, *Stravinsky rimane*, in *Note di apprendistato*, Einaudi, Torino.

BUTLER, C.

2003, *Stravinsky as modernist*, in J. Cross (ed.), *The Cambridge Companion to Stravinsky*, Part I, Cambridge University Press, Cambridge.

D'ADAMO, A.

1999, *Danzare il rito, Le Sacre du Printemps attraverso il Novecento*, Bulzoni Editore, Roma.

DURKHEIM, É.

2013, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Mimesis Edizioni, Milano-Udine.

ELIADE, M.

2006, *Il sacro e il profano* (1965), Universale Bollati Boringhieri, Torino.

2007, *Mito e realtà* (1963), Borla, Roma.

GHARAIBEH, D.

1996, *The Compositional Process of Igor Stravinsky's The Rite of Spring*, Undergraduate Review Vol.9, Issue 1, Article 7, Berkley Electronic Press in <http://digitalcommons.iww.edu/rev/vol9/iss1/7>

GLOAG, K.

2003, *Russian rites: Petrushka, The Rite of Spring and Les Noces*, in J. Cross (ed.), *The Cambridge Companion to Stravinsky*, Part II, Cambridge University Press, Cambridge.

HALBWACHS, M.

2001, *La memoria collettiva*, Edizioni Unicopli, Milano.

LEPORE, P.

2012, *La rifunzionalizzazione della tradizione. Feste e riti nella società complessa*, in [www.newsletterdisociologia.unito.it](http://www.newsletterdisociologia.unito.it)

MILA, M.

2012, *Compagno Stravinsky*, BUR, Milano.

PADDISON, M.

2003, *Stravinsky as devil: Adorno's three critiques*, in J. Cross (ed.), *The Cambridge Companion to Stravinsky*, Part III, Cambridge University Press, Cambridge.

ROSATI, M.

2002, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

2013, *Abitare una terra di nessuno. Durkheim e la modernità, Introduzione a É. Durkheim, Le forme elementari della vita religiosa*, Mimesis, Milano-Udine.

SELIGMAN, A. B., WELLER, R. P., PUETT, M. J., SIMON, B.

2011, *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, Armando, Roma.

SCHMIDT, S.

1999, *Appunti per una teoria funzionale del ritmo musicale*, trad. it. Elena Previdi, *Analisi – Rivista di Teoria e Pedagogia musicale*, Anno X, n. 30, Ricordi, Milano, pp. 14-23.

STRAVINSKY, I.

1913a, *The Rite of Spring* (Le Sacre du Printemps) Arranged by the Composer 4hands score, IMSPL/Petrucci Music Library in [www.imspl.org](http://www.imspl.org)

1913b, *The Rite of Spring* (partitura)

<http://www.scribd.com/doc/18487180/Stravinsky-Le-Sacre-Du-Printemps-Full-Score>

2006, *Cronache della mia vita* (1962), SE, Milano.

2010, *Poetica della musica* (1942), Edizioni Curci, Milano.

TARUSKIN, R.

2002, *Le Sacre du Printemps – Le tradizioni russe, la sintesi di Stravinsky*, Ricordi, Milano.

2003, *Stravinsky and us*, in J. Cross (ed.), *The Cambridge Companion to Stravinsky*, Part III, Cambridge University Press, Cambridge.

TIRYAKIAN, E. A.

2009, *For Durkheim – Assays in Historical and cultural sociology*, Ashgate Publishing Company.

VAN DEN TOORN, P. C.

1987, *Stravinsky and the Rite of Spring*, University of California Press, Berkeley, in <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft967nb647>

VLAD, R.

2005, *Architettura di un capolavoro – Analisi della Sagra della Primavera di Igor Stravinsky*, BMG Publications.

WATTS MILLER, W.

2005, *A brief history of the Dynamogenic*, in *Durkheimian Studies*, vol.11, The Durkheim Press Oxford.

2013, *Total Aesthetics – Art and the Elemental Form*, in *Durkheim, the Durkheimians, and the arts*, edited by A. Riley, W. W. F. Pickering, and W. W. Miller, Berghahn Books, pp.16-42.

WEBER, M.

2006, *Considerazioni intermedie, il destino dell'Occidente*, Introduzione e cura di A. Ferrara, Armando, Roma.

WHITTALL, A.

2003, *Stravinsky in context*, in J. Cross (ed.), *The Cambridge Companion to Stravinsky*, Part III, Cambridge University Press, Cambridge.

ZACCHINI, S.

2002, *Stravinsky: Caos, nulla, disincanto*, Edizioni Messaggero, Padova.

TEMI IN DISCUSSIONE

IL PROBLEMA DELL'EMANCIPAZIONE  
TRA POPULISMO E FANATISMO RELIGIOSO





FRANCO CRESPI

## Populismo e fanatismo etnico-religioso: un duro confronto per la prospettiva dell'emancipazione

**I** due fenomeni che caratterizzano principalmente l'attuale situazione politica internazionale (il diffuso successo di forme di populismo in vari paesi europei e la devastante minaccia rappresentata dal fondamentalismo islamico) sembrano portare un duro colpo alle speranze di coloro che, come il sottoscritto, valutavano positivamente le nuove potenzialità contenute nella critica democratica alle patologie dei sistemi finanziari affermatasi nella globalizzazione; nell'aumento della presa di coscienza dei rischi provocati nel sistema ambientale da uno sviluppo tecnologico indiscriminato; nelle prime espressioni della cosiddetta "primavera araba".

Le nostre speranze non erano del tutto ingenuie: avevamo ben presente che il vuoto provocato dal crollo delle grandi (e quasi sempre deleterie) ideologie ancora in atto nel secolo scorso e la diffusa disaffezione rispetto alle istituzioni politiche tradizionali, accentuatasi nel contesto della grave crisi economico-finanziaria degli ultimi anni, rappresentavano serie minacce di fallimento per un nuovo ordine fondato sulla maggiore consapevolezza delle effettive possibilità e dei limiti propri di una realtà molto complessa. Ma indubbiamente avevamo sottovalutato le conseguenze degli errori commessi a partire dall'intervento in Afghanistan e in Iraq; dallo scarso aiuto e dalle inadeguate diagnosi da parte degli Stati Uniti e dell'Unione Europea circa le forze che, in un primo tempo, si erano ribellate ai regimi dittatoriali in Siria, in Egitto, in Libia; all'impatto dell'immagine negativa del conflitto israelo-palestinese; delle tensioni con l'Iran e a molte altre situazioni

di paesi africani. L'auspicata crisi del regime coloniale precedente ha dato luogo a nuove forme di colonizzazione, per certi aspetti decisamente più occulte, da parte delle nazioni più ricche (Emirati Arabi, Arabia Saudita, Cina, Americhe, Russia ecc), dando luogo a conflitti di interessi politico-economici che si manifestano per lo più sotto forma di guerre tribali ed etnico-religiose.

Non intendo in alcun modo sviluppare qui un'analisi geo-politica che va molto al di là delle mie competenze, ma vorrei invece riflettere brevemente sulla tenuta o meno delle prospettive di emancipazione che hanno ispirato, e tuttora intendono ispirare, alcune mie proposte teoriche. In un saggio di qualche anno fa sul problema dell'emancipazione, citavo le posizioni di quegli studiosi sociali che oggi contestano l'attualità di tale tema, considerandolo "come qualcosa di astratto, come il prodotto di una élite intellettuale di tipo tradizionale, obiettando che, a livello collettivo, non esistono vere spinte verso una richiesta di libertà." (Crespi 2013a, 13). Tale obiezione sembra trovare conferma nel successo dei nuovi partiti populistici in vari paesi europei, che dimostra una diffusa mancanza di maturità politica, una sorta di infantilismo di larghe porzioni della società, inclini ad affidarsi a prese di posizione semplicistiche, a credere in proposte illusorie atte a soddisfare il bisogno di protesta spesso proveniente da situazioni oggettive di frustrazione e di emarginazione. Molto più grave appare l'attrazione per i movimenti integralisti islamici da parte non solo di grandi masse nei paesi del Medio Oriente, in Africa e in Asia, ma anche di tanti giovani dei paesi europei disposti ad arruolarsi nella guerra dell'ISIS contro l'Occidente.

La tesi che l'emancipazione sia un ideale astratto, perché milioni di persone non sembrano desiderarla, appare una maniera del tutto superficiale di evadere il problema. Essa non tiene conto del fatto che per perseguire la propria autorealizzazione e un'autonomia responsabile occorre aver superato, almeno in un certo grado, condizioni di estrema povertà, essere usciti dal diffuso disorientamento e dal senso di impotenza derivanti dalla mancanza di lavoro, dalle ingiustizie nella distribuzione delle risorse materiali e culturali e, in genere, dall'assenza di opportunità in grado di garantire possibilità di vita migliori. L'estrema difficoltà nell'ottenere risultati in questa direzione rafforza sempre di più l'impegno nell'azione volta a trasformare l'ordine economico e politico-sociale. Come è stato sottolineato da numerosi studiosi (Amartya Sen, Nancy Fraser, Axel Honneth

per ricordarne solo alcuni), la prospettiva dell'emancipazione è il contrario dell'astrazione, in quanto obbliga ad affrontare consapevolmente le grandi sfide concrete presenti nel nostro mondo. Ovviamente, i fenomeni del populismo e del fanatismo etnico-religioso, anche se possono presentare qualche aspetto comune (soprattutto la tendenza a credere in "soluzioni" più o meno illusorie), hanno radici profondamente diverse all'interno dei grandi squilibri cui assistiamo nella globalizzazione e nelle condizioni oggettive di disagio nelle quali si trovano ampie fasce sociali. Qui vorrei limitarmi ad alcune considerazioni riguardo al fanatismo etnico-religioso.

In primo luogo, credo si debba riconoscere che la connotazione religiosa dell'attacco all'Occidente, da parte di numerose componenti delle società di cultura mussulmana, ha un carattere in gran parte strumentale e non corrisponde necessariamente a un effettivo aumento di fede religiosa. Il risentimento di ampie collettività nei confronti dell'Occidente trova spiegazione, e parziale giustificazione, nelle oggettive condizioni di povertà e precarietà prodotte da processi di esclusione e di emarginazione, di vera e propria ingiustizia distributiva, che hanno caratterizzato la politica economica imposta dal capitalismo occidentale. La formula religiosa appare quella più immediatamente disponibile per convogliare il senso di appartenenza e per promuovere la partecipazione a progetti di tipo rivoluzionario volti a modificare radicalmente le condizioni di vita. È interessante notare che il rifiuto dei modelli delle società di tipo occidentale ha la sua più profonda motivazione nel desiderio di raggiungere lo stesso benessere di cui godono tali società. In effetti, i movimenti fondamentalisti dell'ISIS, o di altri ad essa associati, non sembrano rifiutare risorse di tipo economico e tecnologico aventi una connotazione analoga a quelle dei sistemi occidentali: sovvenzioni finanziarie, armamenti, sfruttamento del petrolio, ricorso ai più sofisticati strumenti di comunicazione dai cellulari al web, ecc.

Tuttavia ciò che dovrebbe far riflettere gli intellettuali occidentali che, in questi anni, hanno celebrato l'avvento della società *post-secolare* è il fatto che, ancora una volta, una religione monoteista che, come il cristianesimo, ha la sua origine nella religione ebraica, consenta forme di inaudita violenza e intolleranza, conosciute in passato (ma talvolta ancor oggi condivise da loro minoranze) sia dalla fede ebraica che da quella cristiana. A fronte dell'alta conflittualità espressa oggi

da gruppi integralisti mussulmani, si ha l'impressione di essere tornati nell'epoca dei grandi conflitti tra gli appartenenti alle tre religioni monoteiste, nonché all'interno di ciascuna di esse. È stato proprio con il tentativo di uscire da tale situazione altamente distruttiva che è nata con la modernità la società secolare, fondata, secondo la formula di Grotius, su un ordine razionale valido *etiamsi Deus non daretur*. È vero che anche la società secolare, quando ha dimenticato le sue origini, si è macchiata di varie involuzioni assolutiste e totalitarie, a cominciare dagli anni del terrore della rivoluzione francese fino agli orrori del nazismo e delle società di tipo sovietico. Questa stessa esperienza sembra tuttavia aver oggi condotto le società occidentali a una maggiore consapevolezza dei danni provocati sia dal fanatismo religioso sia dalle forme di totalitarismo, consolidando nelle società democratiche i principi formulati dalla prima reazione all'origine della secolarizzazione. L'antagonismo al loro interno e nei confronti dell'Occidente dei movimenti fondamentalisti islamici sembra configurare questi ultimi come ancora appartenenti a un'epoca di passaggio, a un medio-evo della storia africana e medio-orientale, che si spera potrà essere presto superato. Viene infatti spontaneo chiedersi se gli orrori compiuti in nome della Jihad, con innumerevoli attentati, omicidi di massa, torture, plateali sgozzamenti, con il ridurre a schiavitù donne e bambini ecc., non finiranno per provocare nelle società mussulmane una reazione collettiva pari a quella conosciuta nella nostra storia a seguito dei conflitti religiosi che avevano sconvolto la cristianità. Non si tratta di pensare in termini evolutivi, ma di constatare che ogni volta che si manifesta la tentazione insita nelle religioni che ritengono di essere depositarie di una Verità assoluta, che si riferiscono a un libro dettato direttamente da una divinità, è presente la fatalità di un dogmatismo repressivo e violento. La giusta preoccupazione di stabilire un rapporto di rispetto tra i risultati raggiunti da un razionalismo consapevole dei propri limiti e le credenze religiose deve necessariamente prendere atto che tale rapporto è possibile solo se anche le religioni si riconoscono come il prodotto storico-culturale di una rappresentazione della realtà derivante da interpretazioni prive, come tali, di ogni pretesa di verità assoluta.

In assenza di tale requisito, ogni proposito di *dialogo* con i rappresentanti delle tre religioni monoteiste appare del tutto illusorio, in quanto privo del presupposto indispensabile di ogni autentico scambio dialogico, ovvero il fatto che,

all'inizio, nessuno dei dialoganti sappia quale sarà il risultato del dialogo stesso, che ciascuno entri nel dialogo su di un piano di assoluta parità. Persino il dialogo tra religioni appare molto difficile. Interessante a questo proposito è la recente esperienza dell'antropologo Franco La Cecla, curatore di una mostra a Venaria Reale su "Preghiera un'esperienza umana". Neppure su un tema così ampio e tutto sommato poco impegnativo sembra si sia riusciti a trovare un vero punto di incontro tra gli appartenenti a Cristianesimo, Islam, Ebraismo, Buddismo e Induismo: "Ma quale dialogo? Io ci ho provato. Altro che ammettere una base comune. Qui, tra esponenti di più confessioni, c'è chi pensa che la propria sia sempre la migliore [...] le religioni non riescono fino in fondo a mettersi nei panni di uno che ha una fede diversa" (La Cecla 2015, 49). In effetti, anche gli autori che, come Habermas, hanno tentato di definire le condizioni di una società post-secolare, sembrano non poter prescindere dal presupposto proprio del secolarismo, ovvero la necessità di prevedere la pacifica convivenza di culture e stili di vita diversi sulla base di regole di solidarietà democratica consolidate razionalmente.

Una società multiculturale è possibile solo se ogni particolare sistema culturale è disposto, per così dire, a fare un passo indietro, cioè solo se una riflessione comune è in grado di dimostrare che ogni versione culturale è legata a condizionamenti storico-sociali e che, pertanto, ogni cultura è, come tale, il prodotto di una *riduzione di complessità* funzionalmente necessaria a seconda dei contesti e inevitabilmente suscettibile di cambiamenti derivanti dal costante mutare delle condizioni ambientali o derivanti dallo stesso agire degli esseri umani, dall'esperienza cognitiva, emozionale e pratica degli individui e delle collettività nel corso del tempo.

In questo senso, va compresa la proposta polemica da me fatta qualche tempo fa di parlare, anziché del riconoscimento della *pari dignità di ogni cultura*, della loro *pari indegnità*, per sottolineare la loro costante inadeguatezza a fronte dell'esigenza di comprendere in maniera esaustiva il senso della nostra vita. Ogni cultura, in tutte le epoche, da quelle arcaiche fino a quelle contemporanee, appare, nella sua infinita diversità, come il tentativo di rispondere alle medesime domande, originate dalla presenza dell'autocoscienza: qual è il senso della nostra vita, chi siamo, dove andiamo, come dobbiamo comportarci, come rapportarci al mondo, come rappresentare l'ordine cosmico, perché dobbiamo morire, c'è una vita dopo la morte e via dicendo.

L'identità delle domande, anche se formulate in modi molto differenti, che caratterizza l'intera storia dell'umanità, nelle sue espressioni mitologiche, filosofiche, teologiche, artistiche, giuridiche, scientifiche, tecnologiche ecc. dovrebbe portarci a riflettere sulle dimensioni fondamentali della nostra situazione esistenziale, sulle sue infinite possibilità creative, ma anche sul suo carattere finito, sui limiti invalicabili del nostro sapere. Ciò che accumuna tutti gli esseri umani è il fatto che le risposte sempre diverse a tali domande non sono mai pienamente soddisfacenti, non esauriscono mai gli interrogativi in maniera definitiva, ma, nel migliore dei casi, danno luogo, di volta in volta nel corso del tempo, soltanto ad approssimazioni pragmatiche sempre parziali, più o meno adeguate alle esigenze individuali e collettive del momento.

Cercare di promuovere una maggiore consapevolezza circa il carattere sempre riduttivo delle diverse versioni culturali e, di conseguenza, circa l'assenza di soluzioni assolute dei problemi posti dalla comune situazione esistenziale, cercare di far prendere coscienza dei legami che, al di là delle versioni identitarie, uniscono gli individui; sottolineare il carattere costitutivo dell'intersoggettività e della dinamica vitale del riconoscimento reciproco, appare ancor oggi, malgrado alcuni segnali positivi in questa direzione (cfr. Crespi 2013b), un'impresa di estrema difficoltà. E, tuttavia, ove si voglia mantenere aperta la prospettiva dell'emancipazione, del consolidamento del potere individuale e collettivo di gestire le ambivalenze e le contraddizioni della convivenza sociale, sembra non si possa ricorrere ad alcuna altra possibilità.

In effetti, coloro che criticano tale prospettiva, seguendo una linea che a partire da Durkheim e Parsons arriva fino a Habermas, tendono a sottolineare l'importanza di un sistema di valori certi e di regole condivise. Nessuno può negare la rilevanza di tale dimensione, ma se si pone l'accento unicamente su di essa, si rischia di sviluppare un processo nel quale, fatalmente, il problema viene affrontato in termini di una manipolazione delle coscienze (secondo il modello dei *cultural dopes* denunciato da Garfinkel), anziché in quelli di una capacità individuale e collettiva di gestire consapevolmente e responsabilmente le condizioni della propria situazione esistenziale e sociale. Un buon esempio della prima posizione è oggi rappresentato da Adam Seligman e della sua scuola, che, privilegiando l'eteronomia rispetto all'autonomia, sostiene l'importanza dei rituali, quali che essi siano, per consolidare la solidarietà e l'ordine sociale.

Per comprendere la differenza tra la proposta emancipativa e coloro che si rifanno al modello dell'integrazione culturale, può essere utile ricordare la critica che, alcuni anni fa, aveva mosso ad alcuni miei argomenti il compianto Massimo Rosati. Analizzando puntualmente alcuni miei presupposti teorici, anche se forse accentuando eccessivamente gli aspetti negativi del mio riferimento alla situazione esistenziale (tensione tra determinatezza simbolico-normativa e indeterminazione dell'agire) a scapito degli aspetti positivi di tale riferimento (intersoggettività, dinamica del riconoscimento, autorealizzazione, creatività ecc.), Rosati così concludeva la sua critica: "In conclusione, la proposta avanzata da Crespi circa i fondamenti della solidarietà nelle società contemporanee appare caratterizzata da pregi e difetti speculari rispetto alla posizione di Habermas. Se, infatti, nel caso di quest'ultimo l'orizzonte entro il quale la solidarietà viene ripensata è interamente sociale gravata ancora da un eccesso di formalismo e razionalismo, propri del paradigma comunicativo in generale (cfr. Ferrara 1998; Bernstein 1996; Michelman 1996), nel caso di Crespi l'enfaticizzazione di dimensioni pre-sociali su cui far poggiare l'idea di solidarietà, seppure mediata dal riconoscimento della funzione ineludibile degli universi simbolici culturalmente specifici, appare soffrire, al posto della improbabile solidarietà tra estranei e comunità giuridica habermasiana, una solidarietà il cui carattere negativo tende a erodere gli spazi di condivisione propriamente sociale." (Rosati 2001, 59-60). Al di là della possibilità sempre aperta di una diversa accentuazione di una dimensione rispetto all'altra, mi sembra qui chiaramente delineata la contrapposizione ineludibile tra le due posizioni.

Il punto di discriminazione più significativo è rappresentato proprio da quel "carattere negativo" attribuito da Rosati, che al contrario considero un aspetto del tutto "positivo". *Negativo*, per Rosati, è il mio sottolineare il carattere sempre *riduttivo* delle pur indispensabili determinazioni culturali e, in particolare, delle definizioni identitarie individuali e collettive. È proprio a partire dal fatto che vi sia sempre un *gap* tra l'appartenenza sociale e l'esperienza vissuta che, a mio avviso, aprendo alla consapevolezza delle contraddizioni e ambivalenze della situazione sociale, è possibile cogliere lo spazio di autonomia e di libertà perseguito dall'ideale dell'emancipazione. Il riferimento alla situazione esistenziale non è un *pre-sociale*, come lo definisce Rosati, perché l'esistenza, nella sua dimensione

costitutiva dell'intersoggettività e nella dinamica del riconoscimento reciproco, è sin dall'inizio *sociale*. Semmai *pre-sociale* è l'idea durkheimiana di una originaria a-socialità degli individui, mossi da desideri illimitati, rispetto ai quali solo l'entità *sui generis* della società rappresenta la fonte coercitiva della moralità e dell'ordine normativo. In questo contesto, il problema principale è quello dell'*engraving the content of a central value system* (Rosati 2015, 8), di iscrivere nelle coscienze un sistema centrale di valori. Seguendo questa prospettiva tutto viene ridotto alla dimensione della corretta comunicazione (Habermas) e dell'integrazione culturale (Parsons), anziché orientarsi verso la promozione della capacità di gestire attivamente le tensioni e i conflitti sociali, indebolendo le proiezioni assolutizzanti di identità valoriali e normative sempre relativamente astratte rispetto agli interessi concreti e alla effettiva qualità della vita. Se il problema principale è quello dell'*engraving* del sistema culturale nelle coscienze degli attori sociali, le differenze tra chi subisce l'influenza degli Imam fondamentalisti e chi viene orientato da valori democratici resta solo affidata alla valutazione di un insieme culturale rispetto a un altro. In entrambi i casi, gli attori sociali rischiano di essere considerati unicamente come ricettori passivi dei valori e delle regole culturali.

Ovviamente anche la prospettiva dell'emancipazione si serve di rappresentazioni e valori, ma, in questo caso, essi, sottolineando il carattere riduttivo delle determinazioni culturali, tendono a spostare il problema verso una più consapevole capacità di far fronte alle tensioni inevitabili tra l'agire pratico e il momento delle determinazioni normative. Al contrario, seguendo la linea inaugurata da Durkheim, l'accento viene posto su una indispensabile capacità di influenzare e costringere le coscienze, ovvero di manipolarle. La teoria dell'emancipazione pone invece l'accento sul potere individuale e collettivo di perseguire, a partire dall'intersoggettività e dal riconoscimento reciproco, la propria autorealizzazione, tenendo conto che l'autonomia individuale si costruisce anche riconoscendo la propria dipendenza dall'altro e quindi ponendo al centro dell'attenzione la dimensione essenziale della solidarietà generale.

Anche se il confronto tra le due posizioni non esclude la possibilità di posizioni più concilianti, credo ci si debba rendere conto della sostanziale differenza tra chi considera che il problema di fondo sia l'integrazione culturale, stante l'insuperabile a-socialità originaria degli individui e chi, al contrario, ritiene che essi

siano in grado, a partire dalla loro originaria socialità e a-socialità (per ricordare Simmel), di gestire il rapporto tra l'esigenza di determinazioni culturali e quella altrettanto vitale di non assolutizzarle, esercitando così un loro autonomo potere.

Su questa base ritengo che, malgrado le diffuse resistenze ad assumere le proprie responsabilità, affidandosi a promesse illusorie, malgrado le involuzioni rappresentate dal populismo e, fatto ancor più grave, dalle nuove forme di fanatismo etnico-religioso, non si possa far altro che insistere nella prospettiva dell'emancipazione, sperando che i grandi disastri provocati, ancora una volta, da indebite forme di assolutizzazione ideologica, suscitino una reazione orientata verso un modello ideale di libertà e di responsabilità.

#### *Riferimenti bibliografici*

CRESPI, F.

2013a, *Emancipazione ed ethos esistenziale* in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi, Perugia.

2013b, *Esistenza-come-realtà – contro il predominio dell'economia*, Orthotes, Napoli.

La Cecla, F.

2015, *Intervista* di Marco Ansaldo, *La Repubblica* 10 aprile, p. 49.

Rosati, M.

2001, *La solidarietà nelle società complesse*, in F. Crespi e S. Moscovici (a cura di), *Solidarietà in questione*, Meltemi, Roma.



AMBROGIO SANTAMBROGIO

## “Il coraggio e le precauzioni”: sul rapporto tra modernità e secolarizzazione

### *Introduzione*

Qualche anno fa, Baumann scriveva che “la lunga storia della trascendenza ci ha portati finalmente alla condizione in cui la trascendenza, quel balzo nell’eternità che conduce ad un insediamento permanente, non è più ambita né sembra necessaria per rendere vivibile l’esistenza. Per la prima volta gli esseri umani mortali riescono a fare a meno dell’immortalità e riescono a non curarsene” (Bauman 2002, 311-312). Niente di più falso. Il problema della trascendenza continua ad essere un rovello per gli “esseri umani mortali”, e non solo perché negli ultimi anni il fenomeno religioso è tornato di grande attualità, nel bene e nel male (forse, più nel male). Anche la separazione tra *religiosità* e *religione*, la prima espressione di un bisogno interiore di trascendenza e la seconda intesa come istituzionalizzazione della prima, sembra essere fuorviante se utilizzata per sostenere che si può avere la prima senza la seconda: non si è mai visto che un reale bisogno umano non produca inevitabilmente istituzionalizzazioni. Che fare allora della teoria della secolarizzazione? È tutta da buttare?

Il rapporto tra modernità e secolarizzazione è uno dei punti chiave dell’analisi sociologica e, più in generale, del modo con cui affrontiamo la nostra realtà sociale. La teoria della modernità – soprattutto sul piano culturale – è in buona parte e significativamente una teoria della secolarizzazione. Questo rapporto, naturalmente, può essere visto in molti modi e, in queste poche pagine, il tentativo

è quello di darne una lettura non convenzionale e critica. Il punto di riferimento polemico è l'interpretazione illuminista e modernista, quella *vulgata* per cui la società moderna è – deve essere – una società secolarizzata. Ovviamente, c'è chi sostiene questo processo e chi lo combatte, ma l'interpretazione di fondo è la medesima: la modernità implica (o minaccia, a seconda dei punti di vista) la “morte di Dio”. Questa *vulgata* sociologica oggi non è più in grado di essere uno strumento efficace di analisi della realtà: troppo semplice e troppo lineare, essa porta con sé – in entrambe le prospettive – una filosofia della storia ingenua e una visione delle cose ottimistica e banale. In particolare, l'evidenza empirica, in questi ultimi decenni, ha messo in luce le principali debolezze della teoria classica della secolarizzazione: una visione evolutiva che, sostenuta dall'idea di progresso, porta da una visione religiosa a una razionale e scientifica; l'idea che le società pre-moderne, e il medioevo cristiano *in primis*, possano essere visti come una specie di età dell'oro della religione, cosa tutt'altro che scontata; una visione riduzionista della religione, intesa come sovrastruttura ideologica che non risponde ad un reale bisogno umano; una visione del rapporto pubblico/privato per cui la religione, semmai sopravvivesse, sarebbe un fatto del tutto privato, irrilevante pubblicamente. Tutti motivi, questi, che spingono a fare un passo in avanti e a pensare a una teoria della secolarizzazione – e, di conseguenza, ad una teoria dell'emancipazione – meno convenzionale. Farò brevemente riferimento a due autori – Parsons e Berger –, utili poi per alcune considerazioni critiche conclusive sul concetto di emancipazione.

### *1. Modernizzazione come differenziazione e come privatizzazione*

La teoria classica della secolarizzazione vede la modernità come luogo del declino della religione. Ci sono almeno altri due diversi modi per analizzare tale processo: intendere la secolarizzazione come differenziazione (Parsons) o come privatizzazione (Berger).

Iniziamo da Parsons. Nella sua prospettiva, una teoria della differenziazione implica il mantenimento di un sostrato valoriale che si mantiene e sorregge il processo. Sulla base di questo assunto, secondo Parsons, non solo la religione rimane

centrale con lo sviluppo della modernità, ma “sotto i più svariati aspetti, la società moderna è più conforme ai valori del cristianesimo di quanto lo siano le società che l’hanno preceduta” (Parsons 1979, 202); cioè, per essere ancora più chiari, la modernità porta a compimento i principi fondamentali del cristianesimo. Per sostenere questa tesi, Parsons vede lo sviluppo del cristianesimo come un continuo processo di differenziazione. La Chiesa primitiva opera una duplice differenziazione: rispetto all’ebraismo e alla cultura greca, si caratterizza per il suo individualismo religioso; rispetto alla sfera politica, si autonomizza come sfera culturale, perdendo il riferimento ad un popolo. Il cristianesimo è quindi un sistema culturale incentrato sull’individualismo, a sua volta internamente differenziato tra la dimensione del culto e quella della relazione sociale. Il credente, attraverso il suo rapporto autonomo con la divinità, viene così liberato dal radicamento in una società politica ed è dotato di una autonomia che si andrà dispiegando nei secoli successivi. Si noti un aspetto decisivo: l’autonomia *dalla* società secolare porta progressivamente con sé l’autonomia *della* società secolare. La differenziazione produce quindi i germi sia della privatizzazione che dell’autonomia del “politico”. La Riforma è un ulteriore dispiegamento di questo processo: costituisce in effetti una evoluzione del processo di “privatizzazione”, quindi del fondamentale principio individualistico. Per Parsons, mentre la religione differenziandosi perde funzioni e centralità, al tempo stesso i suoi valori – fondamentalmente il principio individualistico – diventano sempre più generalizzati. La privatizzazione odierna allora non è altro che un modo specifico di articolare il rapporto tra fede e società, in una realtà estremamente differenziata. Non solo “Dio non è morto”, ma la differenziazione è la premessa della possibile compresenza di pluralismo religioso – si pensi anche solo alle diverse Chiese cristiane prodotte dalla Riforme – all’interno di un sistema di valori laici basati sull’individualismo. Tutto ciò identifica un nuovo problema, quello del pluralismo, che ci porta direttamente a Berger.

Il punto di partenza dell’analisi di Berger è un rovesciamento del rapporto tra sociologia e religione. Se per la teoria classica della secolarizzazione la religione è un residuo di tempi oscuri destinato a sparire, egli sostiene invece che, paradossalmente, solo dell’individuo moderno “*si può dire che “crede”*” (Berger 1994, 87-88). Questo perché solo nella modernità pluralista si apre lo spazio per la scelta, che è il vero fondamento della possibilità di credere. Questa possibilità comporta,

secondo Berger, la pensabilità di una via sociologica a favore dell'esistenza di Dio: la sociologia sfida la teologia in quanto approccio relativizzante ai saperi (si pensi, in particolare, agli effetti relativizzanti di una certa interpretazione della sociologia della conoscenza), ma alla fine non può che relativizzare anche sé stessa, lasciando così aperti alla scelta del soggetto proprio i vecchi e desueti problemi della teologia. Come affrontarli? Qui sta la risposta provocatoria di Berger, che propone di rovesciare l'argomento di Feuerbach. Laddove quest'ultimo invitava a cercare l'umano dietro il divino, ad antropologizzare la teologia, Berger invita a cerca il sacro dietro – dentro – l'umano. Anche lo stesso bisogno di ordine, che la sociologia mette in luce (e qui Berger segue un'impostazione durkheimiana e, prima ancora, che sembra risalire ad Agostino), può essere visto come indizio di un bisogno di trascendenza. La sociologia può allora diventare la via alla teologia: essa mette in luce “brusii” di una trascendenza che rimane nascosta per definizione. Se si mostrasse, torneremmo al mondo pre-moderno e alla scomparsa della possibilità di credere. L'idea di fondo è che solo la particolare esperienza dell'uomo moderno può essere alla base della possibilità di credere, della fede, cioè di una vera religiosità. Come agisce il pluralismo culturale alla base di tale religiosità? Qui abbiamo il secondo decisivo contributo di Berger. Esso agisce sia all'interno che all'esterno dell'individuo. Cioè non è pensabile un individuo che riesca nel privato a mantenere la coerenza del suo modo di pensare e che poi, armato di tale coerenza, affronti il mondo esterno. Anche il suo credere, insomma, è attraversato dalle – ed è espressione delle – stesse tensioni che caratterizzano la società. In questo senso, come per Parsons – ed è questo uno degli aspetti che maggiormente mi interessa –, non c'è separazione tra interno ed esterno, non c'è di fatto privatizzazione. Il tutto sempre tenendo presente l'esigenza di ordine sopra richiamata: individuo e società tollerano una dose gestibile di incertezza e una quantità non illimitata di ambiti sottoposti a scelta. Ritornando ancora all'idea centrale, secondo Berger l'individuo moderno ha fede in quanto non conosce la verità: “il principale vantaggio morale della religione sta nel fatto che essa consente di valutare il tempo in cui uno vive da una prospettiva che lo trascende e, quindi, lo ridimensiona. E così *contro il fanatismo*, dà vigore al *coraggio* e alle *precauzioni*” (Berger 1995, 131, corsivi miei).

Ma di quale “religione” sta qui parlando Berger? Sicuramente non delle religioni che si nutrono di fanatismo, ma di qualcosa di profondamente diverso, di qualcosa che probabilmente ancora oggi è più un auspicio – una utopia? – che non una vera e propria religione storicamente data. Vorrei non soffermarmi su quelle esperienze religiose che più brutalmente, facendo leva sul bisogno di “ordine” e sulle debolezze umane, ripropongono varie forme più o meno deprecabili di integralismo. Su questi aspetti, si è già bene soffermato Crespi nell’intervento precedente. In queste poche pagine, vorrei invece riprendere il filo del ragionamento sulla secolarizzazione, facendo vedere che l’idea di emancipazione ha anche a che vedere con un corretto rapporto tra religione e società, tra “religiosità” e “religione”, e quindi, in senso più generale, tra bisogno umani e loro istituzionalizzazione. Questo corretto rapporto non può essere quello previsto dalla teoria classica della secolarizzazione, per i motivi sopra visti; ma non può essere, ovviamente, neppure quello che implica un ritorno, per dirla con Parsons e Berger, ad una società non differenziata e non pluralista, quello dei nuovi fanatismi religiosi.

## *2. Il “coraggio” e le “precauzioni”: appunti per una teoria riflessiva dell’emancipazione*

Attraverso la critica alla teoria classica della secolarizzazione, un primo punto fermo può essere mantenuto, e cioè l’idea di una secolarizzazione che implichi differenziazione e pluralismo. C’è del buono nella secolarizzazione. Basta depurarla da una troppo netta, lineare e semplicistica filosofia della storia, che vede nella religione solo “l’oppio dei popoli”. In effetti, per usare recenti parole di Habermas, “dato il sostanziale – e prevedibilmente durevole – pluralismo delle società moderne, è difficile immaginare che si possa tornare indietro, cancellando questa soglia storica della secolarizzazione statale. Occorre dare infatti una giustificazione ideologicamente neutrale sia ai principi costituzionali sia alle decisioni onnivincolanti: si tratta di una procedura legittimante per la quale non esistono alternative. L’idea che questa legittimazione democratica possa un giorno essere rimpiazzata da una fondazione “più profonda” e, nello stesso tempo, onnivincolante è *puro e semplice oscurantismo*” (Habermas 2015, 232, corsivi miei). In questa prospettiva, va sottolineato che oggi, proprio a fronte di un ritorno del

fanatismo religioso (che si è aggiunto a dosi di fanatismo mai completamente sparite), la prima battaglia è la difesa dall'oscurantismo: le conquiste della secolarizzazione, e cioè differenziazione e pluralismo, non sono scontate. Inoltre, e diversamente da quanto sembra sostenere Habermas, mi sembra che il luogo neutro è solo "religiosamente" neutro, ma non lo è in termini assoluti. La democrazia cioè non è solo proceduralizzazione delle decisioni e la sua giustificazione non è "ideologicamente neutrale": la laicità prodotta dalla secolarizzazione intesa come differenziazione non è cioè solo uno spazio neutro e vuoto, ma è anch'essa popolata da valori, quelli, ad esempio, dei diritti individuali. La qual cosa, sempre per usare Habermas, "non significa che debbano essere ignorati i contributi che alla formazione democratica della volontà fanno offrire le comunità religiose e i cittadini credenti" (*Ibidem*). E questo proprio perché "la secolarizzazione dello Stato (...) non è secolarizzazione della società" (*ivi*, 231, corsivi miei). Non si poteva dire meglio: ciò che c'è di buono nella secolarizzazione è la differenziazione (la "secolarizzazione dello Stato") e il pluralismo (la "secolarizzazione della società"), ma appunto *entrambi* i processi devono essere difesi, e la difesa del secondo implica la non scomparsa della religione.

C'è un nesso profondo tra i due processi, nesso sul quale giace il senso stesso della modernità. Essa è pluralista perché laica, cioè differenziata: difendere lo Stato laico è il modo migliore per difendere il pluralismo, per lo meno il maggior pluralismo possibile, quindi anche le religioni, intese al plurale. Uno Stato non secolarizzato, che abbracci cioè i valori di una religione, cancellerebbe la differenziazione introdotta storicamente dal cristianesimo e ridurrebbe drasticamente il pluralismo interno, probabilmente negando innanzi tutto il pluralismo religioso. In effetti, la forza della fede – cosa che Berger sembra in parte dimenticare – è più forte della forza dei valori laici: la religione di per sé tendenzialmente costruisce un legame sociale al tempo stesso più forte e più esclusivo. A ben pensarci, il dialogo inter-religioso – in quanto dialogo tra posizioni che tutte ritengono di possedere la verità ultima – è un dialogo paradossale, senza un terreno comune, che obbliga, se così si può dire, ad un passo indietro dalle diverse religioni alla comune religiosità. Lo Stato laico può confidare solo su una debole e non scontata "religiosità" comune, quell'idea cioè di religione civile che consente la possibilità di un dialogo tra (quasi) tutti. Si tratta di quella non neutralità che consente anche alla laicità di essere difesa come valore. Nessuno difenderebbe un mero spazio

del tutto neutrale in sé e per sé, e forse questo spazio non è neppure concepibile: ogni neutralità è solo “ideologicamente” neutrale. La presunta debolezza dei valori laici contiene allora una duplice forza, che la fede religiosa non potrà mai avere: essere aperta al pluralismo senza diventare infinitamente tollerante. Trovo che il migliore esempio recente di questa “forza” sia stata bene espressa dalle manifestazioni dei cittadini francesi in difesa dei valori laici e illuministi (la gran parte dei manifestanti faceva riferimento ai valori di libertà, eguaglianza e fraternità) contro l’integralismo mussulmano e a favore di Charlie Hebdo.

Contro ogni integralismo, la religione deve allora fare i conti con la modernità, rinunciando definitivamente ad appropriarsi dello spazio pubblico e accettando la teoria della differenziazione, che ha prodotto la laicità. La religione istituzionalizzata non fornisce più la base dell’integrazione sociale generale. Al tempo stesso, anche la modernità deve fare i conti con la religione, per salvare quel pluralismo che è proprio una delle sue caratteristiche più essenziali, e di cui dovrebbe andare più fiera. Il nesso tra differenziazione e pluralismo, il fatto che l’uno sia impossibile senza l’altro e viceversa, è il luogo di incontro tra religione, anzi tra religioni, e modernità. Al di là di ogni fondamentalismo, sia esso religioso oppure laico, come è quello, ad esempio, della teoria classica della secolarizzazione.

In questa direzione, appare del tutto superata la questione della privatizzazione della religione. Si tratta di un punto messo bene in luce da Casanova e ripreso dall’enorme mole di discussione critica seguita al suo lavoro (cfr. Casanova 2000). Così come ogni altra posizione dentro il pluralismo sociale, anche la religione non può diventare un fatto meramente privato. In una duplice direzione, e cioè sia dal versante pubblico che da quello privato.

Dal punto di vista pubblico, perché mai solo per la religione dovrebbe valere l’esclusione dalla sfera pubblica delle proprie posizioni normative se bene argomentate? Per fare un esempio specifico, perché mai i cattolici dovrebbero rinunciare a sostenere nello spazio pubblico l’illegittimità dell’aborto (cosa che non necessariamente implica essere contro una legge che consente l’aborto), accontentandosi di far valere questa presa di posizione solo all’interno del proprio credo e dei propri “simili”? Che senso ha dire che i cattolici possono benissimo continuare a non divorziare, purché lo facciano solo loro? Che pluralismo sarebbe quello che costruisce isole separate dentro un contesto che non ha più nulla di comune? Il rapporto con Dio è inevitabilmente anche un rapporto con gli uomini.

Durkheim ha perfettamente ragione a sostenere che non è possibile una religione “privata”, che l’esigenza di sacro significativamente esprime anche una esigenza di relazione con gli altri.

Dal punto di vista privato, non può essere neppure pensata una troppo netta sovrapposizione tra religione e vita privata, tale che venga meno l’autonomia della coscienza individuale. Una sfera pubblica senza religione potrebbe portare al tempo stesso ad una riduzione del pluralismo e a credenti meno liberi. Al contrario, una corretta articolazione del nesso tra differenziazione e pluralismo può produrre una dialettica tra privato e pubblico che eviti i rischi di un multiculturalismo distorto, quello che crea separatezza tra gli individui, ricacciandoli costantemente nelle loro comunità, come fossero riserve indiane. Per fare un esempio concreto, solo una scuola pubblica fondata su principi laici può garantire quello spazio comune dove diverse ispirazioni ideali possono confrontarsi, evitando la lacerazione del tessuto sociale che inevitabilmente verrebbe prodotta dall’esistenza di scuole diverse, nelle quali ogni comunità (religiosa, etnica, localistica, ecc.) cerchi disperatamente la propria purezza identitaria.

Nelle analisi di Parsons e – parzialmente – di Berger, significativamente, non si parla di privatizzazione, perché i processi di differenziazione (Parsons) e di sviluppo del pluralismo (Berger) riguardano sia la sfera pubblica che quella privata. Parlare di privatizzazione implica l’idea per cui la religione si trasferisce dentro l’individuo rimanendo essenzialmente se stessa, lasciando il campo pubblico, nel quale l’individuo entra dimenticando la propria appartenenza religiosa. Ci sono almeno tre errori in questa idea: che la religione trasferendosi nel privato rimanga intatta; che l’individuo possa scindersi in due; che la sfera pubblica sia neutra, nel duplice senso che può fare a meno dei valori e che può evitare di confrontarsi con quelli presenti nel privato. Se si ragiona così, ci sono tutte le premesse per una separazione, da un lato, tra valori e interessi e, dall’altro, tra integrazione sociale e integrazione funzionale, separazione quest’ultima a sua volta del tutto funzionale, per come il neo-liberismo sembra attualmente funzionare, alle logiche del mercato.

Concludendo, le premesse emancipatorie della modernità stanno anche nella possibilità che la modernità non veda nella religione un pericolo – e viceversa naturalmente. Riportare al centro della nostra riflessione il grande tema dell’integrazione sociale, in una direzione che dentro la differenziazione punti a difendere e a sviluppare il pluralismo, è un aspetto inevitabile, soprattutto se si pensa che

questa sia l'unica alternativa percorribile di fronte all'idea di una integrazione sistemica che obbedisce solo ad imperativi funzionali. Valori laici e religiosi, e tutti i molteplici mondi-della-vita nella loro complessità e ricchezza, hanno tutto da guadagnare se trovano la strada di un dialogo proficuo, che eviti il duplice dramma della ricaduta nel fondamentalismo e nelle logiche funzionali e sistemiche. In questa direzione, occorre a tutte le parti un coraggio non cieco e capace di precauzioni.

#### *Riferimenti bibliografici*

BAUMAN, Z.

2002, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, il Mulino, Bologna.

BERGER, L. P.

1994, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna.

1995, *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, il Mulino, Bologna.

CASANOVA, J.

2000, *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna.

HABERMAS, J.

2015, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari.

PARSONS, T.

1979, *Il Cristianesimo e la società industriale moderna*, in *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano, pp. 176-206.



LIBRI IN DISCUSSIONE





FRANCESCO ANTONELLI

Massimo Pendenza, David Inglis (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi, Perugia 2015

**A**lla svolta del 2000, anche la comunità internazionale dei sociologi fu contagiata dalla mania delle classifiche e delle “hit del secolo”, allora imperversante in tutti gli ambiti. Così, nel 1997, *l'International Sociological Association* (ISA) lanciò un sondaggio tra i suoi iscritti chiedendo loro di indicare quale fosse il libro di sociologia più importante scritto nel Novocento. Vale la pena riportare integralmente la graduatoria che ne derivò, pubblicata nel 1998: 1. M. Weber (1922), *Economia e Società*; 2. C. Wright Mills (1959), *L'immaginazione sociologica*; 3. R.K. Merton (1949), *Teoria e struttura sociale*; 4. M. Weber (1905), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*; 5. P.L. Berger, T. Luckmann (1967), *La costruzione sociale della realtà*; 6. P. Bourdieu (1979), *La distinzione. Critica sociale del gusto*; 7. N. Elias (1939), *Il processo di civilizzazione*; 8. J. Habermas (1981), *Teoria dell'agire comunicativo*; 9. T. Parsons (1937), *La struttura dell'azione sociale*; 10. E. Goffman (1959), *La vita quotidiana come rappresentazione*.

Mentre ci si potevano attendere alcune assenze “eccellenti” come quelle di Georg Simmel o di Vilfredo Pareto – il primo per la frammentarietà dei suoi scritti, il secondo per lo stile spesso astruso – ciò che colpisce molto di più è l'assenza di Émile Durkheim: il sociologo francese non soltanto fu una figura importante nell'Accademia del suo tempo, cosa che lo mise in grado di istituzionalizzare la sociologia dal centro del sistema; soprattutto, i suoi scritti, attraverso l'opera degli allievi e della generazione di cultori delle scienze sociali successiva alla sua, hanno contribuito in maniera oggettivamente determinante a costruire l'immagine e

l'habitus mentale del sociologo in tutto il mondo. Basti pensare che nelle 35 storie del pensiero sociologico pubblicate tra il 1945 e il 1965 in Europa e negli Stati Uniti, esaminate da Giuliano Giorio nel suo volume *Società e sistemi sociali* (1985), Durkheim compare in ognuna di esse ed occupa un posto di assoluto primo piano; al contrario di Max Weber, la cui fama era nel medesimo periodo più incerta di oggi, e la cui fortuna comincia decisamente a crescere per effetto della diffusione dei lavori di Talcott Parsons e della Scuola di Francoforte prima, e di Raymond Aron dopo – in particolare con la pubblicazione della prima edizione di *Le tappe del pensiero sociologico* (1965). Molti degli stessi libri compresi nella graduatoria stilata dall'ISA sono stati direttamente o indirettamente influenzati dagli studi di Durkheim: ciò vale sicuramente per la *Struttura dell'azione sociale* di Parsons, per la *La vita quotidiana come rappresentazione* di Goffman ma anche per *La distinzione* di Bourdieu e la *Teoria dell'agire comunicativo* di Habermas, che dedica al sociologo francese un capitolo fondamentale del suo poderoso lavoro. Una sorta di *damnatio memoriae* – simile ma ancora più significativa che nel caso di Pareto – colpisce oggi Durkheim. Parallela alla netta egemonia che le sociologie dell'azione e dell'attore sociale – variamente declinate – hanno assunto nella sociologia contemporanea, un altro dato che emerge con chiarezza dalla graduatoria dell'ISA.

Freudianamente, il figlio per crescere deve uccidere simbolicamente il padre e ribellarsi al suo predominio: in sociologia, dagli anni Sessanta in poi la “generazione delle due utopie” (quella libertaria del Sessantotto e quella liberale dell'Ottantanove) (Berman 2006) e quella immediatamente successiva, la *X Generation* (Coupland 2015), hanno costruito le loro identità scientifiche prendendo costantemente le distanze da Durkheim, inclusa la fase nella quale il bersaglio polemico esplicito era Talcott Parsons. Negli anni Sessanta e Settanta Durkheim diventava (abbastanza incredibilmente) il conservatore (Nisbet 1965), il padre di quegli approcci d'ordine e d'integrazione che negavano il conflitto e il mutamento (Coeser 1964; Gouldner 1980). Negli anni Ottanta e Novanta divenne il simbolo di un olismo sociologico che, in fondo, impediva di leggere e praticare le nuove libertà ritrovate dell'individuo (Giddens 1998). Dalla fine degli anni Novanta ad oggi, Durkheim è visto in negativo come il campione del vecchio nazionalismo metodologico, un attacco mosso autorevolmente tanto da Ulrich Beck (2005; 2000) quanto, cosa molto meno analizzata ma non meno significativa, da Alain Touraine (2009; 1993): qui tutte le accuse precedenti trovano una sintesi e un ordine, poi-

ché la lezione di Durkheim impedirebbe di vedere contemporaneamente la libertà degli individui, la forza dei processi transazionali, le leve del mutamento. La dichiarata incomprendimento del lascito di Durkheim che era di Aron (1989) colpisce oggi anche molti studenti di sociologia, socializzati a guardare il mondo solo dal punto di vista dei singoli e dei processi economici: la dimensione morale e normativa, e quelle pubblica e istituzionale – cardini del pensiero di Durkheim – risultano spesso astratte se non astruse e barocche. La stessa estraneità ad una postura intellettuale – non ai contenuti che giustamente mutano al mutare della realtà sociale – colpisce i sociologi contemporanei i quali, mentre non sono in grado di arrestare il declino della loro disciplina – incantati dall’analisi delle minuzie del quotidiano e dall’autoreferenzialità dei linguaggi –, non comprendono che la sfida di oggi consiste proprio nel ripartire da una sensibilità intellettuale e da una spinta normativa verso la ricostruzione del senso e delle forme della collettività; poiché l’umano non può abitare, svilupparsi ed emanciparsi senza un adeguato contesto e sostegno collettivo istituzionalizzato (Antonelli 2015). Non a caso, come ho cercato di mostrare altrove (Antonelli 2011), la stessa tesi della modernità liquida di Bauman deve molto a Durkheim, cosa che ci mostra con chiarezza la forza della sua lezione intellettuale e scientifica.

Così, interpretare Durkheim alla luce delle sfide della contemporaneità non è solo un compito difficile e in parte “impopolare”, ma assolutamente urgente. Nella scia di una rinnovata lettura critica delle opere del sociologo francese, diffusa soprattutto nei paesi anglofoni e ancora limitata seppur significativa in Italia (ad esempio Pendenza 2014b; Rosati, Santambrogio 2002), deve essere collocato il libro *Durkheim cosmopolita* (Morlacchi Editore 2015, Euro 12,50) curato da Massimo Pendenza e David Inglis. Il tentativo che mette in campo il volume – che segue, in particolare, due opere impegnative di Massimo Pendenza (2014a; 2014b) sul rapporto tra classici della sociologia e cosmopolitismo – è quello di mostrare come la postura intellettuale di Durkheim e la lettura rigorosa del suo pensiero – spesso alterato negli anni dal troppo *pathos* polemico – ci insegnino una visione che ha al centro una concezione repubblicana delle società e dell’individuo, innanzitutto inteso come persona definita da diritti e doveri di portata universalista: da questo punto di vista, da una parte Durkheim si inserisce a pieno titolo in una tradizione che va da Kant in poi; dall’altra, la sua opera dà ulteriore solidità ed autorevolezza alla sociologia cosmopolita contemporanea, che partendo corretta-

mente (come tutte le teorie sociologiche generali, se ne sia o meno consapevole) da una visione normativa (quella basata sulla centralità della dignità e sui diritti umani), analizza e valuta i processi sociali contemporanei nella loro interrelazione tra locale, nazionale e globale, con l'obiettivo di contribuire ad una trasformazione emancipante, e dunque umanizzante, dell'Esistente.

Per dimostrare questa tesi, il libro si articola in due parti: *Cosmopolitismo morale ed estetico. Il cosmopolitismo dal basso*, nella quale compaiono i saggi di David Inglis e Dario Verderame; e *Stato nazionale e cosmopolitismo. Il cosmopolitismo dall'alto*, con gli scritti di Massimo Pendenza e David Chernilo. Sebbene in tutti e quattro i saggi *Le lezioni di sociologia* (1973) di Durkheim e i suoi contributi intellettuali raccolti postumi in *La scienza sociale e l'azione* (1972) costituiscano il principale punto di riferimento, ciò è molto più evidente nella seconda parte che nella prima, dove la ricerca sul cosmopolitismo del sociologo francese interroga opere più "classiche", come *La divisione del lavoro sociale* (1893; 1902<sup>2</sup>) e *Le forme elementari della vita religiosa* (1912).

Dal confronto tra le due parti sembra emergere un profilo molto più netto e articolato del "Durkheim cosmopolita" nella sua pratica viva e appassionata di docente e intellettuale-pubblico – cioè nel suo rapporto di critica e decodifica della realtà politica e sociale che aveva di fronte – piuttosto che in quella saggistica più accademica e formale. A questo livello, che è quello di *La divisione* e di *Le forme*, ritroviamo certamente considerazioni e analisi che fanno diretto o indiretto riferimento al concetto di cosmopolitismo, ma certamente non si tratta né degli spunti più significativi né di quelli più originali. La tesi di Durkheim – analizzata in particolare nel saggio di David Inglis – di una solidarietà organica che si diffonde a tutte le società moderne portando con sé un'estensione del loro fondamento repubblicano (cioè incentrato su un individualismo morale, universale e dei diritti) è infatti uno degli assunti di quello che sarebbe stato chiamato nel Secondo dopoguerra "processo di modernizzazione", e che caratterizza la visione di gran parte dei classici della sociologia, almeno da metà del XIX secolo in poi. Da questo punto di vista, notevole e giustamente sottolineata è l'importanza di una morale generale – più che globale – cioè convergente verso un'uguale valorizzazione dei diritti individuali, riconosciuta dal sociologo francese come esito tipico (sebbene fragile) della modernità. Ma certamente ciò non costituisce l'interesse principale

di Durkheim in *La divisione del lavoro sociale*. Un discorso in parte simile vale anche per *Le forme elementari della vita religiosa*, prese prevalentemente in considerazione nel saggio di Dario Verderame: qui la giusta sottolineatura dell'idea durkheimiana di una dimensione del sacro e degli dei che va oltre le cerchie più o meno ristrette di singoli gruppi o nazioni mostra senz'altro come per alcuni versi Durkheim avesse immaginato una sfera pubblica non solo argomentativa (come ha fatto Habermas), ma anche rituale, emotiva ed estetica, potenzialmente in grado di far apparire e cementare un legame sociale trans-nazionale (ma non una società mondiale, che Durkheim riteneva assai improbabile, anche nel lungo periodo); ma anche qui, ciò che sembra prevalere ne *Le forme* è un interesse scientifico generale, volto a ricavare da un *experimento crucis* – quello allora molto in voga del totemismo australiano – considerazioni e “modelli interpretativi” più ampi; e dunque, certamente, utilizzabili sia “praticamente” (si pensi all'importanza della religione civile) sia “scientificamente”, tanto con riferimento al singolo gruppo, nazione oppure insieme di nazioni.

Il cosmopolitismo di Durkheim ha così alcune radici nelle opere più accademiche ma sembra compiersi in modo pieno e convincente dall'“alto” e nell'“alto” della società: al livello politico e istituzionale, fedele alla sua postura scientifica “olistica”, nonostante egli non abbia mai inteso elaborare una sociologia del potere propriamente detta – forse uno dei limiti più grandi di tutta la sua eccezionale opera. È infatti ne *Le lezioni* e in saggi scritti in veste di intellettuale pubblico – come il fondamentale *L'individualismo e gli intellettuali* (1898), pubblicato durante l'*Affaire Dreyfus* – che emerge più netto e attuale il profilo di un Durkheim cosmopolita; tematiche su cui si concentra la seconda parte del volume. Tanto nel saggio di Massimo Pendenza quanto in quello di David Chernillo – nei quali si dimostra la coerenza complessiva del progetto culturale sotteso al libro, dati i numerosi e coerenti rimandi alle argomentazioni addotte nella prima parte – ciò che emerge è questa dimensione durkheimiana di un'insopprimibilità – almeno per molto tempo ancora – degli stati-nazione, visti però non come comunità organiche e tra loro inconciliabili, ma come spazi auspicabilmente simili di articolazione di un patriottismo fondato sull'universalità dei diritti e della dignità umana. Non sono dunque i super-Stati e le super-federazioni che danno corpo e sostanza all'internazionalismo della nuova religione dell'individuo-cittadino, ma

un cosmopolitismo dei diritti e dunque della morale che tagli trasversalmente le singole nazioni, creando uno spazio condiviso che va oltre. Qui non solo si scopre finalmente (e speriamo definitivamente) come Durkheim *in tutti i suoi studi e in tutte le sue opere* non avesse mai pensato ad una società che schiaccia i singoli; ma avesse sempre sostenuto, con riferimento alla modernità, la tesi di un individuo-cittadino che non “regge” senza un’adeguata collettività istituita e viceversa. Soprattutto, si ravvisano realmente delle prese di posizione di una lungimiranza straordinaria che attraversano i diversi campi del sapere, offrendo una nuova risposta alla nota domanda di Arendt “si ha diritto ad avere diritti se non si è cittadini?": l’attuale approccio neo-istituzionalista nei diversi campi del diritto (compresa la sociologia del diritto) cerca di far fronte alle sfide poste dalla globalizzazione e ai problemi di integrazione/istituzionalizzazione dell’Unione europea, partendo da tre assunti fondamentali: a. la connessione tra il diritto e la morale universale; b. il ruolo fondamentale dei principi generali; c. il “diritto mite”, cioè la necessità di ricomporre, attraverso più ampi e transnazionali processi di costituzionalizzazione, leggi, principi e diritti di origine nazionale (Amato 2015). È facile ravvisare nelle idee di Durkheim esattamente una tale ispirazione, che oggi costituisce il cuore più avanzato della proposta liberal-socialista, in Europa.

Così, le idee cosmopolite di Durkheim non sono certo collocabili in una dimensione radicale, dato che muovono comunque dal presupposto di un’accettazione del modello capitalista e dalla necessità di una riforma scientifica e “nel sistema”; ma, come suggerisce la postfazione di Inglis al volume, oggi già l’adozione piena di questa visione del sociologo francese rappresenterebbe per l’Unione europea un deciso passo in avanti: ironia (ma non troppo forse) della Storia, propria la Francia ha dato all’Unione il colpo decisivo che l’ha precipitata nel caos attuale, bocciando nel 2005 quel progetto di Costituzione europea che certamente il Durkheim sociologo cosmopolita avrebbe con forza sostenuto, riconoscendolo anche come “proprio”. Tutto ciò ci spinge a sviluppare ulteriormente – sia in sede scientifica, per un nuovo pensiero sul sociale, sia in sede pubblica per una nuova Europa dei diritti e della democrazia – le piste aperte dalle riflessioni e dalla postura intellettuale e scientifica di Durkheim, che il bel libro di Pendenza e Inglis ci restituiscono con rinnovato vigore.

*Riferimenti bibliografici*

AMATO, G.

2014, *Le istituzioni della democrazia. Un viaggio lungo cinquant'anni*, il Mulino, Bologna.

ANTONELLI, F.

2015, *Pareto e l'idea di società*, in F. Antonelli, V. Rosato, E. Rossi (a cura di), *Il porto del disincanto. Scritti in onore di Maria Luisa Maniscalco*, Franco Angeli, Milano.

2011, *Lambivalenza dell'individualizzazione. Attualità di Émile Durkheim nel pensiero sociologico di Zygmunt Bauman*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 11.

ARON, R.

1989, *Le tappe del pensiero sociologico. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Mondadori, Milano.

BECK, U.

2005, *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma.

2000, *Che cos'è la globalizzazione?*, Carocci, Roma.

BERMAN, P.

2006, *Sessantotto. La generazione delle due utopie*, Einaudi, Torino.

COESER, L.

1964, *Durkheim's Conservatorism and Its Implications for His Sociological Theory*, in É Durkheim et al., *Essays on Sociology and Philosophy*, Harper & Row, New York.

COUPLAND, D.

2015, *Generation X: Tales for an Accelerated Culture*, Hachette, Londra.

DURKHEIM, É.

2005, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.

1989, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.

1973, *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Etas Kompass, Milano.

1972, *La scienza sociale e l'attore*, il Saggiatore, Milano.

1972, *L'individualismo e gli intellettuali*, in ID., *La scienza sociale e l'attore*, Il Saggiatore, Milano.

GIDDENS, A.

1998, *Durkheim*, il Mulino, Bologna.

GIORIO, G.

1985, *Società e sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano.

GOULDNER, A.

1980, *La crisi della sociologia*, il Mulino, Bologna.

NISBET, R.

1965, *Émile Durkheim*, Englewood Cliffs, New Jersey.

PENDENZA, M.

2014a, *Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che controverso*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 14.

PENDENZA, M. (A CURA DI)

2014b, *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden e Boston.

ROSATI, M., SANTAMBROGIO, A.

2002, *Émile Durkheim. Contributi ad una rilettura critica*, Meltemi, Roma.

TOURAINÉ, A.

2009, *Il pensiero altro*, Armando, Roma.

1993, *La critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano.

SABINA CURTI

Andrea Millefiorini (a cura di), *Fenomenologia del disordine. Prospettive dell'irrazionale nella riflessione sociologica italiana*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015

Ogni libro è una narrazione: c'è una storia *prima* del libro, c'è una storia *nel* libro e c'è una storia *dopo* il libro. Ogni libro porta con sé sempre vari livelli di narrazione: è sempre il risultato di un incontro, anzi di più incontri. La narrazione non è infatti un campo esclusivo della letteratura e della narrativa. Anche davanti a testi scientifici e accademici, come nel caso del lavoro curato da Andrea Millefiorini, ci si può chiedere: quali sono i livelli o gli stili narrativi? Qual è la storia di origine del testo? Quale quella narrata e quale quella ancora da narrare? Per un testo come *Fenomenologia del disordine* queste domande appaiono decisamente e indiscutibilmente cruciali, dal momento che ogni narrazione in esso contenuta, come si vedrà nelle pagine che seguono, corrisponde a uno specifico incontro oppure a più incontri.

Ecco allora che il primo livello narrativo individuabile in questa pubblicazione – e che ben rende conto della costruzione, mattone dopo mattone, di questo lavoro – è proprio un incontro. Si tratta del primo incontro-conversazione tra il curatore del libro (Andrea Millefiorini) e altri sociologi italiani contemporanei (Vincenzo Cesareo, Andrea Bixio, Tito Marci); questo primo incontro è quello originario, durante il quale vengono poste le basi per altri incontri relativi alla scelta dell'oggetto di studio trattato nel libro. A tal proposito, l'attenzione viene qui posta sulle prospettive con cui la sociologia italiana, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, ha esplorato il tema del disordine sociale e dei suoi ele-

menti costitutivi (primo fra tutti l'irrazionale). Il secondo livello della narrazione, o la storia che viene narrata *nel* libro, si configura di nuovo e sorprendentemente come un altro incontro. Si tratta questa volta dell'incontro tra gli autori dei saggi (Dario Altobelli, Barbara Sena, Fedele Cuculo, Emanuele Rossi, Andrea Millefiorini, Erica Antonini, Francesco Tibursi, Massimiliano Ruzzeddu) e gli autori della sociologia italiana positivista (Cesare Lombroso, Scipio Sighele, Icilio Vanni, Pasquale Rossi, Vilfredo Pareto, Luigi Sturzo, Augusto del Noce, Valerio Tonini). Detto in altri termini, l'oggetto di studio di *Fenomenologia del disordine* può essere anche così sintetizzato: alcuni giovani (e meno noti) sociologi italiani contemporanei si confrontano con alcuni (e altrettanto meno noti) sociologi italiani di fine Ottocento, ricercando nelle loro opere capitali la dimensione dell'irrazionale, le sue interpretazioni e le sue contraddizioni. *Più che una ri-scoperta della sociologia italiana da parte della stessa sociologia italiana* – basti pensare che molti autori non appaiono nemmeno nei principali manuali di sociologia disponibili in italiano (è il caso soprattutto di Vanni, del Noce, Tonini, ma anche di Sighele e Rossi) – *si tratta di una vera e propria scoperta*. La questione della maggiore o minore notorietà, sia degli uni sia degli altri, non è quindi secondaria. Il lavoro ha il merito non solo di tracciare le linee argomentative delle costellazioni di pensiero di alcuni sociologi italiani positivisti poco conosciuti e/o poco trattati (e ciò si desume in particolare dalla esigua mole di scritti critici disponibili sulle opere di alcuni), ma anche quello di lasciare il campo libero da rappresentazioni convenzionali del pensiero e della teoria di quegli autori un po' più conosciuti tra quelli considerati (è il caso soprattutto di Lombroso, Pareto, Sturzo).

Per quanto il lavoro non sia suddiviso in parti, mantenendo la linea interpretativa di chi scrive e procedendo dai più noti ai meno noti, è possibile isolare almeno *tre nuclei di incontri tra autori*: il primo è quello di Altobelli-Lombroso, Millefiorini-Pareto, Antonini-Sturzo; il secondo Sena-Sighele e Rossi-Rossi; infine, il terzo concerne gli incontri tra Cuculo-Vanni, Tibursi-Del Noce, Ruzzeddu-Tonini.

*Primo nucleo*. Il saggio di Dario Altobelli scava a fondo nell'opera lombrosiana alla ricerca di elementi di ragionevolezza, a partire dal modo in cui Cesare Lombroso, giocando sul doppio binario della sua istrionica personalità e del suo ambizioso personaggio, ha saputo coniugare senso comune e razionalità scien-

tifica – o meglio dal modo in cui ha dato avvio a “un sapere che tanto si vuole scientifico quanto più si fonda su un senso comune e su un immaginario sociale che vengono impiegati deliberatamente e alimentati potentemente a loro volta definendo un circolo vizioso che non è possibile sciogliere” (p. 22). Prendendo spunto da un’analisi epistemologica ed argomentativa di un lavoro di Lombroso del 1894, *Gli anarchici*, Altobelli delinea il ritratto di un “intellettuale disonesto” (p. 23) dai “metodi retorici” (p. 34): alla luce dei sillogismi e dei ragionamenti utilizzati, “più che con un medico, qui sembra di aver a che fare con un paziente” (p. 33). Eppure, nonostante ciò, se c’è un motivo per cui vale ancora la pena studiare l’opera lombrosiana questo è rintracciabile proprio nell’elemento di ragionevolezza insito nella sua capacità di “cogliere lo spirito del tempo e nel porre in luce, presso la comunità scientifica così come presso l’opinione pubblica, tematiche centrali nel sentire comune fra le quali, e in primis ovviamente, il problema della criminalità” (p. 17).

Anche il saggio di Millefiorini, pur esaminando una questione classica della sociologia come quella del mutamento e dell’azione sociale, cattura e salva un’immagine inedita del pensiero di Vilfredo Pareto. La teoria paretiana delle derivazioni è allora soprattutto una teoria della costruzione di senso. Ma in che modo, in termini paretiani, il soggetto dà senso alle proprie azioni? La risposta è ben nota: tramite i residui e le derivazioni presenti nell’esperienza. Il peso dei residui, cosa altrettanto ben nota della teoria paretiana, è centrale e determinante. Ma non per questo il discorso paretiano deve essere ridotto drasticamente a un elogio delle azioni non-logiche o dell’irrazionalità o ad una sorta di teoria delle ideologie, perché nella maggior parte dei residui che stanno alla base delle derivazioni è presente una categoria peculiare che ha a che fare proprio con la logica. I passaggi essenziali sono dunque due. Primo: “le spiegazioni delle azioni individuali o collettive (derivazioni) sono in ogni caso, sempre, conseguenza dei residui che ne sono alla radice [...]. Le azioni umane sono comunque *sempre* dotate di senso, per lo meno per chi le compie o per chi vi partecipa in qualche misura. Per coloro che le osservano, esse potranno essere più o meno sensate, ma l’osservatore dovrà comunque ricorrere, per dar loro un significato, al proprio bagaglio esperienziale fondato, appunto, innanzitutto sui residui” (p. 136). Secondo: tra i residui – e questo è il modo in cui Pareto riesce a non cadere nelle conclamate e spesso inu-

tili categorie di prospettive che oppongono il razionale all'irrazionale – emerge in modo preponderante proprio il bisogno di logica o il “bisogno di sviluppi logici”. Ora, poiché questo ultimo bisogno funziona tanto con una logica rigorosa quanto con una pseudo-logica, esso non è altro che il bisogno di ragionamento insito nel soggetto: e va da sé che ogni volta che si ragiona si interpreta, proprio nella misura in cui si costruisce (o si attribuisce) senso e significato. Secondo Millefiorini è questa la prospettiva dell'irrazionale di paretiana memoria: tanto i residui quanto le derivazioni sono via via sempre sottoposti a differenti interpretazioni soggettive, e ciò vale sia per il soggetto sia per l'osservatore sociale. Da qui la possibilità di una nuova e più genuina postura verso l'analisi dell'azione sociale paretiana, una postura che non si limiti a reificare l'autore e il suo lavoro in un'idea semplicistica di categorie prestabilite, ma che si impegni ostinatamente nel restituirne sempre la semplicità della profondità e allo stesso tempo dell'ampiezza di tutte le applicazioni sociali, anche di quelle in apparenza impossibili solo perché non si è abituati a pensarle diversamente.

Per quanto molto conosciuta nell'ambiente sociologico italiano, la “sociologia civile” di Luigi Sturzo non viene però molto trattata nei corsi accademici italiani di sociologia generale. Il saggio di Erica Antonini, collocando bene Sturzo all'interno di una prospettiva “storicista” e a partire soprattutto dall'analisi di *La vera vita. Sociologia del soprannaturale* del 1943, traccia le linee fondamentali della sua sociologia, addentrandosi in un disamina con cui spiegare, da una parte, il legame tra razionalità e condizionamento e, dall'altra, centrando l'attenzione sugli obiettivi di studio propri di una sociologia del soprannaturale. La trascendenza, per Sturzo, consiste nella possibilità di vivere spiritualmente la realtà sociale; la trascendenza è quindi sinonimo di processo e di passaggio da uno stadio all'altro (p. 153). Riprendendo gli scritti di Pierpaolo Donati, Antonini evidenzia anche gli elementi politici del pensiero di Sturzo.

*Secondo nucleo.* Emanuele Rossi e Barbara Sena si confrontano rispettivamente con l'opera di Pasquale Rossi e di Scipio Sighele. Qui il discorso narrato è diverso da quanto rilevato in Lombroso, Pareto e Sturzo, sia per quanto concerne i motivi per i quali la loro produzione scientifica è stata dimenticata sia relativamente alla considerazione delle figure dell'irrazionale. La questione della loro poca notorietà in campo sociologico è il corollario immediato della formazione

intellettuale dei due autori, provenienti nello specifico dal campo giuridico e della loro particolare o quasi esclusiva attenzione per i comportamenti collettivi. Si tratta infatti di autori italiani positivisti che occupano molte più pagine nei testi di psicologia collettiva anziché in quelli di sociologia. La questione dell'irrazionale è consustanziale all'oggetto di studio prescelto. Tra i comportamenti collettivi analizzati da Sighele e da Rossi, ritroviamo infatti proprio la folla di fine Ottocento – irrazionale e criminale quasi per definizione. In quel periodo storico la folla è irrazionale, e quindi potenzialmente criminale, perché è imprevedibile e/o incontrollabile. Il discorso è sostanzialmente politico. Alla fine dell'Ottocento la folla rappresenta la principale minaccia dell'ordine sociale, dalla quale lo Stato deve difendersi oppure che deve impegnarsi ad educare. L'apporto innovativo di Rossi consiste proprio nella possibilità di educare la folla. Rossi tenta per la prima volta di liberare le folle dall'etichetta negativa tipica della Scuola positiva che le reificava a "potenziali criminali" e/o "criminali-nate". Nell'argomentazione di Rossi il comportamento della folla dipende dal ruolo del *meneur*, dal suo esempio e dalla sua azione pedagogica. Tuttavia, è molto interessante la scelta dei due giovani autori (Sena e Rossi) di aver prestato particolare attenzione a Sighele e Rossi, perché, di là dall'analisi delle loro opere, resta complessivamente fermo il punto che in tutti e due la folla, quale incorporazione dell'irrazionale, deve essere controllata, repressa, educata, acculturata. In altri termini, alla fine dell'Ottocento, razionale e irrazionale sono due categorie usate per distinguere il normale dal patologico. A fare da spartiacque tra le due vi è la possibilità di mantenere l'ordine sociale attraverso il controllo esercitato dal primo sul secondo.

*Terzo nucleo.* I tre saggi dedicati a Icilio Vanni, Augusto del Noce e Valerio Tonini toccano in profondità le principali questioni epistemologiche della sociologia come scienza e presentano una tendenza volta a proiettare le argomentazioni degli autori come una sorta di prefigurazione della società contemporanea. Fedele Cuculo effettua una ricognizione della prima sociologia di Icilio Vanni (giurista accademico, docente di Filosofia del diritto e di sociologia) dalla quale emerge l'ispirazione interdisciplinare e di orientamento storicista della sua prospettiva, che sfugge sia all'universalismo à la Comte sia all'enciclopedismo à la Spencer (p. 71). Francesco Tibursi dedica un lungo e articolato saggio alla teoria sociale di Augusto del Noce, concentrandosi soprattutto sulla filosofia della prassi e sulla

costituzione dell'ordine sociale. La sua tesi è che la teoria sociale di Del Noce offra un'interpretazione e una critica della nostra società non tanto in termini di contrapposizione al moderno e al postmoderno, quanto come possibilità di un dialogo continuo con una tradizione in grado di pensare il soggetto e l'ordine sociale in termini etici. Più che sottolineare la critica di tradizionalismo e di conservatorismo sul pensiero di Del Noce, Tibursi assurge la filosofia dell'autore a esempio paradigmatico dell'interazione tra sapere filosofico e scienze umane (in particolare, la sociologia): “vorrei pertanto costruire il mio discorso [...] a partire dalla complementarità delle due materie e, anzi, assumerne la sostanziale somiglianza e sovrapposizione, persino confusione su taluni aspetti del loro tessuto epistemologico” (p. 166). Infine, Massimiliano Ruzzeddu analizza la produzione scientifica di Valerio Tonini, che come Pareto ha avuto una formazione ingegneristica e che ha lavorato nel campo delle tecnologie. L'attenzione viene posta sul contributo di Tonini alla cibernetica, con particolare riferimento al suo testo intitolato *Cibernetica e informazione*. Il nodo centrale attorno al quale ruota il saggio di Ruzzeddu su Tonini è quello del modo in cui il rapporto, spesso controverso, tra scienza e soggettività incida e modifichi la costituzione, l'ordine sociale.

Se questa è la storia narrata, quale sarà quella da narrare? Detto altrimenti: a che cosa potrà servire questo lavoro? Esiste infatti, da ultimo, un terzo livello della narrazione, e quindi un terzo incontro: quello tra il lettore, gli autori e le loro argomentazioni. Sia per il lettore sociologo sia per quello non sociologo, *Fenomenologia del disordine* rappresenta una possibilità di approfondimento oltre che in termini di storia della sociologia italiana anche e soprattutto per un ripensamento delle categorie conoscitive spesso utilizzate per spiegare e comprendere le dinamiche sociali.

Le categorie sociologiche, come quelle di “ordine e disordine” o di “razionale e irrazionale”, esistono. La questione non è questa. La questione non è quella della loro reale o percepita esistenza. La vera questione è quella della loro relazione e della loro interazione. Non è vero che non esistono più le categorie dell'ordine e del disordine, del normale e del patologico. Non è vero che il razionale e l'irrazionale non sono più in grado di spiegare il funzionamento del comportamento individuale e collettivo. È difficile in effetti, se non impossibile, pensare che si possa fare a meno di “idee” con cui interpretare e dare senso alla realtà. La realtà

sta lì, aspetta che il soggetto la metta in discussione, che la “aggredisca”. E, per qualche strano motivo o mistero, mentre la mette in discussione e la aggredisce, è la realtà stessa che mette in discussione e che aggredisce il soggetto. Questo è un fatto incontrovertibile. Su questo non si ha nessun potere. Ciò che invece si potrebbe iniziare a cambiare sono le domande e le posture gnoseologiche della sociologia. Come bene dimostra il lavoro di Millefiorini, in fondo questa necessità è *già* presente nella sociologia italiana allo stato nascente. Si potrebbe quindi provare a ragionare non in termini esclusivi (“questo è normale!” e “questo è patologico!”), ma in maniera inclusiva (“cosa c’è tra il normale e il patologico?” oppure “che cosa c’è tra l’ordine e il disordine sociale?”): questo, come emerge dalle varie prospettive affrontate, è il modo di procedere che più contraddistingue la ricerca sociologica impegnata anche nel rispetto della dimensione storica, da cui inevitabilmente qualsiasi fenomeno sociale si dipana. Il libro narra, o forse preconizza, anche la possibilità per la sociologia di arrivare alla costruzione di un sapere che accetti la contaminazione e l’imprevedibilità di quella sottile linea d’ombra che mentre unisce divide le categorie stesse di cui si serve e che, *ostinatamente e umilmente*, le fa interagire.



WALTER PRIVITERA

Nino Salamone, *Percorsi della modernità in Occidente. Una riflessione sociologica*, FrancoAngeli, Milano 2015

Nel panorama della sociologia italiana, caratterizzato da una crescente specializzazione e professionalizzazione, gli studi che riprendono le fila del discorso dei classici e dialogano con essi sono ormai rari. Nella più parte dei casi, il confronto con la grande teoria è assente o, peggio ancora, è ridotto a uno sterile omaggio di maniera che spesso tradisce già al primo sguardo una sostanziale estraneità ai temi attorno ai quali si è costituita la sociologia come disciplina autonoma. Un'interessante eccezione è la più recente fatica di Nino Salamone (*Percorsi della modernità in Occidente. Una riflessione sociologica*, FrancoAngeli, Milano 2015), un testo complesso, ma nell'insieme di gradevole lettura e a tratti illuminante, che riconsidera il tema della modernità e lo intreccia, nella migliore tradizione di teoria della società, con contributi di filosofia, economia e storia.

Salamone è uno studioso che da lungo tempo ha fatto del confronto critico con la tradizione sociologica il centro del proprio lavoro scientifico. In questo volume, l'autore riprende la domanda classica sui destini della modernità per costruire un ambizioso quanto ampio quadro diagnostico del nostro tempo (una *Zeitdiagnose*), richiamandosi a quella tradizione tedesca (ma non solo) di *Kulturkritik* che ha celebrato i propri fasti negli anni Venti e Trenta, ma ancora oggi può contare su rappresentanti illustri come Zygmunt Bauman. Sarebbe impossibile nel breve spazio di una recensione rendere conto con precisione dei temi trattati da Salamone, tuttavia alcuni aspetti si impongono sugli altri per

originalità e pregnanza, e soprattutto per la sfida che essi lanciano ad alcune tesi classiche della teoria sociale.

Prima di tutto va menzionato il ruolo che in questo volume assumono le *grandi* e ciò che chiamerei le *lunghe* narrazioni. Le grandi narrazioni (Lyotard), come la teoria marxista, sono l'oggetto di numerosi richiami e riferimenti, spesso in chiave critica, di cui si nutre il discorso di Salamone. Le lunghe narrazioni stanno invece più modestamente a indicare l'estensione temporale cui si applica la riflessione sviluppata nel testo. Nella preferenza per le lunghe narrazioni il nostro autore è in buona compagnia, se è vero che grandi affreschi storici e analisi calibrate sulla *longue durée* sembrano tornare di moda nella teoria sociale contemporanea (si pensi ai più recenti contributi di Bellah, Habermas o Joas), senza per questo ricadere nei limiti delle filosofie della storia o dei sistemi totalizzanti tipici delle vecchie grandi narrazioni. Nell'opera in questione, il punto di partenza per analizzare la genesi della modernità è il fenomeno della globalizzazione, che l'autore illustra come una tendenza per nulla nuova per la società occidentale, essendosi essa già manifestata almeno da cinque secoli, sull'onda delle profonde trasformazioni economiche e sociali indotte dalla scoperta dell'America e dalle successive esplorazioni. L'utilizzo di alcune categorie ricavate dalla teoria dell'economia-mondo (Wallerstein) consente all'autore di inserire il proprio discorso sociologico della modernità in un orizzonte temporale molto ampio, che mette in primo piano i processi economici di lunga lena e riduce invece la portata delle cesure politiche della modernità, a partire dalle rivoluzioni settecentesche. Il risultato è una società planetaria già molto precocemente integrata sul piano economico e sotto questo profilo non così differente da quella di oggi.

Ma l'analisi di Salamone non si ferma all'impiego del tradizionale strumentario della sociologia di matrice marxista. Nel suo testo anche la cultura è considerata come un fattore capace di innescare profonde trasformazioni di lungo periodo. Da qui la ripresa, da parte dell'autore, della classica analisi weberiana della Riforma intesa come grande levatrice della modernità, con tutte le straordinarie trasformazioni culturali che essa ha prodotto, prima fra tutte la poderosa tendenza all'individualizzazione che coinvolge aspetti della vita sociale di fondamentale importanza e persistenza. Tuttavia qui l'autore opera una scelta selettiva dei processi di individualizzazione. I contenuti etici dell'individualismo prote-

stante, dall'idea di autonomia morale al valore dell'autorealizzazione individuale, passano in secondo piano di fronte ad un'altra accezione di individualismo che pone l'accento sulla libertà di poter fare ciò che si vuole – un individualismo inteso principalmente in termini edonistici e come risultato di un'insofferente liberazione dai legami culturali della tradizione.

La scelta di attribuire un particolare rilievo a questa forma di individualismo, certamente presente nella fenomenologia della vita sociale contemporanea, è necessitata dall'economia del discorso dell'autore. Infatti, tale opzione gli consente di mettere meglio in risalto quella che può essere considerata l'intuizione centrale attorno a cui si organizza l'intera opera: l'idea che tutte le più profonde spinte che attraversano l'ultimo mezzo millennio – siano esse di tipo economico o culturale – convergono nel rafforzare i tratti di un preciso carattere sociale che oggi risulta dominante – un carattere che Salamone, richiamandosi ad Aristotele, definisce come *crematistica*. Il concetto è ben scelto. Infatti l'autore spiega che per Aristotele la crematistica è una bramosia di ricchezza destinata a riprodursi all'infinito, senza che nulla la possa effettivamente saziare, quindi un atteggiamento che ben si presta a caratterizzare alcuni importanti tratti della società di oggi.

In estrema sintesi, secondo l'autore crematistica e individualismo edonistico, ormai completamente dispiegati, risultano essere i caratteri distintivi del nostro tempo. A questa coppia si deve il successo inarrestabile dell'economia capitalistica che, pur non disponendo più della tradizionale classe proletaria né di una vera borghesia, continua ad esercitare un fascino irresistibile non solo in Occidente, ma anche tra le popolazioni dell'Asia e dell'Africa. Ed è sempre alla combinazione di crematistica e individualismo che si deve anche la poderosa spinta liberatoria che nella seconda metà del XX secolo ha prodotto la società post-tradizionale.

Di fronte a tali esiti, la prima analogia che viene in mente è quella con *Vita attiva* di Hannah Arendt, dove il trionfo dell'*animal laborans* assomiglia per non pochi aspetti proprio al trionfo della crematistica. Ma in realtà, a ben vedere, la principale bussola nella navigazione dell'autore è quella del nichilismo nicciano, di cui il testo offre numerosi suggestivi esempi. Il percorso che tale bussola ci fa compiere è carico di descrizioni vivide, di argomenti e di sorprendenti evidenze a illustrazione di come si sia potuti passare dai legami del Medioevo, autoritari ma intrisi di valori come l'onore, la lealtà e l'abnegazione, all'arido mondo mo-

derno dominato dal consumo e dalle modeste passioni degli “ultimi uomini”. La forte influenza nicciana si mostra evidente in ampie parti del volume. Tuttavia sarebbe un errore annoverare Salamone nella folta schiera dei critici elitari della modernità o dei sociologi conservatori con nostalgie comunitaristiche. Un filo rosso sotteso all'intero libro è il riconoscimento della legittimità dell'aspirazione al benessere materiale che nel corso degli ultimi duecento anni ha spinto milioni e milioni di persone a credere nelle promesse del capitalismo emancipandosi così da condizioni di miseria atavica. La crematistica, per quanto angusta e meschina, sembra avere per l'autore anche un'indiretta valenza emancipativa, che non sarebbe corretto disprezzare con gesto altezzoso. In ciò Salamone si rivela più vicino a Marx che a Nietzsche, e la sua *Kulturkritik* conserva sempre una profonda vena democratica, rispettosa delle semplici aspirazioni di riscatto economico degli ultimi della terra.

Il problema è che questa vena democratica non trova adeguato risalto nella sua ricostruzione storico-concettuale. Nella mappa dei fattori che hanno contribuito alla genesi della modernità, impressionante per l'ampiezza dei riferimenti storici, sociali e culturali, rimane una zona grigia che rende incerto il discorso sulla sostanza etica della modernità. Che gli ideali rivoluzionari illuministici siano pressoché assenti dall'analisi dell'autore, al pari delle utopie sociali e dei movimenti che ancora nel tardo XX secolo hanno impresso alla società un deciso profilo post-tradizionale e antiautoritario, rimane difficilmente spiegabile. Eppure anche l'anelito alla giustizia sociale può essere annoverato tra le tendenze di lunga durata dell'Occidente, assieme al desiderio di una libertà che vada oltre la semplice sfera privata. L'autore stesso, del resto, è ben consapevole di questa tensione tra spinte utilitaristiche e motivi etici che caratterizzano la modernità, anche se esita a metterla a tema.

Alla fine del libro, quando Salamone si pone la domanda conclusiva circa i caratteri di fondo del nostro tempo, la sua risposta non ha quella nettezza che ci si potrebbe attendere sulla base dell'impianto complessivamente nichilista della sua opera. Di fronte ad una domanda tanto impegnativa egli preferisce sospendere il giudizio: “il destino dell'Occidente è allora il costituirsi di un aggregato di individui, gestito dal mercato e dominato dalla crematistica? Si tratta degli ultimi uomini di nietzscheiana memoria? Oppure esiste una diversa possibilità che veda

i soggetti ricostituire un nuovo legame, sulla base di una reciproca autonomia fondata sui diritti? È qui che le interpretazioni prospettiche si divaricano [...]. Ma è un terreno sul quale non ci addentreremo” (p. 136).

Il significato di questa esitazione non è facile da decifrare. Potrebbe essere un semplice espediente retorico dell'autore per non apparire troppo sicuro di fronte all'enorme complessità del divenire storico, pur ritenendo, in ultima analisi, che oltre l'orizzonte nichilistico con tutta probabilità non ci sia nulla, e che gli ultimi uomini siano davvero l'estrema stazione di un percorso autodistruttivo della modernità. Ma l'esitazione potrebbe anche segnalare una vera incertezza, foriera di nuove direttrici di ricerca. La risposta verrà forse dal prossimo libro.



MICHELE SPANÒ

Leonard Mazzone, *Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni*, Mimesis, Milano 2014

**P**er paradossale che possa apparire, un libro intitolato a una teoria (della giustizia negativa) si apre istruendo nulla di meno che una critica della teoria. Recuperando l'aneddoto arcinoto – e tanto variamente glossato e interpretato – dell'improvvida caduta di Talete nel pozzo, Leonard Mazzone appone al suo più recente volume un'*ouverture* vertiginosa: una vera e propria revisione della filosofia occidentale. Perché, sembra voler suggerire, è proprio la *Urszene* della filosofia a ospitare quel divorzio tra mondo della vita (o esperienza degli attori sociali) e teoria (o *logos*) di cui non smettiamo – teorici e attori – di avvertire gli effetti. Aldilà, e perfino a dispetto, dell'eccezionalismo socratico, è sulla scena della filosofia platonica (a rigore: nella sua *messa in scena* della filosofia) che la teoria si separa dalla vita per procedere spedita verso gli spazi aerei dell'idealità. Ciò che si consuma è la conversione di un'esistenza critica in una teoria critica: dal piano di immanenza dove si svolgevano, in presenza, ascolto e dibattito pubblico, alla curvatura "visionaria" di una teoria che è fatta di stile perché è conservata nello spazio di un'opera che ha tradotto l'esperienza del dialogo in un genere letterario.

È questo il quadro in cui anche la teoria della giustizia ha potuto e dovuto installarsi; essa è dominata dalle caratteristiche della spettatorialità e dell'imparzialità. Reimpaginando il mito della caverna, Mazzone svolge la sequela che avrebbe fatto della giustizia e della sua teoria, mercé la professionalizzazione della critica, una sorta di naturalizzazione del diritto aristocratico della critica sociale. Quella

che si produce è, per dirlo con uno slogan, la frattura tra la teoria della giustizia e la domanda di giustizia. Ovvero: la crescente miopia, quando non la vera e propria cecità, della teoria al sentimento di ingiustizia. E in fondo è proprio in questo paradosso che si esibisce la scommessa più sofisticata, ma anche iperbolica, del libro di Mazzone: scrivere un libro di teoria critica sotto forma di una critica alla teoria. Perché non altra che questa è la posta in gioco: ridare dignità alle ombre della caverna platonica; riscattarle dalla troppo abbacinante luce di quel sole (che è il Bene, che è l'Ideale) che fornirebbe sempre e comunque l'infrastruttura discorsiva che rende queste ultime comprensibili e dunque già sempre pre-comprese. Ciò che occorre sottoporre a critica è la dipendenza (cognitiva, si sarebbe tentati di dire) dell'ingiustizia da ogni criterio, ideale e astratto, di giustizia. Tutto il libro di Mazzone – e il canone che egli convoca per disfarlo – battono ripetutamente su questo tasto: sciogliere quel nesso – quella pretesa idealistica – apparentemente inderogabile che riconduce ogni volta di nuovo l'idea di ingiustizia alla violazione di norme etiche o legali postulate da un'idea di giustizia.

Si diceva dell'esibizione di un canone e della sua contestuale *retractatio*. Perché a questo ufficio delicato – che è poi un *tour de force* dentro e attraverso un numero consistente di opere che hanno fatto la storia della teoria normativa della giustizia in campo liberale (e dintorni) – è dedicata la parte più sostanziosa del volume di Mazzone. E si comincia con i venerati maestri: John Rawls e il suo *Una teoria della giustizia*. Secondo Mazzone, infatti, è questa l'opera che resta, pur nella sua emendabilità, l'inaggrabile *point de repère* per ogni opera di rinnovamento e restauro della teoria critica. Oltre a proporre una ricostruzione accuratissima, e per certi versi vertiginosa, della cattedrale rawlsiana, Mazzone espone una consistente batteria – anch'essa saggiata con acribia – delle critiche che da più fronti sono piovute su *Una teoria della giustizia*. Il momento cruciale di questa disamina critica è ospitato dal passaggio, delicato al punto da essere esiziale, che separa *Una teoria della giustizia* da *Liberalismo politico*: la riduzione della teoria a una concezione della giustizia tra molte in competizione tra loro. La giustizia come equità non potrebbe aspirare a un rango più elevato (né a un tasso di condivisibilità più alto) di ogni altra dottrina comprensiva. E perciò – al netto di una certa eccessiva condiscendenza verso un uso rawlsiano tutt'altro che pacifico della

categoria di identità – Mazzone può fare di *Liberalismo politico* nulla di meno che una meta-teoria della giustizia.

Questa prima sistemazione funge, per il libro, come una sorta di quinta o canovaccio, a partire dalla quale operare continui ‘trapianti’ di altre teorie, con l’obiettivo – eseguito praticando un ragionevole *bricolage* – di approntare i lineamenti di quella *Teoria negativa della giustizia* promessa dal titolo dell’opera. E così incontreremo prima Avishai Margalit, campione di una critica alle oltranzes idealistiche dell’impresa rawlsiana. Ancora una volta il problema sembra risiedere nel fatto che l’ingiustizia dipende sempre dal concetto di giustizia postulato dalla teoria, così che quest’ultima esclude e occulta fatalmente tutti quei sentimenti sociali che non sono contemplati nel suo protocollo. La “decenza” margalitiana opera quindi, secondo Mazzone, come un primo contravveleno alla giustizia rawlsiana, tanto equa e imparziale da risultare disincantata e distratta.

Segue il turno di Judith Shklar (forse l’autrice più amata da Mazzone, perché implacabile nel rovesciare tutti gli assunti del rawlsismo): non c’è più un *summum bonum* da raggiungere, ma un *summum malum* da evitare. L’obiettivo è in altre parole sempre più vicino: svincolare l’ingiustizia dal rapporto di dipendenza che la lega, quasi ne fosse l’ombra portata, a un’idea di giustizia. Per farlo, così pare, è necessario partire dall’ingiustizia patita, dalla crudeltà sofferta: di queste farsi cartografi e solo a partire da un’etnografia dei mali comuni edificare qualcosa come una teoria. Una teoria che mantiene sì l’obiettivo del consenso (per intersezione), ma lo svolge negativamente: a fornire a quest’ultimo il suo piano di consistenza altro non saranno se non i sentimenti sociali. Questo realismo, negativo e ragionato assieme, offre anche il retroterra che permette a Mazzone di schizzare una critica del marxismo: una società oltre la giustizia sarebbe insieme irrealizzabile e non desiderabile. Non si tratta infatti di pensare una società più giusta, ma di fare più giusta la società.

Al mosaico ormai composito che il volume disegna si uniscono ancora le voci di Amartya Sen e quella di Michael Walzer. È attraverso quest’ultimo che Mazzone può stabilire l’equivalenza tra i concetti di “ingiusto” e di “indecente”. Tuttavia, questo punto d’arrivo teorico non manca di lasciare inevasa la questione dei moventi (o delle ragioni per agire). Si tratta cioè ancora di spiegare quale potrebbe essere il motore di un eventuale conflitto (fatte salve le capacità auto-cor-

rettive istituzionalmente prodotte). Mazzone trova una risposta al problema nella teoria del riconoscimento di marca honnethiana. Sarebbero infatti le reazioni emotive al disconoscimento a fornire il carburante del conflitto sociale e della trasformazione istituzionale. Non solo: se fatta convenientemente reagire con le critiche che recentemente Nancy Fraser le ha rivolto, la teoria del riconoscimento costituirebbe nulla di meno che l'ingrediente in grado di fare di una teoria negativa della giustizia anche una critica del dominio à part *entière*. L'*explicit* del volume di Mazzone – letteralmente: le sue ultime tre pagine – custodiscono anche il cuore di una teoria così faticosamente costruita: la sua critica si rivela una forma sofisticata di pensiero strategico e di pratica dell'immanenza. L'iperbole della legittimazione democratica – ciò che Mazzone chiama i suoi paradossi e le sue promesse – sono anche e sempre ciò che ne consente la perpetua contestazione e la possibile trasformazione.

Viene allora fatto di pensare se per attingere a un pensiero così radicato nella contingenza e nel dispositivo tipico di ogni potere (l'indissociabile nesso tra tecniche di assoggettamento e pratiche di soggettivazione) sia ancora necessario prendere dimora nell'antropologia politica liberale. È vero che Mazzone fa di tutto per scegliere l'arredo più raffinato: ma continua a rifornirsi al supermercato della democrazia liberale (con tutto il suo corredo di normativismo quanto a morale e diritto, piaceri e doveri, immagini del mondo e pratiche dell'umanità). L'immanenza, la materialità e la potenza della sua critica invitano a domandarsi se pagare questo pegno al canone sia davvero ancora necessario.

## *Abstract degli articoli*

### **Pier Luca Marzo**

*L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale*

L'immaginario è stato e continua ad essere il più inquietante degli ospiti del pensiero occidentale, la sua ombra impensabile. La sua origine genealogica può essere rintracciata nel Mito platonico della caverna. È in questa potente metafora che il *logos* occidentale entra nel mondo della luce della realtà e confina l'immaginario nel mondo delle ombre. Tuttavia, l'inquietudine sembra riemergere ogni qualvolta il discorso scientifico tenta un'incursione in questo luogo oscuro, provando a dare una definizione dell'immaginario. Eppure, nell'epoca della smaterializzazione, del valore-segno del denaro, della fine delle ideologie emancipative della modernità, della sua riproducibilità tecnica, tale ospite sembra essere uscito dalla caverna sotto forma di un seducente spettacolo capace di costruire la realtà stessa delle società contemporanee. In questo quadro, obiettivo del saggio è cercare di ricomporre la dicotomia reale-immaginario entro una prospettiva antropologica più ampia, che chiameremo *ambientale*, formata dalla triade *immagine, immaginazione e immaginario sociale*.

*Parole chiave*

Realtà, immaginario, ambiente.

### **Ambrogio Santambrogio**

*Essere di sinistra oggi: dall'ideologia politica all'immaginario sociale*

Il concetto di immaginario è stato usato in diversi sensi. In questo testo, si propone una nuova interpretazione del concetto, utile a sostituire quello di ideologia e, ten-

denzialmente, a coprire il vuoto di senso che la cosiddetta crisi delle ideologie ha creato nella discussione politico-sociale contemporanea e nelle identità dei soggetti, siano essi individuali e collettivi. Così facendo, si apre la strada anche per dare un contributo ad un ripensamento della sinistra, a partire dalla possibilità di indicare uno sfondo comune di riferimento, capace di sostenerne l'identità sociale, in primo luogo, e politica, in secondo. Nel primo paragrafo, riprendendo una discussione di qualche tempo fa, verrà proposta una interpretazione della distinzione tra destra e sinistra, indicando il senso in cui entrambi i concetti sono ancora oggi utili ad interpretare la nostra realtà; nel secondo, dopo una breve presentazione del concetto di immaginario sociale, verranno enucleate alcune caratteristiche di un possibile immaginario sociale di sinistra e le modalità con cui esso può essere alla base di concrete politiche di sinistra.

*Parole chiave*

Immaginario, sinistra, ideologia

**Paolo Jedlowski**

*Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia*

Il testo ripercorre alcune fasi della storia della narrativa fantascientifica, intendendo quest'ultima come una delle più tipiche espressioni dell'immaginario moderno. Se la fantascienza è un segmento di tale immaginario, i tratti che ne emergono (il dinamismo, la capacità di rispondere a sollecitazioni diverse e di svolgere diverse funzioni, la disponibilità a porsi come espressione e terreno di conflitti sociali) possono essere attribuiti all'immaginario stesso, offrendosi come linee guida per un suo studio più generale. La specificità della fantascienza è tuttavia quella di occuparsi di futuri possibili: in quest'ottica, essa pare particolarmente interessante laddove affronta letterariamente problematiche come quella dell'utopia o della critica postcoloniale, attraverso le quali l'immaginario mostra il suo versante politico ed i suoi aspetti potenzialmente più fecondi.

*Parole chiave*

Immaginario, fantascienza, critica

**Milena Meo**

*L'immaginario quotidiano. Per una lettura altra di pratiche e discorsi sul tema della generazione*

Il concetto di immaginario sociale e i suoi mutamenti sono qui indagati attraverso la lettura di un'esperienza che si situa nel quotidiano, inteso come "luogo comune" all'interno del quale è possibile, più che altrove, coglierne le produzioni e vederne all'opera gli effetti. La storia della generazione (concepimento, gravidanza, parto) appare particolarmente feconda in tal senso. I nuovi nati, infatti, non sono altro che la punta dell'iceberg di tutto il complesso processo di "fabbricazione" capace di creare, come plusvalore, un determinato tipo di ordine sociale modellato dall'immaginario. L'articolo si propone di rinvenire l'immaginario dominante intorno al quale la maggior parte delle immagini individuali si organizzano e sono rese coerenti; ricostruirlo nelle sue qualità e specificare come esso abbia avuto (ed abbia) ricadute concrete sulla vita quotidiana soprattutto delle donne; recuperare le tracce di possibilità "soversive" aperte dall'immaginazione e capaci, potenzialmente, di produrre mutamento sociale.

*Parole chiave*

Immaginario, generazione, vita quotidiana.

**Gianmarco Navarini**

*Immaginario e pratiche sociali: note sulla sensibilità dei mondi del vino*

Nell'ovvia impossibilità di dar conto dei legami, piuttosto noti e da sempre indissolubili, tra vino e immaginario, una riflessione sulle pratiche, in particolare l'attività dell'assaggio incorporata nel rituale della degustazione, può mettere in luce come l'immaginario, a fianco dell'attività tecnico-analitica volta a rendere intelligibile il vino degustato, sia una risorsa che crea la realtà del vino ai sensi. Tale riflessione mette in evidenza come il linguaggio della degustazione, partendo da Wittgenstein, sia uno strumento di conoscenza e, con ciò, un ponte che realizza un attraversamento tra mondi immaginati, carichi di memoria, e immaginabili. La descrizione delle proprietà dei vini, in particolare degli aromi, si pone così – tramite metafore, perifrasi e sinestesia – come un metodo pratico per lavorare sui limiti del linguaggio in rapporto al mondo conoscibile, quello del vino assaggiato, dove l'immaginario procura

*sensu* – gusto, sensibilità, sensazione propriamente estetica – della realtà di ciò che gli amatori di vino cercano di conoscere.

*Parole chiave*

Linguaggio, immaginario, vino.

### **Massimiliano Guareschi**

*Sociologia e guerra: una relazione difficile*

Il testo, dopo avere cercato di cogliere le motivazioni generali che si collocano alla base delle difficoltà manifestate dalla sociologia nel rapportarsi alla guerra, si sofferma criticamente sui più significativi approcci al fatto bellico, facendo particolare riferimento agli studi di Gaston Bouthoul e Raymond Aron. In seguito, lo sguardo si amplia andando a considerare le problematiche poste dal particolare modo in cui si rapportano alla guerra, in conformità al loro statuto epistemico e istituzionale, due campi disciplinari, le Relazioni internazionali e gli studi strategici, che in maniera differente hanno espresso la vocazione a farsi carico di un ambito di ricerca, quello legato al conflitto fra unità politiche organizzate, lasciato sguarnito dalla sociologia. A emergere, in particolare, sono questioni legate ai confini fra le discipline, alle loro modalità di costituzione e delimitazione del campo analitico che intrattengono stretti rapporti con altre frontiere, tutt'altro che epistemologiche, come quelle che distinguono fra la dimensione interna ed esterna allo Stato oppure quelle iscritte nel funzionamento degli apparati istituzionali, che discriminano il civile dal militare, la politica estera dalla difesa.

*Parole chiave*

Scienze sociali, guerra, confini epistemologici

### **Laura Leonardi**

*Gli equilibri instabili della cittadinanza sociale tra crisi della democrazia e trasformazioni del capitalismo. Un'analisi a partire dalla rivisitazione di Ralf Dahrendorf*

La nozione di cittadinanza sociale (Marshall 1950) è stata messa in discussione fin dalla fine degli anni Settanta del Novecento, nel momento in cui l'affermazione di forze sociali sostenitrici di forme di regolazione neoliberali elaboravano strategie di

ridimensionamento dello stato sociale. Ralf Dahrendorf è stato attento osservatore di questo fenomeno, e ha evidenziato fin dall'inizio i pericoli per la coesione sociale e la democrazia dell'abbandono della politica sociale, scindendo, di fatto, la cittadinanza dall'estensione delle *chances* di vita. Egli ha riveduto la sua teoria e ha elaborato nuove categorie per l'analisi in modo da cogliere le trasformazioni che hanno interessato in particolare democrazia e capitalismo, le istituzioni fondamentali per la costruzione della cittadinanza sociale nel XX secolo. Il concetto di cittadinanza sociale ha assunto così una rinnovata utilità euristica al fine di "diagnosticare" le traiettorie del cambiamento sociale nella modernità e per l'interpretazione dei processi di trasformazione sociale, delle forme di regolazione sociale di questi fenomeni e delle loro conseguenze sulle condizioni concrete di vita.

*Parole chiave*

Cittadinanza sociale, diseguaglianze, capitalismo.

### **Maria Luisa Nicelli**

*Consonanze parallele. Durkheim, Stravinsky e lo scandalo del sacro*

A circa un anno dalla pubblicazione de *Le Forme elementari della vita religiosa* di Émile Durkheim, nella stessa Parigi va in scena *Le Sacre du Printemps* di Igor Stravinsky. Lo scritto di sociologia delle religioni ed il balletto, entrambi dai contenuti rivoluzionari, destarono scandalo presso la società del tempo. È possibile individuare analogie e tracciare parallelismi tra i due capolavori, apparentemente così distanti? Una lettura insolita del *Sacre* intreccia alcuni temi durkheimiani de *Le Forme elementari* sulle tracce di un "sacro" in musica che, alle soglie del Ventesimo secolo, sembrano ormai perdute. Nella polifonia di voci che, nella società di primo Novecento va in cerca di risposte al proprio disorientamento, le idee di Durkheim e di Stravinsky poste a confronto appaiono così come coraggiose consonanze in controcanto nella modernità.

*Parole chiave*

Sacro, musica, modernità



## *Notizie sui collaboratori di questo numero*

**Pier Luca Marzo** è ricercatore di Sociologia generale presso l'Università degli Studi di Messina. Attraverso l'approccio morfologico, le sue ricerche si rivolgono prevalentemente al rapporto tra tecnica e mutamento sociale. Su questi temi ha scritto in volumi collettanei e riviste internazionali, dedicandovi due monografie: *Le metamorfosi: natura, artificio e tecnica. Dal mutamento sociale alla mutazione socio-biologica* (Franco Angeli 2007); *La natura tecnica del tempo. L'epoca del post-umano tra storia e vita quotidiana* (Mimesis 2012). Per la casa editrice Mimesis ha inoltre dato vita a *Im@go. Rivista di studi sociali sull'immaginario*. (marzop@unime.it)

**Ambrogio Santambrogio** insegna Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche (Università di Perugia), di cui è Direttore. Si è occupato di teoria sociale, dello studio critico dei classici, di varie forme di pensiero collettivo, del concetto di diversità. Da un punto di vista empirico, ha fatto ricerca sui giovani, sul comportamento deviante, sui movimenti sociali. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Émile Durkheim, contributi per una rilettura critica* (a cura di, con Massimo Rosati), Meltemi, Roma 2002; *Giovani e generazioni in Italia* (a cura di), Margiacchi Editore, Perugia 2002; *Introduzione alla sociologia della diversità*, Carocci, Roma 2003; *Senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari 2006; *I cattolici e l'Europa. Laicità, religione e sfera pubblica* (a cura di), Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori*, Laterza, Roma-Bari 2008; *Costruzionismo e scienze sociali* (a cura di), Morlacchi Editore, Perugia 2010; *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione* (a cura di, con Franco Crespi), Morlacchi, Perugia 2013; *Giovani a Perugia. Vissuti urbani e forme del tempo* (a cura di), Morlacchi, Perugia 2014. (ambrogio.santambrogio@unipg.it)

**Paolo Jedlowski** è ordinario di Sociologia all'Università della Calabria, dove ha fondato e dirige l'Osservatorio sui processi culturali e la vita quotidiana *OSSIDIANA* ed è Coordinatore del Dottorato in "Politica, cultura e sviluppo". È vice-presidente dell'Associazione Italiana di Sociologia. Si è occupato prevalentemente di storia della sociologia, di teoria sociale e di sociologia della cultura. Fra i suoi volumi: *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana* (Milano 2000); *Memoria, esperienza e modernità* (Milano, nuova ed. 2002); *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana fra esperienza e routine* (Bologna 2005); *Il sapere dell'esperienza* (Roma, nuova ed. 2008); *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa* (Torino 2009); *In un passaggio d'epoca. Esercizi di teoria sociale* (Napoli 2012). Tra le sue pubblicazioni in lingua straniera: *Public memories in Italy. Contemporary Narratives about the Italian Colonial Past* (in I. Capelo Gil, A. Martins, *Plots of War. Modern Narratives of Conflict*, Berlin-New York, 2012); *Die Moderne in vielen Formen* (in Th. Grossbölting, M. Livi e C. Spagnolo, *Jenseits der Moderne?*, Berlin, 2014). (paolo.jedlowski@unical.it)

**Milena Meo** è ricercatrice di Sociologia politica presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università degli Studi di Messina, dove insegna *Sociologia dei fenomeni politici* e *Sociologia politica e questioni di genere*. Si occupa prevalentemente di temi legati all'alterità, all'immaginario, alla politica ed alle questioni di genere. Su questi argomenti ha scritto saggi e curato volumi collettanei. Tra le sue pubblicazioni: *Lo straniero inventato. Riflessioni sociologiche sull'alterità* (FrancoAngeli, Milano, 2007); *Il corpo politico. Biopotere, generazione e produzione di soggettività femminili* (Mimesis, Milano, 2012). (milmeo@unime.it)

**Gianmarco Navarini** insegna Sociologia della cultura, del linguaggio ed Etnografia presso l'Università di Milano Bicocca. Ha pubblicato, tra gli altri, *Teorie dell'azione sociale: i classici* (Carocci 2005); *L'ordine che scorre: introduzione allo studio dei rituali* (Carocci 2003); *Le forme rituali della politica* (Laterza 2001); *Microcosmi sportivi: una ricerca sulle organizzazioni sportive e sulle storie di vita dei giovani a Milano* (Unicopli 2002); *Confini dentro la città: antropologia della Stazione centrale di Milano* (con E. Colombo, Guerini 1999); *Mondi del vino. Enografia dentro e fuori il bicchiere* (il Mulino 2015). (gianmarco.navarini@unimib.it)

**Massimiliano Guareschi** è autore di *I volti di Marte. Raymond Aron teorico e sociologo della guerra* (ombre corte 2010) e *Chi decide? Critica della ragione eccezionalista* (con Federico Rahola, ombre corte 2011).

**Laura Leonardi** è professore associato di Sociologia ed è titolare della Cattedra Jean Monet “Dimensione sociale e integrazione europea” presso la Scuola di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” dell’Università di Firenze. Nel lavoro di ricerca si occupa dei temi delle disuguaglianze sociali e del conflitto, del rapporto tra lavoro e welfare, della cittadinanza sociale, in particolare collegati alla globalizzazione e ai processi di integrazione europea. Tra le monografie e gli articoli recenti: *Introduzione a Dahrendorf* (Laterza 2014); *La società europea in costruzione. Trasformazioni sociali e integrazione europea* (Firenze University Press 2012); *Disuguaglianze, redistribuzione ed equità nel modello sociale europeo* (Quaderni di Sociologia 2012); *Capacitazioni, lavoro e welfare. La ricerca di nuovi equilibri tra stato e mercato: ripartire dall’Europa?* (Stato e Mercato 2009). (laura.leonardi@unifi.it)

**Maria Luisa Nicelli** è docente di Pianoforte nella scuola secondaria di primo grado ad indirizzo musicale. Ha conseguito il diploma in Pianoforte presso il Conservatorio “San Pietro a Majella” di Napoli e la Laurea in Scienze dell’educazione e della formazione presso l’Università Tor Vergata di Roma. Ha tenuto concerti per importanti associazioni ed enti. Ha collaborato con INDIRE in qualità di tutor in corsi di formazione per docenti. Ha svolto ricerche su temi di sociologia della musica con attenzione ai rapporti tra religione, musica e modernità. A riguardo si segnala: *Disincantamento e razionalizzazione nella musica: il contributo di Max Weber*. (marialuisanicelli@alice.it)



## *Elenco dei revisori permanenti*

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)



## *Avvertenze per Curatori ed Autori*

### *Linee guida della Rivista*

La rivista vuole essere un laboratorio di teoria, per sottolineare l'importanza dell'approccio teorico, la sua inevitabilità. Oggi invece la dimensione teorica nelle scienze sociali sembra essere sempre più sottovalutata, in nome di un approccio tecnico e tecnicistico, che punta ad una analisi meramente quantitativa, e spesso acritica, del dato. I QTS intendono anche valorizzare un approccio interdisciplinare, stimolando un approccio anti-specialistico e aperto a diverse discipline: sociologia, filosofia, storia, antropologia, diritto, psicologia sociale, ecc. Importante poi è la sottolineatura della dimensione critica, tipica delle scienze sociali. In particolare, si mette in evidenza il forte nesso (di ispirazione francofortese) tra teoria e critica. Così come si intende valorizzare il patrimonio culturale costituito dai classici, nella convinzione che, se riletti fuori da lenti obsolete, costituiscono un patrimonio fondamentale per le nostre discipline. Infine, i QTS puntano alla valorizzazione dei giovani: siamo convinti che i migliori tra di loro vadano incoraggiati, sollecitati e sostenuti, in particolare in un contesto come quello attuale che non è in grado di valorizzare come si dovrebbe le loro energie.

### *Processo di valutazione*

I contributi (tranne le recensioni) vengono accettati dopo un processo di valutazione anonima. Ogni articolo viene visto prima dal Comitato di redazione e poi da tre peer reviewer anonimi, scelti dal Comitato stesso sulla base dell'argomento trattato. La rivista si impegna a inviare una risposta entro 6 mesi dall'arrivo in redazione. Ai fini del processo di valutazione, gli Autori devono eliminare dal testo ogni riferimento da cui si possa desumere la loro identità.

### *Indicazioni del Comitato scientifico*

I testi pubblicati sui QTS devono contenere un numero contenuto di citazioni (sia nel senso di brani tratti da altri testi sia nel senso di rimandi ad altri testi). Le poche citazioni presenti devono essere strettamente funzionali all'argomentazione. Questo significa che, tranne rare e pregevoli eccezioni, i testi pubblicati non devono essere ricostruzioni del dibattito intorno ad un determinato oggetto, quanto piuttosto contributi innovativi ed originali.

I testi prodotti originariamente in lingua inglese, francese e spagnola non verranno tradotti.

I testi sottoposti per la pubblicazione devono essere originali.

I testi devono essere inviati a: [ambrogio.santambrogio@unipg.it](mailto:ambrogio.santambrogio@unipg.it); oppure a [redazioneQTS@gmail.com](mailto:redazioneQTS@gmail.com).

I libri di cui si propone una recensione devono essere inviati a: Luca Corchia, c/o Dipartimento di Scienze Politiche, via Serafini, 3, 56126, Pisa.

### *Norme di redazione*

Occorre spedire insieme al testo:

- una breve nota biografica (5-6 righe)
- un breve abstract dell'articolo (15 righe circa)
- 3 parole chiave.

I testi inviati devono essere contenuti entro le dimensioni di cartelle (2000 battute) indicate: saggi 20/25; dibattito 6/7; recensioni 3/4.

La formattazione di base prevede l'uso dei formati normale (o regular o roman), corsivo (o italic) e maiuscoletto (smallcaps). Non usare il grassetto, neppure per i titoli, né il sottolineato, né il barrato. Tutto il testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, senza rientri di paragrafo (nemmeno per le prime righe). Il titolo del testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di primo livello (capitoli) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di secondo livello (paragrafi) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. Prima di ogni titolo lasciare DUE righe bianche. Dopo ogni titolo lasciare UNA riga bianca. Nel caso del sottoparagrafo (terzo livello) sono sufficienti una riga prima e una dopo.

*Citazioni*

Per le citazioni da libri o riviste

*Nel testo:*

1. Autore (cognome completo): tra parentesi quadre. Es. [Durkheim ecc.].
2. Anno: in tondo o normale; si fa riferimento sempre all'anno dell'edizione consultata. Es. [Durkheim 2006].
3. Pagine: si raccomanda di riportare sempre le pagine della citazione, separate da una virgola. Un esempio di citazione completa: [Durkheim 2006, 154-155].
4. È possibile naturalmente far riferimento soltanto all'opera in generale. In questo caso usare: cfr.
5. Se il volume è opera di più autori, separarli con una virgola. Nel caso in cui si tratti di un curatore, non è necessario inserire la dicitura: "a cura di". Si provvederà nelle indicazioni bibliografiche in esteso, alla fine del testo.
6. Si raccomanda di usare "ivi" per riferirsi alla stessa opera della citazione precedente, facendo seguire, sempre usando la virgola, il numero delle pagine: [ivi, 200].
7. Si raccomanda di usare *Ibidem* per riferirsi precisamente allo stesso luogo della citazione precedente. Va da sé che in questo caso non è necessario il numero di pagina: [Ibidem].
8. Si raccomanda di riferirsi con le lettere a, b, c (in corsivo) a pubblicazioni o opere dello stesso autore nello stesso anno: [Durkheim 2006a, 151-165].
9. Il testo della citazione va messo tra virgolette, seguito dall'autore come sopra descritto: "... testo ..." [Durkheim 2006, 151-165].

*In bibliografia*

Per le edizioni in lingua diversa dall'originale, occorre mettere tra parentesi tonda l'anno dell'edizione originale alla fine del riferimento bibliografico. I riferimenti bibliografici devono essere fatti seguendo fedelmente gli esempi di seguito riportati.

*Riferimenti bibliografici*

Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (a cura di)  
2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*,  
Cambridge University Press, Cambridge.

Dumézil, G.

1974, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1969).

1987, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1969).

Dumont, L.

1960, *Caste, Racisme et 'stratification'*, Cahiers Internationaux de Sociologie, n. 3, a. XXIX, pp. 91-134.

Fele, G.

2002, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati (a cura di), *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma, pp. 205-234.

Stern, H.

1984, *L'Occident vu d'en face*, Revue européenne des sciences sociales, n. 1, a. XX, pp. 57-66.

### *Virgolette*

Le virgolette alte vanno usate quando si usa un termine con un significato diverso da quello corrente (come si usa dire, “tra virgolette”) e per le citazioni (vedi sopra).

### *La forma. Termini stranieri*

I termini stranieri vanno sempre lasciati nella loro forma pura, priva di flessione. Vanno riportati sempre in corsivo (fanno eccezione soltanto i termini di uso comune ormai entrati nel lessico italiano: film, computer, bar). Non debbono venire declinati neppure al plurale, restando sempre nella loro forma singolare: questo è per evitare problemi con vocaboli dotati di plurale irregolare (“mouse”-“mice”) o con lingue poco conosciute (“kamikaze”, “pasdaran”, ecc.).

Per quanto riguarda il genere, il termine straniero mantiene quelle originale: es.: “Ho comprato due mouse”, “Mandami i tuoi file”. es.: “In Frege il Sinn è distinto dalla Bedeutung” e non “dal Bedeutung”.

### *Citazioni*

1. Per le citazioni da opere di cui non esiste traduzione italiana (o, se esiste, si ritiene opportuno non ricorrervi), l'autore deve riportare il testo comunque in italiano inserendo in nota la dicitura “traduzione nostra”; inoltre deve segnalare qualsivoglia intervento utilizzando le parentesi quadre (ad esempio: interpolazioni con i termini dal testo originale, da riportare in corsivo; eliminazione di una parte del testo, che va sostituita con 3 punti di sospensione; aggiunta di termini o locuzioni indispensabili per rendere intellegibile e scorrevole il testo in lingua italiana; commenti quali [sic]

o [n.d.a. o n.d.c.] o esplicazioni [corsivo dell'autore], [corsivo nostro], etc.); ove l'autore ritenga necessario riportare l'intero testo originale, deve farlo in nota, alla fine della citazione italiana.

2. Nel caso in cui si cita la traduzione italiana di un testo, è necessario riportarla fedelmente. Qualora si ritenga opportuno apportarvi modifiche, queste vanno segnalate utilizzando, di volta in volta, le parentesi quadre. Se le modifiche della traduzione riguardano lo stile generale, in fondo al passo occorre segnalarlo, attraverso la dicitura, tra parentesi quadre, [traduzione modificata]. Per quanto riguarda le modalità di citazione, si faccia riferimento alle regole esposte nella sezione "Note di redazione".

#### *Altre note e avvertenze grafiche*

Di seguito si riportano alcune indicazioni sull'uso di particolari forme "grafiche":

- anni Settanta e non anni '70;
- il Novecento e non il '900;
- nel caso di aggettivi derivati da nomi di persona, è opportuno salvaguardare l'integrità del nome: nietzscheana e non nicciana (o niciana); humeana e non humiana, etc.
- nel caso della traslitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoj; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali di traslitterazione senza riportare gli accenti e gli altri segni diacritici: logos, ethos, mythos, pathos, polis, etc.

#### *Abbreviazioni*

- pagina seguente: s.;
- pagine seguenti: ss.;
- foglio-i: f.- ff.
- carta-e: c.- cc.
- recto: r
- verso: v
- volume-i: vol.- voll.
- capitolo-i: cap.- capp.
- tomo-i: t.- tt.
- numero: n.

