

*(a cura di)*

*Marieli Ruini*

NUOVE PROSPETTIVE  
PER LA SOCIOLOGIA



*Fondazione Adriano Olivetti*





# Nuove prospettive per la sociologia

*a cura di*  
*Marieli Ruini*



© 2004 Fondazione Adriano Olivetti  
Il testo può essere liberamente riprodotto  
purché si citi la presente edizione.

## INDICE

<i>Marieli Ruini</i>	
Introduzione	7

### PARTE PRIMA

#### I COMPITI DI UNA SOCIOLOGIA DEL FUTURO

<i>Tito Marci</i>	
Un'incerta sociologia del futuro	19

<i>Massimiliano Ruzzeddu</i>	
Sociologia del futuro: il problema dell'ordine e del disordine	31

<i>Consuelo Antimi</i>	
La sociologia di fronte al futuro: l'importanza di una consapevolezza metateorica	51

<i>Mariella Nocenzi</i>	
Sociologia «sostenibile» per il futuro	67

### PARTE SECONDA

#### PER UNA SOCIOLOGIA DELLA CULTURA

<i>Erica Antonini</i>	
Per una sociologia critica della cultura	89

<i>Luca Alteri</i>	
La sociologia del futuro, ovvero i compiti della sociologia della cultura	125

PARTE TERZA  
TEMATICHE EMERGENTI PER LA SOCIOLOGIA  
DEL FUTURO

<i>Lorella Cedroni</i>	
La quarta dimensione del potere e il futuro della politica	141
<i>Maria Cristina Antonucci</i>	
Il futuro della sociologia della globalizzazione: verso la sociologia della glocalizzazione?	159
<i>Michela Luzi</i>	
Le conseguenze della globalizzazione sul sistema globale	169
<i>Emanuele Rossi</i>	
Per una sociologia del margine: all'interno del fenomeno sociale	183
<i>Roberta Iannone</i>	
Salute e corpo nella sociologia della cultura	201
<i>Alessandra Testoni</i>	
Sociologia dell'arte: per una geografia prossima	221

*Parte Prima*

I COMPITI DI UNA SOCIOLOGIA DEL FUTURO



## UN'INCERTA SOCIOLOGIA DEL FUTURO

Per ogni società – ma anche per ogni scienza che si conosca – vi è sempre la possibilità di individuare un mito fondatore.

Il sapere sociologico, almeno a partire dalla diffusione delle concezioni positivistiche, fonda parte della sua scientificità proprio nella capacità di previsione. Non si tratta, però, di concepire ancora un «dover essere» in vista della realizzazione di rapporti societari; né si tratta di prefigurare, costituire e istituire (anche conflittualmente) una moderna società secondo l'ordine di una nuova razionalità giuridica. La società post-rivoluzionaria, nel suo complesso, è ormai posta, istituita, data.

Si tratta, al contrario, di organizzare radicalmente la sociologia come scienza della previsione, basata sull'osservazione empirica dei fatti, sul rigore metodologico e su una razionalità quantomeno descrittiva e discorsiva. Tutto sta nell'individuazione, come per ogni altra scienza che si possa definire tale, di regolarità «naturali» o «storiche» capaci di consentire spiegazioni, previsioni, controlli e interventi sulla realtà sociale.

Pensiamo, ad esempio, a Comte e alla sua «scienza positiva»: l'unica legittimità del sapere moderno riposa nell'individuazione razionale di regolarità e concatenazioni fra fenomeni dati, al fine di pervenire alla formulazione di leggi naturali invariabili, capaci di spiegare, controllare e prevedere i fenomeni stessi. La scienza sociale, in tal senso, è dominio: dominio sulla realtà sociale per mezzo di un sapere immanente che accede, per se

stesso, ad una inequivocabile razionalità «naturale».

Ma se la scienza è dominio lo è soltanto entro l'ordine di una ragione che, per sua natura, pone le regole del proprio operare; entro un dominio, dunque, che definisce le condizioni e i limiti della stessa razionalità scientifica.

Ne discende, pertanto, che la capacità sociologica di previsione, almeno nel suo svolgimento formale, non può che essere già prevista entro la ricorsività e regolarità di una razionalità immanente, sia pur progressiva, insita in una natura già data. In altri termini, secondo le supposte leggi immutabili della ragione (o della logica – ma in questo caso i termini sembrano interscambiabili), nella misura in cui le stesse si danno come forme di regolarità osservabili, non possiamo che prevedere ciò che è già previsto nell'ordine del dispiegamento naturale di una razionalità necessaria. Prevedere in questo caso è, dunque, soltanto e immancabilmente conoscere: è riconoscere secondo le regole di una razionalità che assoggetta la scienza stessa alla sua temporalità circolare. Non vi è più un'opacità trascendentale da cui possa derivare ancora una certa libertà e arbitrarietà del comprendere; non vi è più oscurità del destino. Paradossalmente, non vi è più autentica possibilità di previsione.

È paradossale, infatti, che la scienza empirica, in ordine a questa prospettiva, finisca per riconoscere il proprio fondamento (e la propria legittimità) nella ripetizione, ovvero, nella ripetibilità della conoscenza. Si può conoscere, spiegare e scoprire soltanto sulla base di regolarità osservabili e ripetibili. E se le scienze empiriche (e tra queste si vuole anche la sociologia) conoscono e forniscono spiegazioni in base all'assunto della ripetizione (quasi vi fosse, in effetti, un'ineludibile coazione a ripetere), allora ogni previsione non sarà che l'espressione di una sorta di anacronismo logico. Si può prevedere soltanto ciò che è già dato, ciò che è ripetibile: un «futuro passato», secondo la felice espressione di Koselleck.

D'altra parte, rovesciando il discorso, comprendere in tal

modo il mondo (i fenomeni, i fatti) secondo il dispiegarsi di una sua intrinseca ragione, vuol dire, per ciò stesso, prevedere. Ma qui restiamo ancora nella tautologia. Se conosco prevedo e se prevedo conosco: l'un termine rimanda alla possibilità dell'altro. La struttura ricorsiva di una temporalità statica giustifica di per sé la conoscenza come previsione, e viceversa. Si può prevedere nella misura in cui già si conosce, e si può conoscere solo in quanto si ha capacità di previsione attraverso ciò che è accaduto. Se vi è idea di progresso è perché il suo sviluppo rimanda alla coscienza di ciò che è già stato.

Non sfugge a questo circolo vizioso nemmeno l'atteggiamento più scaltro e scettico di chi, ponendo una netta divaricazione tra il divenire caotico e informale del mondo e una comprensione selettiva, organizzatrice e ordinatrice dei dati sociologici di cui si può fare oggetto, rimanda ancora la possibilità di una previsione scientifica a un modello di ricorsività storica e idealtipica. Il metodo ipotetico-probabilistico, se da un lato permette ai weberiani o ai simmeliani di sfuggire al rigido determinismo positivista, dall'altro richiama ancora una possibilità di previsione basata sull'analogia e sull'uniformità dell'esperienza storica e scientifica. Si tratta, se non altro, di quelle posizioni metodologiche che, valorizzando la linearità, la continuità e l'omogeneità dello sviluppo storico e delle forme sociali, tralasciano quel tratto imponderabile della discontinuità e della cesura che più di recente ha sottolineato Foucault. A tali maglie, si può ben comprendere, sfugge essenzialmente ciò che è – e che può ancora essere – «evento»: ciò che dà luogo, e non ciò che ha luogo secondo l'idea del dispiegarsi di un ordine razionale che tutto comprende e alla cui cifra ideale si può comunque metodologicamente (anche se non ontologicamente) accedere.

Dal punto di vista della facoltà previsionale, spiegazione e comprensione, descrizione e interpretazione non sembrano pertanto differire di molto. Per quanto sviluppata sia la logica

del discorso scientifico, si tratta pur sempre di «pre-vedere» il veduto, il già visto nelle strutture regolari e ricorsive della conoscenza.

Certo, la capacità di previsione riposa sull'idea che il tempo sia comunque un'entità producibile, calcolabile, misurabile. La concezione di una temporalità meccanica, regolare (il cui corrispettivo simbolico è appunto l'orologio meccanico); che il tempo poi non sia altro che un prodotto della storia e dell'attività umana, induce a credere che si possa in qualche modo calcolare con il tempo stesso. Tempo prodotto e non vissuto, prefigurato e non lasciato essere nel suo incondizionato darsi. Come se fosse realmente possibile appropriarsi del tempo, negoziare con la temporalità. Come se il tempo fosse una cosa, un ente, una questione di tecnica.

Pre-vedere al di fuori del tempo, oltre l'orizzonte temporale, pre-figurarne le scansioni: tutto ciò, come si è detto, riguarda un sapere che ha stabilito un contratto con la ripetibilità meccanica, con la riproducibilità tecnologica. Un sapere scientifico, però, che a tali condizioni ha rotto definitivamente il suo legame con l'evento. Per tornare più da vicino ai nostri problemi, basta per questo pensare a Luhmann, il sociologo che forse più di ogni altro espone, in modo esemplare, questa rottura: la previsione è una funzione stessa del sistema, un dispositivo di selezione (e di riduzione di complessità), una strategia necessaria ad assicurare costantemente la riproduzione continua del sistema al riparo dei rischi dell'accidentalità temporale. Non vi è più evento: la previsione è soltanto una tecnica di prevenzione strutturale.

Ora, non si vuole con questo svalutare il carattere scientifico della capacità di previsione così come ci viene tramandata dalla tradizione sociologica (si pensi all'importante ruolo svolto dalla sociologia dei mutamenti). Non vi sarebbe forse possibilità di pensare la sicurezza, la prevenzione e il controllo sociale senza questa notevole funzione. Ma qui rimaniamo sempre nell'ordi-

ne dell'esperienza calcolabile. Un'esperienza, oltre tutto, che non assume ancora il valore di prognosi in quanto momento consapevole di azione politica. La prognosi, infatti, secondo l'idea che ce ne restituisce Koselleck, è sempre legata alla situazione politica. Lo è al punto che fare una prognosi significa già cambiare la situazione, significa produrre il tempo a partire dal quale ed entro il quale essa designa se stessa. Detto altrimenti, la prognosi fa razionalmente riferimento a eventi nuovi di cui favorisce la nascita, e il tempo vi scaturisce in modo «imprevedibilmente prevedibile». È un po' ciò che sembra caratterizzare l'analisi marxiana del capitalismo.

Non è certo questo il caso della sociologia «avalutativa»: qui la previsione può essere intesa soltanto come modello ipotetico-probabilistico: nulla in più. Ma cosa succede quando ciò che è pre-visto (sia pure ipoteticamente) non può che esser detto? Che succede quando inevitabilmente si passa dalla struttura della semplice «visione anticipata», dal vedere in avanti (*praevidere*), a quella della predizione, del dire ciò che dovrà (o potrà) accadere, che è la struttura tipica della profezia? La previsione per esser tale, per dare quantomeno testimonianza di sé, deve porsi nell'ordine del dicibile. Non vi è previsione che, per la sua stessa possibilità di esser tale, non abbia bisogno di essere detta, scritta o udita. E qui già entriamo nel margine paradossale della profezia, di ciò che per sua natura trascende l'orizzonte dell'esperienza calcolabile. Poiché, per quanto data entro l'ordine rigoroso del metodo, entro schemi idealtipici ed entro i termini di una temporalità calcolabile, la previsione, una volta espressa, una volta consegnata alla parola che vede, pre-vede, e annuncia, si espone già ad un tempo che sfugge la possibilità di calcolo, che trascende l'orizzonte del pre-vedibile. Un tempo che non può essere negoziato. E se nell'ordine della profezia gli eventi sono comunque simboli di ciò che è già saputo, la loro realizzazione attende sempre un tempo incondizionato, un'accadere indeterminabile: anzi, attende forse la fine del tempo.

Ma vi è un altro paradosso che espone la profezia ad una contraddizione insanabile: la sua indicibilità, ovvero, la sua impossibilità. Di ciò ci parla il Libro di Giona.

Ecco, in effetti, il dissidio che tormenta il silenzio di Giona. Se avesse rivelato il messaggio di Dio, annunciando ai Niniviti che a causa della loro depravazione di lì a quaranta giorni sarebbero stati distrutti, era sicuro che si sarebbero pentiti, e quindi Dio li avrebbe risparmiati, poiché sapeva che Dio è misericordioso e renitente all'ira.

Se però gli abitanti di Ninive fossero stati risparmiati, non si sarebbe con ciò resa falsa la profezia? Una volta annunciata, la profezia non trova più il tempo della sua realizzazione: rimane irrealizzata. Tuttavia nel silenzio non vi è profezia.

È dunque Giona un falso profeta? Di qui il paradosso che è al centro del libro: la profezia si sarebbe avverata solo se Giona non l'avesse annunciata. Ma in tal caso non vi sarebbe stata profezia, e Giona avrebbe cessato di essere un profeta.

Meglio però non essere profeta che essere un falso profeta. Per questo Giona tace, si rifiuta di parlare, fugge dalla presenza del Signore e incorre nel castigo del naufragio.

Ci torna in mente, per vie assai diverse, il famoso detto di Wittgenstein, «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». Ma ciò, come ha chiosato mirabilmente Blanchot, indica bene che, poiché egli non ha potuto nell'enunciarlo imporre a se stesso il silenzio, si deve comunque parlare. E per parlare del futuro ci si dovrebbe servire di un linguaggio capace di anticipare sempre se stesso, consegnando fatti che ancora non sono accaduti al passato, a un «già» che è necessariamente alle proprie spalle. Ma nello spazio che si estende fra enunciazione e atto, si apre sempre un tempo indeterminabile, un baratro che, contemplato da qualsiasi distanza temporale, espone immancabilmente il senso del vuoto.

Certo, ben lo sappiamo: l'accostamento previsione-profezia ci spinge immancabilmente all'azzardo, imponendoci di scher-

zare con la scienza. Ma questo scherzo va preso sul serio se veramente vogliamo pensare ad una sociologia del futuro.

Vi sono certo sociologie che sono già in sé «sociologie del futuro»; o meglio che si legittimano come teorie proprio in quanto essenzialmente rivolte ed aperte al futuro. Si pensi al ruolo che nella modernità (specialmente dopo la Rivoluzione francese) giocano le idee di sviluppo, evoluzione e progresso. Ma si pensi anche all'elemento messianico ancora presente nel pensiero «illuminista» di Marx. Un messianismo che conta sul valore della prassi e su un concetto positivo di storia e che, nel rifiuto di una visione escatologica, non pensa certo alla liberazione dal tempo, ma alla realizzazione futura della società nel tempo. I tratti essenziali di questa temporalità, per così dire, messianica, li conosciamo: la fine del conflitto di classe, l'instaurazione della società egualitaria e l'avvento della giustizia sociale. Tratti emblematici di un futuro sempre a venire.

Tuttavia il post-moderno, come ormai ben sappiamo, ci lascia in dono l'idea della fine delle grandi narrazioni, consentendoci soltanto l'accesso ad un futuro frammentario, incerto, liquido.

E se il futuro fosse già morto, come sembra suggerirci Baudrillard? Se il tempo a cui apparteniamo fosse un costante presente, un presente che riproduce incessantemente se stesso senza possibilità di rottura? A tali condizioni non vi sarebbe più previsione, più profezia e neanche più possibilità di teoria. Poiché se la teoria, in quanto attività riflessiva, è già sempre in ritardo rispetto agli eventi, in questo dilatarsi continuo di un presente infinito, il suo connaturato «esser-dopo» nutrirebbe soltanto il perpetuarsi di un continuo passato. Allora sì, ci resterebbe soltanto l'azzardo, la possibilità di giocare con il mondo (e con il suo principio di realtà), di sfidare l'evento, di provocare e sedurre il reale. Ma noi che abbiamo progetti più asciutti ci accontentiamo di soluzioni più tenui.

Del resto, se il tempo a cui apparteniamo è immancabilmente il presente, questo presente è comunque già in sé una possi-

bilità in divenire, carico di rischi e di opportunità. Un presente molteplice e sincretico, senza confini, esposto a metamorfosi indotte dalle tecnologie e dalla comunicazione multimediatca. Ed è questo tempo che ci si offre adesso come un territorio, come lo spazio dilatato dello spaesamento permanente in cui elementi arcaici si congiungono con il dispiegarsi della realtà virtuale.

In questo scenario, si sa, il rischio estremo è ancora quello dell'alienazione, del continuo esilio del soggetto ormai incapace di esperienza politica, religiosa, culturale e sociale. Ma potremmo vederla altrimenti. A ben rifletterci, infatti, è l'esperienza stessa che viene ad essere modificata richiedendo, al contempo, una soggettività più adeguata ad interrogare il presente. Ed è proprio a questa esperienza che, mai come adesso, dobbiamo forse ancora paradossalmente rinviare un'incerta sociologia del futuro.

### *Breve nota bibliografica*

Anche per questo breve intervento è possibile tratteggiare un piccolo percorso bibliografico, certo non esauriente e incurante di tutti i temi trattati – o soltanto evocati – e di sicuro dimentico di quelle risor-nanze culturali (alcune senza dubbio involontarie) che il lettore avrà forse colto tra le righe del testo. Mi scuso, pertanto, con tutti coloro che avranno già sorpreso questa mia incompletezza, ma sono certamente convinto che l'attento lettore saprà ritrovare gli opportuni rimandi testuali nelle molteplici pieghe del suo bagaglio culturale.

Per prima cosa, comunque, l'ammissione di un duplice debito: la prospettiva paradossale che percorre le righe di quest'intervento risente inmancabilmente dei percorsi semantici, «giuridici-estetici», che ho avuto modo (e piacere) di apprendere, nel corso del tempo, dagli studi di Simona Andrini; di contro, l'attenzione per i problemi della razionalità sociologica e le sue implicazioni con la storia del pensiero scientifico e filosofico, mi deriva essenzialmente dalla frequentazione dei corsi di Sociologia Generale che, negli ultimi tre anni, Andrea Bixio ha tenuto alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università



di Roma «La Sapienza».

Ma andiamo subito nello specifico. Indubbiamente, per quanto riguarda la sociologia di Auguste Comte si rimanda al suo *Cours de Philosophie Positive* apparso in sei volumi tra il 1830 e il 1842 (Schleicher, Paris 1907; tr. it. parziale a cura di A. Vedaldi, *Corso di filosofia positiva*, Paravia, Torino 1957). Tuttavia, specialmente per i problemi di carattere epistemologico che interessano il *Corso*, si rinvia alla lettura che ne dà Norbert Elias in *Was ist Soziologie?*, Juventa Verlag 1986 (trad. it.: *Che cos'è la sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 35-54). Per le questioni che invece, a partire da Comte, attengono più specificatamente al carattere scientifico della previsione, si può vedere Massimo Corsale, *L'identità del sociologo*, Edizioni Goliardiche, Trieste 2000, pp. 69-103.

Per quanto poi riguarda il rapporto tra razionalità e dominio è quasi inutile dire che il testo di riferimento più importante sia l'ormai classico *Dialektik der Aufklärung* del 1947 di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (Fischer Verlag, Frankfurt a.M.; tr. it.: *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966).

Per altri versi, l'importante lavoro di semantica storica di Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1979 (tr. it.: *Futuro passato*, Marietti, Genova 1986), ha offerto di sicuro un apporto essenziale alla costruzione di questo intervento, specialmente in relazione ai temi dell'anacronismo, del rapporto tra passato e futuro nella storia moderna e della profezia. A tal proposito, devo anche ricordare che il passo biblico sulla profezia di Giona mi è stato indirettamente suggerito dalla lettura del romanzo *The Invention of Solitude* (1982; tr. it.: *L'invenzione della solitudine*, Einaudi, Torino 1997) del narratore americano Paul Auster.

Per i problemi dell'«avalutatività» delle scienze sociologiche e dell'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale il richiamo palese è al Max Weber del *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1922; tr. it.: *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958). Mentre, per l'accento a Georg Simmel, si rinvia soprattutto alla sua *Soziologie* del 1908 (Duncker & Humblot, Leipzig; tr. it.: *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998).

Michel Foucault, in questa sede, è stato soprattutto ricordato per il problema delle discontinuità storiche e delle cesure epistemologiche. Della sua vasta opera qui indichiamo, in modo particolare, *L'archéologie du savoir* (Gallimard, Paris 1969; tr. it.: *L'archeologia*

*del sapere*, Rizzoli, Milano). Ma a tal proposito si può anche consultare il lungo saggio di Paul Veyne dal titolo *Foucault révolutionne l'histoire*, Editions du Seuil, Paris 1979 (tr. it. in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre corte, Verona 1998, pp. 7-65), lo stesso che Gilles Deleuze ha definito come il più riuscito studio su Foucault e la storia.

Per la teoria dei sistemi di Niklas Luhmann è senza dubbio importante la conoscenza del suo *Soziale Systeme* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1984; tr. it.: *Sistemi sociali*, il Mulino, Bologna 1990); ma, a ben vedere, è anche utile lo studio di un'altra sua opera: la *Rechtssoziologie* (Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg 1972; tr. it.: *Sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1977), dove appunto l'idea delle strategie normative viene sostanzialmente posta in relazione alla funzione di prevedibilità adottata dai sistemi sociali.

Per quanto attiene al pensiero di Marx, non serve di certo citare la sua vasta opera. Per quanto, invece, riguarda i rapporti fra marxismo e messianismo, fra materialismo storico e forza messianica, rinvio, tra gli altri, al *Über den Begriff der Geschichte* di Walter Benjamin (in *Briefe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1966; tr. it.: *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997). Non si legge, del resto, nella tesi XVII<sup>a</sup> del testo citato (alla pagina 53 dell'edizione italiana): «Nell'idea della società senza classi, Marx ha secolarizzato l'idea del tempo messianico? Per ulteriori sviluppi di tale rapporto si rimanda anche a Max Horkheimer (si veda specialmente il suo *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche-Verlag H. Rennebach KG, Hamburg 1970; tr. it.: *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1982, pp. 91 ss.) e a Ernst Bloch (specialmente *Geist der Utopie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1964; tr. it.: *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 305-64 e *Atheismus in Christentum*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1968; tr. it.: *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, pp. 92-102).

Il celebre detto di Wittgenstein citato nel testo è il passo n.7 del *Logisch-philosophische Abhandlung* (Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1922; tr. it.: *Tractatus Logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989, p. 175). La replica di Maurice Blanchot è tratta dal suo *La communauté inavouable* (Les Éditions de Minuit, Paris 1983; tr. it.: *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 84).

A proposito del «post-moderno» (tema sul quale esiste, oltretutto, una vasta letteratura sociologica che, a grandi linee, potremmo forse

far giungere al recente *Liquid Modernity* di Zygmunt Bauman, Polity Press, Cambridge 2000; tr. it.: *Modernità liquida*, Editori Laterza, Roma-Bari 2002) mi limito a citare Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979 (tr. it.: *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981). Della vasta produzione di Jean Baudrillard ricordo invece *L'autre par lui-même*, Galilée, Paris 1987 (tr. it.: *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova 1987). Sempre su questa scia, ma approdando a territori diversi – quelli della fantascienza – si può vedere anche un testo che raccoglie importanti contributi di James G. Ballard, *Il futuro è morto*. Psicogeografia della modernità, Millepiani n. 6, Mimesis, Milano 1995.

In ultimo, per quanto riguarda il problema della temporalità, del tempo prodotto e l'evento, si rimanda essenzialmente al *Sein und Zeit* di Martin Heidegger (Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; tr. it.: *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976), nonché, per vie un po' diverse, a Ernst Jünger, *Das Sandubrbuch*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1954 (tr. it.: *Il libro dell'orologio a polvere*, Edizioni Adelphi, Milano 1994).

## SOCIOLOGIA DEL FUTURO: IL PROBLEMA DELL'ORDINE E DEL DISORDINE

### 1. *La sociologia del futuro*

Con l'espressione «Sociologia del futuro», si fa riferimento ad una delle questioni che più da vicino interessano il dibattito epistemologico contemporaneo, la possibilità di dotare gli attori sociali, individuali e collettivi, degli strumenti per esercitare un controllo sul proprio ambiente, sia esso inteso in termini di vincoli naturali ed ambientali (accesso a risorse alimentari, energetiche, sanitarie, ecc.) sia in termini di caratteri relativi alla struttura sociale (distribuzione di potere e di reddito, divisione in classi, autonomia individuale, ecc.). Collaterale a questo è il bisogno di una conoscenza adeguata delle conseguenze di una decisione che provochi un mutamento consapevole e volontario dell'oggetto considerato.

Ci si riferisce in altre parole alla necessità da parte degli attori sociali di conoscere le dimensioni, per esempio, dei futuri trends demografici, climatici o migratori, o, in una prospettiva «micro», l'andamento del mercato del lavoro per orientare efficacemente un giovane nella scelta dell'indirizzo di studio.

Quello che si chiama in causa è la capacità di previsione della scienza, ovvero il carattere di attendibilità di giudizi espressi sullo stato futuro di un fenomeno.

In quest'ottica, il lavoro del ricercatore consiste nel racco-

gliere il maggior numero possibile di dati relativi all'oggetto osservato, al fine di registrarne le regolarità strutturali e dinamiche che ne consentano una descrizione e ne colgano le cause, i processi, e la natura del mutamento<sup>1</sup>. Tali regolarità sono quindi generalizzate e riformulate linguisticamente sotto forma di legge.

Una legge scientifica è un'asserzione su un determinato aspetto della realtà, espresso in termini di «successione» di eventi, nel caso si registri una semplice regolarità cronologica di fatti, ovvero in termini di spiegazione, qualora l'evento verificatosi al tempo  $t^0$  sia considerato la causa, o fra le cause dell'evento che ha luogo al momento  $t^1$ .

Fra le prime, si pongono ad esempio, fenomeni in cui si registra una serie ordinata di eventi senza considerare la relazione esistente fra un elemento della catena, e quelli immediatamente precedente e successivo.

Un esempio potrebbero essere le descrizioni dei moti astronomici costruite nelle epoche premoderne, prima che Newton formulasse la sua legge di gravitazione universale oppure la dinamica dello sviluppo della psiche individuale, la quale, nelle sue linee generali, prescinde da ogni situazione ambientale<sup>2</sup>.

Le seconde, comprendono tutti quei fenomeni in genere descritti come «Se A, allora B», ovvero individuerebbero dei rapporti di causalità fra due variabili e sono quelle che meglio esprimono il carattere meccanicistico della prospettiva nomologica<sup>3</sup>.

Al di là del loro contenuto, comunque, tutte le leggi vengono codificate attraverso un'operazione di generalizzazione, per

<sup>1</sup> Boudon Raymond, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna 1985.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>3</sup> *Ivi*, Capitolo Terzo.

cui dato un numero sufficiente (o convenzionalmente definito come tale) di osservazioni dalle quali si inferisce la presenza di una regolarità dinamica, si descrive tale regolarità, appunto, come legge, assumendo che questa descriva efficacemente fenomeni analoghi a quelli osservati dal ricercatore (o riprodotti in laboratorio), purché questi siano soggetti a condizioni analoghe (principio di universalità della legge).

Il problema che, a questo punto, si pone in ambito sia filosofico che sociologico, in quanto implica il problema della legittimità dell'istituzione scientifica come «sistema esperto», è l'effettiva possibilità della mente umana di compiere simili operazioni; più esattamente è necessario porsi il quesito se le operazioni logico-deduttive poste in atto con fini di previsione riflettano l'effettivo svolgersi dei fatti.

Ritenere che la scienza possa produrre delle previsioni implica infatti la premessa che l'Universo sia ordinato, staticamente, nel senso che le strutture di cui è composto siano almeno ad un certo grado regolari e dinamicamente, per cui tali strutture muterebbero in tempi, direzione e velocità anch'esse in qualche modo, «ordinate».

Tale assunto costituisce uno dei postulati fondamentali della scienza moderna e fu posto direttamente dai suoi fondatori, i quali, al di là delle reciproche differenze teoriche, concordavano sul fatto che, sebbene ai fini di una conoscenza empirica della realtà fosse necessario il rifiuto di pregiudizi teologici imposti dalla tradizione (principio di autorità), la realtà stessa fosse ordinata e regolare in quanto prodotto di una volontà divina e perfettamente razionale<sup>4</sup>.

È innegabile che l'approccio scientifico moderno abbia ottenuto successi strepitosi, sia consentendo una conoscenza della

<sup>4</sup> Per esempio Galilei scrive: «la filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo),

struttura dell'Universo più vicino a noi, segnatamente della meccanica dei corpi soggetti all'influenza gravitazionale terrestre e, nello spazio prossimo, a quello solare, sia dotando gli scienziati di una capacità di previsione praticamente infallibile per quanto riguarda i fenomeni compresi in questi ambiti.

L'esistenza, per esempio, dei due pianeti più esterni del Sistema Solare, Nettuno e Plutone, fu scoperta, rispettivamente nel 1864 e nel 1930, in base ad alcune perturbazioni nell'orbita del pianeta immediatamente più interno<sup>5</sup>. In altre parole, calcolata matematicamente l'orbita di Urano, ci si accorse che le osservazioni sul suo spostamento non coincidevano perfettamente. Tale discrepanza fu attribuita alla presenza di un altro corpo celeste, successivamente individuato e denominato, appunto Nettuno. Una sequenza di fatti analoga si svolse in occasione della scoperta di Plutone.

Tuttavia il postulato dell'ordine dell'Universo era destinato ad entrare in crisi all'inizio del XX Secolo.

Nel 1905, infatti, Einstein pubblica i primi articoli sulla Teoria della Relatività, elaborata ed approfondita nel corso dei decenni successivi, proponendo un modello di Universo, dove parlare di oggetti, fenomeni od eventi «in sé», esistenti indipendentemente da un osservatore, è un atto privo di senso, in quanto le percezioni di questo dipendono dalla sua posizione relativa a quelli<sup>6</sup>. Stesso discorso per Heisenberg ed il suo Principio di Indeterminatezza<sup>7</sup>, che pone il disordine ed il caos a fondamento dell'or-

ma non si può intendere se prima non si impara a intendere la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola... ».

Galileo Galilei: «Il Saggiatore» da *Opere di Galileo* a cura di Franz Brunetti, Utet, Torino 1980, II ed., pp. 631-632.

<sup>5</sup> Giorgio Abetti, *Storia dell'astronomia*, Vallecchi, Firenze 1963.

<sup>6</sup> Bertrand Russel, *L'ABC della relatività*, Editori Associati, Milano 1993; Nevanlinna Rolf, *Spazio, tempo e relatività*, Cappelli, Bologna 1975.

ganizzazione atomica e, di conseguenza, presenta una realtà lontanissima da quel perfetto meccanismo ad orologeria che i moderni avevano dipinto.

Inoltre, la filosofia e la sociologia della scienza hanno evidenziato come l'assunto metafisico dell'ordine nell'Universo fosse il risultato di una serie di condizionamenti culturali, sociali e biografici tali da rendere incompatibile il loro uso a fondamento di una pratica scientifica che, al contrario, cercava di liberarsi proprio da tali fattori.

Ma, prima di entrare in crisi, tale modello scientifico aveva condizionato (se non provocato) l'emergere di una nuova disciplina: la sociologia, le cui origini, infatti, vengono individuate all'interno di un contesto culturale come quello positivista dove non solo si dava per scontato che la realtà fosse soggetta a leggi deterministiche ma anche non si riponeva nessun limite alla scoperta e descrizione di queste da parte della scienza<sup>8</sup>.

Gran parte di questo *corpus* teorico originario, peraltro, manifesta il desiderio e l'intenzione dei primi sociologi, di ottenere delle *performances*, in termini di acquisizione di conoscenza e di capacità di controllo, almeno paragonabili a quelle della fisica e dell'astronomia anche quando l'oggetto della pratica scientifica era costituito dalle società umane.

Questa prospettiva epistemica si traduceva, nella sua versione più semplice ed «ingenua», nell'invito ad adottare le categorie e gli strumenti concettuali delle scienze naturali (fra cui, quello di legge, naturalmente, era il principale), ai fenomeni sociali. La teoria comtiana, per citare l'esempio più noto, non si

<sup>7</sup> Anna Ludovico, *Effetto Eisenberg*. La rivoluzione scientifica che ha cambiato lo storia, Armando Editore, Roma, oltre ai lavori di Heisenberg stesso.

<sup>8</sup> Fu lo stesso Comte il primo ad utilizzare il termine «legge» per descrivere regolarità fenomeniche. Dominique Lecourt, *Loi de Nature* voce del *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.



distingue solo per aver posto la scienza al vertice delle possibilità di sviluppo culturale e tecnologico di una società, in una linea di sviluppo la cui inevitabilità è solo pari alla certezza del suo esito, ma pone anche un'unità di metodo per le scienze naturali e quelle sociali le cui conseguenze teoriche sarebbero state, nelle generazioni successive, elaborate postulando una sorta di isomorfismo, quando non una vera e propria unità ontologica, fra mondo naturale e mondo sociale<sup>9</sup>.

Di qui, formulazione della famosa Metafora Organicista, per cui la società avrebbe nel suo insieme una struttura morfologicamente e funzionalmente paragonabile a quella di un corpo umano o, in genere, di un organismo vivente, rafforzando da una parte aspettative di conoscenza e di controllo, dall'altra la fede nel carattere uniforme, oltre che ordinato, dell'Universo.

Di conseguenza, non solo si ricominciava a propagandare, in chiave «scientistica» e, quindi indiscutibile, il mito della stratificazione sociale e dell'ineguaglianza fra esseri umani, come naturali e quindi inevitabili, ma anche si proponeva una sorta di fondazione naturalistica delle scienze umane, in termini sia di metodologia che di contenuti.

Siffatto approccio è contestabile sotto molteplici aspetti; quello che interessa in questa sede è che, avendo la Metafora Naturalistica costituito il fondamento di una concezione deterministica della storia, essa riguarda direttamente il dibattito sulle possibilità predittive della sociologia.

Infatti, la possibilità da parte delle scienze sociali di individuare regolarità nell'ambito del proprio oggetto e di esprimerla sotto forma di legge, si «fonda» su una legge particolare, mutuata non dalla fisica, ma dalla biologia: la legge darwiniana dell'evoluzione, la quale, interpretata da Spencer nella sua versio-

<sup>9</sup> Auguste Comte, *Corso di Filosofia Positiva*, in Alberto Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 1994, p. 66.

ne più conservatrice, in termini di lotta per la sopravvivenza fra nazioni, in generale ottenne un notevole successo tra gli scienziati sociali in quanto riusciva a spiegare il mutamento storico in termini che non si rifacevano ad una volontà divina o ad altri principi trascendenti e finalistici<sup>10</sup>.

Essa inoltre si adattava perfettamente all'ottimismo generale della fine del XIX Secolo: nessun altro concetto giustificava meglio l'idea di un progresso virtualmente infinito in termini sia di conoscenza, sia di potere tecnologico che di benessere materiale<sup>11</sup>.

La teoria evoluzionistica ancora, costituiva una buona cornice interpretativa per una visione della storia, supportata da conoscenze archeologiche già molto avanzate, in termini di progresso continuo ed inarrestabile, per cui da epoche dominate dal mito e dalla superstizione si sarebbe infine giunti ad un tempo (che nel XIX Secolo sembrava praticamente a portata di mano) in cui la ragione e la scienza sarebbero state le uniche fonti legittime di organizzazione sociale.

Va comunque tenuto presente che, se le origini della sociologia coincidono con l'adozione del darwinismo, ed in generale, con la supposta possibilità di adottare per le scienze umane gli stessi strumenti delle scienze naturali, la teoria evoluzionistica costituisce solo una risposta ad una domanda che, in ambito filosofico, è precedente all'epoca positivista di almeno due millenni.

Sin dalla Grecia Classica, si rifletteva sul mutamento storico in termini di differenza fra una Natura (allora, apparentemente) ordinata ed immutabile nella sua ciclicità, e l'indeterminatezza

<sup>10</sup> Cfr. Karl Popper, *Miseria dello Storicismo*, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>11</sup> Anche dopo la fine dell'ideologia positivista, peraltro, il senso comune ha continuato a leggere la storia come un passaggio inevitabile perché determinato, dal semplice al complesso e dall'imperfetto al perfetto.

nelle interazioni fra esseri dotati di libero arbitrio ed autonomia decisionale.

Scrivono Morin a questo proposito: «La storia fu concepita come una successione di guerre, attentati, assassini, complotti, battaglie, fu una storia shakespeariana, marcata da *sound and fury*»<sup>12</sup>.

Da una parte, quindi, agli occhi degli osservatori umani, la Natura appare il regno dell'ordine perfetto ed immutabile, opera di una volontà divina o di un *logos*; dall'altra si svolge l'esistenza umana, imprevedibile, caotica, violenta e corruttibile.

Già nel V-IV Secolo a.C., infatti grazie ad una diffusione ormai secolare della scrittura, si dava una memoria storica, i cui contenuti, per quanto ben lontani dall'incedere immutabile di stagioni e di corpi celesti, erano sufficientemente vasti per tentare un'operazione di individuazione di ordine e di regolarità di mutamento.

Da Platone in poi, quindi, si sono succeduti diversi schemi con cui leggere la storia umana (prima adattati ad una concezione circolare del tempo, poi, con l'avvento del cristianesimo lineare, poi evolutiva<sup>13</sup>) ma fino all'inizio del XX Secolo non sembrano esserci dubbi sul fatto che il cambiamento storico osservi delle regolarità, ovvero segua una linea direttrice la quale determina, in qualche misura, il corso degli eventi umani. In altre parole, non si mette mai in discussione l'aspetto deterministico della storia, nella convinzione che questa sia regolata da un qualche principio (divino, metafisico o naturale), che la muoverebbe indipendentemente dalla volontà degli attori sociali che quotidianamente la vivono.

Ora, anche tale idea è stata messa in discussione nel XX Secolo. Tra le critiche più rilevanti va sicuramente inclusa quel-

<sup>12</sup> Edgar Morin, *Scienza con Coscienza*, FrancoAngeli, Milano 1984, p. 85.

<sup>13</sup> Cfr. Herbert Butterfield, *Le origini della scienza moderna*, il Mulino, Bologna 1998.

la compiuta da Max Weber, il quale nell'ambito di una critica alla metafisica fondazionale, sostiene che qualunque regolarità di mutamento, comprendendo fra queste anche le leggi storiche, va considerata come una costruzione dell'osservatore, il quale inconsapevolmente, opera una sorta di selezione dei dati in relazione ad uno specifico punto di vista adottato<sup>14</sup>.

Popper, dal canto suo, individua nel determinismo storico un tentativo, anche piuttosto goffo, di coniugare tentazioni millenaristiche ed utopistiche alla scienza ed alla filosofia, imputando ai sostenitori di questo una serie di errori logici.

In generale, comunque, esistono due ordini di obiezioni possibili a chi sostiene che si possano compiere previsioni in ambito umano e sociale.

Primo: usare i criteri evoluzionistici mutati dalla biologia non è una scelta contestabile esclusivamente per motivi politici, in quanto essa sottende la presenza di un isomorfismo di base fra natura e società, ipotesi difendibile solo in ambito metafisico.

Qualora, infatti si riuscisse a dimostrare che la natura funziona effettivamente in modo ordinato e regolare, non si darebbe nessun motivo logico per sostenere lo stesso della società a meno di non postulare un principio organizzatore comune ad entrambe le dimensioni e a queste trascendente.

Il secondo ordine di obiezioni riguarda il fatto che le operazioni di previsione si basano su determinate linee di tendenza estrapolate dal materiale empirico a disposizione dell'osservatore. Ora, anche ammettendo che l'ordine percepito sia una caratteristica dell'oggetto in sé, individuarne una linea di tendenza attraverso il tempo, per cui i dati relativi allo stato passato e presente di questo presentano una regolarità oggettivamente descrivibile, non esiste nessuna certezza logica per cui questa

<sup>14</sup> Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1997, p. 88.

mantenga la stessa forma anche nei momenti futuri<sup>15</sup>.

Detto in parole povere, le regolarità del passato non necessariamente si ripeteranno anche nel futuro e la linea individuata dall'osservatore potrà subire un brusco mutamento di direzione non prevedibile con operazioni di inferenza logica.

Si ignora se tale incertezza

sia dovuta alla debolezza dei mezzi e delle risorse della mente umana, alla sua ignoranza, che le impedisce di riconoscere il determinismo nascosto dentro la casualità apparente, l'ordine imperturbabile occultato dalle perturbazioni del disordine, oppure se sia un indicatore dell'insufficienza dell'algoritmizzazione, della formalizzazione, della logica di fronte alla ricchezza complessa del reale. Forse esistono ancora molti determinismi nascosti sotto casi apparenti; ma forse anche, in fondo, è impossibile idealizzare e razionalizzare totalmente l'universo: esso sarebbe più ricco della mente<sup>16</sup>.

Tale giudizio può essere interpretato come segue:

se è vero che l'ordine percepito da un osservatore è il frutto di una costruzione soggettiva, anche il disordine, inteso come irregolarità ed imprevedibilità, non necessariamente è una caratteristica dell'oggetto in sé, in quanto questo potrebbe celare effettivamente un ordine di una complessità tale che la mente umana (ancora) non è in grado di percepire.

Di conseguenza, che un osservatore dipinga la realtà in cui è immerso come caotica, ovvero priva di senso, è una scelta basata su criteri valoriali esattamente come quella di ricercare in essa delle regolarità.

In altre parole, non abbiamo strumenti atti a conoscere la

<sup>15</sup> Cfr. Karl Popper, *Miseria...* cit e Massimo Corsale, *L'identità del sociologo*, Edizioni Goliardiche, Trieste 2000, p. 42 e segg.

<sup>16</sup> Edgar Morin, *Scienza...* cit., p. 102.

realtà in sé, essendo ogni immagine di essa il frutto di una selezione ed elaborazione di dati; e tale ignoranza apre anche la strada a tutta una serie di ipotesi intermedie sulla natura dell'universo, le quali non fanno che complicare il quadro: da una parte, come abbiamo visto, potrebbe darsi un universo dotato di un ordine tale da non essere comprensibile; potrebbe anche darsi, inoltre che quelli di ordine e caos non siano due principi mutuamente esclusivi, ma che coesistano contribuendo a determinare la forma dei fenomeni empirici in misura proporzionalmente diversa caso per caso<sup>17</sup>.

Si tratta di una dimensione di incertezza che, se da una parte non esclude necessariamente la presenza di una qualche forma di ordine dell'universo, dall'altra non offre strumenti di sorta per comprendere se un fenomeno sia di per sé inserito in una struttura regolare oppure se questa sia una qualche forma di riduzione di complessità da parte dell'osservatore.

Questo, ovviamente non significa che sia inutile o, peggio, dannoso tentare di compiere previsioni, le quali comunque, almeno in parte vengono incontro all'insopprimibile esigenza umana di avere a disposizione criteri almeno minimi di orientamento per il futuro, la cui imperscrutabilità è fonte di angoscia e di stress.

Il problema, in altre parole, nel caso delle previsioni come in tutti quegli altri aspetti della vita scientifica, culturale e conoscitiva in genere, non sta tanto nella ricerca di pratiche e di strumenti più efficaci, né tanto meno nel rifiuto a porre in atto tali pratiche; il problema è dell'uso che bisogna fare delle informazioni ottenute con la pratica scientifica e, di conseguenza il ruolo che la scienza può e deve svolgere nelle società contemporanee.

<sup>17</sup> Cfr. Raymond Boudon, *Il posto...* cit., Cap VI.

## 2. *Il Futuro della Sociologia*

Quanto detto finora implica un secondo quesito: di fronte alla necessità di una riconsiderazione globale del ruolo della scienza e del sapere nelle società contemporanee, quale destino per una disciplina i cui cultori hanno fornito, negli ultimi decenni, i contributi più attivi alla demistificazione delle certezze granitiche che caratterizzavano le società moderne?

È un problema, peraltro, che riguarda i sociologi non solo nella loro veste di portatori di sapere critico, ma anche nel ruolo che essi, volenti o meno, ricoprono in quanto parte di un «sistema esperto»<sup>18</sup>, deputati a soddisfare una insopprimibile domanda di conoscenza da parte degli attori sociali

Non esiste infatti praticamente nessun settore della vita sociale dove non si chieda ad un qualche «esperto» di predire quali saranno le condizioni ad un dato momento nel rispettivo ambito di competenza: si chiede al climatologo di predire quando e dove colpirà la prossima catastrofe ambientale, al medico di indicare cosa succederà alla salute di un paziente, o di una fascia della società, nel prossimo futuro, qualora i soggetti interessati non mutino le loro abitudini alimentari e il loro regime di attività fisica, allo psicologo di una ASL di prevedere se una persona, una volta ottenuto il porto d'armi, userà un fucile per sparare indiscriminatamente sulla folla e così via.

Il sociologo non sfugge a questa domanda di previsione, anche, se, per certi versi, la sua fama di «rompiscatole» ne fa un protagonista meno assiduo di telegiornali e *talk show* rispetto ad altri specialisti.

In effetti non c'è da stupirsi di tale aspettativa nei confronti

<sup>18</sup> Anthony Giddens, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994.

dello scienziato sociale, il quale, agli occhi dei cosiddetti «uomini della strada» è comunque uno «scienziato», e al pari di un fisico e di un biologo, ci si aspetta che elabori le informazioni empiriche raccolte e ne tragga delle modellizzazioni per prevedere, e di conseguenza, favorire od impedire, fenomeni ritenuti di volta in volta, desiderabili o spiacevoli.

Tale stato di cose è parte di un fenomeno più ampio, quello della cosiddetta Tarda Modernità. Vediamo come.

È innegabile che, nell'epoca contemporanea si stia verificando una fase di transizione: dal punto di vista «strutturale», siamo di fronte alla terza rivoluzione industriale, che vede la diffusione a livello planetario dei mezzi di comunicazione elettronici<sup>19</sup>, rivoluzione cui si accompagna un riassetto degli equilibri mondiali dagli esiti ancora incerti, parallelo peraltro ad un incremento dell'interdipendenza funzionale fra le diverse aree geopolitiche del pianeta<sup>20</sup>; tale incertezza, si avverte anche in ambito culturale, e, se la comunità scientifica sembra piuttosto incerta sulla sua natura e portata, ormai da qualche decennio, si è affacciata l'ipotesi che non si tratti di un «semplice» cambiamento di contenuti, come nelle fasi storiche precedenti, ma che siamo di fronte ad un differente ruolo, probabilmente ridimensionato, degli ordini di significato socialmente costituiti, attribuibili ad un mutato atteggiamento verso di essi da parte degli attori sociali<sup>21</sup>. Si ipotizza, in altre parole, un calo progressivo della fiducia nei confronti dei sistemi culturali, indipendentemente dai loro contenuti, come strumento per orientarsi nella realtà esterna, che appare pertanto priva di riferimenti validi, sia come riferimento per l'azione sociale<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Per una valutazione sugli effetti sociali e politici della rivoluzione informatica, vedi per esempio, Zigmunt Baumann, *Dentro la Globalizzazione*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.

<sup>20</sup> Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci Editore, Roma 2002.



Per tale fenomeno, che può definirsi come una vera e propria crisi di senso, sono possibili molteplici interpretazioni.

Primo, l'aumento esponenziale della popolazione scolarizzata nell'ultimo mezzo secolo ha diffuso a livello di massa la conoscenza della lunga e tormentata storia occidentale, dei sistemi e delle ideologie politiche che nel corso di tre millenni, si sono succeduti l'uno all'altro, i conflitti religiosi fra cristiani e fra cristianesimo ed altre religioni, oltre all'ingloriosa fine delle filosofie che rivendicavano la scoperta di qualche Verità Assoluta e promettevano ai loro seguaci felicità terrena e/o celeste. A ciò si aggiunga che la Globalizzazione, oltre ad effetti dirompenti di ordine sociale ed economico, ha messo in contatto le società europee e nordamericane con una notevole mole di informazioni su culture altre da quella occidentale, evidenziando il carattere di relatività proprio di ogni sistema culturale, mettendo in crisi la fede nella possibilità di creare un sistema di valori e di significati assoluti rispetto alle contingenze storiche.

Questo processo è accentuato da un altro fenomeno tipico delle società post-moderne: la riflessività<sup>23</sup>, termine, questo, piuttosto complesso e caratterizzato da una forte polisemia, ma che, in generale, indica il fenomeno culturale per cui uno degli oggetti dell'investigazione filosofica del Ventesimo Secolo è stata la cultura stessa; proprio in relazione all'aumento quantitativo della conoscenza del passato occidentale e delle culture extraeuropee, dalla fine del XIX secolo si è posto il problema dei processi di formazione, persistenza e decadenza degli ambiti di significato socialmente condivisi.

<sup>21</sup> Jean François Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 69 e segg.

<sup>23</sup> Anthony Giddens, *Le conseguenze...* cit.

In altre parole, la cultura contemporanea ha posto se stessa come oggetto di riflessione, scoprendo il suo carattere relativo e contingente, in quanto fenomeno legato ad un dato contesto storico-sociale; si tratta di una vera e propria rivoluzione e di una rottura irreversibile con il passato, quando convenzioni, costumi e grandi narrazioni erano considerate dagli attori che le condividevano assolute, ovvero «naturali», eterne ed immutabili.

Di conseguenza, l'Occidente moderno viene a perdere quei connotati di «normalità», se non di «superiorità» con cui, per esempio, i Britannici dell'Ottocento consideravano il loro modo di vivere in relazione alla quinta parte della superficie emersa del pianeta che costituiva il patrimonio della Corona Inglese.

La consapevolezza del carattere relativo e provvisorio della conoscenza umana e di qualunque interpretazione della realtà è sempre più diffusa e consolidata nelle società occidentali, provocando una crisi della fiducia nelle istituzioni (prevalentemente politiche e religiose) che in passato producevano e riproducevano sistemi di senso socialmente condivisi. Ora, ad ulteriore conferma della radicalità del bisogno di senso, quando questo non è adeguatamente riconosciuto e soddisfatto, è possibile che emergano patologie piuttosto serie di natura schizofrenica<sup>24</sup>.

Si crea in altre parole una sorta di «conflitto cognitivo» fra fasci aspettative, per cui da una parte si aspettano delle risposte chiare ed efficaci in termini di rappresentazione del mondo e di orientamento all'agire, dall'altra strati sempre più ampi della società civile sono ormai consapevoli dei limiti performativi della pratica scientifica.

Il ruolo delle scienze sociali, in questo senso, diverge in larga

<sup>24</sup> Vedi Émile Durkheim *Il suicidio*, Rizzoli, Milano 1996, p. 260 e segg.; inoltre, Gregory Bateson, *Verso una teoria della schizofrenia in Verso un'ecologia della mente*, Edizioni Adelphi, Milano 2002.

misura da quello delle scienze naturali, le quali, sebbene abbiano recepito in una certa parte approcci epistemici implicanti incertezza e riflessività, restano comunque legate, dal punto di vista del senso comune, ad una conoscenza ritenuta oggettiva, avalutativa ed impersonale.

Immagine che riguarda in misura molto minore le scienze sociali, il cui idealtipo prodotto dal senso comune, implica in ogni caso una componente di intellettualismo fumoso e di criticismo fine a se stesso, lontanissimo quindi dal biologo o dal fisico in camice bianco rinchiusi in un laboratorio con qualche strano macchinario a lavorare per il bene dell'umanità.

Tuttavia, lo scienziato sociale, anche perché responsabile, ripetiamo, della crisi di senso contemporanea, potrebbe (dovrebbe) farsi carico almeno in parte dei disagi che questa implica.

Premesso che l'efficacia di questo compito è proporzionale all'impatto che, nel breve periodo, hanno sul pubblico i canali tradizionali di comunicazione – editoria specializzata, attività didattica, presenza mass-mediatica – la sfida consisterebbe nel definire i problemi legati alla crisi di senso non in relazione alla carenza di strumenti interpretativi della realtà, quanto ad una ridefinizione delle aspettative nei confronti di questi.

Si tratterebbe, in altre parole, di sottolineare che le certezze del passato, rimpianti da vasti settori della società, sia che fossero religiose, che scientifiche, che politiche derivavano dal fatto di considerare come «naturali», ovvero come oggettive, se non vere, le rappresentazioni della realtà implicate da un sistema di credenza.

Sfuggiva in altre parole, sia il carattere storico e convenzionale sia lo sforzo emotivo e cognitivo di adesione individuale – sforzo spiegabile, almeno in parte per il fatto che veniva prodotto, nella maggior parte dei casi, in età giovanile, durante il processo di socializzazione primaria – di un insieme di convinzioni e credenze che, al contrario, venivano confuse con il contenuto delle percezioni sensoriali di ciascuno.

Il sociologo che decida di intervenire in tale ambito, quindi, dovrebbe insistere molto a lungo sul come, indipendentemente dai valori etici cui fa riferimento, ogni sistema culturale sia il frutto di una semplificazione della realtà, in termini di definizione della situazione da una parte e di scelta delle variabili empiriche da tenere in considerazione.

È vero d'altra parte che una simile pratica, effettivamente allevia molto il senso di angoscia e di disorientamento dell'individuo di fronte ad un mondo altrimenti privo di senso, incomprendibile e potenzialmente ostile e, quando il sistema di significati adottato è sufficientemente elaborato, esso consente, praticamente di fornire una risposta ad ogni domanda<sup>25</sup>; segnale, peraltro, che si è operata una riduzione eccessiva della complessità del reale. Quando si verifica una condizione del genere, infatti, è probabile che si sia forzata l'aderenza di questa agli schemi interpretativi adottati e che diverse situazioni possibili siano affrontate con quelle che Weber chiama «Intuizioni del mondo»<sup>26</sup> o Watzlawick «Semplificazioni terribili»<sup>27</sup>.

Ma la distorsione di fatti è solo uno dei prezzi da pagare alla produzione di senso: l'adesione incondizionata ad un sistema organizzato di valori, infatti, può tradursi in un consenso acritico nei confronti dello status quo, in termini di composizione delle élites dirigenti e dei criteri di ingresso e di esclusione dall'esercizio del potere.

Ma non è tutto, soprattutto in un'epoca come la nostra di forte scambio interculturale e di bombardamento di informa-

<sup>25</sup> Soprattutto se esse contengono categorie residuali, in cui inserire i fenomeni cui non è possibile fornire una spiegazione diversa. Si pensi a principi come «l'imperscrutabile volontà del Signore» in quasi tutte le religioni, o all'inarrestabilità del progresso nel pensiero scientifico quando ci si trova di fronte a misteri per cui non si dà ancora una spiegazione razionale.

<sup>26</sup> Max Weber, *Il metodo...* cit., p. 80.

<sup>27</sup> Paul Watzlawick, *Change*, Astrolabio, Roma 1974, Cap. IV.

zioni, un simile atteggiamento può provocare fenomeni di chiusura operativa<sup>28</sup>. Con questo termine si intende dire che un'assolutizzazione di valori o di criteri interpretativi, i quali, ripetiamo costituiscono sempre una semplificazione della realtà, implica un rifiuto di opportunità di apprendimento e di confronto con la diversità che costituisce, al contrario, uno dei tratti più significativi di un'epoca come la nostra e, a mio modesto parere, una contropartita più che valida alla perdita di stabilità e certezza che tutti abbiamo sperimentato.

In conclusione, un possibile ruolo del sociologo in un mondo dove il fenomeno della perdita di riferimenti culturali sembra diventare di giorno in giorno più vasto è quello del riconoscimento di tale difficoltà<sup>29</sup>.

Sia con gli strumenti tradizionali a sua disposizione, sia attraverso un'attività professionale di consulenza e di terapia *case oriented*, pratica professionale, questa che sembra stia prendendo piede in diversi paesi occidentali<sup>30</sup>, il sociologo postmoderno dovrebbe svolgere una funzione di orientamento cognitivo; la sofferenza, infatti, nella maggior parte dei casi è attribuita dagli attori sociali ad inefficaci criteri di interpretazione della realtà e di azione su di essa (si pensi alla sensazione di smarrimento di chi si rende conto del fallimento della propria ideologia politica, o di chi non si riconosce più nelle pratiche religiose cui era stato educato in fase di socializzazione primaria), ragion per cui questi si muovono alla ricerca di sistemi organizzati di significato «migliori».

<sup>28</sup> Cfr. Niklas Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990.

<sup>29</sup> Cfr. Frédéric Blondel et Shirley Roy, *La Sociologie clinique au cœur de la «souffrance humaine»* in Vincent de Gaulejac, Shirley Roy (sous la direction de), *Sociologies Cliniques*, Desclee De Brouwer, Paris 1993.

<sup>30</sup> Franco Ferrarotti, *Introduzione alla sociologia*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 203.

Il sociologo, quindi, e nel suo lavoro di divulgazione e in quello sul campo, dovrebbe mostrare come questo tipo di sofferenza sia inevitabile, in quanto non esiste approccio alla realtà che sia privo di incongruenze, contraddizioni ed incertezze; un processo di ridefinizione di obiettivi, di valori e di categorie interpretative, di conseguenza, andrebbe aiutato allo scopo di evitare aspettative, da parte dei soggetti interessati, di uno stile di vita «perfetto» in termini di produzione di senso e di criteri di orientamento.

Si tratterebbe allora di operare una vera e propria ridefinizione della sofferenza; anziché essere attribuita ad una carenza propria di determinati strumenti culturali, questa andrebbe piuttosto imputata alla fallibilità ineliminabile di ognuno di questi strumenti, carattere che non poteva che emergere ai giorni nostri a causa dell'aumento esponenziale della quantità e della velocità degli stimoli con cui essi quotidianamente si confrontano.

La sociologia dovrebbe mettere a disposizione della società il suo sapere «critico», anche se parzialmente diverso dal sapere critico «storico», teso alla contestazione dell'ordine esistente con un corpus diverso, ma altrettanto pregnante di teorie e di *Weltanschauungen*.

Esercitando piuttosto una sorta di consulenza «critica», lo scienziato sociale caso per caso sarebbe in grado di individuare le incongruenze cognitive, ovvero le radici storiche e culturali di determinati modi di rappresentare la realtà e di agire di conseguenza, che stanno dietro ai sintomi di disagio classificabili come «crisi di senso»; questi sarebbero poi evidenziati e comunicati agli attori coinvolti in una cornice generale di riferimento che ne sottolinei comunque il carattere relativo e limitato.

Si darebbe ovviamente anche una parte positiva: poiché non è pensabile muoversi nel mondo senza una mappa di riferimento, per quanto imprecisa ed imperfetta sia, il sociologo, in

accordo ai valori e agli scopi dei suoi interlocutori, potrebbe costituire un valido punto di riferimento per l'elaborazione di strategie di azione tese alla minimizzazione e comunque alla chiarificazione dei disagi inevitabilmente connessi a qualunque scelta.

In conclusione, quindi, osando azzardare una previsione nonostante quanto detto finora, se si darà un ruolo attivo del sociologo negli anni a venire, questo consisterà nell'ascoltare, ed eventualmente contribuire ad attenuare, il multiforme disagio provocato dal disincanto proprio della nostra cultura.

LA SOCIOLOGIA DI FRONTE AL FUTURO: L'IMPORTANZA  
DI UNA CONSAPEVOLEZZA METATEORICA

All'inizio del XXI secolo, un secolo che appare dominato dall'incertezza in tutti i campi di espressione dell'umano, è preciso compito della sociologia interrogarsi circa il futuro della nostra società. Proprio per questo il XIV incontro europeo di Amalfi si è aperto, per volontà degli organizzatori, con una serie di domande: *Quali sono i problemi e le prospettive attuali? Come vivremo nel XXI secolo? Quali sono i contributi che la nostra disciplina può apportare alla nostra società? Quali potranno essere i più fruttuosi approcci e teorie per il nuovo millennio? A quale stadio di salute e di sviluppo è giunta la sociologia oggi?* Mentre le prime due sono domande che giustamente si pone chi vuol tentare una «scienza della società» (intesa come «scienza della comprensione») dalla terza domanda in poi non si chiede più quale sarà il futuro della nostra società ma quale sarà il futuro della «scienza della società». Come spesso accade in sociologia facilmente si passa dallo stadio della comprensione a quello della previsione e dallo stadio della teoria a quello della metateoria. Due le problematiche in ballo in questo discorso: una è quella del rapporto tra la nostra disciplina e la storia, intesa come linea prospettica che va dal passato al futuro, l'altra il continuo slittamento dall'oggetto al soggetto di studio. Partiamo da quest'ultimo punto.

Se lo studio dei fenomeni sociali, e dunque gli interrogativi



sul loro prevedibile futuro (che possiamo indicare con «S»), costituisce uno studio di primo ordine (che indichiamo con «S1»), lo studio di (S1) costituisce un metastudio o, se vogliamo una metateoria (dunque definibile come «S2»). Scopo della metateoria è in genere quello di dare senso e direzione agli studi di primo ordine. Per indicare la metateoria in ambito sociologico la letteratura americana già a partire dagli anni Sessanta, usa il termine metasociologia (Furfey, 1965), termine che designa una disciplina quasi autonoma dalla sociologia stessa. Furfey definisce la metasociologia come una «scienza ausiliaria la cui funzione è quella di determinare criteri di qualità scientifica e criteri di rilevanza per l'applicazione pratica degli studi sociologici». Questa definizione, che prevede una suddivisione tra aspetti logici e assiologici della scienza della società, risente dello *scientismo* ancora diffuso in quel particolare momento storico. Negli anni Sessanta infatti il modello parsoniano, fino ad allora dominante negli USA, inizia a cedere e si affermano di contro i paradigmi comportamentisti legati alla scientificità dell'analisi empirica. Nonostante ciò l'opera di Furfey ci mostra quale rilevanza abbia assunto nel corso del tempo la riflessione sullo stato dei lavori sociologici.

Più vicino alla concezione della sociologia come *scienza della comprensione* è la definizione che darà più tardi Ritzer della metasociologia come «lo studio della struttura sottostante la teoria sociologica» (Ritzer, 1988). Al contrario della concezione precedente si nega qui che la metasociologia consista in un tentativo di delineare i prerequisiti della teoria, anzi la riflessione metasociologica verrebbe dopo la teoria sociologica. Per Ritzer la metateoria si concreta in un'analisi riflessiva sulla teoria esistente piuttosto che nella formulazione di regole a priori. È dunque la *riflessività* l'elemento distintivo della metateoria, e questo vale per tutte le discipline non solo per la sociologia.

Tornando in Europa, Bourdieu ci dice che «il progetto scientifico e il progresso della scienza presuppongono il continuo

ritorno ai fondamenti della scienza stessa e all'esplicitazione delle ipotesi e dei procedimenti che la rendono possibile» (Bourdieu, 1971). Per Bourdieu la metateoria in sociologia è una sorta di psicoanalisi sociale: il sociologo svolge nei confronti della struttura inconscia della teoria, lo stesso lavoro che lo psicologo svolge nei confronti dell'inconscio individuale. Ma a differenza dello psicologo il sociologo tenta di trarne egli stesso beneficio. Attraverso la riflessione sulla sua stessa produzione scientifica il sociologo tenta di liberarsi dai legami simbolici che la società gli impone e di cui risente dunque l'analisi prodotta. A differenza di tutte le altre scienze la sociologia è quella che più ricorre a questa sorta di autoanalisi, all'interno della quale rientrano domande e previsioni sul proprio futuro. Questo continuo ricorso all'autoanalisi è stato da più parti attribuito alla mancanza di una unica matrice disciplinare (Wallace, 1988), oppure alla debolezza del controllo istituzionale (Turner and Turner, 1990), o ancora alla proliferazione di specializzazioni e sottodiscipline (Collins, 1986). Ma sarebbe forse meglio cercarne la ragione nell'essenza ontologica dell'oggetto di studio, ossia della società, più che nella sfera epistemologica della ricerca sociale. Sicuramente il continuo interrogarsi su se stessa da parte della sociologia è dovuto al fallimento del tentativo di scoprire una verità universalmente valida, delle leggi costanti nella storia, e un modello rappresentativo unico. Tale fallimento è però attribuibile non tanto e non solo all'inadeguatezza degli strumenti di analisi ma anche, e soprattutto, alla complessità dell'oggetto studiato, oggetto che prima di tutto si mostra diverso sia nella prospettiva sincronica (diversità culturali coesistenti) che in quella diacronica (mutamento storico-sociale). In secondo luogo esso si trova strettamente correlato col soggetto che lo studia. In terzo luogo anche la teoria sociale che su di esso si basa appare strettamente legata all'agire sociale. Questo significa che la realtà sociale «oggetto di studio» è mutevole non solo per via dei cambiamenti storici, ma anche a causa

della distanza culturale esistente nello stesso periodo storico tra società diverse o all'interno di una stessa società tra diversi sottogruppi. Oggi ad esempio si discute molto della crisi dello Stato Nazione. Questo può avere una utilità nello studio dei paesi europei e occidentali in genere, il discorso non vale però per paesi, come quelli africani, che non hanno conosciuto ancora una forma di Stato-Nazione come noi l'intendiamo. In secondo luogo c'è da dire che, nel campo sociologico, il soggetto che studia è esso stesso parte dell'oggetto studiato. Tornando all'esempio dello Stato Nazione è chiaro come il sociologo che tenta di definirne la crisi è egli stesso parte in causa, in quanto cittadino, della manifestazione di questa crisi. In terzo luogo poi la sua ipotesi di crisi può avere come effetto una accelerazione degli eventi in atto oppure può generare un timore diffuso dagli effetti imprevedibili. Infatti, come sappiamo, la conoscenza di determinate situazioni influenza il comportamento degli attori in merito. La teoria sociale dunque non solo spiega la realtà ma, in qualche modo, finisce per orientarne il corso. Per questo Bourdieu sostiene che il *potere costitutivo della teoria* costringe molti sociologi ad intraprendere il percorso della metateoria nel tentativo di scoprire quale inquinamento essa provochi nel corso degli eventi. In questo senso i sociologi devono far ricorso alla riflessività per determinare che effetti ha la loro conoscenza sulla società nel tentativo di guidarli, prevederli, neutralizzarli. Anche per Tenbruck proprio come per Bourdieu ogni teoria sociale costituisce un *potere sociale* e non un mero strumento di osservazione della società in quanto «ogni scienza sociale già con la propria teoria, modifica il proprio oggetto» (Tenbruck, 2002). Così anche Tenbruck, come gli autori finora citati, riconosce una predisposizione della sociologia per la metateoria, tuttavia lamenta il fatto che questi frequenti studi sulla «sociologia come istituzione» evitino accuratamente qualsiasi domanda inerente il ruolo storico e il significato culturale della sociologia e delle scienze sociali in genere.

In realtà, a pensarci bene, la stessa fondazione della sociologia ha delle basi riflessive e metateoriche. Comte preannunciava la nascita della sociologia attraverso una riflessione sul cammino della conoscenza umana. Il progresso della scienza sarebbe stato incompleto fino a quando non fosse riuscito a coprire l'intero dominio della società umana. Una scienza di tal tipo non è stata finora costruita e di certo non lo sarà mai, ma queste premesse contine alla nascita della nostra disciplina danno l'opportunità di cogliere come la sociologia sia nata proprio sulla base di un'autoriflessione. Perciò possiamo sostenere che la metateorizzazione sia una costante del processo di teorizzazione in sociologia.

L'autoriflessione si ripropone poi ogni volta che si verifica una «crisi». Le crisi solitamente riguardano i propositi, il processo o i prodotti dell'analisi sociologica. Se lo studio sociologico viene paragonato ad un arduo viaggio attraverso territori sconosciuti seppur familiari, o forse sconosciuti proprio perché apparentemente così familiari, le riflessioni sugli studi sociologici rappresentano delle pause frequenti lungo questo viaggio, necessarie per consultare bene le mappe, rivedere il piano di viaggio o anche, perché no, rimettere in discussione la meta prefissata. Tanto più lungo e difficile è il viaggio, tanto più necessarie saranno queste pause.

Oggi il nostro cammino si trova davanti ad un nuovo ostacolo imprevisto, quello che cerchiamo di fare in questa sede è capire se, oltre al piano di viaggio, non siano da rivedere anche le mappe sulle quali finora abbiamo fatto affidamento, un po' meno si mette in discussione lo scopo del viaggio. Una tale condizione di pausa riflessiva oltre ad essere legata al momento fondativo della sociologia, ha caratterizzato molte tappe del suo percorso storico. Gli anni Sessanta in America ad esempio sono un momento decisivo per la riflessione metateorica, ma anche in Europa si sono più volte affrontati simili problemi. Un intervento di venti anni fa di Piotr Sztompka sul «Laboratorio di

Sociologia» intitolato *Dilemmi metateorici delle scienze sociali* ci fornisce un quadro della situazione della sociologia europea degli anni Ottanta non molto dissimile da quella cui si riferiva Furfey negli anni Sessanta e anche dalla situazione attuale. Intanto anche Sztompka sosteneva che «a giudicare dal livello di autocoscienza critica, le scienze sociali sono le discipline più sviluppate. Forse in nessun altro ramo scientifico si è dedicata tanta attenzione ai difetti ed insuccessi, ed in nessun altro ramo scientifico si è speso tanto del proprio potenziale creativo per scopi autodistruttivi». Si parlava in quel periodo di «crisi» della sociologia. Le critiche più diffuse, e che Sztompka riteneva inutili e distruttive, erano quelle relative alla immaturità della disciplina e alla sua inadeguatezza metodologica per cui la fonte di ogni errore si sarebbe trovata nella sua recente comparsa e nel ritardo della ricerca rispetto alle altre scienze. Oggi tali critiche sono sicuramente superate e alla sociologia si assegna una rispettabilità adeguata alla sua, seppur relativa, vetustà. Altro tipo di critiche erano quelle relative alle premesse iniziali della ricerca. In questo caso per lo studioso di Cracovia, la terapia proposta non poteva essere più quella riformistica e a lungo termine, nell'attesa che la nuova scienza raggiungesse una sua maturità, ma doveva essere una terapia «rivoluzionaria» dei paradigmi esistenti che creasse un nuovo orientamento della ricerca e l'introduzione di premesse più vitali ed adeguate. L'attacco di Sztompka era rivolto per lo più ai due orientamenti prevalenti della sociologia quello positivista e quello umanista, due modi diversi di rispondere ai diversi dilemmi che si ponevano a livello metodologico (scientismo/umanesimo), a livello epistemologico (obiettivismo/critica), a livello ontologico (meccanicismo/volontarismo). Di fronte a questi dilemmi il sociologo polacco rispondeva con la proposta di una sociologia dialettica: «secondo il mio punto di vista, il futuro sviluppo della sociologia deve seguire le linee suggerite dal modello dialettico, se la sociologia deve realizzare le sue prerogative: dive-

nire una scienza della società, ma anche forza pratica per migliorare la società». Da questo punto di vista il sociologo posizionava i suoi studi in un filone di tipo normativo: la sociologia non doveva servire a scoprire leggi nascoste (posizione nomologica), né semplicemente a raccontare la società così come è (posizione descrittiva), ma a migliorarla cioè ad indicare come questa dovrebbe essere (normativismo).

Oggi probabilmente la discussione sul futuro della sociologia appare diverso, il punto di vista normativo si è affievolito, anche se rimangono aspirazioni ad immaginare come la società globale *dovrebbe* evolversi. Il punto di vista che definiremo nomologico, cioè alla ricerca delle leggi nascoste della società, si scontra invece con una tale diffusione dell'incertezza da far impallidire l'ipotesi di rinvenire leggi o norme che rendano possibile una prevedibilità sia a livello sociale che psicologico. Per questo la ricerca sociale si dedica soprattutto ad una impresa di tipo interpretativo-narrativo rischiando però di ridurre le scienze sociali ad una mera descrizione (o ad un tentativo di descrizione) del reale e avvicinando in tal modo l'approccio sociologico (nomologico) a quello storico (narrativistico).

Questo non fa che riaprire una antica disputa. Già Max Weber aveva tenuto a distinguere tra la causalità storica e la causalità sociologica, la prima atta a determinare le circostanze uniche che hanno provocato un certo evento, la seconda a ricercare le relazioni regolari tra i fenomeni (Aron, 1965). La critica al narrativismo di fine Ottocento non provenne però solo dai «sociologi», anche la scuola storica degli *Annales* aveva vivacemente polemizzato contro gli idola della storiografia tradizionale proponendo il ricorso a modelli e categorie delle scienze sociali – quali la sociologia, la psicologia, l'economia – per creare «una storia filosofica, vale a dire problematica ed esplicativa, non puramente narrativa e descrittiva» (Le Goff, 1979). Si affermava così un nuovo concetto di storia e di conseguenza lo sto-

rico inizia ad assumere nei confronti delle scienze sociali una posizione che alcuni hanno definito *parassitaria*, divenendo un consumatore di modelli analitici (C. B. Joynt, 1984). Quindi, come sostiene Pellicani, «la sociologia con le sue categorie analitiche, ha reso intelligibile ciò che alla luce della concezione narrativistica della storia risulta al tempo stesso un comportamento irrazionale e misterioso» (Pellicani, 2002). Ma questo discorso ha una sua validità per fenomeni limitati come il caso, citato da Pellicani, del rifiuto degli indù di mangiare carne di manzo. La capacità esplicativa delle categorie sociologiche si manifesta in pieno nella comprensione di fenomeni riguardanti il passato e di fenomeni presenti che hanno profonde radici storiche. Più difficile è l'utilizzo di tali categorie analitiche sul piano della previsione degli sviluppi futuri. Tornando all'esempio del comportamento degli indù nei confronti della vacca considerata sacra, Pellicani ci dice che non solo la sociologia è in grado di spiegare tale comportamento, «essa è anche in grado di prevedere quale sarà la loro condotta futura. E lo può fare con una precisione superiore a quella dei metereologi o dei vulcanologi». Questo accade perché la sociologia è riuscita a metter in luce che l'uomo è un animale sociale non solo nel senso che vive in società ma anche perché la società vive in lui sotto forma di credenze, di valori, di norme e di aspettative interiorizzati. Se da una parte la società vive nell'uomo e grazie all'uomo, d'altra parte essa crea delle gabbie entro cui l'uomo è costretto a vivere. Si tratta di gabbie culturali entro le quali l'uomo viene plasmato nella sua parte sociale e attraverso questa anche nella sua parte psicologica e biologica. Dunque, ricorrendo alla variabile culturale, oltre che a quella psicologica e biologica, è possibile avere un quadro più completo del comportamento umano e ritagliare un margine di prevedibilità dell'azione. Infatti il retroscena culturale nasconde quelli che Durkheim chiamava «modi di pensare e di agire esterni agli individui e che si impongono ad essi in virtù del loro potere

coattivo», sicché per Pellicani «attraverso lo studio della struttura normativa imperante, è possibile formulare previsioni condizionali, soprattutto quando tali previsioni riguardano le società tradizionali, nelle quali i fattori dinamici sono poco sviluppati e neutralizzati da forti agenzie di controllo sociale». I fattori dinamici cui Pellicani fa riferimento sono il mercato internazionale, il sistema di comunicazioni, la scienza, la tecnologia tutti fattori di mutamento di cui la sociologia deve tener conto nel tentativo di comprendere dove va *oggi* la società occidentale.

Se dunque l'utilizzazione delle regolarità culturali cui si riferisce Pellicani può apparire utile nell'analisi delle società che noi definiremmo moderne o premoderne, questo metodo risulta meno efficace lì dove la cultura non garantisce più una resistenza al rapido mutamento. Questo avviene nella fase che è stata definita da Giddens come «fase radicale della modernità» (Giddens, 1994). L'opera del sociologo inglese sulle *conseguenze della modernità* può aggiungere ulteriori tasselli al nostro discorso riguardante la relazione tra riflessione metateorica e approccio al futuro. Come sappiamo Giddens si pone in una «terza via» rispetto al dibattito epistemologico relativo allo statuto del sapere nella cosiddetta modernità. C'è infatti chi sostiene che questo debba esser completamente rinnovato (come Lyotard, 1981) e chi pensa invece che possa esistere un sapere sociale generalizzabile (come Habermas, 1991). Per Giddens il problema si pone diversamente perché egli non ritiene si possa parlare di tarda modernità o postmodernità, ma che sia più corretto parlare di *fase radicale* ossia di espressione massima della modernità. Egli afferma che tutti i contributi filosofici che sono alla base della teoria postmoderna, da Nietzsche ad Heidegger, dalla critica dell'empirismo alla critica delle grandi narrazioni, «più che portarci al di là della modernità offrono una maggiore comprensione della riflessività connessa alla modernità stessa». La modernità ha sempre avuto un carattere



ambivalente che da una parte offriva opportunità, ma dall'altra legava necessariamente le opportunità al rischio. Questa situazione ha portato ad una sorta di incertezza diffusa, ad una situazione di «istituzionalizzazione del dubbio». Tutto il contrario dunque di quello che avevano previsto personaggi come Marx o come Orwell. Siamo stati infatti abituati a pensare che lo sviluppo della scienza e della tecnologia avrebbe portato ad un maggiore ordine e ad una maggiore stabilità. Orwell preconizzò una società estremamente stabile e prevedibile in cui ciascuno sarebbe dovuto diventare il sottile ingranaggio di una vasta macchina economica e sociale, e così sembrava pensarla anche Weber. Tuttavia, il mondo in cui oggi viviamo non sembra assomigliare a quello previsto da tutti costoro, e invece di essere sempre più sotto controllo sembra del tutto *fuori controllo*. Come se non bastasse, alcuni fattori che si pensava potessero renderci la vita più sicura e prevedibile, come il progresso della scienza e della tecnica, spesso hanno prodotto l'effetto contrario (Giddens, 2000). Questo non fa che confermare l'ipotesi di un dubbio che si fa istituzione. In questo contesto le caratteristiche della modernità sembrano implicare una concezione del sapere «circolare» che mentre opera è a sua volta oggetto di studio. Per quanto riguarda il sociologo ciò porta ad una condizione di continua trasformazione delle conoscenze che rende impossibile qualsiasi legge universale e implica una «doppia ermeneutica» tra lo studioso e l'oggetto di analisi. Il rapporto tra modernità e riflessività evidenzia come, rispetto al passato, la riflessività assuma un diverso significato diventando più complessa: essa non è più solo una caratteristica del sapere ma del vivere quotidiano soprattutto per quanto attiene alla consapevolezza del proprio agire sociale che ciascun soggetto deve avere nel rapporto di fiducia sia verso i suoi simili sia verso i sistemi astratti. La concezione della fase radicale della modernità è caratterizzata per Giddens da due aspetti fondamentali: *discontinuità* e *dinamismo*. Le trasformazioni che la modernità

apporta appaiono infatti assai più profonde e per certi versi incomparabili rispetto al passato, basta pensare alla rapidità e alla portata del cambiamento che coinvolge istituzioni di particolare portata come lo Stato-Nazione. Perciò è tutta la concezione del susseguirsi storico degli eventi che deve mutare: non si può più far riferimento ad una sorta di «sommatoria» di periodi legati tra di loro da un filo logico evoluzionistico, perché nella modernità radicale si assiste ad uno *stiramento spazio-temporale*. Infatti la modernità, che è di per sé dinamica e globalizzante, anziché superare il ruolo dello spazio e del tempo finisce per dipendere fortemente dalle caratteristiche spazio-temporali. Per questo è inutile oggi far riferimento al concetto di «società» nello studio delle relazioni umane, sarebbe più utile invece partire da un'analisi di come la vita comune è ordinata nel tempo e nello spazio tenendo presente le tre dinamiche in corso: la separazione del tempo dallo spazio, la disaggregazione dei sistemi sociali, l'ordinamento riflessivo dei rapporti sociali. A noi interessa qui riflettere sulla dinamica relativa alla separazione del tempo e dello spazio, per riuscire a trarne un qualche spunto per il nostro discorso sul futuro. Per Giddens il tempo viene progressivamente standardizzato attraverso i calendari mondiali e l'avvento dell'orologio meccanico separandosi così sempre più dallo spazio. Dopo la sua definitiva standardizzazione esso sembra svuotarsi e lo svuotamento del tempo è in larga misura il presupposto per lo svuotamento dello spazio. Questa trasformazione comporta in seguito la separazione dello spazio dal luogo che si può forse sintetizzare nella possibilità di rapporti tra persone «assenti», laddove le società premoderne erano caratterizzate dalla coincidenza di spazio e luogo e dal dominio della presenza. La disconnessione tra tempo e spazio è sicuramente una delle condizioni primarie della disaggregazione tipica della modernità, ma, al tempo stesso, è la caratteristica tipica della storicità radicale ed è anche il meccanismo che aziona l'organizzazione razionalizzata della

vita sociale moderna in senso globale. Dunque, se da una parte questa nuova dinamica spazio-temporale sembra disorientare gli individui, dall'altra essa sembra essere uno dei principali strumenti di organizzazione sociale comunemente accettati. È interessante notare come questo discorso porti il sociologo inglese a sostenere che il concetto di tempo non deve essere più affrontato come una condizione epistemologica della teoria sociale ma come una *condizione ontologica* della società stessa. Il tempo appare indistinguibile dalla società, perché in fondo è la società nei suoi momenti statici e nei suoi periodi di mutamento. Appiattare i tentativi di studio della società sull'analisi di un solo fenomeno sociale qual è il tempo è sicuramente riduttivo ed ha in Giddens dei propositi provocatori, ma enfatizza l'effettivo ruolo che la dimensione temporale ha assunto nella società contemporanea.

A questo punto però è bene chiedersi di «quale» tempo si stia qui parlando. Sappiamo infatti che il modo di intendere il tempo, così come il modo di percepirlo ed impiegarlo, muta nel corso della storia, muta in condizioni culturali differenti, muta in base all'età anagrafica o in base alle differenze di genere. D'altronde, conoscere il tempo, comprenderlo e definirlo è una impresa umana che dura da millenni e che si può considerare tuttora incompiuta (Gasparini, 2001). Ovviamente qui ci interessa la dimensione storico-sociale del tempo, non quella psicologica o naturale. Mongardini ha parlato di *cultura del presente* per indicare il modo in cui si affronta il problema del tempo e della storia nella tarda modernità. Il tempo di cui parla Giddens, che si è separato dallo spazio e che diventa elemento ontologico del sociale, elemento su cui il vivere comune sa e può organizzarsi a livello globale, è solo il tempo del presente o di un futuro che si prevede sempre uguale all'oggi. Il passato è solo ciò che è stato «superato», il futuro deve riproporre il presente per non far crollare tutto ciò che sul tempo viene organizzato. Questo è in parte implicito anche nel concetto di *rou-*

*tine* che Giddens aveva elaborato nel suo *La costituzione della società* (1984) e nel concetto di produzione, riproduzione e ricorsività. Sembra quasi superfluo nominare qui il già citatissimo testo di Fukuyama sulla *fine della storia*, eppure questo scritto, che proviene da quella fucina della modernità radicale che sono gli Stati Uniti, è in qualche modo sintomatico di un'epoca, la nostra, in cui ogni prospettiva futura si è persa, in cui la memoria storica deve esser difesa per non finire sommersa dal mare magnum degli stimoli della comunicazione globale. Infatti, secondo Mongardini, il rifugio nel presente serve proprio a sfuggire al cumulo delle sollecitazioni che l'uomo riceve quotidianamente. Simmel aveva a suo tempo individuato questo rifugio nell'*indifferenza*: l'indifferenza, scriveva in *Metropoli e personalità*, è la reazione dell'uomo metropolitano al cumulo delle sollecitazioni che gli vengono da una condizione di vita così intensa. Allo stesso modo oggi la percezione della complessità delle relazioni sociali attivate e il ritmo crescente del mutamento mettono in crisi i tradizionali strumenti di controllo e riappropriazione della realtà. Di qui la concentrazione nel presente che ha generato col tempo una vera e propria *cultura del presente*. Tale cultura permette per Mongardini una sorta di «sospensione del dubbio». È bene riflettere su questo punto: cosa comporta una sospensione del dubbio in una società che ha fatto del dubbio e dell'incertezza una istituzione, come rileva Giddens? Sospensione del dubbio attraverso il rifugio nel presente e nell'immediato significa in definitiva sospensione di ogni riflessione critica e di ogni tentativo non solo di comprensione ma anche di consapevolezza dell'agire. Fa pensare che ci si abbandoni ad un «lasciarsi vivere» rinunciando ad un vivere consapevolmente il proprio tempo.

La sociologia, proprio per la sua particolare capacità e propensione all'autoanalisi, può sfuggire più facilmente a questo appiattimento sul presente a patto che durante le sue frequenti «soste metateoriche» rifletta non solo sui propositi, sui processi e

sui prodotti della teorizzazione come alcuni propongono di fare (Zhao, 2001), ma anche sulle sue responsabilità e sulle sue potenzialità in quanto *potere sociale* o *autorità*. Su questo punto interessantissima è l'analisi di Tenbruck il quale ci presenta il ruolo della sociologia oggi paragonandolo a quello della teologia nel Medioevo. «Gli uomini del Medioevo non avevano bisogno di conoscere la teologia per cadere sotto il dominio della sua autorità. Similmente i cittadini moderni non hanno bisogno di possedere alcuna conoscenza della sociologia per formarsi la loro idea di società secondo l'immagine datane da questa disciplina». Se così stanno le cose la nostra disciplina assume veramente un potere sociale di ordine simbolico non indifferente, ma ciò porta con sé anche una serie di responsabilità che vanno assunte con sempre maggiore consapevolezza. È questo forse il primo obiettivo nel futuro della nostra disciplina, non quello di prevedere cosa sarà delle nostre società, ma quello di rendersi consapevole della notevole influenza che essa può avere, se lo vuole, nel creare pubblica opinione.

### *Riferimenti bibliografici*

Aron R. (1972), *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano.

Bourdieu P. (1971), *Intellectual Field and Creative Project*, in M. F. D. *Knowledge and Control*, Collier-Macmillan, London, pp. 161-188.

Collins R. (1986), *Is the 1980's Sociology in the Doldrums?*, in «American Journal of Sociology», 91.

Comte A. (1979), *La Filosofia positiva*, Torino.

Gasparini G. (2001), *Tempo e vita quotidiana*, Laterza, Roma-Bari.

Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna.

Giddens A. (2000), *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, il Mulino, Bologna.

Joynt C. B., Rescher N. (1984), *Il problema della unicità della storia*, in R. Simili (a cura di), *La spiegazione storica*, Pratiche Editrice, Parma.

Le Goff J. (1979), *La nuova storia*, Mondadori, Milano.

Mongardini C. (1994), *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, Franco Angeli, Milano.

Pellicani L. (2002), *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli.

Ritzer G. (1988), *Sociological Metatheory: A Defense of a Subfield by a Delineation of its Parameters*, in «Sociological Theory», 6, pp. 187-200.

Simmel G. (1968), *Città e analisi sociologica*, a cura di G. Martinotti, Marsilio, Padova.

Sztompka P. (1980), *Dilemmi metateorici delle scienze sociali. Il caso della sociologia*, in «Laboratorio di Sociologia», 3, pp. 33-46.

Tenbruck F. H. (2002), *I compiti della sociologia della cultura*, in C. Mongardini, E. Antonini (a cura di), *Sociologia della cultura*, Bulzoni Editore, Roma.

Turner S. P., Turner J. H. (1990), *The Impossible Science: An Institutional Analysis of American Sociology*, Sage, Newbury Park (CA).

Wallace W (1988), *Towards a Disciplinary Matrix in Sociology*, in Neil Smelser (ed.), *Handbook of Sociology*, Aldive, Chicago.

Zhao S. (2001), *Metatheorizing in Sociology*, in G. Ritzer (ed.), *Handbook of Social Theory*, Sage, London.

## UNA SOCIOLOGIA «SOSTENIBILE» PER IL FUTURO

Le brevi riflessioni consentite in questo spazio espositivo potrebbero essere tranquillamente esaurite solo dalla spiegazione del perché parlare di sostenibilità relativamente alla sociologia e al suo futuro.

In realtà, è questo un tentativo di offrire alla comune riflessione uno degli elementi che si presume possano caratterizzare la sociologia che si esplicherà nei prossimi mesi, anni, decenni, facendo propria quella giusta dose di relativismo che assume come futuro ciò che seguirà il presente nella scansione del tempo che gli uomini riconoscono convenzionalmente.

Di futuro si è parlato da sempre nelle scienze sociali e non solo, ma oggi, a distanza di quasi mezzo millennio dagli scritti di Moro e di due secoli dalle opere di de Condorcet le scienze sociali si interrogano sulla categoria concettuale del futuro, attenendosi strenuamente ad una scansione convenzionale che potrebbe avere esternalità negative proprio sulla sociologia.

La conoscenza sociologica, nata come studio del mutamento dei fenomeni sociali, finora, ha tentato di codificare e teorizzare quanto stava accadendo e ciò che sarebbe potuto accadere, barcamenandosi fra memoria del passato e anticipazione del futuro. Non a caso la formalizzazione di una conoscenza sociale in scienza sociologica è avvenuta quando si sono messi a punto gli strumenti adatti a trasformare le interpretazioni degli eventi conosciuti e di quelli ininterpretabili di là da venire in un

corso storico razionalmente e scientificamente determinabile. Si è definita questa era culturale «moderna» e con essa la scienza sociale si è totalmente riconosciuta con i suoi padri positivisti e funzionalisti, ma anche con i suoi avversari conflittualisti.

Questi brevi accenni permettono forse di poter azzardare due tipi di riflessioni:

– la prima è che nella matrice moderna le evoluzioni che hanno contraddistinto due secoli di vicende umane sono state omologate nella loro interpretazione con etichette di riferimento che si sono costantemente – e comodamente – riferite alle teorizzazioni dei classici, così costituendo un unicum teorico che altrettanto convenzionalmente ha voluto leggere nell'affermazione, evoluzione e crisi della modernità gli eventi che hanno caratterizzato ben duecento anni di storia;

– la seconda è che la necessità della sociologia di interrogarsi sul futuro, perseguendo il suo obiettivo di scienza che studia il mutamento, pare oggi dettata da un'assenza di quel senso dell'agire sociale e di un punto di vista teorico che ormai può dirsi emergenza datata di almeno tre decenni, da quando, in realtà, negli anni Settanta, la sociologia della modernità si è frammentata in una serie di specializzazioni che hanno messo in luce la criticità del modello teorico monolitico della modernità.

Da qui il tentativo di parlare di una sociologia sostenibile per il futuro sfruttando almeno due delle accezioni dell'aggettivo: da una parte, si deve considerare l'etimologia del termine latino *subtenere* che può essere riferito alla sociologia come monito perché sorregga i suoi fini effettivi, cioè quelli di osservare e interpretare la realtà con una capacità previsionale capace di adattare «la cassetta degli attrezzi» al mutamento che studia, altrimenti ingabbiato nei reticoli concettuali che non debbono chiamarsi tali se sono solo etichette di riferimento; dall'altra parte, moltiplicandosi da ormai quasi tre decenni fenomeni sociali che non possono più leggersi con strumenti, concetti ed



etichette «moderne», si dovrebbero adeguare le categorie concettuali ai processi sociali che oggi offrono un paradigma di affermazione ed evoluzione sostenibile.

Un tentativo esplicativo in tal senso può essere condotto con un'analisi sociologica di categorie fondamentali come quelle di spazio e tempo, da cui possono leggersi i conseguenti mutamenti rispetto a concetti di varia ed emblematica estrazione come classe, consenso, partecipazione. In essi il riscontro teorico della portata dell'attuale mutamento sociale e della corrispondente analisi che la sociologia tenta di sostenere.

### *1. Per una nuova «sostenibilità» concettuale*

Quando si parla di prevalenza dell'interesse ecosistemico su quello economico, dell'attenzione per quanto è lasciato alle generazioni future rispetto ad una logica eminentemente orientata al profitto presente, quando si assume la globalità dei fenomeni planetari in termini di relazionalità e si auspica di creare un mondo futuro sostenibile, non solo si ripensano chiavi di lettura epistemologico-concettuali moderne, ma si operano prime teorizzazioni che, se non sono previsionali, rappresentano, comunque, il frutto dell'osservazione di fenomeni che si stanno già da tempo gradualmente definendo.

Come delineare questa nuova era culturale della sociologia, ancora in un tentativo moderno di etichettare scientificamente tutto rispetto al suo modello? Oggi, più che non essere capaci di guardare lontano, come affermato da Galli della Loggia, gli individui e con essi la sociologia, forse prima di altre scienze, hanno compreso che è impossibile guardare lontano senza assumere paradigmi deterministici qualora non si abbia il coraggio di abbandonare gli schemi: in fondo, la perdita di punti di riferimento potrebbe solo essere il temporaneo trionfo della realtà sulla teoria, quando questa, come con la tarda

modernità, perde il suo etimologico ruolo di osservazione e interpretazione della realtà medesima.

Il rapporto consequenziale fra crisi della modernità e crisi della sociologia, che si è delineato a partire dalla fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, ha proprio fatto emergere l'inadeguatezza degli strumenti di cui la sociologia si è dotata per osservare e interpretare la realtà con l'avvento della modernità rispetto al mutamento sociale che si stava affermando.

In particolare, apparivano del tutto estranei ai paradigmi moderni processi come quello della fine del paradigma hobbesiano, della standardizzazione della mente collettiva parallelamente ad una crescente mondializzazione e interdipendenza, della produzione di comunità nella struttura della società nel senso toennesiano di entrambi i concetti, accanto alla quale urgeva un ripensamento delle forme della cittadinanza, delle categorie di classe, ma anche di tempo e di spazio, di una idonea connotazione per fenomeni quali le inedite comunità virtuali (*Enciclopedia delle Scienze Sociali*).

Una delle più consone soluzioni interpretative e concettuali è parsa ai pensatori del tempo quella di ricorrere ad una scansione temporale che non prescindesse dagli schemi della modernità e che comunque fosse la più adeguata con l'uso di prefissi come quello da allora inflazionato del post. Non poteva che essere la prevalente dimensione economica della modernità la prima ad essere ripensata secondo tali schemi e così la definizione di una società postindustriale si presentò la più congeniale a descrivere quel processo in cui la maggioranza assoluta e relativa delle forze di lavoro non è più occupata nel settore industriale a causa della crescente automazione che ha accresciuto la produttività pro capite, ma ha anche favorito lo sviluppo di settori come il terziario (servizi pubblici, trasporti), il quaternario (commercio, finanza, assicurazioni) e finanche il quinario (assistenza sanitaria, ricerca scientifica, professioni connesse alla creazione di attività per l'impiego del

tempo libero e miglioramento della qualità della vita).

Molte delle teorizzazioni che tentarono di leggere questo mutamento sociale – ma anche sociologico – si trovarono non soltanto a interpretare una trasformazione nei processi sociali che contravveniva ai paradigmi moderni, ma che enfatizzava il ritorno a valori anche premoderni vissuti con l'esperienza della modernità allora in crisi. Si pensi, a tal proposito, alla lettura della società postindustriale condotta da Touraine (1992) quando descrive quello che a suo parere si presenta come il processo causante e causato della trasformazione del ruolo della classe operaia e sindacale da attore sociale del conflitto con i centri di potere a gruppo sociale trasversale alle tradizionali classi sociali, impegnato nella lotta per una redistribuzione del potere decisionale, quello che avrebbe dovuto presiedere alla programmazione e all'orientamento dell'azione sociale. Attori diversi, ognuno dotato della *voce* rispetto ai propri bisogni/valori, potrebbero contribuire anche ad affermare vari livelli di creatività e libertà di espressione per un nuovo modello di società plurale (Clark, 2001).

Altrettanto pertinente può essere considerata in tal senso la lettura condotta da Daniel Bell (1976), il quale, interpretando la novità della società postindustriale, ne ha evidenziato lo strategico *shift* dall'impiego della tecnologia ad alimentazione energetica a quella dell'informazione; l'orientamento derivante è certamente quello volgente al futuro e ad un'inedita progettualità a lungo termine (*forecasting*) altra da quella che con un suo cammeo Nietzsche delimitava definendo «il tempo della modernità il prestissimo».

Si può notare come nell'interrelazione dei concetti sociologici le dinamiche economiche conducano direttamente e consequenzialmente alle principali categorie della sociologia, fra tutte quella del tempo che già nell'uso del prefisso post subiva una sua trasformazione: quella scansione tutta culturale fra presente, passato e futuro non era più univocamente definibile fra

un presente oscurato dal futuro per Jungk («il futuro è già cominciato», 1975), un futuro ancora inesistente come nel vocabolario della modernità («il futuro non può cominciare», Luhmann, 1991) e l'imprevedibilità sociologicamente ribadita con il concetto di paternità mertoniana della *serendipity*, mentre proprio in questa fase di transizione si levava alto il monito di Elias ai sociologi di «non ritirarsi nel presente».

Ancora, conseguentemente, come non associare alle trasformazioni concettuali della categoria tempo quelle che il mutamento sociale induceva sulla categoria spazio? Andava, infatti, riformulata e riadattata quella definizione razionale moderna della società come di un sistema logico perfetto costituito da relazioni spaziali fra corpi individuali e collettivi che si attraggono e respingono come corpi celesti che i padri della sociologia avevano confezionato da «scienziati» sociali. Von Wiese e ancor prima Simmel (1908) avevano tentato una definizione dello spazio sociale attraverso gli strumenti della geometria, che, specie nel caso delle originali analisi di Simmel su sociabilità, socialità e socievolezza, potevano ben schematizzarne le varie forme nelle relazioni sociali.

Sarebbe stato successivamente Sorokin (1947, trad. it. 1962), fra gli altri, che avrebbe inaugurato un percorso analitico per quanto possibile meno scientifico e più realistico con la sua connotazione prevalentemente socio-culturale della categoria spazio nella quale comprendeva attori sociali, mezzi da loro utilizzati per formare i gruppi e sistemi simbolici con cui vi attribuivano un significato. Ben dieci erano le coordinate attraverso cui il sociologo avrebbe potuto collocare nello spazio «sociale» i suoi soggetti, ossia il linguaggio, la scienza, la filosofia, la religione, le arti, l'etica, il diritto e la tecnica, oltre la posizione rispetto ai gruppi primari e quella rispetto ai gruppi secondari. Tutte queste «coordinate», in realtà, avrebbero meglio registrato quelle trasformazioni che stavano avendo luogo nella società, riflettendo la giusta dose di relativismo associata ai diversi con-

testi (spazi) sociali in cui si sarebbero esaminate.

La stessa morfologia sociale che con la protosociologia aveva inaugurato lo studio della distribuzione territoriale dei fenomeni sociali, classificando le posizioni delle varie parti di un sistema organico come la società, avrebbe riadattato l'oggetto del suo studio, da Durkheim (1895, 1910) descritto come il «substrato materiale delle società composto dalle masse di persone e dalla densità delle loro relazioni variamente distribuite nello spazio fisico». La sua esteriorizzazione materiale della realtà sociale sarebbe stata affiancata anche da quella componente immateriale del condizionamento che l'ambiente materiale, prodotto dall'interazione società-natura, esercita su individuo e azione sociale (Cazeneuve, Victoroff, 1970) che avrebbe più attentamente rilevato i *paradigm shifts* rispetto alla modernità. Una potenzialità questa che non era ancora palese per gli allievi di Durkheim come Halbwachs o il nipote Mauss, ma che alcuni decenni più tardi avrebbe documentato le trasformazioni in atto privando la morfologia della sua connotazione spaziale e orientandone l'analisi verso la mutante distribuzione della pratica religiosa, della partecipazione politica e dei comportamenti culturali, della configurazione delle aree abitative, della tipologia dei modelli di vita quotidiana, della distribuzione delle attività politiche, economiche, sociali, artistiche e culturali, così come delle aree di partenza e arrivo dei flussi migratori e di un macrofenomeno come la globalizzazione (Albrow).

Sono stati questi risultati nell'osservazione della realtà mutante ad illustrare nella spiegazione della trasformazione anche di altre categorie concettuali basilari come quella di classe, già vista nell'avvento della società postindustriale – quei macrofenomeni come il mutamento sociale, la globalizzazione, l'affermarsi di forme di esclusione sociale e di flessibilità che rendono più difficile la connotazione di un gruppo sociale omogeneo – o di democrazia.

Quest'ultima, in particolare, rispetto alla sua tradizionale

accezione di arte di governare uno stato per il bene comune e con la più ampia partecipazione, doviziosamente descritta da Aristotele fino a padri della sociologia come Taine, Tocqueville, Durkheim e Michels, ha subito lo stesso processo di trasformazione in una nuova impostazione sociale che ha mutato cultura, valori, bisogni, lingua, mezzi di comunicazione. La modernità e le sue conseguenze, causa di questa trasformazione è, fra gli altri, ritratta da Acquaviva (2002) come l'affermazione di un potere egemonico che detta le sue regole grazie ad un apparato tecnologico capace di pervenire a livelli di perfezione teorica eccellenti, ma ad un grado di soddisfazione dei bisogni dei cittadini piuttosto deludente. Questa democrazia, che Acquaviva come altri suoi colleghi (Aron, Bauman, Castells) definisce «virtuale, finta, costruita a tavolino», ha delimitato la portata della partecipazione dal basso alla gestione del potere e oggi non in pochi parlano dell'attuale come una fase di post-democrazia (Crouch) – torna anche qui l'uso del prefisso per la povertà terminologica. Quella che documentano i pensatori contemporanei è sostanzialmente una reazione alla priorità dell'aver e dell'essere e della razionalità economicistica che sposta l'asse valoriale verso una concezione sociale totalmente differente da quella tradizionale, che tenta di sottrarsi alle vecchie e false immagini di una globalizzazione imperante e senza regole, così come di una libertà ridimensionata dal progresso tecnico-scientifico.

Questo è, peraltro, il ruolo che Jungk attribuiva già nel 1975 all'uomo del millennio, quello che in quegli anni era definito l'uomo della società post-industriale, ma che più estesamente e puntualmente è stato ed è tuttora con più consapevolezza l'attore sociale che vive direttamente gli effetti positivi e negativi prodotti dalla modernità – l'affrancamento dai tabù culturali premoderni, ma anche l'esaurimento delle risorse necessarie a sostenere il progresso; il miglioramento della qualità della vita, ma anche consumo e inquinamento non sostenibili. I valori e le

aspettative di questo uomo che si potrebbe meglio definire «dei due millenni» si traducono nella ricerca di una più soddisfacente democrazia, di un ridimensionamento della burocrazia, dell'umanizzazione degli strumenti trasformati in fini, come accaduto alla scienza, politica e all'economia, della crescente utilizzazione delle *soft technologies*.

## 2. *La sociologia del mutamento, il mutamento della sociologia*

Il mutamento sociale interpretato dalla sociologia contemporanea è quello concisamente ed iconicamente definito dall'*Enciclopedia delle Scienze Sociali* come riguardante «una società che non ha superato la modernità ottenendo una maturità industriale, bensì una società che rifiuta di percorrere la sequenza storica degli stati di industrializzazione per intraprendere una via in cui si concilia un diverso impiego circoscritto della scienza e della tecnologia con i valori della tradizionale cultura comunicativa».

Ancor più valutativamente, secondo la testuale affermazione di Enzo Bartocci in un recente seminario, è «la precarietà la cifra distintiva di un mondo che sta perdendo il senso della sicurezza e della solidarietà collettiva sulle quali la società industriale aveva costruito coesione sociale e libertà politica. Il presente viene sempre più percepito come il luogo in cui la soggettività degli individui non è più in grado di costruire il futuro secondo un progetto, ma solo di strappare quanto la quotidianità di volta in volta può offrire».

Nuovamente la dimensione del tempo assume un significato imprescindibile da quello di mutamento, anche nella sua accezione sociologica, per la quale la sua definizione di concetto a se stante è avvenuto solo con l'avvento e affermazione della modernizzazione. Se, infatti, non possono riconoscersi società totalmente statiche, né totalmente dinamiche, poiché il mu-

tamento è connaturato al divenire nel tempo degli organismi viventi, come delle strutture sociali, la sociologia ha quasi stabilito una sinonimia fra mutamento e modernizzazione, tale è stata giudicata la portata della trasformazione indotta dalla seconda «su larga scala, rispetto alle principali strutture economiche, politiche, amministrative, religiose, familiari in una società che assunse un modello fondato in complesso sulle caratteristiche acquisite gradualmente con la Rivoluzione industriale e la Rivoluzione francese: massificazione, urbanizzazione, burocrazia, razionalizzazione, capitalismo, differenziazione sociale, divisione del lavoro, istituzionalizzazione, scolarizzazione» (Gallino, 1993).

La prima ufficiale definizione sociologica di mutamento, in realtà, si ebbe solo nel 1922 con Ogburn che parlò di una variazione relativamente ampia, non temporanea, anche se non irreversibile, nella struttura sociale, potendo definire nella scansione diacronica le fasi in cui si stava articolando il processo di modernizzazione: evoluzione, quale curva della trasformazione data dalle singole tappe del mutamento; sviluppo sociale, come sequenza dei singoli epifenomeni del mutamento; progresso; rivoluzione. Solo più tardi con Nisbet (1969) e con un mutamento che si produceva anche a prescindere dalla modernizzazione, se non ad emendare proprio questa, la sociologia ha preso a declinare la trasformazione in atto in una di tipo sociale costituita da modifiche della composizione, dimensione e/o organizzazione della struttura sociale, rispetto ad una di tipo culturale, più attinente ai valori, alle norme, alle credenze e ideologie di una società.

Il precoce pragmatismo d'oltreoceano indusse fin dalla prima metà dello scorso secolo le sue scuole sociologiche ad abbandonare le grandi teorizzazioni per una lettura empirica del mutamento sociale che presto registrò altrettanto significativi processi di trasformazione quanto quello indotto dalla modernità.

Il mutamento è stato così studiato dalla sociologia come una



categoria rappresentativa di tutti quei processi che sono alla base di un mutamento, ma anche, soprattutto grazie a Nisbet, come un fenomeno articolato in più fasi di trasformazione che avvengono nel tempo su un'identità preesistente che risponde con reazioni propulsive o resistenti al cambiamento. Nell'estrema varietà sociologica dei processi di mutamento possono persino individuarsi i principali fattori causanti: siano essi endogeni, come nel caso di un aumento delle dimensioni del sistema, della riduzione del divario culturale, del conflitto fra attori di quel sistema o di una particolare tendenza all'affermazione di nuove strutture ed equilibri, siano essi esogeni, come nel caso di tensioni esterne che coinvolgono il sistema, di variazioni nella dimensione, ma anche nella qualità della conoscenza dei componenti il sistema, della diffusione di nuovi valori di orientamento o dell'introduzione di nuove tecnologie – la cultura materiale per Ogburn.

La vera scoperta per la sociologia è stata, però, essenzialmente quella di aggiornare i paradigmi classici e teorizzare il mutamento dalla concorde assunzione di una sinonimia con il processo della modernizzazione (Rostow), a fenomeno di risposta rispetto al *need for achievement* alla base di ogni tipo di mutamento sociale, specie dopo l'affermazione dei prodotti della rivoluzione tecnologica (McClelland), fino ad un suo nesso di casualità con i sempre più intensi processi di secolarizzazione delle azioni e delle istituzioni e della mobilitazione cognitiva degli attori sociali (Germani).

Le stesse finalità del mutamento sociale sono state così riconosciute non soltanto in quelle classicamente individuate con metodo empirico-razionale nel perseguimento di propri fini da parte dell'attore sociale che ricerca il cambiamento, ma anche in quelle interpretate in chiave normativo-rieducativa e indotte da un mutamento dei valori e del comportamento, oltre che attinenti al tema del potere in cui il mutamento può rafforzare le élites al potere o quelle in confitto.

Una rapida lettura delle principali teorie che hanno tentato di interpretare il mutamento può già dimostrare come la sociologia abbia dovuto riaccogliere nel proprio dizionario i processi di trasformazione anche nella loro accezione più radicale possibile, quella che avrebbe indotto ad un mutamento anche del paradigma fondamentale della modernità. Dall'evoluzionismo sociale lineare di Spencer, Comte, o Hegel, all'evoluzionismo discontinuo verso l'utopia di Marx, passando attraverso lo schema dicotomico del punto di partenza e arrivo del mutamento riconosciuto nelle teorie di Durkheim, Weber e Pareto, il mutamento sociale ha assunto una connaturata e continua dinamica rispetto al sistema sociale, fosse essa finalistica (Dewey), irregolare (Ogburn), a spirale (Nietzsche) o ciclica (Pareto, Sorokin, Toynbee). Ancor di più, si può notare come si sia costituito un sempre più stretto nesso che ha correlato i concetti di mutamento sociale e tempo, specie nella sua dimensione del futuro, teorizzando il primo attraverso fattori, finalità e strumenti utilizzati per il secondo. Di qui lo sviluppo di una sociologia del mutamento che ha spesso diffuso più o meno esplicitamente e più o meno consensualmente fra gli studiosi anche il senso di un mutamento della sociologia.

In realtà, non poteva pensarsi a questa come altrettanto soggetta quanto la realtà descritta, suo oggetto di studio, alle radicali trasformazioni che sarebbero seguite all'affermarsi di una nuova società, quella senza classi, all'indomani della prevalenza borghese di Marx? Allo stesso modo non può dirsi per quegli scenari in cui un'assenza di regole (anomia) preannuncia, secondo l'osservazione di Durkheim, la necessità di un nuovo ordinamento? E ancora, a quelle continue variazioni momentanee dell'equilibrio per Pareto e a quella forza centrifuga verso il cambiamento individuata da Weber in ogni struttura sociale?

Gradualmente il mutamento è divenuto processo connaturato alla struttura sociale e non più fenomeno anormale e insolito, manifesto solo in parziali condizioni e considerato come

significativo esclusivamente quando poteva sovvertire – ma solo minacciandole – le categorie concettuali tradizionali.

Se ne sono resi conto soprattutto alcuni fra gli studiosi che hanno vissuto in prima persona la crisi della modernità nella manifestazione di effetti che hanno indotto anche la crisi degli strumenti di osservazione e interpretazione della sociologia, specie fra gli anni Sessanta e Settanta.

Ad esempio, la lettura che Daniel Bell propose nel 1976 di un *paradigm shift* sancito dall'affermazione della società della conoscenza e dell'informatica si basava sul declino essenziale del principio economico di produzione di beni per l'affermazione di uno di produzione dei servizi, con conseguente avvento di classi di lavoratori specializzati il cui valore-lavoro si sarebbe da allora in poi definito attraverso la conoscenza e l'uso della tecnologia informatica. Da ciò Bell traeva la considerazione sulle società contemporanee come «sistemi basati sull'innovazione e il controllo sociale del cambiamento che cercano di prevedere il futuro per pianificarlo» (1976, p. 20). Il mutamento con Bell comincia ad essere interpretato come processo radicale di trasformazione, non solo parziale ed estemporaneo, che ha la conoscenza e l'innovazione tecnologica come fattori propulsivi – si pensi soltanto alla «mobilitazione cognitiva» di cui parla in quegli anni Inglehart dovuta alla maggiore scolarizzazione – nonostante perduri un loro uso per controllare esercitato da parte dei centri di potere.

Più microsociale è l'interpretazione che di questo mutamento ha dato Alvin Toffler, con la quale si aprivano profeticamente gli anni Ottanta, dominati, come l'autore di *The Third Wave* sottolinea, da un'incidenza talmente innovativa delle nuove tecnologie su ideologie della modernità quali quelle della standardizzazione, sincronizzazione, centralizzazione, da favorire fenomeni di demassificazione ed individualizzazione nella società – fra questi la crisi dello Stato-Nazione, la produttività a livello familiare, la flessibilità negli orari, la prevalenza

della logica del «fai da te». Amitai Etzioni non ha esitato ad individuare nella definizione del quadro delineato da Toeffler una nuova teoria dell'orientamento della società, quella di cui si sono presto «impossessati» i sociologi futurologi come Pollack e lo stesso Bell con Mau (1971) secondo i quali è proprio la proiezione del futuro immaginata dagli attori sociali e teorizzata dagli studiosi che orienta l'azione dei primi. Un riscontro è fornito da questi autori anche con un'applicazione della «teoria delle decisioni» a questi assunti che «problematizzerebbe le proiezioni nel futuro delle realtà sociali attuali e ne studierebbe le potenziali trasformazioni per azione degli individui e delle collettività» (Bell e Mau, 1971, p. 57).

Questo tentativo pare essere particolarmente riuscito nella scansione per fasi che Sztompka ha recentemente operato del mutamento sociale, nella quale sottolinea opportunamente la dimensione valoriale associata da individui e collettività ad un processo di mutamento, dimensione che si manifesta e orienta le azioni sociali. Ad un aumento delle espressioni di conflitto e alla precipitazione dei fenomeni di mutamento, segue una trasformazione delle azioni innovative da potenziali a consapevoli, una loro diffusione nelle strutture sociali con conseguenti reazioni, la compensazione nell'asse valoriale e l'amplificazione del mutamento per la sua definitiva realizzazione (Sztompka, 1993, 1999).

### *3. Quale futuro «sostenibile» per la sociologia?*

La sinonimia sociologica fra mutamento sociale e modernizzazione, di cui si è già parlato, acquisisce, alla luce delle successive elaborazioni teoriche e rilevazioni empiriche, un rilievo che va oltre il battesimo scientifico della sociologia e la sua impossibilità a concepire un mutamento sociale che sia valoriale e rimetta in questione il paradigma originario.

Molti dei tratti indotti dalla modernizzazione in trasformazione di strutture e processi sociali ormai inveterati costituiscono –

e costituiranno per sempre – un grado di sviluppo delle collettività del XIX secolo: l'affermazione della massa anche nei processi decisionali, oltre che sociali; l'urbanizzazione, lo sviluppo giuridico-amministrativo centrale, l'aumento della differenziazione sociale, la divisione sociale del lavoro, un maggior grado di scolarizzazione, di mobilitazione cognitiva e di forme «non convenzionali» di partecipazione.

Affinché la sociologia – a parere di chi scrive e non solo «scienza che studia il mutamento sociale» – possa dotarsi di un più funzionale strumento di indagine e interpretazione, deve fondare la sua «sostenibilità» nella riduzione del gap non soltanto diacronico fra tempo di realizzazione delle fasi della trasformazione sociale e sua osservazione e fase della lettura critica sociologica. Ciò può avvenire *in primis* se si assume il mutamento come processo sociale svincolato da reti ideologiche e la sociologia come scienza che dalla modernizzazione ha ricevuto una «legittimità disciplinare» che deve, però, confermare in tutto quanto seguirà ed evolverà la modernità.

È ormai unanimemente riconosciuto quanto ha sottolineato poco tempo fa in un convegno su questi temi Enzo Bartocci quando ha osservato come la letteratura sociologica contemporanea attesti un processo già da tempo avviatosi per una riconsiderazione delle teorie riguardanti i regimi democratico-costituzionali con lo scopo di verificare se le condizioni che le avevano storicamente suggerite siano ancora presenti o se i cambiamenti in atto non possano causare una discontinuità. Con l'inizio del XXI secolo talmente radicali trasformazioni hanno turbato gli equilibri politici e sociali venutisi a stabilizzare all'interno degli stati-nazione, che il quadro derivante è quello di uno scenario in destrutturazione a causa, soprattutto, della fine della centralità dell'industria e della frammentazione della classe operaia.

Ma allora, perché tante difficoltà ad osservare e leggere il mutamento sociale se, come Popper, si può procedere con un

empirismo critico a stadi successivi? Anche per i più convinti teorici sarebbe sufficiente guardare al mutamento con una chiave di lettura «relativista», quella che Feyerabend e Lakatos suggeriscono nell'osservazione del contesto sociale per rintracciarne i prodromi del mutamento.

Eppure, a parere di chi scrive, soltanto pochi pensatori in questi primi anni del XXI secolo sono riusciti a svincolarsi dall'eredità della modernità e ad applicare una chiave di lettura oggettiva al mutamento sociale, servendosi di empirismo e relativismo per leggere il «farsi della società» con un'adeguata rivisitazione concettuale. Proprio fra gli altri, in uno dei più recenti scritti del sociologo spagnolo, è riassunto il senso di una rinnovata «teoria del mutamento» che è pure uno dei nuovi approcci della sociologia, specie se comparato a quelle teorie classiche in qui citate. Così, per Castells (2003), alla delegittimazione delle istituzioni tradizionali, dovuto all'esaurimento della portata ideologica moderna, segue anche la perdita delle fonti nella costruzione delle identità, quindi il definitivo passaggio dalla *Weltanschaaung* alla *Selbstanschaaung*. Ne derivano quelle nuove identità resistenziali e comunitarie, spesso potenzialmente in grado di costruire una nuova società civile, in cui si rende imperativa una riformulazione concettuale, ad esempio proprio relativamente al potere e alla partecipazione per il mutamento che subiscono sotto l'effetto delle nuove tecnologie. *Vae victis* a quei sociologi che nel nuovo continuano sempre e solo a leggere un mutamento fine a se stesso.

### *Riferimenti bibliografici*

Albrow M. (1997), *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Standford University Press, Cambridge.

Acquaviva S. (2002), *La democrazia impossibile*, Marsilio, Padova.

- Aron A. (1987), *Les désillusion du progrès. Essay sur la dialectique de la modernité*, Gallimard, Paris.
- Bauman Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*, CUP, Cambridge.
- Bell D. (1976), *The Coming of Post-Industrial Society*, The Free Press, New York.
- Bell D., Mau P. (eds.), (1971), *The Sociology of the Future*, The Free Press, New York.
- Castells M. (2003), *Il potere delle identità*, Egea, Milano.
- Cazeneuve J., Victoroff D. (a cura di), (1970), *La sociologie*, Gallimard, Paris.
- Clark T.N. (2001), *The Construction of Post-Industrial Society: An Unannounced Paradigm Shift*, paper presentato al «Paul Lazarsfeld Centennial Celebration and Conference, Columbia University», settembre 2001.
- Crouch C. (2003), *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari.
- Durkheim E. (1965), *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris [trad. it.: *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Milano 1965].
- Durkheim E. (1910), *Sociologie et sciences sociales*, Alcan, Paris [tr. it.: *Sociologia e scienze sociali*, Edizioni di Comunità, Milano 1965].
- Eisenstadt S. (1974), *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, ESI, Napoli.
- Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani, Roma 1994.
- Galli C. (1991), *Logiche e crisi della modernità*, il Mulino, Bologna.
- Gallino L. (1993), *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino.
- Germani G. (1971), *Sociologia della modernizzazione. L'esperienza dell'America Latina*, Laterza, Bari-Roma.
- Jungk R. (1975), *L'uomo del Millennio*, UTET, Torino.
- Inglehart R. (1977), *The Silent Revolution. Changing Values and Political Style Among Western Publics*, Princeton University Press, New York.

Inglehart R. (1998), *La società postmoderna. Mutamento, ideologie e valori in 43 Paesi*, Editori Riuniti, Roma.

Inglehart R. (ed.), (2003), *Islam, Gender. Culture and Democracy. Findings from the World Values Survey and the European Values Survey*, de Sitter Publications, Willowdale.

Luhmann N. (1991), *Soziologie des risikos*, de Gruyter, Berlin.

Nisbet R.A. (1969), *Social Change*, Oxford University Press, New York.

Nocenzi M. (2004), *Movimenti sociali: ieri, oggi, domani*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 1.

Occhionero Ferrari M. (2002), *Disagio sociale e malessere generazionale. Dinamiche valoriali fra persistenza e mutamento*, FrancoAngeli, Milano.

Polanyi K. (1944), *La grande trasformazione*, The Free Press, New York [trad. it., 1974].

Simmel G., *Sociologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncher und Humblot, Berlin [trad. it.: *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1969].

Sorokin P. (1947), *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*, The Free Press, New York [trad. it., 1962].

Sztompka P. (1991), *Society in Action: The Theory of Social Becoming*, Polity Press, Oxford and Cambridge.

Sztompka P. (1993), *The Sociology of Social Change*, Blackwell, Oxford and Cambridge.

Sztompka P. (ed), (1994), *Agency and Structure: Reorienting Sociological Theory*, Gordon & Breach, New York.

Sztompka P. (1999), *Trust: A Sociological Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Toeffler A. (1980), *The Third Wave*, The Free Press, New York.

Touraine A. (1992), *Critica della modernità*, il Saggiatore, Milano.



*Parte Seconda*

PER UNA SOCIOLOGIA DELLA CULTURA

PER UNA SOCIOLOGIA CRITICA DELLA CULTURA

Negli ultimi anni si è assistito a un radicale mutamento di sensibilità nei confronti del rapporto tra cultura e società, consistente in un'autentica esplosione di studi culturali nelle scienze sociali. Questo fenomeno ha diverse cause, riconducibili in generale ai limiti intrinseci ai fattori strettamente materiali nella spiegazione-comprensione dell'agire sociale.

Dopo aver brevemente esposto i caratteri principali dell'approccio culturale in sociologia, facendo riferimento alla lezione weberiana dell'individuo come essere culturale, ci si soffermerà sui compiti di una sociologia della cultura che voglia essere critica e diacronica. Riguardo il primo punto, è importante, sulla base dell'insegnamento di Tenbruck, che la sociologia si dedichi al fondamentale compito di demistificazione ideologica tramite una riflessione su se stessa – considerato il problema della mancata neutralità delle stesse scienze sociali – e sul contesto. Su questa linea si analizzerà il problema della costruzione culturale dei problemi sociali e alcune componenti ideologiche del contesto tardomoderno. In secondo luogo, il recupero della dimensione diacronica deve fondarsi sia sull'intreccio con la storia – contro la «ritirata dei sociologi nel presente» (Elias) – sia sul richiamo alla storia della sociologia e, dunque, all'apporto dei classici, richiamo che, lungi dall'essere inteso come non un fine in se stesso, si giustifica nella misura in cui può contribuire a una migliore conoscenza del presente.

Volendo, infine, applicare, a titolo di esempio, l'indicazione dell'opportunità di un fecondo intreccio tra riflessione teorica e ricostruzione storica al tema dell'evoluzione nel tempo del rapporto tra religione e politica, si rileverà l'importanza di distinguere – sulla falsariga di un recente saggio di Gentile<sup>1</sup> – che nel suo lavoro di ricostruzione storica si avvale, appunto, di alcune note interpretazioni sociologiche del rapporto in oggetto – il fenomeno della sacralizzazione della politica – proprio della società moderna e della politica di massa – sia da altre forme storiche di sacralizzazione del potere politico, sia dalle manifestazioni, tradizionali o contemporanee, di politicizzazione della religione, quali i fondamentalismi religiosi.

### 1. *I compiti della sociologia della cultura*

Dalla lezione weberiana abbiamo appreso come l'uomo si distingue dagli altri esseri viventi per il fatto di conferire un significato soggettivo al suo comportamento. La «fallacia naturalistica della reificazione», della quale la sociologia dominante, secondo Tenbruck, risente da tempo, risulta principalmente da un disprezzo per il carattere culturale dell'azione umana<sup>2</sup>. L'uomo diventa una «personalità» nella misura in cui agisce in virtù della continuità di «un rapporto interno con certi “valori” ultimi e “significati della vita”»<sup>3</sup> e diventa libero solo attraverso l'unità della propria condotta di vita. L'uomo moderno deve essere a conoscenza del politeismo dei valori, poiché i nostri significati e valori non si trovano mai collocati nelle regolarità

<sup>1</sup> E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001.

<sup>2</sup> Cfr. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951, p. 180.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 122.

generali, ma soltanto in quelle particolarità storiche e culturali, nelle quali solamente i valori del nostro agire possono realizzarsi. Weber tratta pertanto la sociologia come scienza di realtà; solo questa può infatti preservare la libertà e la dignità umane, perché solo essa seleziona i fenomeni secondo il loro significato culturale.

Ne consegue che le scienze sociali e della cultura non possono giungere all'elaborazione di teorie definitive ma devono continuamente rielaborare i propri sistemi concettuali: la storia va infatti ogni volta riscritta nella misura in cui, col mutare dei problemi della cultura, ci interessano di essa altri aspetti e connessioni. Ogni scienza utilizza infatti lo strumentario concettuale del suo tempo ma quando i punti di vista dell'interesse si modificano sensibilmente è necessario costruire nuove sintesi concettuali, nuovi tipi ideali, che raggiungono in ogni caso soltanto per qualche tempo il loro scopo, dovendo cedere il passo a sintesi nuove, non appena la luce dei problemi della cultura si sia di nuovo spostata<sup>4</sup>.

In sintesi, la sociologia «comprendente» weberiana intende sollevare il problema dell'origine del significato dell'azione sociale. Tramite operazioni di selezione e combinazione, gli individui si formano da una massa di percezioni diverse e indistinte rappresentazioni di oggetti e situazioni dotati di senso. L'individuo in quanto attore possiede una primitiva esigenza pratica di incorporare tutti i fatti, sia esterni sia interiori, in un'interpretazione coerente della realtà, cioè in una sorta di visione del mondo. In tal modo, ogni azione individuale dipende dalla definizione della situazione da parte dell'attore, tanto che

<sup>4</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *L'opera di Max Weber: metodologia e scienze sociali*, in M. Losito, P. Schiera, *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 51-52. Si veda anche il saggio *Das Werk Max Webers*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XXVII, 1975, vol. 4, pp. 663-702.

gli individui non potrebbero agire se non potessero contare su un insieme di idee proprie della cultura di appartenenza<sup>5</sup>.

Ma, come opportunamente nota Pellicani richiamandosi agli insegnamenti di Durkheim e di Ortega y Gasset, la cultura va intesa anche come struttura di norme extra-individuali, che, in qualche modo, assumono, per dirla con Durkheim, «vita propria»<sup>6</sup>, ponendosi come «modi di pensare, sentire e agire esterni agli individui e che si impongono ad essi in virtù del loro potere coattivo»<sup>7</sup>. Buona parte degli imperativi e delle esigenze che regolano la condotta degli attori sociali – i «fili sociali» che, come sosteneva Ortega, «passano attraverso di noi e che non sono nati in noi, né possono essere detti di nostra proprietà»<sup>8</sup> – non sono, dunque, endogeni, bensì vengono da essi interiorizzati dall'esterno attraverso la socializzazione e il controllo sociale<sup>9</sup>.

Ciò che fa dell'uomo un essere costitutivamente culturale è dunque il fatto che egli sia al tempo stesso un prodotto della cultura e un produttore di cultura<sup>10</sup> e individuo e cultura vanno concepiti pertanto non in termini disgiunti e antitetici, bensì come dimensioni della vita umana, la quale presenta sia il volto

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 94-95.

<sup>6</sup> E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1971, p. 101.

<sup>7</sup> E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 26.

<sup>8</sup> J. Ortega y Gasset, *Scienza e filosofia*, Armando Editore, Roma 1984, p. 53.

<sup>9</sup> L. Pellicani, *Il «mistero» della sociologia*, in Id., *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002, pp. 39-40. Pellicani spiega che la potenza coattivo-normativa della tradizione culturale varia da società a società: essa è massima nelle «società chiuse», nelle quali domina quella che Gino Germani chiamava l'«azione prescrittiva», e minima nelle «società aperte», in cui prevale l'«azione elettiva». Si veda anche, dello stesso autore, *Il Mondo 3 e il metodo sociologico*, in Id., *Dalla società... cit.*, p. 64.

<sup>10</sup> L. Pellicani, *Il Mondo 3... cit.*, p. 57.

della serialità sia quello della creatività<sup>11</sup>.

Ne consegue che fare sociologia significa «fornire una spiegazione-comprensione delle scelte compiute dall'attore tenendo costantemente presente non solo il senso (soggettivo) che questi attribuisce alle sue scelte, ma anche la tradizione culturale nella quale egli è inserito, ...l'oggettiva struttura normativa – le vigenze collettive – entro la quale si svolgono le azioni umane». E, poiché la struttura normativa di una società è il prodotto della sua specifica storia, l'analisi sociologica deve essere al tempo stesso sincronica e diacronica<sup>12</sup>.

E, come rileva opportunamente Pellicani, sia formulare spiegazioni condizionali e di tipo probabilistico, sia riconoscere l'oggettività e l'autonomia del mondo della cultura e la sua potenza coattivo-normativa non implica affatto la scomparsa del soggetto o «l'eliminazione della nozione di responsabilità umana»<sup>13</sup>. «... Se si parte dall'idea che la libertà umana è sempre una libertà inquadrata e sottoposta a certe condizioni naturali e socio-culturali – prime fra tutte, la socializzazione e il controllo sociale –, lo sforzo della sociologia di individuare il peso che tali condizioni hanno sulle scelte è più che legittimo»<sup>14</sup>.

Per impedire di ridurre la sociologia a una scienza tecnica e la società a un sistema prevedibile di fatti sociali, per Tenbruck

<sup>11</sup> L. Pellicani, *Il «mistero»...* cit., pp. 47-48. Citando Ortega y Gasset, Pellicani nota come sia possibile concepire i rapporti fra il sociale e l'individuale esattamente nei termini con i quali de Saussure ha concettualizzato la dialettica *langue-parole*: «come la *parole* è indissolubilmente legata alla *langue* – che, pur essendo una creazione umana, possiede un'essenza sociale e indipendente dall'individuo e opera come una realtà avente vita propria –, così l'individuo è indissolubilmente legato alla cultura, senza che ciò implichi l'assorbimento totale del primo nella seconda» Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1987, p. 29.

<sup>12</sup> L. Pellicani, *Il «mistero»...* cit., pp. 41 e 46.

<sup>13</sup> I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London 1975, p. 63.

<sup>14</sup> L. Pellicani, *La sociologia come metodologia della storiografia*, in Id., *Dalla società...* cit., p. 20.

il mutamento sociale non va imputato a mere alterazioni oggettive ma occorre considerare come esso possa verificarsi anche ogni volta che gli individui, per le più svariate ragioni, giungono a vedere la situazione sotto una nuova luce<sup>15</sup>. L'idea parsonsiana di cultura, che risente dell'influsso dell'antropologia culturale americana, riduce invece la cultura stessa a meccanismo sociale astorico volto alla produzione di valori, a fatto sociale che serve unicamente al funzionamento della società. In tal modo, isolando i valori stessi e rendendoli entità calcolabili e persistenti, l'autore priva la cultura del suo potenziale variabile e produttivo e offusca il senso della pluridimensionalità dei livelli motivazionali e della comprensione umana<sup>16</sup>.

Per Tenbruck la scienza sociale deve occuparsi del fenomeno della cultura in relazione alla dimensione sociale che essa acquista nel momento in cui diviene rappresentativa, nella misura in cui, cioè, include credenze, immagini, idee e ideologie che influenzano l'azione sociale<sup>17</sup>. Storicamente elaborata dagli intellettuali, essa svolge l'essenziale funzione di produrre, mantenere, spiegare e interpretare l'immagine dell'ordine sociale, tanto che senza l'apporto degli intellettuali non esisterebbe alcun accordo comune riguardo la società né, conseguentemente, alcuna possibilità di costituire associazioni permanenti<sup>18</sup>. Al fine di evidenziare il ruolo svolto dalle idee e dagli intellettuali nell'ambito dell'azione sociale, per Tenbruck lo studio sociologico della

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 15-16.

<sup>16</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *I compiti della sociologia della cultura*, in C. Mongardini, E. Antonini (a cura di), *Sociologia della cultura*, Bulzoni Editore, Roma 2002, pp. 126-133.

<sup>17</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *The Cultural Foundations of Society*, in H. Haferkamp (ed.), *Social Structure and Culture*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1989, p. 31.

<sup>18</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *Epistemologia e ideologia: il ruolo storico e il significato culturale delle scienze sociali*, in Id., *Sociologia della cultura*, cit., pp. 70-75.

cultura deve proporsi di:

- identificare le idee rappresentative;
- localizzarne le fonti;
- osservarne gli strumenti e i canali della distribuzione;
- stabilirne gli effetti sull'azione sociale, con uno sguardo alla formazione o ri-formazione di gruppi sociali, istituzioni, movimenti per via dell'impatto esercitato dalle idee stesse<sup>19</sup>.

Più recentemente, in ambiente anglosassone, la Griswold sostiene che, per comprendere ogni fenomeno culturale, da quello tradizionale a quello postmoderno, la sociologia della cultura deve indagare le relazioni tra quattro elementi che costituiscono quello che la stessa definisce un «diamante culturale», composto da:

gli oggetti culturali, cioè i «significati condivisi incorporati in forme»;

il mondo sociale, costituito dai modelli e dai bisogni economici, politici, sociali, culturali che caratterizzano un particolare contesto spazio-temporale;

coloro che creano gli oggetti culturali;

coloro che, ricevendo tali prodotti, producono significati, in linea con i propri orizzonti di aspettative.

Per comprendere i fenomeni culturali occorre dunque conoscere le caratteristiche dell'oggetto culturale, che cosa significa e per chi, da quale mondo sociale proviene e verso quale viene indirizzato, chi sono i suoi creatori, chi sono i destinatari e come lo interpretano<sup>20</sup>.

## *2. Prospettive per la sociologia della cultura: a) la dimensione critica*

<sup>19</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *The Cultural Foundations of Society*, cit., p. 26.

<sup>20</sup> W. Griswold, *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 13-33 e 208-209.



Ciò che la sociologia di Tenbruck propone è una autoriflessione e autoconsapevolezza nella sociologia e per mezzo della sociologia sui nuovi aspetti e sugli indirizzi della cultura contemporanea. Per ottenere ciò è però irrinunciabile e urgente arrivare a un controllo delle scienze sociali divenute il sottile filtro ideologico di riproduzione di una cultura che nega qualunque azione creativa.

Ogni scienza sociale, spiega l'autore, già con la propria teoria modifica il proprio oggetto e costituisce pertanto già un potere sociale e non un mero strumento di osservazione della società. All'autore preme mettere in guardia nei confronti dell'ingenuità che porta a definire il sapere offerto dalle scienze sociali come «informazioni» su «fatti». Infatti, quando entrano in ballo concetti o addirittura teorie i fatti non vengono più riferiti ma già interpretati. Creando «oggetti artificiali» e «grandezze» appartenenti a un ordine «pensato», che prendono vita attraverso la costruzione dei concetti, le scienze sociali non si limitano a osservare e informare ma finiscono anche con l'influenzare e il formare. I concetti che noi creiamo a tal fine o che troviamo già pronti non riproducono semplicemente i fatti in modo sintetico, attraverso astrazioni e generalizzazioni, ma sono piuttosto grandezze artificiali create dalla scienza per interpretare e ricondurre a un ordine la molteplicità dei fenomeni. E nel momento in cui racchiudiamo la realtà in concetti, questi ultimi acquistano un potere su di noi, poiché decidono che tipo di fatti possiamo e vogliamo vedere. Il potere interpretativo delle scienze sociali inizia dunque dalla costruzione dei concetti, che si diffondono in linea con le idee dominanti sulla realtà sociale in base alle quali si orienta l'agire. Le immagini create dalle scienze sociali hanno conseguenze non intenzionali, delle quali bisogna tener conto. Ad esempio, il concetto di «società» contiene un'intera immagine del mondo, che ha contribuito a creare la realtà sociale. Poiché, dunque, le condizioni reali e i cam-

biamenti sono basati in larga misura sulle rappresentazioni piuttosto che sui rapporti «oggettivi», invece di insistere sul concetto oggettivistico, naturalistico, sostanzialmente tecnico di una società determinata dai suoi rapporti reali – concetto destinato al fallimento perché richiederebbe alla sociologia di essere una pura «scienza dei fatti» – è necessario riconoscere che anche la rilevazione e sistemazione scientifica dei fatti equivalgono a un'operazione di attribuzione di significato e che pertanto le scienze sociali posseggono un consistente potere di valutazione<sup>21</sup>.

Come ha ben notato Crespi nell'analizzare il rapporto circolare tra teoria e ricerca, il linguaggio scientifico, muovendo da presupposti logici e teorici a carattere generale, deve sottoporre a critica i pregiudizi e rendere espliciti i criteri di valutazione usati nei confronti delle dimensioni della realtà che si vuole analizzare. L'oggetto non sussiste indipendentemente dalla prospettiva teorica adottata, ma è in un certo senso costituito da essa, in quanto ogni scienza studia relazioni particolari tra elementi e sistemi di relazioni, queste ultime essendo individuate selettivamente secondo il taglio conoscitivo proprio di quella scienza. Il carattere costruttivo della teoria comporta la presenza di criteri di selezione, legati a valori di orientamento e interessi dell'osservatore, derivanti anche dall'ambiente socio-culturale cui egli appartiene e dalla particolare situazione storica in cui egli si trova. La presa di coscienza di tali criteri, valori e interessi, sempre relativamente arbitrari e contingenti, e la loro messa in evidenza, quali presupposti del modello teorico e delle ipotesi specifiche adottate, sono condizione necessaria per sviluppare una critica nei confronti dei modelli teorici stessi, nonché per rendere possibile lo scambio comunicativo tra i

<sup>21</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *Scienza che nasce dalla società o sapere della società*, in Id., *Sociologia della cultura*, cit., pp. 83-101.

diversi scienziati<sup>22</sup>.

Come hanno mostrato, in particolare, gli autori che si muovono nella prospettiva ermeneutica, la conoscenza sociologica appare non solo come descrizione-osservazione della realtà sociale, ma anche come un elemento costitutivo nella costruzione di quest'ultima. Tale dinamica emerge particolarmente quando si osservano i processi che, di volta in volta, portano all'attenzione della vita collettiva i cosiddetti problemi sociali (povertà, delinquenza, disoccupazione, inquinamento dell'ambiente, ecc.). Alla base dell'emergere di tali problemi vi sono indubbiamente alcune condizioni oggettive, ma queste ultime non sono sufficienti per spiegare per quale motivo, in quel dato momento, l'attenzione collettiva viene rivolta proprio a quel problema specifico. Dal momento che i problemi sociali sono sempre innumerevoli e che la nostra capacità di prestare attenzione è assai limitata, l'emergere di un problema sociale è sempre il risultato di una selezione portata avanti da individui o da gruppi in base a particolari interessi di tipo cognitivo, economico, etico, politico o a esigenze di rivendicazione della propria identità<sup>23</sup>. «Se una determinata situazione viene definita come “problema sociale”, ciò non significa necessariamente che le condizioni oggettive siano peggiorate. Allo stesso modo, se un problema scompare dal discorso pubblico, ciò non implica necessariamente che la situazione sia migliorata. Al contrario il risultato di questo processo è governato da una complessa competizione di tipo organizzativo e culturale»<sup>24</sup>.

In linea con la convinzione di Tenbruck per cui oggi, in primo piano, deve stare «il condizionamento e il significato cul-

<sup>22</sup> F. Crespi, *Il rapporto tra teoria e ricerca*, in Id., *Il pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 2002, p. 13.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. VIII-IX.

<sup>24</sup> S. Hilgartner, C.L. Bosk, *The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model*, in «American Journal of Sociology», 1988, 94, 1, p. 58.

turale degli eventi sociali»<sup>25</sup>, tra i compiti di una sociologia critica della cultura – che si occupi del funzionamento e dell'influenza esercitata dai significati culturali nel mondo reale – particolarmente significativo appare quello di indagare la costruzione culturale dei problemi sociali. Le forme assunte dai problemi sociali sono infatti specifiche per ogni cultura e società e alcuni oggetti culturali servono a focalizzare l'attenzione su determinati problemi sociali, che vengono, pertanto, culturalmente costruiti. Spiega la Griswold come la trasformazione di un fatto in un oggetto culturale avvenga tramite l'articolazione del problema sociale con un insieme di idee e istituzioni tra loro intersecantesi e, comunque, conformemente alle idee e alle istituzioni della società di riferimento. Per questa ragione, i problemi pubblici sono generalmente costruiti in un modo e non in altri ugualmente possibili<sup>26</sup>.

Se i problemi culturali sono socialmente definiti, è ragionevole attendersi che essi aumentino e calino in popolarità nel

<sup>25</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *I compiti della sociologia della cultura*, in Id., *Sociologia della cultura*, cit., p. 119.

<sup>26</sup> W. Griswold, *Sociologia della cultura*, cit., pp. 131-159. L'autrice fa l'esempio del problema sociale della guida in stato di ebbrezza negli Stati Uniti. Per quanto l'insieme di accadimenti rilevanti potrebbe includere: incidenti d'auto, problemi di traffico, morti accidentali, uso e abuso di alcolici, forme di trasporto (compresa l'esclusiva fiducia americana nei confronti delle auto e lo scarso finanziamento ai mezzi pubblici), il design automobilistico (che privilegia lo stile alla sicurezza) e l'individualismo americano (che comprende un atteggiamento di rifiuto, in nome della libertà personale, delle cinture di sicurezza). Come mai, si chiede la Griswold, con tutti questi fenomeni, questi fatti, gli americani tendono a individuare nell'«autista ubriaco» l'unico oggetto culturale significativo, tanto da essere individuato come problema sociale? La risposta sta nelle idee e nelle istituzioni americane: tale cultura sottolinea la responsabilità individuale, possiede una tradizione di movimenti di astinenza e di proibizione, un persistente modello di associazione dell'alcol all'immoralità, un'incrollabile fede nella capacità personale di autocontrollo. Inoltre tale definizione del problema si adatta perfettamente anche alle istituzioni: le potenti industrie dei costruttori di auto e dei distillatori di liquori preferiscono

corso del tempo. Per spiegare il sorgere e il declino dei problemi sociali, Hilgartner e Bosk hanno immaginato un'arena pubblica in cui ha luogo una competizione tra le situazioni che potenzialmente possono etichettarsi come problemi sociali. Questa competizione si realizza in due forme:

1. nella definizione o nell'inquadramento dello stesso problema;
2. nella cattura dell'attenzione delle istituzioni – il governo, i media, le fondazioni – le cui risorse e capacità di azione sono limitate.

Quelle situazioni che vengono selezionate come problemi sociali sono fenomeni con caratteristiche specifiche:

- sono o possono essere drammatizzate;
- trattano temi mitici profondamente radicati nella cultura;
- sono politicamente vitali, in quanto collegati a potenti gruppi di interesse<sup>27</sup>.

Secondo la Griswold, l'oggetto culturale che meglio incorpora un problema sociale è quello che:

1. «identifica senza ambiguità i fatti e li traduce in eventi rilevanti per l'oggetto culturale;
2. cattura l'attenzione del più grande e potente insieme di destinatari;
3. suggerisce soluzioni che sono nei limiti delle capacità delle istituzioni rilevanti»<sup>28</sup>.

sostenere una formulazione del problema nei termini di una decisione individuale sbagliata, piuttosto che in quelli di bevanda alcolica o di auto troppo numerose o poco sicure. E il sistema legale americano è più attrezzato per curarsi di individui che possono avere commesso atti criminali piuttosto che perseguire organizzazioni o sistemi. Una simile definizione del problema chiude in partenza il dibattito (nessuno si schiererebbe a favore dell'autista ubriaco) e rende impensabili soluzioni alternative come un miglior trasporto pubblico o una tassa elevata sulla benzina.

<sup>27</sup> S. Hilgartner, C. Bosk, *The Rise and...* cit., pp. 53-78.

Pensare ai problemi sociali meno come dati e più come oggetti culturali richiama l'attenzione sulla costruzione artificiosa di qualunque problema e sui significati impliciti trasmessi quando un problema viene definito in un modo o nell'altro. Inoltre un problema sociale può vedere aumentare la sua popolarità, può istituzionalizzarsi, o può non riuscire a conquistarsi un pubblico e quindi scomparire. Capire tutto questo consente di costruire altre formulazioni di un problema e immaginare soluzioni.

La necessità di un ricorso sempre più massiccio allo studio culturale dei fenomeni sociali si impone oggi dall'emergere di numerosi problemi che fuoriescono dalle capacità interpretative della tradizione strutturalistica. Appare impossibile, per ragioni soprattutto culturali, costruire un'immagine strutturalistica o «strutturantesi» di società globale. Si generano nuovi conflitti di matrice religiosa ed etnica. Per la crisi della politica come principio di identità e di identificazione le religioni divengono sempre più oggetto di passioni identitarie di massa con investimenti emozionali che portano all'uso della religione come strumento di lotta. Sul piano politico poi affiorano i problemi dell'affermarsi di una sovranità politica globale e del tentativo di disegnare costituzioni politiche, come avviene per l'Europa, che possano abbracciare diverse culture. Tutti problemi che portano al confronto e presumibilmente allo scontro culturale.

Se la globalizzazione elettronica sembra unire il mondo geograficamente, essa sembra al contempo separarlo relazionalmente. Il bisogno di erigere e accentuare i confini culturali è una risposta a pressioni su altri confini. I conflitti per l'omogeneità etnica e il fondamentalismo religioso chiamano in causa, evidentemente, significati e passioni che vanno oltre il piano semplicemente economico o politico. Le difese del particolar-

<sup>28</sup> W. Griswold, *Sociologia della cultura*, cit., pp. 131-159.

smo etnico e razziale sono esempi del più generale fallimento sperimentato dalla modernità nel conseguimento delle sue mete di umanesimo illuminato. La società, anche quella dei paesi avanzati o postindustriali, non ha sperimentato le trasformazioni attese dalle scienze sociali: i particolarismi di razza ed etnia persistono, la religione non è scomparsa, le tradizioni, genuine o inventate, sono rimaste potenti e la stessa modernità ha prodotto forti reazioni culturali, tra cui il fondamentalismo religioso.

Sulla falsariga, ancora una volta, dell'esempio di Tenbruck, la cui opera rappresenta un'acuta critica delle ideologie sociali del nostro tempo, oggi una sociologia critica della cultura deve individuare «come, dove e da chi vengano prodotte, trasportate e divulgate le idee che offrono scopo e legittimazione all'azione e indirizzano gli interessi mutevoli e oscillanti», considerando che «nell'epoca dei mass media, degli enti di formazione, delle associazioni, del pluralismo e delle agenzie culturali ed educative amministrate dai politici, l'intelligenza non è più semplicemente da identificare con l'intelligenza della cultura in senso antico»<sup>29</sup>.

Tenbruck affronta in primo luogo la questione dello sviluppo, che, al pari di altri fenomeni e in linea con le premesse teoriche precedentemente esaminate, non va indagato come processo meramente strutturale. L'attenzione dell'autore si incentra sulla necessità di demistificare quella che si rivela una vera e propria ideologia. Si è infatti affermata nel tempo una sorta di «definizione normativa della situazione», che stabiliva la necessaria evoluzione dell'umanità da livelli «primitivi» a livelli sempre più «progrediti», in modo tale che i paesi in via di sviluppo non fossero tali in virtù delle loro peculiari condizioni bensì del «programma che mirava al superamento delle suddette condi-

<sup>29</sup> F.H. Tenbruck, *I compiti della sociologia...* cit., p. 141.

zioni»<sup>30</sup>. Il problema del sottosviluppo sarebbe stato rimosso non in virtù di circostanze e processi automatici ma adottando un'apposita politica volta a procurare al mondo il suo «giusto» ordine naturale e all'umanità la sua vera storia. Sullo sfondo della questione dello sviluppo è allora possibile rinvenire il miraggio di un «Mondo Unico», caratterizzato da un «fraterno ordine mondiale». I limiti di questa prospettiva, sostiene Tenbruck, si rilevano nell'astoricità che la contraddistingue. Inoltre, nel momento in cui risolve alcuni problemi relativi alla convivenza umana, il cosiddetto «sviluppo» sembra generarne altrettanti.

Accostandosi poi ai processi di crescente interdipendenza globale con una sensibilità spiccatamente critica, Tenbruck solleva, in netto anticipo sui tempi, perplessità ormai ampiamente condivise da molti protagonisti del dibattito contemporaneo ed esorta a preservare il pluralismo culturale e religioso contro le tendenze all'omologazione insite in tali processi. Ben lungi dal rilevare nonché dall'auspicare la nascita e la progressiva diffusione di una «cultura globale», Tenbruck sottolinea l'insensatezza di una cultura necessariamente priva di memoria, che non può correlarsi a un'identità storica, intesa come modo di sentire e insieme di valori proprio di una nazione, che fanno riferimento a un patrimonio di esperienze condivise<sup>31</sup>. E – a parte il fatto che il crescente contatto tra le culture, reso possibile dalla straordinaria capacità dei media elettronici di scavalcare, a livello globale, barriere linguistiche e culturali, sembra porre le culture stesse soprattutto in una condizione di sfida e di costante

<sup>30</sup> Cfr. F.H. Tenbruck *Il sogno dell'ecumene secolare. Significati e limiti della visione di sviluppo*, in Id., *Sociologia della cultura*, cit., pp. 153-186. La citazione è a p. 160.

<sup>31</sup> Si tratta di un'opinione oggi ampiamente condivisa. Cfr., tra gli altri, A.D. Smith, *Towards a Global Culture?*, in M. Featherstone, *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, cit., pp. 171-191.



confronto reciproco – anche nel caso in cui ci trovassimo di fronte al realizzarsi di un'unica cultura mondiale, essa, prosegue l'autore, non sarebbe comunque il frutto di una fusione di molteplici culture, ma sarebbe piuttosto plasmata dall'unica cultura in grado di influenzare, formare, eliminare, trasformare o fagocitare le altre<sup>32</sup>.

### 3. *Prospettive per la sociologia della cultura: b) la dimensione diacronica*

Accanto all'esigenza di esercitare una costante azione critica, la sociologia della cultura deve anche recuperare la prospettiva diacronica, in un fecondo intreccio con la storia, onde evitare la tanto deplorata «ritirata dei sociologi nel presente», per dirla con Elias<sup>33</sup>. Analisi sociologica e ricostruzione storica, come sottolinea fermamente Pellicani, sono infatti strettamente intrecciate, a conferma della nota tesi di Braudel, secondo cui esse costituiscono «un'unica avventura dello spirito»<sup>34</sup>. Entrambe le discipline, infatti, studiando i fenomeni umani – che presentano, rispetto a quelli naturali, uno statuto ontologico sui generis – devono tener conto dell'intenzionalità dell'azione umana e del significato che essa assume per colui che la pone in essere. Per entrambe si pone dunque la questione della «riflessività», cioè il fatto che «gli esseri umani reagiscono alle forze economiche, sociali e politiche presenti nel loro ambiente, ma a differenza

<sup>32</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *L'importanza dei mass media per lo sviluppo sociale e culturale*, in Id., *Sociologia della cultura*, cit., pp. 187-210, particolarmente pp. 202-207.

<sup>33</sup> N. Elias, *Coinvolgimento e distacco*, il Mulino, Bologna, 1988, p. 24.

<sup>34</sup> L. Pellicani, *La sociologia come...* cit., p. 7. L'autore si riferisce al saggio di Braudel, *Storia e sociologia*, in G. Gurvitch (a cura di), *Trattato di sociologia*, il Saggiatore, Milano 1967, vol. I, p. 129.

delle particelle inanimate di cui si occupano le scienze fisiche, hanno percezioni e atteggiamenti che trasformano le forze nel momento stesso in cui queste agiscono su di loro»<sup>35</sup>.

Abbandonando la concezione ottocentesca della causalità, che intende il relativo principio in termini deterministici<sup>36</sup>, è possibile individuare nell'esistenza storica delle società regolarità di ordine storico-sociologico, che si pongono come tendenze e rapporti di condizionamento esprimenti «il grado di maggiore o minore probabilità del verificarsi di un dato fenomeno sulla base di determinate condizioni»<sup>37</sup>. Come esempio di regolarità storico-sociologica si può citare la connessione, individuata da Ferrero, tra collasso della legittimità istituzionale e irrompere del Terrore<sup>38</sup>.

Individuare l'esistenza di regolarità di ordine storico-sociolo-

<sup>35</sup> G. Soros, *La crisi del capitalismo globale*, Ponte alle Grazie, Milano 1999, p. 22.

<sup>36</sup> Nota Pellicani come la vita sociale presenti delle «regolarità che permettono di formulare “predizioni condizionali sotto forma probabilistico-statistica”. Come osservava anche uno strenuo difensore del metodo logico-sperimentale come Pareto, l'osservazione e l'esperienza “ci fanno solo conoscere certe uniformità, e anche solo nei limiti di tempo e di spazio in cui si estendono tali osservazioni ed esperienze”. Tutta l'epistemologia contemporanea è infatti giunta alla conclusione che tutte le teorie scientifiche non sono che “congetture empiricamente corroborate e che quindi esse forniscono un sapere parziale, provvisorio e ipotetico: l'esatto contrario, o quasi, di ciò che si riteneva fosse, o doveva essere, il sapere scientifico. Questa, quanto meno, è la tesi difesa con estrema energia da Popper, il quale ha altrettanto energicamente difeso l'idea che una teoria può aspirare ad essere considerata scientifica alla tassativa condizione di accettare di essere sottoposta al controllo formale della logica e al controllo sostanziale dei fatti». L. Pellicani, *La sociologia come metodologia...* cit., pp. 19-26. Cfr. V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano 1964, p. 53; K.R. Popper, *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna 1969 e Id., *Logica delle scienze sociali*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972.

<sup>37</sup> L. Pellicani, *La sociologia come metodologia...* cit., pp. 29-30. La citazione è tratta da P. Rossi, M. Mori, M. Trincherò, *Il problema della spiegazione sociologica*, Loescher, Torino 1975, p. 22.

gico consente, peraltro, da un lato, di negare la legittimità della pretesa – tipica dello storicismo provvidenzialistico di Comte, Hegel e Marx – di individuare nella storia un telos immanente, dall'altro di prendere le distanze dall'esaltazione della storiografia come conoscenza dell'individuale – propria in Italia, come ricorda Bobbio, del crocianesimo e in genere accettata dagli storici di mestiere – che «apre la strada o a una concezione irrazionalistica della storia oppure al suo opposto, cioè a una concezione provvidenzialistica, a due concezioni di cui la prima rende impossibile, la seconda superfluo lo sviluppo delle scienze umane»<sup>39</sup>.

Come è noto, l'epistemologia contemporanea ha disintegrato il mito dell'osservazione-descrizione priva di presupposti teorici: come, tra gli altri, ha notato Popper, i fatti sono infiniti e un semplice atto di osservazione presuppone un criterio di selezio-

<sup>38</sup> G. Ferrero, *Potere*, Sugarco, Milano 1981. Pellicani nota in proposito come Ortega y Gasset sia giunto, in modo del tutto indipendente da Ferrero, alla stessa conclusione nel saggio *Sull'Impero Romano* (in Id., *Scritti politici*, Utet, Torino). L'autore riporta altri esempi di regolarità storico-sociologiche. Ad esempio, la cosiddetta *legge dei gruppi marginali* prevede che il soggetto rivoluzionario sia sempre costituito da una classe «proletarizzata» (Toynbee), che cioè si sente alienata dalla Città politica in quanto spostata verso il basso dal suo tradizionale posto nella piramide sociale; pertanto, i ceti medi, che soffrono di uno squilibrio di status, si pongono come i «naturali» contestatori dell'ordine esistente. O il fatto che «le rotture rivoluzionarie si collocano tutte all'interno del processo di modernizzazione, cioè nella fase storica in cui è in atto il passaggio dalla società chiusa alla società aperta oppure quando la moderna civiltà industriale «aggrede» le società tradizionali». O il «teorema sociologico» formulato da Harrington in *Oceana* – e corroborato empiricamente da Wittfogel ne *Il dispotismo orientale* – che individua un rapporto di condizionamento fra il modo in cui è distribuita la proprietà dei mezzi di produzione e il tipo di dominio, e dunque un nesso causale tra monopolio dei mezzi di produzione e schiavitù politica. Cfr. L. Pellicani, *La sociologia come metodologia...* cit., pp. 28-29; J. Harrington, *La Repubblica di Oceana*, FrancoAngeli, Milano 1985, pp. 102-103 e K. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, Sugarco, Milano 1980.

<sup>39</sup> N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari 1969, p. 20.

ne<sup>40</sup>. Pertanto, come hanno rilevato Ortega y Gasset e Aron, «la teoria precede la storia»<sup>41</sup> e anche l'osservazione è sempre «osservazione alla luce di teorie»<sup>42</sup>. Appare allora inaccettabile, secondo Pellicani, l'opposizione fra idiografica – il cui scopo è descrivere ciò che è unico – e nomotetica – che mira a stabilire leggi generali astratte, pur essendo legittima la loro distinzione<sup>43</sup>. Anche Weber ha distinto, peraltro, tra causalità storica, «che determina le circostanze uniche che hanno provocato un certo evento» e causalità sociologica, «che presuppone l'esistenza di una relazione regolare tra due fenomeni»<sup>44</sup>. E, attraverso quel particolare strumento euristico da lui chiamato «idealtipo», ha cercato di saldare i due tipi di causalità, l'analisi storica (idiografica) e l'analisi sociologica (nomotetica)<sup>45</sup>.

Su questa linea, la scuola storica delle *Annales* ha affermato con vigore l'esigenza di fondare una «storia filosofica» o «analitica», vale a dire problematica ed esplicativa, non puramente «narrativa e descrittiva»<sup>46</sup>, che trascenda, cioè, il livello della mera cronaca,

<sup>40</sup> K.R. Popper, *Congetture e confutazioni* cit., p. 84.

<sup>41</sup> J. Ortega y Gasset, *Scienza e filosofia*, cit. e R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris 1984, p. 90.

<sup>42</sup> K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, p. 43.

<sup>43</sup> Persino Dilthey, pur accogliendo la distinzione tracciata da Droysen fra *Erklärung* (spiegazione) e *Verstehung* (comprensione), definì il proprio metodo come una «combinazione fra un procedimento storiografico e uno sistematico». L. Pellicani, *La sociologia come metodologia...* cit., p. 10. Cfr. W. Dilthey, *Introduzione alla scienza dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 5. Nota ancora Pellicani che, pur attenendosi nello studio di qualsiasi società al «principio marxiano di specificazione storica», che prescrive di concepire «tutte le istituzioni e i rapporti di una società civile nella loro peculiarità storica», ciò non significa che tutto, in una formazione sociale, sia unico e irripetibile. Cfr. K. Korsch, *Karl Marx*, Laterza, Bari 1979, p. 11.

<sup>44</sup> R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1965, p. 512.

<sup>45</sup> Come ha opportunamente ricordato Hayek, «percepire significa assegnare a una categoria o a categorie già note». Cfr. F. Hayek, *L'abuso della ragione*, Seam, Roma 1997, p. 14.

nella consapevolezza dell'esistenza non di fatti sociali sciolti ma di una solidarietà di fondo fra tutti i prodotti culturali di una determinata epoca<sup>47</sup>. Ma, non possedendo la storiografia, al pari delle altre scienze applicate, una propria «grammatica generativa», ciò è possibile solo attraverso il ricorso metodico alle categorie e ai modelli analitici delle scienze sociali<sup>48</sup>.

Pertanto Pellicani propone di considerare la sociologia come «metodologia della storiografia» ed esorta entrambe le discipline a visitare i reciproci archivi, prevedendo per le stesse una mutua dipendenza<sup>49</sup>.

In linea con l'acquisizione del carattere circolare del rapporto tra teoria e ricerca, per cui non esiste osservazione empirica di fenomeni sociali concreti né interpretazione dei processi che li determinano senza un orientamento fornito da presupposti

<sup>46</sup> J. Le Goff, *La nuova storia*, Mondadori, Milano 1979, pp. 24-25 e, sul concetto di «storia analitica», Ortega y Gasset, *Storia e sociologia*, Liguori Editore, Napoli 1983, pp. 49-57 e 260-261.

<sup>47</sup> L. Pellicani, *La sociologia come metodologia...* cit., p. 15.

<sup>48</sup> L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino 1976, p. 116 e T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna 1962, p. 933. Pertanto, anche la storia si nutre di generalizzazioni empiriche e di modelli teorici, ricorrendo anche a quelle «famiglie sociologiche», a quei costrutti mentali che Durkheim chiamava «specie sociali». L. Pellicani, *La sociologia come metodologia...* cit., p. 13.

<sup>49</sup> L. Pellicani, *Ibidem*, p. 16. L'autore cita in proposito Topitsch: «La storia senza la sociologia è cieca; la sociologia senza la storia è vuota». E. Topitsch, *A che serve l'ideologia*, Laterza, Bari 1975, p. 110. Aggiunge Pellicani che la psicologia non può essere l'unica scienza di riferimento per studiare la storia, in quanto quest'ultima è solo in parte il risultato di ciò che gli individui e i gruppi hanno progettato e realizzato: ad esempio, «la Riforma, pur essendo animata dall'intentio di restaurare la piena vigenza degli imperativi religiosi sulla vita e di arginare le «sataniche» forze scatenate dal capitalismo, finì per indebolire il controllo ierocratico sui pensieri e sulle azioni degli uomini, in quanto sostituì un potere spirituale centralizzato e a carattere monopolistico con una pluralità di sette in concorrenza fra di loro». L. Pellicani, *Ibidem*, p. 23.

teorici e da paradigmi concettuali<sup>50</sup>, Tenbruck richiama la nostra attenzione anche sull'importanza di recuperare l'indispensabile insegnamento dei classici, il riferimento ai quali non va inteso come un fine in se stesso, ma come «un compito che può essere giustificato solamente nella misura in cui contribuisce alla conoscenza della realtà attuale»<sup>51</sup>. Le teorie classiche, al pari delle più recenti, vanno dunque esaminate in relazione al contributo che sono in grado di fornire per la comprensione della situazione presente: non sempre, infatti, sostiene Tenbruck, i nuovi sviluppi richiedono nuove teorie, dal momento che queste ultime «sono spesso condizionate non tanto da nuovi accadimenti, bensì dalla mancata conoscenza delle spiegazioni già disponibili»<sup>52</sup>.

Le scienze sociali scaturirono dal tentativo di comprendere la società moderna, quale si sviluppò in Europa; gli autori «classici» divennero tali perché, «posti di fronte a questo compito nuovo, sviscerarono le diverse fondamentali possibilità di affrontarlo». Ma è altresì vero, conclude opportunamente l'autore, che tutte le teorie sociologiche hanno tentato di concepire la nuova società in senso dicotomico come differenza rispetto alla vecchia società; pertanto, è necessario anche andare oltre i classici per prendere in considerazione sviluppi che essi non conobbero<sup>53</sup>.

Nota Crespi come il ricorso ai classici sia sempre giustificato dalla constatazione secondo cui non si può considerare lo sviluppo della sociologia secondo una schema unilineare di cumulazione selettiva delle conoscenze in base al quale, come

<sup>50</sup> F. Crespi, *Il rapporto tra teoria e ricerca*, in Id., *Il pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 2002, p.11.

<sup>51</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *Che valore hanno, oggi, i classici?*, in Id., *Sociologia della cultura*, cit., p. 103.

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 109-110.

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 111-113.

avviene per le scienze naturali, gli ultimi risultati conseguiti avrebbero potuto apparire, anche se solo fino a prova contraria, come dati definitivi, al punto da rendere superfluo il ricordo di quelli precedenti. Merton ha giustamente sottolineato il rischio di confondere la storia delle idee sociologiche con la teoria sociologica come tale: quest'ultima, infatti, come in ogni altra scienza, deve costituire un paradigma concettuale di riferimento, elaborato, di volta in volta, in modo relativamente autonomo rispetto alle esperienze del passato. E, tuttavia, lo stesso Merton riconosce che la storia delle idee può svolgere un ruolo primario nelle scienze sociali nella misura in cui pone in evidenza l'interdipendenza tra strutture sociali concrete e formazioni del pensiero<sup>54</sup>.

Il carattere complesso e mutevole della realtà sociale mostra, d'altra parte, che quest'ultima deve essere ogni volta di nuovo reinterpretata attraverso un continuo adattamento e rinnovamento delle categorie concettuali e dei metodi di rilevazione<sup>55</sup>. Ogni tentativo di sviluppare una storia del pensiero sociologico consiste pertanto «nel riproporsi della tensione fra ciò che è stato rilevante agli occhi degli attori passati e ciò che è rilevante per noi: una tensione che anima un costante processo di ricontestualizzazione che finisce per rideterminare ogni volta di nuovo il senso della storia che raccontiamo»<sup>56</sup>. La sociologia è infatti caratterizzata, sin dalla sua origine, dalla consapevolezza che per comprendere ogni azione ed esperienza umana è necessario riferire queste ultime all'ambiente storico e socio-culturale nel quale sono emerse. Il modo migliore per orientar-

<sup>54</sup> F. Crespi, P. Jedlowski, R. Rauty, *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 399.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 400.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. X. Si vedano anche A. Schütz, *La struttura della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1975 e P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1983.

si all'interno dei molteplici punti di vista a partire dai quali è venuto costituendosi il sapere sociologico consiste nell'applicare a quest'ultimo il metodo sviluppato dalla sociologia della conoscenza, ovvero di mostrare l'interdipendenza tra determinate interpretazioni del sociale e i contesti storici concreti nei quali tali interpretazioni sono sorte, senza tuttavia instaurare alcun tipo di determinismo causale unidirezionale nel rapporto tra strutture sociali e forme della conoscenza<sup>57</sup>.

Per concludere, vorrei richiamare l'attenzione su una branca della sociologia della cultura, quella della religione e, in particolare sui rapporti tra religione e politica, come esempio di intreccio tra analisi sociologica e ricostruzione storica, nonché di richiamo ai classici pur nella consapevolezza del mutato contesto. Il già citato Tenbruck ricorda come la sociologia della religione sia nata per rispondere a grandi interrogativi; Marx, Simmel, Durkheim, Weber erano pienamente consapevoli della rilevanza della religione per la società, del ruolo da essa svolto nello sviluppo della cultura e in relazione all'agire umano. Se successivamente, per un lungo periodo, si è avuta l'impressione che la religione non presentasse più alcun problema per la società contemporanea – dal momento che il contrasto tra scienza e religione, oggetto di tanta attenzione da parte dei classici, si è da tempo dissolto in un pacifico confronto, in cui ciascuna delle parti avanza soltanto richieste contenute – il nuovo scenario, rileva opportunamente Tenbruck, presenta al contrario una molteplicità di temi e nuove sfide per la sociologia della religione. Mentre in passato le religioni si definivano ed entravano in contrasto lungo i rispettivi confini geografici, oggi esse sono presenti e messe a confronto ovunque. Nell'era della globalizzazione le religioni convivono, si percepiscono reciprocamente in riferimento l'una all'altra e si relazionano

<sup>57</sup> F. Crespi, P. Jedlowski, R. Rauty, *La sociologia*, cit., p. VIII.



secondo nuove regole. Al tempo stesso, ognuna cerca di estendere quanto più possibile la propria sfera di influenza, dal momento che ogni punto del pianeta è in via di principio «colonizzabile»<sup>58</sup>.

Risulta pertanto evidente il riemergere dell'interesse per i fenomeni religiosi. Indagarne la rilevanza nell'ambito della nuova immagine del mondo rappresenta il compito con cui deve misurarsi oggi la sociologia della religione. Procedere «con i classici oltre i classici» significa, in questo caso, considerare il fatto che se Weber ha comparato le religioni mondiali nella loro forza costituente di immagini del mondo – e se lo «spirito del suo tempo» l'ha indotto a lasciar da parte i punti di contatto e le relazioni tra le varie religioni, per trattarle come produzioni autonome e isolate –, la sociologia deve volgersi oggi a considerare sia le società sia le religioni nella loro reciproca interdipendenza<sup>59</sup>.

Su questa linea e sulla falsariga anche di un recente saggio di Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi* – che unisce, appunto, alla ricostruzione storica una panoramica su alcune note interpretazioni sociologiche del rapporto tra religione e politica – è opportuno distinguere il fenomeno della sacralizzazione della politica – proprio della società moderna e della politica di massa – sia da altre forme storiche di sacralizzazione del potere politico, sia dalle manifestazioni, tradizionali o contemporanee, di politicizzazione della religio-

<sup>58</sup> Cfr. F.H. Tenbruck *Il sogno dell'ecumene secolare. Significati e limiti della visione di sviluppo*, cit., p. 180.

<sup>59</sup> Cfr. F.H. Tenbruck, *Max Webers Religionssoziologie damals und heute*, in Seigakuin University, General Research Institute, Saitama (Japan), Bulletin 1991, n. 2, particolarmente pp. 46-49. L'autore sostiene di aver affrontato più diffusamente la questione in oggetto nello scritto *Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte*, pubblicato sulla rivista «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie» 1989.

ne, quali i fondamentalismi religiosi<sup>60</sup>.

Gentile si avvale infatti di alcune note interpretazioni socio-antropologiche del rapporto tra religione e politica. Tra le altre l'autore cita, ad esempio, quella da lui definita ciurmatorica, elaborata da Mosca, che vede la sacralizzazione della politica come un mero espediente, un artificio di miti, simboli e riti con parvenza religiosa, consapevolmente adottato per motivi di propaganda e di demagogia, dunque per adescare e conquistare il consenso delle masse<sup>61</sup>. Non molto diversamente Ferrero interpreta la sacralizzazione della politica come una forma di legittimazione del potere in una società di massa<sup>62</sup>. In una prospettiva opposta, di segno fideistico, si pone l'interpretazione di Le Bon, che sottolinea come miti e riti possono essere anche espressione spontanea delle masse, prodotti dal loro bisogno di fede e di credenze, che trova un terreno fertile nella società moderna, con il declino delle religioni tradizionali<sup>63</sup>. Secondo, infine, la teoria funzionalista della religione, elaborata da Durkheim, il sentimento di forza religiosa che la collettività ispira ai suoi membri, creando uno stato psicologico di «effervescenza», si proietta al di fuori delle coscienze, oggettivandosi e fissandosi su oggetti che divengono in tal modo «sacri», come nel caso di entità di origine puramente laica come la Patria, la

<sup>60</sup> E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, cit.

<sup>61</sup> G. Mosca, *Elementi di scienza politica* (1895), Laterza, Bari 1953, vol. I, pp. 283-285.

<sup>62</sup> G. Ferrero, *Potere* (1942), Sugarco, Milano, 1981, pp. 157-159. Ma, nota Gentile, limitandosi a spiegare la sacralizzazione della politica con categorie utilitarie, tale interpretazione «pretende di risolvere con eccessiva facilità esplicativa un problema complesso e grave, quale è il problema dell'irrazionale – la dimensione della *fede* e della *credenza* nella politica di massa e, più in generale, nell'esperienza umana» E. Gentile, *Le religioni della politica* cit., pp. 8-10.

<sup>63</sup> G. Le Bon, *Psychologie du socialisme* (1895), Paris, 1920, p. 95 e *Psychologie des foules* (1895), Paris, 1896, p. 61. Anche Michels, studiando la socio-

Libertà e la Ragione durante la Rivoluzione francese<sup>64</sup>.

Sulla base di queste premesse, Gentile si volge poi a spiegare come nel corso della storia, fin dalle epoche arcaiche, il potere politico sia stato rivestito di sacralità, identificandosi esso con la divinità o essendo considerato una sua diretta emanazione. La stessa modernità è una situazione propizia alla nascita di nuove religioni: piuttosto che l'epoca di un irreversibile processo di secolarizzazione e della progressiva sparizione del sacro in un mondo sempre più disincantato, in epoca moderna si assiste piuttosto a una continua metamorfosi del sacro, che può manifestarsi nella dimensione politica o in altre dimensioni dell'attività umana<sup>65</sup>. Lo stesso Weber, com'è noto, già nel 1890 prevedeva che gli antichi dei sarebbero tornati sotto altra forma. In epoca moderna la politica e l'economia hanno tentato di sostituire la religione nella sua missione salvifica e nelle sue indicazioni su come migliorare e trasformare la società. Successivamente, con la separazione fra lo Stato e la Chiesa, il trionfo del principio della sovranità popolare e la nascita della politica di massa, il rapporto fra dimensione religiosa e dimensione politica è entrato in una nuova situazione, da

logia del partito politico, osservava come le masse possedessero «una tendenza profonda al culto della personalità» e necessitassero nel loro «idealismo primitivo» di divinità terrene. Mentre De Man individuava l'origine e la forza della nuova religione collettiva socialista nel sentimento escatologico, nella nostalgia di uno stato futuro migliore, nella tendenza verso l'assoluto. R. Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna* (1911), il Mulino, Bologna 1966, p. 101 e H. De Man, *Il superamento del marxismo* (1927), Laterza, Bari 1929, pp. 133-143.

<sup>64</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris 1985, p. 65.

<sup>65</sup> Si vedano, tra gli altri, B. Croce, *Per una rinascita dell'idealismo* (1908), in *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1953, p. 35; M. Eliade, *Il sacro e il profano* (1957), Torino, 1984, pp. 128-132; S. Giner, *La religione civile*, in C. Mongardini, M. Ruini (a cura di), *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Bulzoni Editore, Roma 1998, pp. 153-154.

cui ha avuto origine il fenomeno della sacralizzazione della politica.

Una particolare concretizzazione storica di tale fenomeno nell'epoca contemporanea è costituita dalle cosiddette «religioni politiche» – termine la cui paternità è comunemente attribuita a Voegelin<sup>66</sup> – che si affermano quando la dimensione politica, dopo aver conquistato la sua autonomia istituzionale nei confronti della religione tradizionale, acquista una propria dimensione religiosa, nel senso che assume un proprio carattere di sacralità, fino a rivendicare per sé la prerogativa di definire il significato e il fine fondamentale dell'esistenza umana, quanto meno su questa terra, per l'individuo e la collettività<sup>67</sup>. Essa appartiene a un fenomeno più generale di religione secolare (o religione laica) – espressione già in uso negli anni Trenta ma comunemente attribuita ad Aron<sup>68</sup> – consistente in un sistema, più o meno elaborato, di credenze, di miti, di riti e di simboli, che conferisce carattere sacro a un'entità di questo mondo – sia essa la nazione, lo Stato, la razza, la classe, il partito, il movimento – rendendola oggetto di culto, di devozione e di dedizione<sup>69</sup>.

Lungi dal costituire un fenomeno unitario e omogeneo, è utile inoltre distinguere tra religioni politiche, che si riferiscono alla sacralizzazione della politica nei regimi totalitari, e religioni civili, tipiche dei regimi democratici. Le prime assumono carattere esclusivo e integralista, non accettano la coesistenza con altre ideologie o movimenti politici, si mostrano ostili verso

<sup>66</sup> E. Voegelin, *Le religioni politiche* (1938), in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano, 1983.

<sup>67</sup> E. Gentile, *Le religioni della politica* cit., pp. XI-XII.

<sup>68</sup> R. Aron, *L'avenir des religions séculières*, in Id., *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Gallimard, Paris 1946.

<sup>69</sup> E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., pp. 3-4. In particolare, una religione politica si manifesta ogni volta che un movimento o un regime politico:

«– consacra il primato di una *entità collettiva secolare*, collocandola al centro di una costellazione di credenze e di miti che definiscono il significato e il

le religioni tradizionali, negano l'autonomia dell'individuo rispetto alla collettività, prescrivono come obbligatorie l'osservanza dei loro comandamenti e la partecipazione al culto politico e santificano la violenza come legittima arma di lotta contro i nemici e come strumento di rigenerazione. Al contrario, le religioni civili – concetto introdotto da Rousseau per definire le nuove religioni laiche del cittadino, funzionali alla democrazia – non si identificano con l'ideologia di un particolare movimento politico, affermano la separazione fra Stato e Chiesa e convivono con le religioni tradizionali senza identificarsi con nessuna particolare confessione religiosa, ma ponendosi come un credo civico comune sovrapartitico e sovraconfessionale, che riconosce un'ampia autonomia all'individuo nei confronti della collettività e fa generalmente appello al consenso spontaneo per l'osservanza dei comandamenti dell'etica pubblica e della liturgia collettiva<sup>70</sup>. Esempio classico di religione civile è quella degli Stati Uniti, del cui ruolo fondamentale nella democrazia americana si rese per primo conto Tocqueville, già nel 1835. La fede in Dio espressa nei simboli e nei riti politici della nazione americana è la manifestazione di una forma particolare di religione, che non coincide con nessuna delle confessioni

fine ultimo dell'esistenza sociale e prescrivono i principi della discriminazione fra il bene e il male;

- formalizza questa concezione in un *codice di comandamenti* etici e sociali, che vincolano l'individuo all'entità sacralizzata, imponendogli l'obbligo della fedeltà e della dedizione, eventualmente fino al sacrificio della vita;

- considera i suoi appartenenti una *comunità di eletti* e interpreta la propria azione politica come una *funzione messianica* per il compimento di una missione a beneficio dell'umanità;

- istituisce una *liturgia politica* per l'adorazione dell'entità collettiva sacralizzata, attraverso il culto delle figure in cui essa si materializza, e attraverso la rappresentazione mitica e simbolica di una *storia sacra*, periodicamente attualizzata nella rievocazione rituale degli eventi e delle gesta compiute nel corso del tempo dalla comunità degli eletti», *Ivi*, pp. 206-207.

professate dai cittadini e che conferisce sacralità all'entità politica degli Stati Uniti, alle sue istituzioni, alla sua storia, alla sua convinzione di svolgere una missione a beneficio di tutta l'umanità<sup>71</sup>.

Il fenomeno della sacralizzazione della politica non riguarda soltanto un metodo di governo esercitato da una classe politica, che «inventa una propria tradizione», per dirla con Hobsbawm, per legittimare – con miti, riti e simboli che si richiamano al passato – il suo potere e i suoi interessi<sup>72</sup>. E non riguarda neppure unicamente l'esigenza – tipica della «nuova politica» descritta da Mosse nel suo studio sulla nazionalizzazione delle masse – di visualizzare, in una società di massa, le idee o i miti astratti della politica, tramite il ricorso alla rappresentazione drammatica e simbolica<sup>73</sup>. Per religione della politica si intende infatti un modo di interpretare la vita e la storia e di concepire la politica, che giunge a definire il significato e il fine ultimo dell'esistenza umana.

La sacralizzazione della politica è un fenomeno diverso anche dalle varie forme tradizionali o contemporanee di politicizzazione della religione. Non appartengono alla sacralizzazione della politica né il cesaropapismo, dove il potere politico si arroga ed esercita il potere spirituale nell'ambito di una religione tradizionale, né la teocrazia, una forma di subordinazione della dimensione politica a una religione tradizionale, che esercita direttamente il potere politico, né lo shintoismo

<sup>70</sup> J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari 1971, vol. II, p. 62.

<sup>71</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America* (1835), a cura di G. Candeloro, Milano, 1982, p. 54. Si veda anche R. Bellah, *Civil Religion in America*, in «Daedalus», 1967, n. 1, pp. 1-21.

<sup>72</sup> E.J. Hobsbawm, T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987, p. 3.

<sup>73</sup> G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna 1975.

come religione nazionale del Giappone imperiale, né le varie forme di azione della Chiesa cattolica nella dimensione politica, come nel caso della Polonia durante il regime comunista. E neppure, infine, appartengono a questo fenomeno i movimenti religiosi fondamentalisti, che conquistano il potere per attuare nella società e nello Stato i propri principi religiosi.

Il fondamentalismo si pone come espressione di un rifiuto della modernità o di certi suoi aspetti. Gli ideali religiosi e i modelli sociali tradizionali, difesi dai suoi sostenitori, offrono un insieme stabile di significati e di interpretazioni, legittimati dai testi religiosi, che ricostituiscono le metanarrazioni e offrono sicurezza in un mondo caotico. Secondo molti autori l'origine di tutti i fondamentalismi religiosi contemporanei sta nel rifugio che la politica cerca nel religioso. Nata dalla religione, la politica moderna si è andata progressivamente sostituendo ad essa attraverso le grandi ideologie, nell'intento di testimoniare la sacralità del «noi» attraverso il carattere religioso del potere<sup>74</sup>. Ma in tal modo il sacro ha perso la capacità di costruire l'incontro con l'altro e solo la religione sembra capace di riconcentrare la sacralità sul «noi» e di richiamare la morale a fondamento del legame sociale<sup>75</sup>. Ma affinché ciò avvenga, il percorso, oggi necessario, che va dalla politica alla religione può schiacciare l'individuo in nuove forme di totalitarismo che traggono direttamente dalla religione la loro giustificazione<sup>76</sup>.

Per quanto sia le religioni della politica, sia i nuovi fondamentalismi tendano egualmente a coniugare fanatismo e tecnologia, mito e organizzazione, sacralità e modernità, si tratta, avverte Gentile, di fenomeni distinti, anche se un'ipotesi di

<sup>74</sup> G. Burdeau, *La politique au pays des merveilles*, PUF, Paris 1979, pp. 5 e sgg.; M. Maffesoli, *La Transfiguration du politique*, Grasset, Paris 1992, p. 57.

<sup>75</sup> Si veda N. Elias, *Wandlungen der Wir-Ich-Balance*, in *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, pp. 209 e sgg.

ricerca potrebbe consistere nell'analisi dell'eventuale influenza o suggestione che le esperienze delle religioni politiche – esperienze di simbiosi fra religione, politica e modernità – possono aver esercitato, sia pure indirettamente, sulle nuove forme di politicizzazione delle religioni tradizionali che si esprimono nei vari fondamentalismi<sup>77</sup>.

Negli ultimi anni si è assistito a un radicale mutamento di sensibilità nei confronti del rapporto tra cultura e società, consistente in un'autentica esplosione di studi culturali nelle scienze sociali. Questo fenomeno ha diverse cause, riconducibili in generale ai limiti intrinseci ai fattori strettamente materiali nella spiegazione-comprensione dell'agire sociale.

Dopo aver brevemente esposto i caratteri principali dell'approccio culturale in sociologia, facendo riferimento alla lezione weberiana dell'individuo come essere culturale, ci si è soffermati sui compiti di una sociologia della cultura che voglia essere critica e diacronica. Riguardo il primo punto, è importante, sulla base dell'insegnamento di Tenbruck, che la sociologia si dedichi al fondamentale compito di demistificazione ideologica tramite una riflessione su se stessa – considerato il problema della mancata neutralità delle stesse scienze sociali – e sul contesto. Su questa linea sono stati analizzati il problema della costruzione culturale dei problemi sociali e alcune componenti ideologiche del contesto tardomoderno. In secondo luogo, il recupero della dimensione diacronica deve fondarsi sia sull'intreccio con la storia – contro la «ritirata dei sociologi nel presente» (Elias) – sia sul richiamo alla storia della sociologia e, dunque, all'apporto dei classici, richiamo che, lungi dall'essere inteso come non un fine in se stesso, si giustifica nella misura in

<sup>76</sup> C. Mongardini, *Dalla politica alla religione*, in Id., *Ripensare la democrazia. La politica in un regime di massa*, FrancoAngeli, Milano 2002.

<sup>77</sup> E. Gentile, *Le religioni della politica* cit., pp. 210-211 e 217-218.



cui può contribuire a una migliore conoscenza del presente.

Infine, applicando, a titolo di esempio, l'indicazione dell'opportunità di un fecondo intreccio tra riflessione teorica e ricostruzione storica al tema dell'evoluzione nel tempo del rapporto tra religione e politica, si è rilevata l'importanza di distinguere – sulla falsariga di un recente saggio di Gentile – il fenomeno della sacralizzazione della politica – proprio della società moderna e della politica di massa – sia da altre forme storiche di sacralizzazione del potere politico, sia dalle manifestazioni, tradizionali o contemporanee, di politicizzazione della religione, quali i fondamentalismi religiosi.

Per concludere, nuove prospettive si aprono, dunque, per la sociologia della religione, in un contesto caratterizzato sia dalle nuove forme di religione politica rappresentate dai vari nazionalismi, sia dal riemergere, anche nei regimi democratici, dell'esigenza, etica e politica, di nuove religioni civili, di fronte alle crisi di frammentazione e disgregazione sociale tipiche delle nostre democrazie. E sempre nuove sfide si pongono, più in generale, per la sociologia della cultura, che, come si è cercato di dimostrare, adottando un approccio sempre più critico e dia-cronico, deve affrontare l'emergere sempre più numeroso di processi e di conflitti che, chiamando in causa, evidentemente, significati e passioni che vanno oltre il piano meramente economico o politico, fuoriescono dalle capacità interpretative della tradizione strutturalistica.

#### *Riferimenti bibliografici*

Aron R. (1946), *L'avenir des religions séculières*, in Id., *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Gallimard, Paris.

Aron R. (1965), *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris.

Aron R. (1984), *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Parigi, Gallimard.

Bellah R. (1967), *Civil Religion in America*, in «Daedalus», n.

1, pp. 1-2.

Berlin I. (1975), *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London.

Bobbio N. (1969), *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari.

Braudel F. (1967), *Storia e sociologia*, in Gurvitch G. (a cura di), *Trattato di sociologia*, il Saggiatore, vol. I, Milano.

Burdeau G. (1979), *La politique au pays des merveilles*, PUF, Paris.

Crespi F. (2002), *Il pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.

Crespi F., Jedlowski P., Rauty R. (2002), *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Roma-Bari.

Croce B. (1953), *Per una rinascita dell'idealismo*, in Id., *Cultura e vita morale*, Laterza (1908), Bari.

De Man H. (1929), *Il superamento del marxismo*, Laterza, Bari.

de Saussure F. (1987), *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari.

de Tocqueville A. (1992), *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano (1835).

Dilthey W. (1974), *Introduzione alla scienza dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze.

Durkheim E. (1963), *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Milano.

Durkheim E. (1971), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.

Durkheim E. (1985), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris (1912)

Eliade M. (1984), *Il sacro e il profano*, Torino (1957)

Elias N. (1987), *Wandlungen der Wir-Ich-Balance*, in Id., *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Elias N. (1988), *Coinvolgimento e distacco*, il Mulino, Bologna.

Febvre L. (1976), *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino.

Ferrero G. (1981), *Potere*, Sugarco, Milano (1942).

Gentile E. (2001), *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari.

Giddens A. (1994), *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1985 [trad. it.: *Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna].

Giner S. (1998), *La religione civile*, in Mongardini C., Ruini M. (a cura di), *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Bulzoni Editore, Roma.

Griswold w. (2002), *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna.

Harrington J. (1985), *La Repubblica di Oceana*, FrancoAngeli, Milano.

Hayek F. (1997), *L'abuso della ragione*, Seam, Roma.

Hilgartner S., Bosk C.L. (1988), *The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model*, in «American Journal of Sociology», 94, 1, pp. 53-78

Hobsbawm E.J., Ranger T. (1987), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.

Korsch K. (1979), *Karl Marx*, Laterza, Roma-Bari.

Kundera M. (1999), *La lentezza*, Edizioni Adelphi, Milano (1995).

Le Bon G. (1896), *Psychologie des foules*, Paris (1895).

Le Bon G. (1920), *Psychologie du socialisme*, Paris (1895).

Le Goff J. (1979), *La nuova storia*, Mondadori, Milano.

Maffesoli M. (1992), *La transfiguration du politique*, Grasset, Paris.

Michels R. (1966), *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, il Mulino, Bologna (1911).

Mongardini C. (2002), *Dalla politica alla religione*, in Id., *Ripensare la democrazia. La politica in un regime di massa*, FrancoAngeli, Milano.

Mosca G. (1953), *Elementi di scienza politica*, Laterza, vol. I, Bari (1895).

- Mosse G.L. (1975), *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna.
- Ortega y Gasset J. (1978), *Scritti politici*, UTET, Torino.
- Ortega y Gasset J. (1983), *Storia e sociologia*, Liguori Editore, Napoli.
- Ortega y Gasset J. (1984), *Scienza e filosofia*, Armando Editore, Roma.
- Pareto V. (1964), *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Parsons T. (1962), *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Pellicani L. (2002), *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli.
- Popper K.R. (1969), *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna.
- Popper K.R. (1970), *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino.
- Popper K.R. (1972), *Logica delle scienze sociali*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino.
- Ricoeur P. (1983), *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano.
- Rossi P., Mori M., Trincherò M. (1975), *Il problema della spiegazione sociologica*, Loescher, Torino.
- Rousseau J.-J. (1971), *Scritti politici*, a cura di Garin M., Laterza, vol. II, Bari.
- Schütz A. (1975), *La struttura della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Soros G. (1999), *La crisi del capitalismo globale*, Ponte alle Grazie, Milano.
- Tenbruck F.H. (1975), *Das Werk Max Webers*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XXVII, vol. 4, pp. 663-702.
- Tenbruck F.H. (1988), *L'opera di Max Weber: metodologia e scienze sociali*, in Losito M., Schiera P., *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, il Mulino, Bologna.

Tenbruck F.H. (1989), *The Cultural Foundations of Society*, in Haferkamp H. (ed.), *Social Structure and Culture*, Walter de Gruyter, Berlin-New York.

Tenbruck F.H. (1991), *Max Webers Religionssoziologie damals und heute*, in Seigakuin University, General Research Institute, Saitama (Japan), Bulletin n. 2.

Tenbruck F.H. (2002), *Sociologia della cultura*, a cura di Mongardini C. e Antonini E., Bulzoni Editore, Roma.

Topitsch E. (1975), *A che serve l'ideologia*, Laterza, Bari.

Voegelin E. (1983), *Le religioni politiche*, in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano (1938)

Weber M. (1951), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen.

Wittfogel K. (1980), *Il dispotismo orientale*, Sugarco, Milano.

## LA SOCIOLOGIA DEL FUTURO, OVVERO I COMPITI DELLA SOCIOLOGIA DELLA CULTURA

### 1. *La sociologia e la «società»*

«Le nostre società mal si rassegnano all'esistenza inevitabile della sociologia. Raramente una conoscenza ha trovato tante resistenze. Alcuni la respingono come sacrilega; altri la esorcizzano e cercano di utilizzarla al servizio dell'ordine stabilito, ma senza crederci troppo; i più favorevoli se ne servono per combattere le tradizioni che li disturbano, pronti a relegarla in seguito nell'area marginale dell'Università»<sup>1</sup>.

L'attuale rivalutazione del profilo culturologico proprio della sociologia sembra poter costituire l'effettivo grimaldello per scardinare le resistenze all'*inevitabilità della sociologia*. La necessità di specificare la sociologia della cultura nasce dalla volontà di evidenziare il distacco da interpretazioni a lungo maggioritarie, tanto da costringere per lungo tempo la sociologia a inseguire improbabili metafisiche.

Tra queste primeggia l'idea di società come oggetto di studio della sociologia, laddove per società si finisce per intendere «quelle ripartizioni esterne che la vita sociale fa balzare agli occhi e che oggi vengono designate sommariamente con strut-

<sup>1</sup> Touraine A., *Per la sociologia*, Einaudi, Torino 1978, p. 3.

tura»<sup>2</sup>. Una sociologia che si limiti a studiare le sole strutture finisce per inseguire regolarità biologiche e psicologiche dell'agire umano, da dove far derivare il comportamento dell'individuo. Abbracciando dogmaticamente il concetto di società, la sociologia si lega a una Weltanschauung che, in quanto tale, rifiuta la mediazione sociale e pretende di vivere indipendentemente dalla società. I fatti sociali diventano, dunque, le variabili dipendenti di un ordine superiore e metasociale, simile a un disegno della Provvidenza.

«La società è una parola vuota per il sociologo come la vita può essere una parola vuota per il biologo»<sup>3</sup>, dato che il sociale non può che spiegarsi tramite il sociale, tramite l'intervento del sociologo, il quale, non più «uomo di fede», indaga le relazioni sociali senza la pretesa di spiegarle, svolge la sua azione critica senza la volontà di parlare in nome di un'élite, di una classe, di uno Stato.

Il «concetto immagine di società» ha da tempo dimesso gli abiti di strumento usato nelle concettualizzazioni scientifiche, come una inevitabile rappresentazione propria di qualsiasi operazione logica: la società è diventata il centro di un sistema solare che ha avocato a sé il monopolio delle rappresentazioni del sociale. Quando è avvenuto questo silenzioso passaggio? Sicuramente in coincidenza dei grandi movimenti sociali che hanno caratterizzato la fine degli anni Sessanta: proprio quando le dinamiche sociali erano meno controllabili mediante i consueti paradigmi del potere, la teorizzazione della società ha risposto a due esigenze. La «Società» da un lato ha fornito alla sociologia un determinato campo di indagine su cui concentra-

<sup>2</sup> Cfr. Tenbruck F. H., *I compiti della sociologia della cultura*, in «Annali di sociologia- Soziologisches Jahrbuch», 1, 1985, p.73 e Id., *Sociologia della cultura*, a cura di C. Mongardini e E. Antonini, Bulzoni Editore, Roma 2002, p. 118.

<sup>3</sup> Touraine A., *Per la sociologia*, cit., p. 20.

re i propri sforzi diagnostici e prognostici, dall'altro ha costituito la premessa per un nuovo progetto di ordine sociale. Il concetto in questione, infatti, è stato trasformato da rappresentativo-descrittivo in normativo-prescrittivo, fungendo da architrave per una sociologia monodimensionata, che esaltasse l'ordine ed espellesse il conflitto.

Attraverso questa immagine di società la sociologia contribuisce anche a creare il proprio oggetto. Basti pensare alle immagini di società di massa, di società capitalistica, di società industriale, di società borghese, tutte costruite su alcune strutture fondamentali del tempo, dello spazio, del denaro e del diritto e tutte sfruttate dal pensiero indiviso, e a tutti gli atteggiamenti e reazioni che esse suscitano<sup>4</sup>.

Il processo di autopoesi innescato rischia di essere deleterio, dal momento che chiede alla società di definire il campo di azione della sociologia e alla sociologia di marcare le linee del suddetto campo, in modo da imbrigliare in maniera più stringente il sociale.

Simmetria, razionalizzazione, equilibrio: tornano qui i termini della modernità, portando a compimento un percorso che sin dall'inizio la sociologia (nata sotto le istanze di industrializzazione e inurbamento) aveva intrapreso insieme. Proprio quando si intravede lo striscione del traguardo (rappresentato dal pieno sviluppo dei suddetti principi), la «società» stringe la presa e non demorde, sclerotizzando i concetti ed estremizzando i valori che ne sono il sostrato, pur di non arrendersi a quel prefisso («post») che molti iniziavano ad aggiungere a «modernità».

«La crisi della sociologia degli anni '70 è stata soprattutto crisi delle interpretazioni unilineari del sociale, incapaci di tradurre

<sup>4</sup> Mongardini C., *Epistemologia e sociologia. Tesi e tendenze della sociologia contemporanea*, FrancoAngeli, Milano 1991, p. 30.



concettualmente la crescente densità dei rapporti sociali e la progressiva segmentazione delle varie sfere di attività»<sup>5</sup>: l'abdicazione del pensiero riflettente in favore del pensiero indiviso ha avuto come conseguenza la costruzione della *mitologia del moderno*, di una dimensione magica in cui la modernità è un nuovo paganesimo e il sociologo è il custode del tempo. Anziché pensiero riflettente che opera sulla realtà, la sociologia si è così ripresentata come pensiero magico che produce realtà<sup>6</sup>.

## 2. *Il significato di sociologia della cultura*

Già diversi lustri fa Friedrich H. Tenbruck lamentava l'involuzione della sociologia in una sorta di «teoria autarchica»: la disciplina, sulla spinta della volontà autonomistica e di una progressiva professionalizzazione, aveva ridotto il proprio oggetto di studio alle strutture della vita sociale, accantonando i contenuti simbolici e i significati sensati dell'agire umano. «Così è cresciuta una nuova generazione di sociologi che non ha studiato altro che la sociologia»<sup>7</sup> e che ha accantonato tutto ciò che rientrava nell'ambito della «cultura», ritenendolo degno, forse, di altre discipline o, più probabilmente, temendo di non poterlo metrizzare.

La società esaurita nelle ripartizioni esterne della quotidianità diventa «la gabbia opprimente di una visione del mondo che schiva, in misura crescente, la realtà»<sup>8</sup> e finisce per ignorare, in virtù di una sociologizzazione totale, tutti i patrimoni conoscitivi diversi dal sociale.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>7</sup> Tenbruck F. H., *I compiti...* cit., p. 72.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 82.

In tutto questo discorso c'è da considerare che ogni interpretazione della società è inevitabilmente allo stesso tempo un'interpretazione dell'uomo. Riducendo la realtà alla misura dell'odierna sociologia, si ottiene l'immagine di un uomo che agisce solo a causa di motivazioni e determinazioni sociali<sup>9</sup>.

Un uomo che dimentica come l'esistenza della sociologia sia un problema culturale non meno che sociale: «La società è capace di vivere perché, come la storia insegna senza eccezioni e con insistenza, riconosce nella cultura il limite della propria efficienza»<sup>10</sup>. Viene meno, in questo modo, anche l'accusa di inadeguatezza dell'approccio culturologico dell'analisi della società, a fronte dell'estrema volatilità delle forme culturali: la cultura finisce per essere indicatore non solo dell'efficienza degli strumenti di analisi sociale, ma anche della necessità di un loro aggiornamento.

Solo se la società diventa nuovamente visibile come cultura, la sociologia sarà in grado di scoprire anche fatti e trasformazioni innovative, che sfuggono alla sua matrice esclusivamente strutturale<sup>11</sup>.

Il cambiamento delle forme culturali indica un preciso oggetto di indagine per lo scienziato sociale e fornisce la prospettiva più adatta per chi volesse indagare il mutamento della società *in quanto cultura*.

Se è vero che la cultura, intesa come autoconoscenza, può essere vista come «la perfetta descrizione di quelle forze, come la secolarizzazione, [che] erano subentrate come eredi dell'autorità spirituale della religione»<sup>12</sup>, capiamo come questo concetto «soffra» di una natura dimidiata: insieme tradizione e innovazione, religione e secolarizzazione, passato e futuro.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 86.

Analizzando le tappe della storia umana con la lente della cultura, si nota come questo concetto sociale abbia accompagnato tanto la marcia verso lo Stato secolare, quanto la più strenua difesa di mitologie e dogmatismi.

Se è vero che la cultura ha sostituito la religione ponendosi, con la secolarizzazione, come nuova autorità spirituale della società, è anche vero, d'altro canto, che essa ha dovuto (parzialmente) assumerne i compiti: le tradizioni e i riti, una volta inseriti nel fluire della cultura, non sono più solidi e stabiliti, ma dinamizzati e flessibili, comunque sempre presenti.

Esso [il concetto di cultura nella società moderna] si presenta soprattutto ambiguo, perché include la potenza delle tradizioni, delle idee e dei costumi e pone nello stesso tempo la cultura come compito nel presente che si prolunga nel futuro<sup>13</sup>.

Si inserisce in questo senso il discorso sui valori, vero nocciolo della cultura, considerati come schemi mentali di natura cogente, aventi carattere normativo per un determinato numero di persone. Già Julius Morel ci ricordava come non fosse indifferente, per una società e i suoi subsistemi, il continuo processo di creazione e superamento di valori, con nuovi atteggiamenti che sostituiscono vecchie gerarchie. Il processo di continua validazione di comportamenti o atteggiamenti supportati da nuovi valori (quella che è considerata l'identità sociale) diventa l'effettivo oggetto di studio della sociologia.

Facendo propria questa considerazione, Morel, uno degli animatori, con Tenbruck, del dibattito sulla sociologia della cultura ospitato dagli «Annali di Sociologia» di Trento nella seconda metà degli anni Ottanta, indica quattro possibili contributi da parte della disciplina sociologica:

La sociologia che indaghi la cultura, intesa come identità sociale, ha in mano lo strumento per tentare l'ambizioso com-

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 88.

pito di spiegare tutte le manifestazioni umane della vita associata. «La cultura, intesa come identità sociale, caratteristica di gruppi e società, cioè lo specifico ordine sociale in quanto tale, cioè come la globalità di norme e sistemi sociali relativamente uniformi (schemi di comportamento, ruoli e istituzioni), non forma in nessun'altra scienza il nucleo di interesse centrale»<sup>14</sup>.

Il concetto di «cultura» permette una sensata sistematizzazione dei metodi e delle teorie fondamentali della sociologia. I metodi della ricerca sociale che usino come variabile dipendente un fenomeno tipico per certi gruppi o società e come variabile indipendente una norma o un sistema normativo del gruppo o della società permettono di usare il setaccio culturologico non solo per gli approcci teorici della sociologia, ma anche per la ricerca sociale. «Questa metodica consente il rilevamento scientifico della realtà empirica in cerchi concentrici, nel quale il cerchio più interno (la cultura definita come tipico ordine del pensiero e dell'agire) forma il peculiare campo della sociologia e determina la prospettiva specifica dalla quale sono osservati i sempre più ampi cerchi degli oggetti. Questo può essere illustrato con un esempio ampiamente ridotto: le norme del sentimento di pudore (primo cerchio), vigenti in una determinata società, sollecitano attraverso la socializzazione (secondo cerchio), il fenomeno biologico del rossore (terzo cerchio)»<sup>15</sup>.

Il profilo culturologico consente da una parte una netta specializzazione scientifica, dall'altra non conduce inevitabilmente a una settorializzazione della disciplina. Proprio rilevando la realtà empirica in cerchi concentrici, nessun settore di ricerca le

<sup>14</sup> Morel J., *I compiti della sociologia della cultura – oppure cultura, compito della sociologia*, in «Annali di Sociologia-Soziologisches Jahrbuch», 2, 1986, v. 2, p. 114.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 115.

è negato e nessun oggetto è impossibilitato a essere iscritto nel cerchio più interno: «Infatti, se questa [la prospettiva della ricerca sociale] risiede nella cultura, intesa come identità sociale specifica, formata da modelli normativi sociali di pensiero e di azione, allora tutto ciò che risulta collegato direttamente o indirettamente con il pensare o con l'agire di perlomeno due persone può essere concepito come oggetto di riflessione e ricerca sociologica»<sup>16</sup>.

L'interesse sociologico concentrato sulla vigente identità sociale permette di fronteggiare anche due problematiche di non poco conto: la libertà e la trascendenza. La sociologia che studia l'ordine normativo del pensiero e dell'azione correrebbe il rischio di porsi come scienza della non libertà, se non fosse fatta adeguata chiarezza: non tanto una «sociologia dell'ordine», quanto una «rivelazione dell'ordine», che abbia come scopo «lo smascheramento dei dominanti schemi normativi di azione e di pensiero che appaiono quindi come ordini non permanentemente fissati»<sup>17</sup>. Non solo, dunque, capacità di adattamento, ma anche capacità di opporre resistenza, non solo studio delle regole di convivenza degli uomini, ma anche osservazione dei limiti di tali regole.

La tematica dell'ordine si scopre essere perfettamente leggibile tramite la lente della cultura, insieme innovazione e tradizione: già Julius Morel ricordava come sarebbe difficile trovare «un altro oggetto materiale peculiare e un'altra prospettiva peculiare della sociologia, che non il fenomeno eminentemente culturale dell'ordine sociale»<sup>18</sup>. Ordine sociale e assenza del suddetto ordine, dunque mutamento, sono appunto la *differentia specifica* tra la sociologia e le altre discipline. Torna qui

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 108.

la critica verso una sociologia attenta solo alle strutture, le quali non esauriscono in sé il problema dell'ordine sociale, ma hanno bisogno dell'aggiunta di istanze culturali, di valori e di norme dominanti «quali variabili intervenienti nelle spiegazioni delle effettive conformità o diversità di comportamento»<sup>19</sup>. La sociologia, dunque, non si deve occupare solo delle strutture sociali, ma anche degli sfondi culturali di queste strutture, spesso erette su fondamenta metafisiche.

La tematica dei valori trascendentali ci riporta alle possibili commistioni sociologiche con *Weltanschauungen* che si richiamano a valori ultimi, definitivi e trascendenti la realtà empirica.

Il sociologo, e l'uomo che riflette per categorie sociologiche, deve risolvere questo problema. Con il suo sapere scientifico egli può solo studiare la mediazione sociale dei valori e non può produrre alcuna affermazione né sull'esistenza né sull'inesistenza di valori trascendentali<sup>20</sup>.

Punto centrale dell'analisi sociologica sarà dunque la distinzione «tra sapere economico e convinzione, tra mediazione sociale e trascendenza». Quei valori che sono ritenuti insostituibili in una determinata *Weltanschauung* devono essere presi in considerazione solo analizzando gli effetti che possono provocare sulla vita comunitaria degli uomini. La sociologia che si occupa della trascendenza lo fa esclusivamente attraverso la mediazione sociale, in modo che sia ben marcata la differenza tra i due mondi, quello della ricerca sociale e quello dei valori trascendenti.

### 3. Dove rinasce oggi la sociologia

Altra distinzione da rammentare è tra la sociologia della cultura, declinata secondo le sue poste caratteristiche, e l'idea americana di *social science*, di scienza rigidamente empirica

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 117.

che crea un sapere utilizzabile in sede amministrativa.

Uno dei motivi per cui, ci spiega Tenbruck, la sociologia della cultura ha sofferto una certa diffidenza all'interno della comunità sociologica si lega al motivo che «i fatti culturali, a causa della loro sorprendente individualità, opponevano resistenza alla nozione dello sviluppo e alla comparazione»<sup>21</sup>.

Motivazioni eminentemente metodiche e pratiche consigliavano di diffidare di quelle prospettive che non aiutavano a inquadrare le tematiche sociali all'interno dei concetti di crescita, di Terzomondo o di sviluppo sostenibile. Necessità prevalentemente pragmatiche, legate al tentativo di risolvere impellenti questioni sociali, chiedevano alla sociologia provvedimenti strutturali ed esecutività amministrativa. Schiava della classe politica e ridotta a scienza nomotetica, la sociologia si lanciava all'inseguimento della «pericolosa illusione di un futuro storico» e si convertiva alla funzione di tappare le falle della modernità. Rifiutando autoriflessione e autoconsapevolezza si scopriva solamente «ideologia dello status quo»<sup>22</sup>.

Scrivendo Bourdieu:

«Uno dei miei scopi è quello di fornire strumenti di conoscenza che possono ritorcersi contro il soggetto della conoscenza stessa, non per distruggere o screditare la conoscenza (scientifica) quanto piuttosto per controllarla e rafforzarla. La sociologia che pone alle altre scienze la domanda sui loro fondamenti sociali non può sottrarsi a questa messa in discussione. Portando sul mondo sociale uno sguardo ironico, che svela, e smaschera, e fa emergere ciò che è nascosto, la sociologia non può dispensarsi dal portare questo sguardo su se stessa. In

<sup>21</sup> Tenbruck F.H., *I compiti della...* cit., p. 84.

<sup>22</sup> Mongardini C., *Friedrich H. Tenbruck e la sociologia della cultura*, in Tenbruck F. H., *Sociologia della cultura*, a cura di C. Mongardini e E. Antonini, cit., p. 32.

un'intenzione che non è quella di distruggere la sociologia bensì di servirla, di servirsi della sociologia della sociologia per fare una sociologia migliore»<sup>23</sup>.

La sociologia muore quando, invece, si adegua a un ordine superiore e sceglie di osservare una società limitata al suo funzionamento, una società limitata al suo «essere società»<sup>24</sup>.

La società è accettata come oggetto di studio della sociologia solo se è vista come insieme di sistemi di azione sociale. La sociologia non deve porsi come cantore di una classe, né politica, né sociale, né di governo, né di opposizione:

Scrivere le gesta della borghesia o della classe operaia, della nazione o della burocrazia, non appartiene alla sociologia, più di quanto non le appartenga calcolare il numero di operai qualificati o di aborti, oppure definire l'interdipendenza di variabili economiche in una data situazione sociale<sup>25</sup>.

La sociologia deve avere un'azione liberatoria: liberare le relazioni sociali nascoste dietro al potere<sup>26</sup> e «distruggere tutto quanto tende ad imporre un'unità sostantiva (valori o potere) ad una collettività»<sup>27</sup>. Solo in questo modo la nostra disciplina può provare a svolgere l'unico ruolo che le compete, quello di *attivare la società*.

La sociologia non può avere altro scopo che quello di contri-

<sup>23</sup> Bourdieu P., *Il mestiere di scienziato*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 15.

<sup>24</sup> «La resistenza più profonda alla sociologia viene dall'attaccamento con cui si continua a credere che i fatti sociali siano guidati da un ordine superiore, metasociale. Che si trattasse dei disegni della Provvidenza, delle leggi della politica o del senso della storia, le società del passato hanno creato continuamente discorsi teorici che definivano l'essenza dell'ordine metasociale». Touraine A., *Per la sociologia...* cit., p. 3.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>26</sup> «Non c'è organizzazione sociale senza potere e senza controllo, senza distruzione delle relazioni sociali, la cui dialettica viene sostituita dalla separazione tra integrazione e esclusione». *Ivi*, p. 228.

<sup>27</sup> *Ibidem*.



buire al buon funzionamento dei sistemi d'azione che studia. Questa formula può meravigliare il lettore. Ma rifletta un istante. Adottare un'altra posizione significa identificarsi con un attore sociale e questa è la definizione stessa di ideologia. Si può ritenere che il mondo abbia più bisogno di ideologia che di sociologia. Anche se lo si crede, non è questa una ragione per confondere le due realtà<sup>28</sup>.

La sociologia rientra in gioco solo quando agisce su quelle società che si definiscono «in termini di azione più che di funzioni, in termini di trasformazione più che di origine».

Dove si situa, dunque, la sociologia? «Nei conflitti che investono il controllo sugli orientamenti generali di una società»<sup>29</sup>. È lì che la sociologia rinasce e sopravvive, barcamenandosi tra le due schiere di ideologie, quelle che la insultano e quelle che vogliono appropriarsene.

«La sociologia vive, in realtà, solo nelle società che sanno combinare la crescita economica e la critica sociale, cioè un progetto culturale e dei conflitti sociali»<sup>30</sup>. Lì vive la sociologia, analizzando quelle società paragonabili a un «timpano di cattedrale», eternamente sospese tra la maestà di Dio e il linguaggio dell'inferno.

La sociologia vive solo nel momento in cui torna a sporcarsi le mani e a dare fastidio.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 9.

## Riferimenti bibliografici

Antonini E. (2002), *Friedrich H. Tenbruck e la modernità*, in «Sociologia», 2, pp. 27-40.

Bourdieu P. (2003), *Il mestiere di scienziato*, Feltrinelli, Milano.

Caillois R. (1981), *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano.

Mongardini C. (1983), *Il dibattito nella sociologia e il significato di un ripensamento storico*, in Izzo A. e Mongardini C. (a cura di), *Contributi di storia della sociologia*, FrancoAngeli, Milano.

Mongardini C. (1991), *Epistemologia e sociologia. Tesi e tendenze della sociologia contemporanea*, FrancoAngeli, Milano.

Mongardini C. (2002), *Friedrich H. Tenbruck e la sociologia della cultura*, in Tenbruck F. H., *Sociologia della cultura*, a cura di C. Mongardini e E. Antonini, Bulzoni Editore, Roma.

Mongardini C. (2002), *Ripensare la democrazia*, FrancoAngeli, Milano.

Morel J. (1986), *I compiti della sociologia della cultura – oppure cultura, compito della sociologia*, in «Annali di sociologia-Soziologisches Jahrbuch», 2, v. 2.

Simmel G. (1976), *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi* (a cura di C. Mongardini), Bulzoni Editore, Roma.

Tenbruck F. H. (1985), *I compiti della sociologia della cultura*, in «Annali di sociologia-Soziologisches Jahrbuch», 1.

Touraine A. (1978), *Per la sociologia*, Einaudi, Torino.

*Parte Terza*

TEMATICHE EMERGENTI PER LA SOCIOLOGIA  
DEL FUTURO

## LA QUARTA DIMENSIONE DEL POTERE E IL FUTURO DELLA POLITICA

### 1. *La multidimensionalità dello spazio*

In questo intervento intendo offrire alcune indicazioni sulle dimensioni spazio-temporali del potere e sul futuro della politica come azione, campo di analisi e come metodo.

La dimensione spaziale costituisce un punto di partenza imprescindibile per l'analisi del potere e il futuro della politica. Lo spazio è un elemento fondamentale della vita collettiva, è un prodotto della vita di gruppo, «sia che si tratti – scrive Carlo Mongardini<sup>1</sup> – di spazio fisico o di spazio convenzionale, come lo spazio sociale o lo spazio simbolico, esso si combina intensamente con la vita collettiva fino a risultare una delle istituzioni fondamentali di ogni cultura»<sup>2</sup>.

Lo spazio, dunque, non è neutro «ma viene elaborato in ogni forma di vita sociale. Il gruppo produce spazio manifestandosi come unità sociale differenziata: costruisce le divisioni e le dif-

<sup>1</sup> C. Mongardini si richiama alla dimensione spaziale in numerosi scritti; si vedano a tale proposito: Mongardini C., *Forme e formule della rappresentanza politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, pp. 119-128; Id., *Ripensare la democrazia*, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 136 e ss.; Id., *Le dimensioni sociali della paura*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 113-119.

<sup>2</sup> Cfr. Mongardini C., *Forme e formule...* cit., p. 119.

ferenze attraverso la competizione e la divisione del lavoro e le annulla poi nell'unità simbolica e nel fine comune. Una qualunque distanza fisica, sociale o simbolica ha bisogno di essere superata attraverso una riappropriazione della realtà. In questo senso lo spazio nella sua multidimensionalità divide e unisce; esso non è solo distanza, ma, come scrive Simmel, «è la forma attraverso la quale gli oggetti separati acquistano unità»<sup>3</sup>.

A proposito di multidimensionalità dello spazio, vorrei offrire subito qualche delucidazione a proposito della quarta dimensione. Scrive Rudy Rucker in un affascinante volume su questo argomento: «La quarta dimensione è una direzione diversa da tutte le direzioni dello spazio normale. Alcuni dicono che la quarta dimensione è costituita dal tempo e, in un certo senso, questo è vero. Altri affermano che la quarta dimensione è una direzione dell'iperspazio affatto diversa dal tempo... e anche questo è vero»<sup>4</sup>. Spazio e tempo, o meglio la loro interazione e compresenza, definiscono la quarta dimensione.

L'esistenza di una relazione tra tempo (velocità) e spazio nel senso che la velocità modifica lo spazio è riscontrabile nella formula di Einstein:

dove  $t$  indica il tempo impiegato, ad esempio, dalla lancetta

$$t = \frac{1''}{\sqrt{1 - \left(\frac{v}{c}\right)^2}}$$

dei secondi di un orologio a compiere uno scatto e  $1''$  è un minuto secondo; nel rapporto  $v/c$ ,  $v$  è la velocità con cui noi ci

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 119-120.

<sup>4</sup> Rucker R., *La quarta dimensione. Un viaggio guidato negli universi di ordine superiore*, Adelphi, Milano 1994, p. 18.

spostiamo nello spazio e  $c$  è la velocità della luce.

La formula dice che il tempo impiegato dalla lancetta a percorrere uno scatto non è esattamente un secondo ma qualcosa di più che è dato dalla velocità con la quale nel frattempo ci siamo spostati nello spazio; più aumenta la nostra velocità nello spazio e più il nostro orologio va piano, rispetto ad un riferimento esterno dove si trovi l'osservatore. Poiché  $v$  è enormemente più piccola di  $c$ , il rapporto tra i rispettivi quadrati diventa di fatto equivalente a zero per cui il tempo  $t$  è davvero pari a 1 e la nostra lancetta impiega davvero un secondo per ogni scatto. Se invece la velocità  $v$  dovesse crescere enormemente, fino a raggiungere il valore  $c$ , il tempo  $t$  risulterebbe uguale a  $1/0$ , cioè a infinito, e dunque la lancetta dei secondi, in tal caso, impiegherebbe un tempo infinito a compiere uno scatto.

Potremmo applicare questa intuizione – dell'esistenza cioè di molte dimensioni dello spazio – al campo dell'osservazione sociologica anche se non potremmo mai esperire la quarta dimensione, né sapere quante dimensioni abbia lo spazio in sé<sup>5</sup>. Scrive Rucker: «Vi sono, in effetti, molte dimensioni superiori. Una di queste è il tempo, un'altra è la direzione di curvatura dello spazio, e un'altra ancora è quella che può condurre verso universi totalmente differenti che esisterebbero parallelamente al nostro. A livello più profondo, il nostro mondo può essere considerato come una struttura in uno spazio a infinite dimensioni, uno spazio dentro il quale noi e le nostre menti ci muoviamo come pesci nell'acqua. Nel linguaggio ordinario, naturalmente si dice che noi viviamo in uno spazio tridimensionale; ma che cosa si intende dire esattamente? Perché si parla di tre dimensioni? Osserviamo all'imbrunire le evoluzioni che compiono le rondini in cielo mentre danno la caccia ai moscerini. Dal punto di vista matematico, queste curve così ampie ed

<sup>5</sup> Cfr. R. Rucker, *La quarta dimensione* cit.

eleganti presentano un'alta complessità. Tuttavia è sempre possibile scomporre una curva spaziale così fatta in tre tipi diversi di moto: est/ovest, nord/sud e alto/basso. Combinando questi tre tipi di moto fra loro ortogonali si può tracciare qualunque curva del nostro spazio. A questo scopo sono necessarie tre direzioni, né di più, né di meno ed è per questo che il nostro spazio si dice tridimensionale»<sup>6</sup>.

Ciò di cui siamo in grado di avere esperienza intuitiva è dunque la nozione di spazio fenomenico, quello che la nostra specifica organizzazione degli organi di senso e del sistema nervoso ci permette<sup>7</sup>. Dal punto di vista del nostro controllo sul movimento, ad esempio, possediamo «solo due gradi di libertà: avanti/indietro e destra/sinistra... il movimento sull'accidentata superficie terrestre è fondamentalmente bidimensionale. La superficie in se stessa è un oggetto tridimensionale, curvo; tuttavia qualunque moto confinato su di essa ha carattere essenzialmente bidimensionale. Può darsi che l'eterno sogno umano di volare manifesti la brama di più dimensioni, di più gradi di libertà»<sup>8</sup>.

A questo punto è opportuno fare qualche riferimento alla teoria dell'apparato immagine del mondo di Konrad Lorenz, teoria derivata da un'elaborazione sincretica dell'*a priori* kantiano e del popperiano *perceiving apparatus* secondo la quale: «L'organizzazione degli organi di senso e dei nervi, che permette agli esseri viventi di orientarsi nel mondo, deriva filogeneticamente dalla contrapposizione e dal successivo adattamento a quegli elementi reali che essa ci fa esperire come spazio fenomenico. Per l'individuo essa è pertanto un *a priori*, in quanto è precedente a ogni esperienza e necessaria al fine di permettere

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 18-19.

<sup>7</sup> Lorenz K., *L'uomo allo specchio*, Adelphi, Milano 1991.

<sup>8</sup> Rucker R., *La quarta dimensione* cit., p. 20.

ogni esperienza»<sup>9</sup>.

Questa forma di realismo ipotetico in base alla quale per Lorenz «tutta la conoscenza umana si fonda su un processo interattivo mediante il quale l'uomo, in quanto sistema vivente assolutamente reale e attivo e in quanto soggetto conoscente, si confronta con i dati di un altrettanto reale mondo circostante che sono l'oggetto del suo conoscere»<sup>10</sup>, indica nella capacità di oggettivare – di riconoscere cioè dati di fatto reali, esistenti indipendentemente dal loro essere conosciuti – l'atto cognitivo astrante della oggettivazione (da *obicere* che significa gettare contro, e l'oggetto è ciò che ci viene gettato contro durante il nostro movimento in avanti, è l'imponderabile contro cui ci scontriamo, per Lorenz).

Se si rivolge l'attenzione prima al nostro apparato immagine del mondo e poi alle cose che esso riproduce e se si riesce, nonostante la diversità dei punti di vista, a trarne dei risultati che si illuminano reciprocamente (secondo il principio della *mutual elucidation*) questo è un fatto che può essere spiegato solo sulla base del realismo ipotetico, dell'ammissione cioè che ogni conoscenza si fonda sull'interazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto che sono ugualmente reali<sup>11</sup>.

La capacità di oggettivare non deve essere però assolutizzata. Come osserva Mongardini: «L'oggettivazione della realtà, che permette la sua razionalizzazione, svuota l'individuo della sua personalità e la cultura dei suoi contenuti più profondi, mentre accentua le espressioni istintuali e traduce i sentimenti in sensazioni legate al momento vissuto»<sup>12</sup>.

Procedendo ad esaminare le molteplici dimensioni dello spazio, dalle forme più semplici dello spazio unidimensionale, per-

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 17-18.

<sup>11</sup> Lorenz K., Eibl-Eibesfeldt I., *Natura e destino*, Mondadori, Milano 1990.

<sup>12</sup> Mongardini C., *Ripensare la democrazia* cit., p. 141.



cepite dagli animali inferiori, fino a quelle più complesse, bi- e tridimensionali, di rappresentazione centrale dello spazio a cui sono connesse le attività più alte e più astratte del pensiero, gli studiosi notano che vi è un legame molto stretto tra agire e capire, tra prassi e conoscenza, reso possibile da un comportamento costantemente controllato dalla percezione dei suoi effetti e che può essere coordinato da un particolare organo centrale, posseduto solo dagli animali umani, situato nel *gyrus supra-marginalis* della circonvoluzione inferiore sinistra dell'area del sonno<sup>13</sup>.

Lo studio del comportamento delle società animali umane e non umane, consente di stabilire una certa corrispondenza tra comportamenti naturali e comportamenti politici. La politica, infatti, in quanto scienza della organizzazione della struttura sociale, assicura la continuità della specie mediante la regolazione dei rapporti interindividuali e di gruppo<sup>14</sup>. In questo senso il fine della politica coincide esattamente con quello naturale dell'uomo che vive per mantenere la propria struttura biologica<sup>15</sup>, affiancando però, alle capacità di adattamento genetico, quelle relative all'adattamento culturale che gli consentono di trasmettere ad altri la propria esperienza, indipendentemente dai processi di riproduzione. Questa forma di adattamento gli fornisce formule comportamentali (usi, costumi, linguaggio) come in un processo di «speciazione apparente», comparabile cioè alla formazione della specie. L'adattamento individuale della specie è detto filogenetico, mentre quello culturale è detto ontogenetico<sup>16</sup>.

È dalla socio-biologia e dall'etologia in particolare che provengono alcuni apporti decisivi atti a chiarire la funzione dello

<sup>13</sup> Kühn A., *Die Orientierung der Tiere im Raum*, Fischer, Jena 1919.

<sup>14</sup> Cfr. Laborit H., *Elogio della fuga*, Mondadori, Milano 1982, pp. 139-152.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>16</sup> Lorenz K., Eibl-Eibesfeldt I., *Natura e destino* cit., p. 25.

spazio nei processi dell'ontogenesi e della filogenesi<sup>17</sup>. Per Lorenz non esiste, infatti, forma di pensiero che sia indipendente dallo spazio<sup>18</sup>. L'evoluzione filogenetica del pensiero in genere – oltre che del linguaggio, anche delle forme prelinguistiche e alinguistiche del pensiero – dipende dalla percezione dello spazio (in particolare dalla percezione ottica della profondità spaziale caratteristica della visione binoculare, anche se la correlazione tra la percezione esatta dello spazio e la fissazione degli oggetti nell'ambiente risale, nel corso della filogenesi, a un periodo molto precedente a quello della visione binoculare) e dalla sua rappresentazione.

Percezione e rappresentazione dello spazio sono due aspetti strettamente connessi e dalla cui interazione dipende l'organizzazione sociale. Nella percezione dello spazio intervengono elementi – come il movimento, l'orientamento e l'azione – che si combinano tra loro in maniera diversa. Nella rappresentazione dello spazio in genere si tiene conto di altri criteri, come l'informazione, il territorio e il comportamento che definiscono la porzione di spazio entro cui avvengono determinate relazioni<sup>19</sup>.

Nello schema che segue viene mostrata la relazione tra percezione e rappresentazione dello spazio in riferimento ad alcune categorie di analisi che costituiscono gli elementi essenziali dell'organizzazione sociale (Figura 1).

Abbiamo infatti descritto lo spazio in termini di libertà di

<sup>17</sup> Ho già trattato altrove questo tema; cfr. Cedroni L., *Spazio etologico e spazio politico*, in «Democrazia e diritto», n. 4, 1996, pp. 141-161.

<sup>18</sup> Lorenz K., *L'uomo allo specchio*, cit.

<sup>19</sup> Su questo punto rimando al numero monografico della «International Review of Sociology», n. 3, 1996 (a mia cura) e in particolare a Cedroni L., *Gender Space and Power: A Conceptual Framework*, pp. 327-332.

Figura 1 - Percezione e rappresentazione dello spazio.

movimento	territorio
orientamento	informazioni
azione (volontà)	comportamento

movimento, di orientamento e azione, ma anche in termini di strutturazione dello spazio fisico, come territorialità, ossia l'insieme di territorio e comportamento. Il territorio è una porzione di spazio definita dalla presenza di informazioni (cibo, calore, luce) attorno alle quali si dispongono gli individui dando luogo ad una forma di organizzazione sociale.

Gli animali umani e non umani, dotati della visione binoculare, si orientano mediante una visione telotattica riproducendo un'immagine dopo l'altra degli oggetti circostanti, in un certo senso «tastando» lo spazio che li circonda, e riproducendone una rappresentazione, cosa che fanno rimanendo fermi nel punto in cui sono.

Il linguaggio, a sua volta, traduce – come ha evidenziato Porzig – tutti i rapporti non intuitivi in termini spaziali (le preposizioni, ad esempio, designano in origine tutti fatti spaziali, e persino i rapporti temporali vengono espressi in forma spaziale)<sup>20</sup>. Questa peculiarità viene assunta da biologi e linguisti come uno dei tratti immutabili «invarianti» del linguaggio umano. Noam Chomsky sostiene, a tale proposito, che determinate strutture fondamentali della lingua e del pensiero sono comuni nella stessa forma e innate in tutte le culture umane e che non sono sorte tanto sotto la pressione selettiva esercitata dalla necessità di intendersi, quanto sotto quella del pensiero logico<sup>21</sup>.

La correlazione tra «intelligenza» – animale e umana – e formazione delle reazioni di orientamento è dunque molto stretta.

<sup>20</sup> Porzig W., *Das Wunder der Sprache*, Franke, München-Bern, 1950.

<sup>21</sup> Chomsky N., *Saggi linguistici*, Boringhieri, Torino 1969.

Gli organismi che vivono in ambienti poco strutturati necessitano di un sistema di orientamento meno preciso e meno differenziato di quelli che devono misurarsi con situazioni spaziali complesse. Il mare, ad esempio, è il più omogeneo di tutti gli spazi dove vivono esseri che sono del tutto sprovvisti di reazioni di orientamento; mentre una foresta costituisce già un ambiente che richiede ai suoi abitanti maggiori capacità di discriminazione spaziale<sup>22</sup>.

Tale capacità aumenta negli animali con mano prensile, per i quali, prima del movimento è necessario possedere una rappresentazione a livello centrale non solo della direzione, ma anche della distanza e soprattutto della localizzazione esatta della meta, del suo spessore e di molti altri elementi che solo la percezione stereoscopica (binoculare) della profondità consente di determinare con sufficiente precisione.

Studi fisiologici hanno dimostrato quali meccanismi siano determinanti per una chiara percezione dello spazio tridimensionale euclideo e della profondità del campo visivo. Analogamente, per la cosiddetta sensibilità alla profondità esistono meccanismi che ci informano sulla posizione occupata nello spazio dal nostro corpo e dai suoi arti, definendo in un ambito sensorio diverso un'immagine chiara dello spazio. Il labirinto nell'orecchio interno, con il suo utricolo e i suoi canali semicirculari disposti in tre piani sovrapposti perpendicolarmente tra di loro, ci comunica quali sono il sopra e il sotto e in quale direzione veniamo sottoposti ad accelerazioni rotatorie<sup>23</sup>. Su questi organi e sulle loro prestazioni si fonda la nostra intuizione dello spazio bi- e tridimensionale.

## *2. Dalla quarta alla quinta dimensione del potere*

<sup>22</sup> Lorenz K., Eibl-Eibesfeldt I., *Natura e destino* cit.

<sup>23</sup> Lorenz K., *L'uomo allo specchio* cit.

L'importanza dei fattori spaziali nelle relazioni umane (siano esse rapporti di potere o di dominio) costituisce il punto focale dal quale hanno preso avvio anche nuove aree di ricerca: la geoeconomia, ad esempio, che esamina l'interazione tra l'*homo oeconomicus* e lo spazio, e la geopolitica, che analizza le relazioni tra quest'ultimo e l'*homo politicus*. Se si considera, ad esempio, il monumentale lavoro di Fernand Braudel su *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, si può vedere in che modo, partendo dalle strutture del quotidiano, dai micro-spazi, si giunge alle economie-mondo<sup>24</sup>. La teoria dell'economia-mondo è molto diversa dalla teoria della globalizzazione, tuttavia oggi possiamo sicuramente affermare che l'economia mondiale è diventata una vera e propria economia-mondo, nel senso che ha quasi del tutto dissolto le altre economie-mondo particolari. Ci soffermeremo più avanti su questo punto.

Tornando alla nozione di spazio fenomenico e a quella di spazio simbolico, la sua dimensione sociale e relazionale, ossia quella dimensione intersoggettiva a cui si richiama Schutz, implica la simultaneità della convivenza entro un comune spazio di relazione *face-to-face*<sup>25</sup>. Sempre Schutz restituisce una prospettiva temporale a questa dimensione intersoggettiva quanto afferma che: «L'uomo si trova fin dall'inizio della propria esistenza in circostanze progettate per lui dagli altri... Così la sua situazione biografica nella vita quotidiana è quasi sempre storica, in quanto è costituita del processo socio-culturale che ha condotto alla configurazione in atto di questo ambiente»<sup>26</sup>.

Nella cultura tardo-moderna lo spazio fisico, quello sociale e lo spazio simbolico sono stati oggetto – come afferma

<sup>24</sup> Braudel F., *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, 3 voll. Einaudi, Torino 1977-1982.

<sup>25</sup> Schutz A., *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 319.

Mongardini – di un grande processo di astrazione: «Le loro strutture e articolazioni sono divenute unilateralmente fatti normativi sui quali costruire, da un punto di vista meramente oggettivo, l'organizzazione sociale. Unificazione, astrazione, globalizzazione degli spazi, secondo il modello del mercato hanno significato una profonda trasformazione dell'intera organizzazione sociale e dello stesso legame sociale. Se lo spazio, come il tempo appare solo come un contenitore e non anche come un prodotto dell'attività degli uomini, esso può essere razionalizzato per permettere un più ordinato sviluppo di questa attività. Esso può essere usato come strumento normativo per creare vincoli e condizioni tali da controllare e incanalare la relazione sociale e l'attività dei gruppi»<sup>27</sup>.

Le categorie dello spazio sono diventate ormai dominanti nella cultura tardo-moderna anche rispetto al tempo<sup>28</sup>, fino al punto che la dimensione prospettica della vita sociale e politica è stata annullata. Al suo posto la cultura del presente<sup>29</sup>, l'assoluta contingenza del potere e la scomparsa della dimensione futuribile della politica segnano il nostro vissuto quotidiano. Niente più memoria, né progetti per il futuro; l'individuo vive un eterno presente senza fine né storia.

La cultura del presente, privilegiando «l'esperienza del vissuto quotidiano, del momento, dell'occasione, rispetto a qualunque legame con la tradizione o a qualunque progetto per il futuro», non lascia spazio «alla memoria o al progetto»<sup>30</sup>. «La concentrazione del tempo, che avviene con l'enfasi sul presente, non favorisce dunque la consistenza e la coerenza dell'indivi-

<sup>27</sup> Mongardini C., *Forme e formule...* cit. 122.

<sup>28</sup> Come afferma Jameson F., *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989.

<sup>29</sup> Cfr. Mongardini C., *Ripensare la democrazia...* cit.

<sup>30</sup> Cfr. Mongardini C., *La cultura del presente...* cit. e Id., *Ripensare la democrazia*, cit., p. 140.

duo anche se questa ricerca di fissare la storia in un “instant éternel” esprime a suo modo la pretesa dell’uomo di diventare Dio. [...] Ma la concentrazione dell’individuo sul presente e l’ampliamento del raggio d’azione dei suoi sensi e delle sue capacità non gli conferiscono maggiore consistenza, non lo elevano al di sopra della sua condizione umana. L’implosione della realtà al presente distrugge la coerenza, il carattere, la personalità dell’individuo, che hanno bisogno per persistere di continuità e di storia, di modelli ideali e di futuro. L’individuo si trasforma nel soggetto moderno, cioè nella maschera di volta in volta più adatta alla situazione vissuta<sup>31</sup>.

L’assoluta contingenza del potere si esprime nella violenza e nella paura intesa come «strumento preminente di governo e leva per ottenere il consenso politico»<sup>32</sup>: «Il nuovo totalitarismo per “difendere la società” dispone di sempre maggiori strumenti per limitare le libertà individuali e può trovare nella paura tutte le giustificazioni possibili. E poiché la politica non è che sintesi e rappresentazione di una società e di una cultura, governare con la paura non è che l’atto estremo che testimonia la crisi di una cultura... Nella sua decadenza lo Stato di diritto, con la sua eticità e lo sforzo di preservare la morale pubblica, e il *welfare state*, con il suo tentativo di sfruttare lo sviluppo economico per il benessere del maggior numero, cedono il posto allo Stato di sicurezza che ha come suo compito quello di proteggere dai rischi e dalle paure, compito che assolve, come si è visto, utilizzando e manipolando le paure stesse per ottenere consenso... Ma così si arriva alla violenza totalitaria e alla fine della politica. ...Governare con la paura è l’ultimo gradino della decadenza della politica, la crisi finale della democrazia rappresentativa e l’affermazione di un totalitarismo societario»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>32</sup> Mongardini C., *Le dimensioni sociali della paura* cit., p. 103.

La grande trasformazione in atto degli spazi politici a livello locale, nazionale e sovranazionale, rivela l'inadeguatezza delle istituzioni ad una vita sociale profondamente mutata; l'inesprimibilità di un progetto politico realistico, di una prospettiva futuribile della politica ne è la conseguenza. Il processo di globalizzazione in atto non ha solo annullato lo spazio fisico, inteso in termini di distanza e di direzione, ma ha soppresso la tridimensionalità del potere.

Trent'anni fa Steven Luke ridisegnava la mappa concettuale del potere, attraverso l'uso delle tre dimensioni<sup>34</sup>. La visione unidimensionale del potere corrisponde a quella dei pluralisti; la visione bidimensionale a quella dei loro critici, mentre la terza dimensione costituisce una visione più soddisfacente del potere. La prima si basa sulla convinzione che il potere sia distribuito in maniera generalizzata; si consideri ad esempio l'idea di potere descritta da Robert Dahl: A ha potere su B nel senso che può far fare a B qualcosa che B non farebbe. L'accento viene posto sul comportamento osservabile soprattutto nei processi di *decision-making* e sul concetto di interessi intesi come *policy preferences*<sup>35</sup>. In tal senso – osserva Lukes – un conflitto di interessi viene ad essere interpretato come un conflitto di preferenze<sup>36</sup>.

La visione bidimensionale considera le «due facce» del potere: una intesa come controllo di A su B; l'altra come coercizione<sup>37</sup>. Coercizione, influenza, autorità, forza e manipolazione, costituiscono gli elementi essenziali della tipologia del potere elaborata dai fautori di questa visione in funzione anticompartmentalista<sup>38</sup>.

Infine la visione tridimensionale elaborata da Lukes, introduce

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 104-119.

<sup>34</sup> Lukes S., *Power. A Radical View*, The Macmillan Press, Londra 1974.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 9-11.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 16-17.



alcuni correttivi alle due interpretazioni precedenti tra cui la presenza di conflitti latenti stanti nella contraddizione tra gli interessi di coloro che esercitano il potere e i reali interessi di coloro che loro escludono. Nello schema seguente vengono riportati gli assunti principali di ciascuna di queste visioni (Figura 2).

A proposito di visione unidimensionale, in quegli stessi anni Giovanni Sartori forniva alcuni elementi distintivi per segnare le

*Figura 2.*

<i>Visione unidimensionale</i>	<i>Visione bidimensionale</i>	<i>Visione tridimensionale</i>
comportamento	critica al comportamentismo	critica al comportamentismo
decision-making	decision e non decision-making	decision-making e controllo sull'agenda politica
key issues	issues e tematiche potenziali	issues e issues potenziali
conflitto (overt) osservabile	conflitto (overt o covert) osservabile	conflitto (overt o covert) e conflitto latente
interessi (soggettivi)= preferenze politiche	interessi (soggettivi)= preferenze politiche	interessi soggettivi e reali e lagnanze

Fonte: S. Lukes, *Power. A Radical View*, London 1974, p. 25.

differenze tra la configurazione spaziale della politica e lo spazio ideologico<sup>39</sup>.

Il punto problematico di questo approccio è costituito proprio dalla unidimensionalità della competizione spaziale. Molti dati sembrano infatti suggerire che le dimensioni della compe-

<sup>38</sup> Ivi, p. 18.

<sup>39</sup> Sartori G., *Parties and Party Systems. A Framework for Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

tizione in ogni sistema partitico sono plurime. In genere si argomenta che tra le varie dimensioni, una ha carattere dominante per la competizione partitica ed è quindi l'unica significativa per la dinamica del sistema e che una chiara distinzione va posta tra la multi-dimensionalità delle *issues* politiche e la unidimensionalità competitiva del sistema nel suo complesso. Oppure si afferma che, qualunque sia il numero di dimensioni politiche importanti per spiegare gli allineamenti politici, la maggior parte di esse sono prevalentemente dimensioni di «identificazione» piuttosto che di competizione effettiva.

Tuttavia, oltre al limite posto dalla unidimensionalità dei modelli di competizione partitica, esiste l'oggettiva difficoltà di ricomprendere entro il *continuum* sinistra-destra le *issues* emergenti attualmente (ambiente, moralizzazione della politica, pace, sicurezza) di cui si fanno portatrici nuove forze politiche. Tra le alternative all'asse sinistra-destra c'è il *continuum* materialismo-postmaterialismo<sup>40</sup>, la coppia autorità-libertà<sup>41</sup>, il *continuum* laico-confessionale e la coppia governo/opposizione che hanno dato vita a nuovi movimenti e forme partitiche.

### 3. *Il futuro della politica*

Vorrei restituire l'idea della visione a-prospettica della politica attraverso due suggestioni: la prima è mutuata dalle riflessioni di un pittore-filosofo russo, Kazimir Malevic, il quale nel *Manifesto del suprematismo*<sup>42</sup> – una nuova corrente che si sviluppò agli inizi del Novecento in Russia – e soprattutto in alcuni suoi quadri, tra cui la famosa cavalleria rossa dove si vedono dei cavalli poggiati sulla linea dell'orizzonte, coglie la condizio-

<sup>40</sup> Cfr. Inglehart R., *La società postmoderna*, Editori Riuniti, Roma 1998.

<sup>41</sup> Bobbio N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992.

<sup>42</sup> Suprematismo significa dominio, supremazia della pittura pura, termine che, abbinato a «non-oggettivo» indica nei testi di Malevic l'idea di aver liberato la pittura dalla tirannia degli oggetti.

ne dell'umanità situata nel perenne infinito della dimensione del presente: «La coscienza dell'uomo ha raggiunto l'infinito dei fenomeni, questa nuova realtà dell'azione pura»<sup>43</sup>.

La seconda suggestione è tratta dal campo della biologia e dell'etologia umana in cui da alcuni studiosi viene introdotta la distinzione tra visione parallattica e visione telotattica; la prima è propria degli animali monocellulari, amebe e protozoi, i quali, non possedendo una visione binoculare o prospettica, possono localizzare gli oggetti soltanto attraverso il movimento. La seconda visione si caratterizza, invece, per un processo in cui l'oggetto viene localizzato anche restando fermi, senza bisogno di spostarsi; si tratta della possibilità di proiettarsi in uno spazio immaginato e tale capacità coincide, come abbiamo visto con il pensiero.

Nelle attuali democrazie occidentali gli attori politici sembrano muoversi sulla linea dell'orizzonte seguendo un andamento parallattico, privo di una dimensione prospettica, senza più passato né futuro. A ben vedere, l'annullamento della tridimensionalità del potere e dello spazio-tempo (quarta dimensione), avviene in favore di una quinta dimensione del potere, che corrisponde, come aveva già intuito Malevic, all'economia<sup>44</sup>.

L'economia anzi, l'economicismo, ossia la riduzione della politica e di ogni attività sociale al mercato costituisce l'effetto «della concentrazione sul presente» – come afferma Mongardini – che rivela «l'incapacità di gestione della politica»<sup>45</sup>. L'economia politica viene oggi presentata come «l'espressione della razionalità e la portatrice di un ordine tanto più desiderabile in quanto destinato a liberare l'umanità dal bisogno»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> K. Malevic, dichiarazione del 15 giugno 1918, in Nakov A. B. (a cura di), *Scritti*, Varese, 1977.

<sup>44</sup> *Ivi*.

<sup>45</sup> Mongardini C., *Le dimensioni sociali...* cit., p. 106.

L'economicismo è il punto d'arrivo della cultura moderna la cui radicalizzazione «ha prodotto col tempo un'interpretazione della vita che si fonda: a) sul controllo dello spazio; b) sulla riduzione del tempo a un “presente esteso”; e c) sulla canalizzazione dell'immaginazione attraverso la società rappresentata e la realtà virtuale...»<sup>47</sup>.

In un momento in cui il tempo e lo spazio della politica si sono contratti fino al punto di annullarsi, il compito della sociologia e delle altre scienze sociali è quello di restituire una visione progettuale della politica. Il gioco è tra aspettative riguardo al futuro e a ciò che siamo capaci non tanto di prevedere, ma di costruire e produrre in termini di risorse cognitive e culturali, di teoria sociale e politica.

<sup>46</sup> Mongardini C., *Economia come ideologia* cit., p. 55.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 72.

*Parte Terza*

TEMATICHE EMERGENTI PER LA SOCIOLOGIA  
DEL FUTURO

## LA QUARTA DIMENSIONE DEL POTERE E IL FUTURO DELLA POLITICA

### 1. *La multidimensionalità dello spazio*

In questo intervento intendo offrire alcune indicazioni sulle dimensioni spazio-temporali del potere e sul futuro della politica come azione, campo di analisi e come metodo.

La dimensione spaziale costituisce un punto di partenza imprescindibile per l'analisi del potere e il futuro della politica. Lo spazio è un elemento fondamentale della vita collettiva, è un prodotto della vita di gruppo, «sia che si tratti – scrive Carlo Mongardini<sup>1</sup> – di spazio fisico o di spazio convenzionale, come lo spazio sociale o lo spazio simbolico, esso si combina intensamente con la vita collettiva fino a risultare una delle istituzioni fondamentali di ogni cultura»<sup>2</sup>.

Lo spazio, dunque, non è neutro «ma viene elaborato in ogni forma di vita sociale. Il gruppo produce spazio manifestandosi come unità sociale differenziata: costruisce le divisioni e le dif-

<sup>1</sup> C. Mongardini si richiama alla dimensione spaziale in numerosi scritti; si vedano a tale proposito: Mongardini C., *Forme e formule della rappresentanza politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, pp. 119-128; Id., *Ripensare la democrazia*, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 136 e ss.; Id., *Le dimensioni sociali della paura*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 113-119.

<sup>2</sup> Cfr. Mongardini C., *Forme e formule...* cit., p. 119.

ferenze attraverso la competizione e la divisione del lavoro e le annulla poi nell'unità simbolica e nel fine comune. Una qualunque distanza fisica, sociale o simbolica ha bisogno di essere superata attraverso una riappropriazione della realtà. In questo senso lo spazio nella sua multidimensionalità divide e unisce; esso non è solo distanza, ma, come scrive Simmel, «è la forma attraverso la quale gli oggetti separati acquistano unità»<sup>3</sup>.

A proposito di multidimensionalità dello spazio, vorrei offrire subito qualche delucidazione a proposito della quarta dimensione. Scrive Rudy Rucker in un affascinante volume su questo argomento: «La quarta dimensione è una direzione diversa da tutte le direzioni dello spazio normale. Alcuni dicono che la quarta dimensione è costituita dal tempo e, in un certo senso, questo è vero. Altri affermano che la quarta dimensione è una direzione dell'iperspazio affatto diversa dal tempo... e anche questo è vero»<sup>4</sup>. Spazio e tempo, o meglio la loro interazione e compresenza, definiscono la quarta dimensione.

L'esistenza di una relazione tra tempo (velocità) e spazio nel senso che la velocità modifica lo spazio è riscontrabile nella formula di Einstein:

dove  $t$  indica il tempo impiegato, ad esempio, dalla lancetta

$$t = \frac{1''}{\sqrt{1 - \left(\frac{v}{c}\right)^2}}$$

dei secondi di un orologio a compiere uno scatto e  $1''$  è un minuto secondo; nel rapporto  $v/c$ ,  $v$  è la velocità con cui noi ci

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 119-120.

<sup>4</sup> Rucker R., *La quarta dimensione. Un viaggio guidato negli universi di ordine superiore*, Adelphi, Milano 1994, p. 18.

spostiamo nello spazio e  $c$  è la velocità della luce.

La formula dice che il tempo impiegato dalla lancetta a percorrere uno scatto non è esattamente un secondo ma qualcosa di più che è dato dalla velocità con la quale nel frattempo ci siamo spostati nello spazio; più aumenta la nostra velocità nello spazio e più il nostro orologio va piano, rispetto ad un riferimento esterno dove si trovi l'osservatore. Poiché  $v$  è enormemente più piccola di  $c$ , il rapporto tra i rispettivi quadrati diventa di fatto equivalente a zero per cui il tempo  $t$  è davvero pari a 1 e la nostra lancetta impiega davvero un secondo per ogni scatto. Se invece la velocità  $v$  dovesse crescere enormemente, fino a raggiungere il valore  $c$ , il tempo  $t$  risulterebbe uguale a  $1/0$ , cioè a infinito, e dunque la lancetta dei secondi, in tal caso, impiegherebbe un tempo infinito a compiere uno scatto.

Potremmo applicare questa intuizione – dell'esistenza cioè di molte dimensioni dello spazio – al campo dell'osservazione sociologica anche se non potremmo mai esperire la quarta dimensione, né sapere quante dimensioni abbia lo spazio in sé<sup>5</sup>. Scrive Rucker: «Vi sono, in effetti, molte dimensioni superiori. Una di queste è il tempo, un'altra è la direzione di curvatura dello spazio, e un'altra ancora è quella che può condurre verso universi totalmente differenti che esisterebbero parallelamente al nostro. A livello più profondo, il nostro mondo può essere considerato come una struttura in uno spazio a infinite dimensioni, uno spazio dentro il quale noi e le nostre menti ci muoviamo come pesci nell'acqua. Nel linguaggio ordinario, naturalmente si dice che noi viviamo in uno spazio tridimensionale; ma che cosa si intende dire esattamente? Perché si parla di tre dimensioni? Osserviamo all'imbrunire le evoluzioni che compiono le rondini in cielo mentre danno la caccia ai moscerini. Dal punto di vista matematico, queste curve così ampie ed

<sup>5</sup> Cfr. R. Rucker, *La quarta dimensione* cit.



eleganti presentano un'alta complessità. Tuttavia è sempre possibile scomporre una curva spaziale così fatta in tre tipi diversi di moto: est/ovest, nord/sud e alto/basso. Combinando questi tre tipi di moto fra loro ortogonali si può tracciare qualunque curva del nostro spazio. A questo scopo sono necessarie tre direzioni, né di più, né di meno ed è per questo che il nostro spazio si dice tridimensionale»<sup>6</sup>.

Ciò di cui siamo in grado di avere esperienza intuitiva è dunque la nozione di spazio fenomenico, quello che la nostra specifica organizzazione degli organi di senso e del sistema nervoso ci permette<sup>7</sup>. Dal punto di vista del nostro controllo sul movimento, ad esempio, possediamo «solo due gradi di libertà: avanti/indietro e destra/sinistra... il movimento sull'accidentata superficie terrestre è fondamentalmente bidimensionale. La superficie in se stessa è un oggetto tridimensionale, curvo; tuttavia qualunque moto confinato su di essa ha carattere essenzialmente bidimensionale. Può darsi che l'eterno sogno umano di volare manifesti la brama di più dimensioni, di più gradi di libertà»<sup>8</sup>.

A questo punto è opportuno fare qualche riferimento alla teoria dell'apparato immagine del mondo di Konrad Lorenz, teoria derivata da un'elaborazione sincretica dell'*a priori* kantiano e del popperiano *perceiving apparatus* secondo la quale: «L'organizzazione degli organi di senso e dei nervi, che permette agli esseri viventi di orientarsi nel mondo, deriva filogeneticamente dalla contrapposizione e dal successivo adattamento a quegli elementi reali che essa ci fa esperire come spazio fenomenico. Per l'individuo essa è pertanto un *a priori*, in quanto è precedente a ogni esperienza e necessaria al fine di permettere

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 18-19.

<sup>7</sup> Lorenz K., *L'uomo allo specchio*, Adelphi, Milano 1991.

<sup>8</sup> Rucker R., *La quarta dimensione* cit., p. 20.

ogni esperienza»<sup>9</sup>.

Questa forma di realismo ipotetico in base alla quale per Lorenz «tutta la conoscenza umana si fonda su un processo interattivo mediante il quale l'uomo, in quanto sistema vivente assolutamente reale e attivo e in quanto soggetto conoscente, si confronta con i dati di un altrettanto reale mondo circostante che sono l'oggetto del suo conoscere»<sup>10</sup>, indica nella capacità di oggettivare – di riconoscere cioè dati di fatto reali, esistenti indipendentemente dal loro essere conosciuti – l'atto cognitivo astrante della oggettivazione (da *obicere* che significa gettare contro, e l'oggetto è ciò che ci viene gettato contro durante il nostro movimento in avanti, è l'imponderabile contro cui ci scontriamo, per Lorenz).

Se si rivolge l'attenzione prima al nostro apparato immagine del mondo e poi alle cose che esso riproduce e se si riesce, nonostante la diversità dei punti di vista, a trarne dei risultati che si illuminano reciprocamente (secondo il principio della *mutual elucidation*) questo è un fatto che può essere spiegato solo sulla base del realismo ipotetico, dell'ammissione cioè che ogni conoscenza si fonda sull'interazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto che sono ugualmente reali<sup>11</sup>.

La capacità di oggettivare non deve essere però assolutizzata. Come osserva Mongardini: «L'oggettivazione della realtà, che permette la sua razionalizzazione, svuota l'individuo della sua personalità e la cultura dei suoi contenuti più profondi, mentre accentua le espressioni istintuali e traduce i sentimenti in sensazioni legate al momento vissuto»<sup>12</sup>.

Procedendo ad esaminare le molteplici dimensioni dello spazio, dalle forme più semplici dello spazio unidimensionale, per-

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 17-18.

<sup>11</sup> Lorenz K., Eibl-Eibesfeldt I., *Natura e destino*, Mondadori, Milano 1990.

<sup>12</sup> Mongardini C., *Ripensare la democrazia* cit., p. 141.

cepite dagli animali inferiori, fino a quelle più complesse, bi- e tridimensionali, di rappresentazione centrale dello spazio a cui sono connesse le attività più alte e più astratte del pensiero, gli studiosi notano che vi è un legame molto stretto tra agire e capire, tra prassi e conoscenza, reso possibile da un comportamento costantemente controllato dalla percezione dei suoi effetti e che può essere coordinato da un particolare organo centrale, posseduto solo dagli animali umani, situato nel *gyrus supra-marginalis* della circonvoluzione inferiore sinistra dell'area del sonno<sup>13</sup>.

Lo studio del comportamento delle società animali umane e non umane, consente di stabilire una certa corrispondenza tra comportamenti naturali e comportamenti politici. La politica, infatti, in quanto scienza della organizzazione della struttura sociale, assicura la continuità della specie mediante la regolazione dei rapporti interindividuali e di gruppo<sup>14</sup>. In questo senso il fine della politica coincide esattamente con quello naturale dell'uomo che vive per mantenere la propria struttura biologica<sup>15</sup>, affiancando però, alle capacità di adattamento genetico, quelle relative all'adattamento culturale che gli consentono di trasmettere ad altri la propria esperienza, indipendentemente dai processi di riproduzione. Questa forma di adattamento gli fornisce formule comportamentali (usi, costumi, linguaggio) come in un processo di «speciazione apparente», comparabile cioè alla formazione della specie. L'adattamento individuale della specie è detto filogenetico, mentre quello culturale è detto ontogenetico<sup>16</sup>.

È dalla socio-biologia e dall'etologia in particolare che provengono alcuni apporti decisivi atti a chiarire la funzione dello

<sup>13</sup> Kühn A., *Die Orientierung der Tiere im Raum*, Fischer, Jena 1919.

<sup>14</sup> Cfr. Laborit H., *Elogio della fuga*, Mondadori, Milano 1982, pp. 139-152.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>16</sup> Lorenz K., Eibl-Eibesfeldt I., *Natura e destino* cit., p. 25.

spazio nei processi dell'ontogenesi e della filogenesi<sup>17</sup>. Per Lorenz non esiste, infatti, forma di pensiero che sia indipendente dallo spazio<sup>18</sup>. L'evoluzione filogenetica del pensiero in genere – oltre che del linguaggio, anche delle forme prelinguistiche e alinguistiche del pensiero – dipende dalla percezione dello spazio (in particolare dalla percezione ottica della profondità spaziale caratteristica della visione binoculare, anche se la correlazione tra la percezione esatta dello spazio e la fissazione degli oggetti nell'ambiente risale, nel corso della filogenesi, a un periodo molto precedente a quello della visione binoculare) e dalla sua rappresentazione.

Percezione e rappresentazione dello spazio sono due aspetti strettamente connessi e dalla cui interazione dipende l'organizzazione sociale. Nella percezione dello spazio intervengono elementi – come il movimento, l'orientamento e l'azione – che si combinano tra loro in maniera diversa. Nella rappresentazione dello spazio in genere si tiene conto di altri criteri, come l'informazione, il territorio e il comportamento che definiscono la porzione di spazio entro cui avvengono determinate relazioni<sup>19</sup>.

Nello schema che segue viene mostrata la relazione tra percezione e rappresentazione dello spazio in riferimento ad alcune categorie di analisi che costituiscono gli elementi essenziali dell'organizzazione sociale (Figura 1).

Abbiamo infatti descritto lo spazio in termini di libertà di

<sup>17</sup> Ho già trattato altrove questo tema; cfr. Cedroni L., *Spazio etologico e spazio politico*, in «Democrazia e diritto», n. 4, 1996, pp. 141-161.

<sup>18</sup> Lorenz K., *L'uomo allo specchio*, cit.

<sup>19</sup> Su questo punto rimando al numero monografico della «International Review of Sociology», n. 3, 1996 (a mia cura) e in particolare a Cedroni L., *Gender Space and Power: A Conceptual Framework*, pp. 327-332.

Figura 1 - Percezione e rappresentazione dello spazio.

movimento	territorio
orientamento	informazioni
azione (volontà)	comportamento

movimento, di orientamento e azione, ma anche in termini di strutturazione dello spazio fisico, come territorialità, ossia l'insieme di territorio e comportamento. Il territorio è una porzione di spazio definita dalla presenza di informazioni (cibo, calore, luce) attorno alle quali si dispongono gli individui dando luogo ad una forma di organizzazione sociale.

Gli animali umani e non umani, dotati della visione binoculare, si orientano mediante una visione telotattica riproducendo un'immagine dopo l'altra degli oggetti circostanti, in un certo senso «tastando» lo spazio che li circonda, e riproducendone una rappresentazione, cosa che fanno rimanendo fermi nel punto in cui sono.

Il linguaggio, a sua volta, traduce – come ha evidenziato Porzig – tutti i rapporti non intuitivi in termini spaziali (le preposizioni, ad esempio, designano in origine tutti fatti spaziali, e persino i rapporti temporali vengono espressi in forma spaziale)<sup>20</sup>. Questa peculiarità viene assunta da biologi e linguisti come uno dei tratti immutabili «invarianti» del linguaggio umano. Noam Chomsky sostiene, a tale proposito, che determinate strutture fondamentali della lingua e del pensiero sono comuni nella stessa forma e innate in tutte le culture umane e che non sono sorte tanto sotto la pressione selettiva esercitata dalla necessità di intendersi, quanto sotto quella del pensiero logico<sup>21</sup>.

La correlazione tra «intelligenza» – animale e umana – e formazione delle reazioni di orientamento è dunque molto stretta.

<sup>20</sup> Porzig W., *Das Wunder der Sprache*, Franke, München-Bern, 1950.

<sup>21</sup> Chomsky N., *Saggi linguistici*, Boringhieri, Torino 1969.

Gli organismi che vivono in ambienti poco strutturati necessitano di un sistema di orientamento meno preciso e meno differenziato di quelli che devono misurarsi con situazioni spaziali complesse. Il mare, ad esempio, è il più omogeneo di tutti gli spazi dove vivono esseri che sono del tutto sprovvisti di reazioni di orientamento; mentre una foresta costituisce già un ambiente che richiede ai suoi abitanti maggiori capacità di discriminazione spaziale<sup>22</sup>.

Tale capacità aumenta negli animali con mano prensile, per i quali, prima del movimento è necessario possedere una rappresentazione a livello centrale non solo della direzione, ma anche della distanza e soprattutto della localizzazione esatta della meta, del suo spessore e di molti altri elementi che solo la percezione stereoscopica (binoculare) della profondità consente di determinare con sufficiente precisione.

Studi fisiologici hanno dimostrato quali meccanismi siano determinanti per una chiara percezione dello spazio tridimensionale euclideo e della profondità del campo visivo. Analogamente, per la cosiddetta sensibilità alla profondità esistono meccanismi che ci informano sulla posizione occupata nello spazio dal nostro corpo e dai suoi arti, definendo in un ambito sensorio diverso un'immagine chiara dello spazio. Il labirinto nell'orecchio interno, con il suo utricolo e i suoi canali semicirculari disposti in tre piani sovrapposti perpendicolarmente tra di loro, ci comunica quali sono il sopra e il sotto e in quale direzione veniamo sottoposti ad accelerazioni rotatorie<sup>23</sup>. Su questi organi e sulle loro prestazioni si fonda la nostra intuizione dello spazio bi- e tridimensionale.

## *2. Dalla quarta alla quinta dimensione del potere*

<sup>22</sup> Lorenz K., Eibl-Eibesfeldt I., *Natura e destino* cit.

<sup>23</sup> Lorenz K., *L'uomo allo specchio* cit.

L'importanza dei fattori spaziali nelle relazioni umane (siano esse rapporti di potere o di dominio) costituisce il punto focale dal quale hanno preso avvio anche nuove aree di ricerca: la geoeconomia, ad esempio, che esamina l'interazione tra l'*homo oeconomicus* e lo spazio, e la geopolitica, che analizza le relazioni tra quest'ultimo e l'*homo politicus*. Se si considera, ad esempio, il monumentale lavoro di Fernand Braudel su *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, si può vedere in che modo, partendo dalle strutture del quotidiano, dai micro-spazi, si giunge alle economie-mondo<sup>24</sup>. La teoria dell'economia-mondo è molto diversa dalla teoria della globalizzazione, tuttavia oggi possiamo sicuramente affermare che l'economia mondiale è diventata una vera e propria economia-mondo, nel senso che ha quasi del tutto dissolto le altre economie-mondo particolari. Ci soffermeremo più avanti su questo punto.

Tornando alla nozione di spazio fenomenico e a quella di spazio simbolico, la sua dimensione sociale e relazionale, ossia quella dimensione intersoggettiva a cui si richiama Schutz, implica la simultaneità della convivenza entro un comune spazio di relazione *face-to-face*<sup>25</sup>. Sempre Schutz restituisce una prospettiva temporale a questa dimensione intersoggettiva quanto afferma che: «L'uomo si trova fin dall'inizio della propria esistenza in circostanze progettate per lui dagli altri... Così la sua situazione biografica nella vita quotidiana è quasi sempre storica, in quanto è costituita del processo socio-culturale che ha condotto alla configurazione in atto di questo ambiente»<sup>26</sup>.

Nella cultura tardo-moderna lo spazio fisico, quello sociale e lo spazio simbolico sono stati oggetto – come afferma

<sup>24</sup> Braudel F., *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, 3 voll. Einaudi, Torino 1977-1982.

<sup>25</sup> Schutz A., *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 319.

Mongardini – di un grande processo di astrazione: «Le loro strutture e articolazioni sono divenute unilateralmente fatti normativi sui quali costruire, da un punto di vista meramente oggettivo, l'organizzazione sociale. Unificazione, astrazione, globalizzazione degli spazi, secondo il modello del mercato hanno significato una profonda trasformazione dell'intera organizzazione sociale e dello stesso legame sociale. Se lo spazio, come il tempo appare solo come un contenitore e non anche come un prodotto dell'attività degli uomini, esso può essere razionalizzato per permettere un più ordinato sviluppo di questa attività. Esso può essere usato come strumento normativo per creare vincoli e condizioni tali da controllare e incanalare la relazione sociale e l'attività dei gruppi»<sup>27</sup>.

Le categorie dello spazio sono diventate ormai dominanti nella cultura tardo-moderna anche rispetto al tempo<sup>28</sup>, fino al punto che la dimensione prospettica della vita sociale e politica è stata annullata. Al suo posto la cultura del presente<sup>29</sup>, l'assoluta contingenza del potere e la scomparsa della dimensione futuribile della politica segnano il nostro vissuto quotidiano. Niente più memoria, né progetti per il futuro; l'individuo vive un eterno presente senza fine né storia.

La cultura del presente, privilegiando «l'esperienza del vissuto quotidiano, del momento, dell'occasione, rispetto a qualunque legame con la tradizione o a qualunque progetto per il futuro», non lascia spazio «alla memoria o al progetto»<sup>30</sup>. «La concentrazione del tempo, che avviene con l'enfasi sul presente, non favorisce dunque la consistenza e la coerenza dell'indivi-

<sup>27</sup> Mongardini C., *Forme e formule...* cit. 122.

<sup>28</sup> Come afferma Jameson F., *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989.

<sup>29</sup> Cfr. Mongardini C., *Ripensare la democrazia...* cit.

<sup>30</sup> Cfr. Mongardini C., *La cultura del presente...* cit. e Id., *Ripensare la democrazia*, cit., p. 140.



duo anche se questa ricerca di fissare la storia in un “instant éternel” esprime a suo modo la pretesa dell’uomo di diventare Dio. [...] Ma la concentrazione dell’individuo sul presente e l’ampliamento del raggio d’azione dei suoi sensi e delle sue capacità non gli conferiscono maggiore consistenza, non lo elevano al di sopra della sua condizione umana. L’implosione della realtà al presente distrugge la coerenza, il carattere, la personalità dell’individuo, che hanno bisogno per persistere di continuità e di storia, di modelli ideali e di futuro. L’individuo si trasforma nel soggetto moderno, cioè nella maschera di volta in volta più adatta alla situazione vissuta<sup>31</sup>.

L’assoluta contingenza del potere si esprime nella violenza e nella paura intesa come «strumento preminente di governo e leva per ottenere il consenso politico»<sup>32</sup>: «Il nuovo totalitarismo per “difendere la società” dispone di sempre maggiori strumenti per limitare le libertà individuali e può trovare nella paura tutte le giustificazioni possibili. E poiché la politica non è che sintesi e rappresentazione di una società e di una cultura, governare con la paura non è che l’atto estremo che testimonia la crisi di una cultura... Nella sua decadenza lo Stato di diritto, con la sua eticità e lo sforzo di preservare la morale pubblica, e il *welfare state*, con il suo tentativo di sfruttare lo sviluppo economico per il benessere del maggior numero, cedono il posto allo Stato di sicurezza che ha come suo compito quello di proteggere dai rischi e dalle paure, compito che assolve, come si è visto, utilizzando e manipolando le paure stesse per ottenere consenso... Ma così si arriva alla violenza totalitaria e alla fine della politica. ...Governare con la paura è l’ultimo gradino della decadenza della politica, la crisi finale della democrazia rappresentativa e l’affermazione di un totalitarismo societario»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>32</sup> Mongardini C., *Le dimensioni sociali della paura* cit., p. 103.

La grande trasformazione in atto degli spazi politici a livello locale, nazionale e sovranazionale, rivela l'inadeguatezza delle istituzioni ad una vita sociale profondamente mutata; l'inesprimibilità di un progetto politico realistico, di una prospettiva futuribile della politica ne è la conseguenza. Il processo di globalizzazione in atto non ha solo annullato lo spazio fisico, inteso in termini di distanza e di direzione, ma ha soppresso la tridimensionalità del potere.

Trent'anni fa Steven Luke ridisegnava la mappa concettuale del potere, attraverso l'uso delle tre dimensioni<sup>34</sup>. La visione unidimensionale del potere corrisponde a quella dei pluralisti; la visione bidimensionale a quella dei loro critici, mentre la terza dimensione costituisce una visione più soddisfacente del potere. La prima si basa sulla convinzione che il potere sia distribuito in maniera generalizzata; si consideri ad esempio l'idea di potere descritta da Robert Dahl: A ha potere su B nel senso che può far fare a B qualcosa che B non farebbe. L'accento viene posto sul comportamento osservabile soprattutto nei processi di *decision-making* e sul concetto di interessi intesi come *policy preferences*<sup>35</sup>. In tal senso – osserva Lukes – un conflitto di interessi viene ad essere interpretato come un conflitto di preferenze<sup>36</sup>.

La visione bidimensionale considera le «due facce» del potere: una intesa come controllo di A su B; l'altra come coercizione<sup>37</sup>. Coercizione, influenza, autorità, forza e manipolazione, costituiscono gli elementi essenziali della tipologia del potere elaborata dai fautori di questa visione in funzione anticompartmentalista<sup>38</sup>.

Infine la visione tridimensionale elaborata da Lukes, introduce

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 104-119.

<sup>34</sup> Lukes S., *Power. A Radical View*, The Macmillan Press, Londra 1974.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 9-11.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 16-17.

alcuni correttivi alle due interpretazioni precedenti tra cui la presenza di conflitti latenti stanti nella contraddizione tra gli interessi di coloro che esercitano il potere e i reali interessi di coloro che loro escludono. Nello schema seguente vengono riportati gli assunti principali di ciascuna di queste visioni (Figura 2).

A proposito di visione unidimensionale, in quegli stessi anni Giovanni Sartori forniva alcuni elementi distintivi per segnare le

*Figura 2.*

<i>Visione unidimensionale</i>	<i>Visione bidimensionale</i>	<i>Visione tridimensionale</i>
comportamento	critica al comportamentismo	critica al comportamentismo
decision-making	decision e non decision-making	decision-making e controllo sull'agenda politica
key issues	issues e tematiche potenziali	issues e issues potenziali
conflitto (overt) osservabile	conflitto (overt o covert) osservabile	conflitto (overt o covert) e conflitto latente
interessi (soggettivi)= preferenze politiche	interessi (soggettivi)= preferenze politiche	interessi soggettivi e reali e lagnanze

Fonte: S. Lukes, *Power. A Radical View*, London 1974, p. 25.

differenze tra la configurazione spaziale della politica e lo spazio ideologico<sup>39</sup>.

Il punto problematico di questo approccio è costituito proprio dalla unidimensionalità della competizione spaziale. Molti dati sembrano infatti suggerire che le dimensioni della compe-

<sup>38</sup> Ivi, p. 18.

<sup>39</sup> Sartori G., *Parties and Party Systems. A Framework for Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

tizione in ogni sistema partitico sono plurime. In genere si argomenta che tra le varie dimensioni, una ha carattere dominante per la competizione partitica ed è quindi l'unica significativa per la dinamica del sistema e che una chiara distinzione va posta tra la multi-dimensionalità delle *issues* politiche e la unidimensionalità competitiva del sistema nel suo complesso. Oppure si afferma che, qualunque sia il numero di dimensioni politiche importanti per spiegare gli allineamenti politici, la maggior parte di esse sono prevalentemente dimensioni di «identificazione» piuttosto che di competizione effettiva.

Tuttavia, oltre al limite posto dalla unidimensionalità dei modelli di competizione partitica, esiste l'oggettiva difficoltà di ricomprendere entro il *continuum* sinistra-destra le *issues* emergenti attualmente (ambiente, moralizzazione della politica, pace, sicurezza) di cui si fanno portatrici nuove forze politiche. Tra le alternative all'asse sinistra-destra c'è il *continuum* materialismo-postmaterialismo<sup>40</sup>, la coppia autorità-libertà<sup>41</sup>, il *continuum* laico-confessionale e la coppia governo/opposizione che hanno dato vita a nuovi movimenti e forme partitiche.

### 3. *Il futuro della politica*

Vorrei restituire l'idea della visione a-prospettica della politica attraverso due suggestioni: la prima è mutuata dalle riflessioni di un pittore-filosofo russo, Kazimir Malevic, il quale nel *Manifesto del suprematismo*<sup>42</sup> – una nuova corrente che si sviluppò agli inizi del Novecento in Russia – e soprattutto in alcuni suoi quadri, tra cui la famosa cavalleria rossa dove si vedono dei cavalli poggiati sulla linea dell'orizzonte, coglie la condizio-

<sup>40</sup> Cfr. Inglehart R., *La società postmoderna*, Editori Riuniti, Roma 1998.

<sup>41</sup> Bobbio N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992.

<sup>42</sup> Suprematismo significa dominio, supremazia della pittura pura, termine che, abbinato a «non-oggettivo» indica nei testi di Malevic l'idea di aver liberato la pittura dalla tirannia degli oggetti.

ne dell'umanità situata nel perenne infinito della dimensione del presente: «La coscienza dell'uomo ha raggiunto l'infinito dei fenomeni, questa nuova realtà dell'azione pura»<sup>43</sup>.

La seconda suggestione è tratta dal campo della biologia e dell'etologia umana in cui da alcuni studiosi viene introdotta la distinzione tra visione parallattica e visione telotattica; la prima è propria degli animali monocellulari, amebe e protozoi, i quali, non possedendo una visione binoculare o prospettica, possono localizzare gli oggetti soltanto attraverso il movimento. La seconda visione si caratterizza, invece, per un processo in cui l'oggetto viene localizzato anche restando fermi, senza bisogno di spostarsi; si tratta della possibilità di proiettarsi in uno spazio immaginato e tale capacità coincide, come abbiamo visto con il pensiero.

Nelle attuali democrazie occidentali gli attori politici sembrano muoversi sulla linea dell'orizzonte seguendo un andamento parallattico, privo di una dimensione prospettica, senza più passato né futuro. A ben vedere, l'annullamento della tridimensionalità del potere e dello spazio-tempo (quarta dimensione), avviene in favore di una quinta dimensione del potere, che corrisponde, come aveva già intuito Malevic, all'economia<sup>44</sup>.

L'economia anzi, l'economicismo, ossia la riduzione della politica e di ogni attività sociale al mercato costituisce l'effetto «della concentrazione sul presente» – come afferma Mongardini – che rivela «l'incapacità di gestione della politica»<sup>45</sup>. L'economia politica viene oggi presentata come «l'espressione della razionalità e la portatrice di un ordine tanto più desiderabile in quanto destinato a liberare l'umanità dal bisogno»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> K. Malevic, dichiarazione del 15 giugno 1918, in Nakov A. B. (a cura di), *Scritti*, Varese, 1977.

<sup>44</sup> *Ivi*.

<sup>45</sup> Mongardini C., *Le dimensioni sociali...* cit., p. 106.

L'economicismo è il punto d'arrivo della cultura moderna la cui radicalizzazione «ha prodotto col tempo un'interpretazione della vita che si fonda: a) sul controllo dello spazio; b) sulla riduzione del tempo a un "presente esteso"; e c) sulla canalizzazione dell'immaginazione attraverso la società rappresentata e la realtà virtuale...»<sup>47</sup>.

In un momento in cui il tempo e lo spazio della politica si sono contratti fino al punto di annullarsi, il compito della sociologia e delle altre scienze sociali è quello di restituire una visione progettuale della politica. Il gioco è tra aspettative riguardo al futuro e a ciò che siamo capaci non tanto di prevedere, ma di costruire e produrre in termini di risorse cognitive e culturali, di teoria sociale e politica.

<sup>46</sup> Mongardini C., *Economia come ideologia* cit., p. 55.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 72.

IL FUTURO DELLA SOCIOLOGIA DELLA GLOBALIZZAZIONE:  
VERSO LA SOCIOLOGIA DELLA GLOCALIZZAZIONE?

Affrontare un approfondimento relativo al futuro della sociologia della globalizzazione è materia piuttosto rischiosa e potenzialmente soggetta al principio di contraddizione. Il rischio di questo tentativo risiede nell'impossibilità di effettuare previsioni ragionevolmente probabili su quella che sarà l'evoluzione degli studi in questo settore. Dopo le prime teorizzazioni sviluppate negli anni Settanta e centrate sugli aspetti geopolitici dell'assetto mondiale, è stato il momento tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta degli studi istituzionali sullo sviluppo del ruolo degli organismi internazionali. Successivamente si è passati ad una fase di approfondimento sugli aspetti tecnologici relativi alla rivoluzione informatica che consentivano l'integrazione delle economie mondiali, fino a giungere al più recente momento dedicato ai movimenti di contestazione della globalizzazione. Inferire da queste fasi successive, intrinsecamente disomogenee, quale sarà il futuro orientamento degli studi sulla globalizzazione risulta quindi un'operazione che presuppone l'impiego di molteplici e necessarie cautele. Per quanto poi concerne il rischio di incorrere nel principio di contraddizione nell'affermare che si parlerà del futuro della sociologia della globalizzazione, occorre ricordare che i concetti di futuro e globalizzazione appaiono in sostanziale antitesi. Richiamandosi alla concezione di globalizzazione elaborata da

Giddens, le dimensioni di spazio e di tempo vengono svuotate del senso normalmente attribuito loro nella modernità: lo spazio fisico si comprime, viene affiancato da nuovi tipi di spazialità simbolica, virtuale, mentre la dimensione del tempo si simultaneizza. Parlare di futuro della globalizzazione per individuarne un orientamento risulta quindi contraddittorio: sarebbe come parlare di futuro del presente. In questo senso la globalizzazione è la dimensione cronologica del qui ed ora, il nietzschiano tempo del prestissimo, la massima estensione del presente, l'istante che annulla la temporalità.

Nonostante queste premesse, l'operazione più onesta che si può cercare di compiere parlando del futuro della sociologia della globalizzazione è ricostruire la mappa delle differenti teorie della sociologia della globalizzazione e cercare di cogliere gli elementi comuni – laddove essi risultino ravvisabili – per la determinazione dell'orientamento di questo insieme di studi. Le difficoltà di questa operazione sono evidenti: la globalizzazione è un insieme di fenomeni, a volte connessi, a volte indipendenti, a volte interdipendenti, che si sviluppa a partire dalla mutevole e frastagliata realtà del nostro mondo. Ogni avvenimento legato alle relazioni internazionali, alle strutture economiche, ai processi culturali, allo sviluppo tecnologico, all'evoluzione politica così come al mutamento sociale è in grado di modificare in maniera sensibile la direzione in cui la globalizzazione si sviluppa e, conseguentemente, il senso delle analisi ad essa collegate.

### *1. Globalizzazione e scienze sociali*

Per iniziare a tracciare il quadro degli studi sulla globalizzazione, appare necessario fare riferimento agli elementi definitivi di questo insieme di fenomeni. La globalizzazione ha assunto un ruolo primario all'interno delle scienze sociali; Held and



McGrew ne rivendicano la centralità sostenendo che «come negli anni 60 era stata l'idea di modernizzazione ad acquistare il primato all'interno delle scienze sociali, così oggi è la nozione di globalizzazione a costituire il leitmotiv dei nostri tempi» (Held and McGrew, 2000). Tuttavia questa centralità della nozione di globalizzazione non aiuta nel compito di definirne le caratteristiche. Nonostante ancora Held and McGrew offrano un'elencazione dei tratti principali della globalizzazione, individuando:

- 1) possibilità di svolgere un'azione dotata di senso e conseguenze a distanza;
- 2) l'estrema compressione spazio-temporale, già individuata da Giddens;
- 3) l'accelerazione dell'interdipendenza tra diverse economie, società e sistemi politici;
- 4) la contrazione del mondo, ovvero l'erosione dei confini geografici tradizionali;

la maniera più efficace per affrontare l'impasse della definizione dell'insieme dei fenomeni in oggetto potrebbe risultare da una ripresa di quanto ha notato Ulrich Beck, domandandosi «Che cosa è la globalizzazione?». «Per "globalizzazione" si intende l'evidente perdita di confini dell'agire quotidiano nelle diverse dimensioni dell'economia, dell'informazione, dell'ecologia, della tecnica, dei conflitti transculturali e della società civile, cioè, in fondo, qualcosa di familiare e al tempo stesso inconcepibile, difficile da afferrare, ma che trasforma radicalmente la vita quotidiana, con una forza ben percepibile, costringendo tutti ad adeguarsi, a trovare risposte. Il denaro, le tecnologie, le merci, le informazioni, l'inquinamento "oltrepassano" i confini, come se questi non esistessero» (Beck, 1999). L'elemento che differenzia la definizione proposta da Beck rispetto alle dimensioni del fenomeno, notate da Held e McGrew, risiede non tanto e non solo nella sensazione della perdita del confine – concetto riferibile tanto alla globalizzazio-

ne quanto alla tardo-modernità – quanto nella percezione della intrinseca quotidianità del confronto con tale dimensione nelle nostre vite. Per sua stessa natura la globalizzazione è più o meno presente nelle nostre vite, ma ha in ogni caso il carattere di un insieme di fenomeni da cui non è più possibile prescindere. I recenti avvenimenti che hanno caratterizzato lo scenario internazionale, ovvero gli attentati terroristici di matrice islamista, la diffusione di virus reali e virtuali, la crisi di alcuni comparti dell'economia mondiale, una certa perdita di potere politico, decisionale e militare da parte di alcuni organismi internazionali e transnazionali, l'instabilità finanziaria, la contestazione da parte dei movimenti no-global possono rallentare i processi che sottendono la logica della globalizzazione e, in alcuni casi, modificare la direzione del suo cammino ma non arrestare le conseguenze di questa serie di elementi, conseguenze che risultano, peraltro, percepibili direttamente all'interno delle vite degli individui, dei gruppi, delle istituzioni, delle organizzazioni e degli Stati.

Per quanto concerne invece gli studi sulla sociologia della globalizzazione, Ulrich Beck definisce questo settore un «terreno accidentato» (Beck, 1999), in cui occorre tuttavia cercare un equilibrio. Nonostante la varietà di posizioni, idee e studi espressi in questi anni, sembra possibile ricondurre buona parte della saggi realizzati a 5 macro-aree di studi:

1) l'area geo-politica. Primigenio filone di studi sulla globalizzazione, nasce e si sviluppa negli anni Settanta sui fondamenti del lavoro di Wallerstein sul sistema-mondo. L'individuazione di interconnessioni politiche ed economiche basate sulla prossimità geografica a risorse strategiche genera effetti rilevanti sulla distribuzione del potere sullo scacchiere mondiale. I principali effetti della costruzione teorica in oggetto sono visibili nell'ambito della sociologia delle relazioni internazionali durante l'ultima fase della guerra fredda.

2) L'area politico-istituzionale. Settore di studi che ricomprende elaborazioni teoriche relative al ruolo degli organismi

internazionali e transnazionali, alla differente «composizione e organizzazione di poteri presente sullo scacchiere internazionale». All'interno di quest'ambito di studi si segnalano i contributi di Rosneau sugli effetti della fine della contrapposizione Est-Ovest nelle relazioni internazionali, di Albrow sul sistema politico dell'era globale, di Saskia Sassen e di Habermas sulla perdita di controllo del potere decisionale del modello tradizionale dello Stato-Nazione e sulla necessità di re-inventare una sfera pubblica adatta a gestire i processi decisionali globali.

3) L'area economico-finanziaria è l'ambito di ricerca maggiormente analizzato dagli economisti, che vedono nei processi di integrazione delle economie mondiali, nella suddivisione internazionale del lavoro, nello sviluppo degli aspetti finanziari dei sistemi economici un'occasione di crescita economica. A proposito dei processi citati, Luttwak ha coniato la definizione di «turbocapitalismo», sintesi estrema di ideologia liberista e crescita economica basata sullo sviluppo delle nuove tecnologie informatiche e telematiche. L'ottimismo verso la globalizzazione di quest'area di studi ha subito un declino dopo gli eventi dell'11 settembre e la successiva situazione di stallo del sistema economico mondiale.

4) L'area culturale ha affrontato la questione della tendenziale unificazione delle culture successivamente alla diffusione di modelli comportamentali, di stili di vita e di consumo, improntati ai valori di una certa parte del mondo occidentale. A quest'ambito di studi sono da ricondurre i contributi di Ritzer, sui rischi della macdonaldizzazione e del consumismo e i contributi di Robertson, volti a verificare l'impatto della cultura della globalizzazione in diversi ambiti culturali locali.

5) L'area del dissenso rispetto alla globalizzazione. All'interno di questo insieme molto eterogeneo di analisi, è possibile classificare tutti i contributi degli studiosi che su base economica, giuridica, politica e sociale, hanno notato le distorsioni e le ingiustizie provocate dalla globalizzazione. La necessità di

opporsi ai processi decisionali relativi alla globalizzazione, assunti da oscure élite politiche ed economiche, viene fondata sull'ini-  
quità delle conseguenze economiche su intere popolazioni di  
pianeta, come nel contributo di Naomi Klein, sulle vite degli indi-  
vidui, come nel caso delle trasformazioni del lavoro analizzate da  
Sennet, sul sistema di certezza e incertezza, come nel caso dell'a-  
nalisi del rischio condotta da Bauman, sul senso e il valore del  
rispetto dei diritti umani, come nel caso dei contributi recenti di  
Amartya Sen. Nonostante la differenza dei toni con cui questi  
autori affrontano la questione, occorre ricordare la comune per-  
cezione della globalizzazione come un insieme di fattori da rego-  
lare, da governare, sulla base di considerazioni etiche e non solo  
relative a potere, tecnologie ed economia. L'importanza di tale  
ambito di studi risiede proprio nella volontà di avanzare conside-  
razioni etiche circa un insieme di fenomeni economici, tecnologi-  
ci, politici che con la dimensione etica hanno poche aree di con-  
tatto. Analizzare gli aspetti sociali della globalizzazione si pone  
quindi come un tentativo di pendere in considerazione anche  
aspetti non meramente economici, finanziari e legati alla distribu-  
zione del potere e come uno modo per recuperare gli aspetti di  
umanità e socialità del nostro tempo.

Quale futuro è ipotizzabile per queste aree di ricerca?

Di certo, come si è accennato in precedenza, gli avvenimen-  
ti internazionali recenti hanno modificato profondamente lo  
scenario in cui alcuni di questi settori di studi avevano svilup-  
pato le proprie analisi della globalizzazione. Certamente i fatti  
relativi all'11 settembre, alla Guerra in Afghanistan, alla Se-  
conda guerra in Iraq spingerebbero a riconsiderare alcune va-  
lutazioni emerse dal settore di studi politico-istituzionale re-  
lative alla fine dello Stato-Nazione, al nuovo e rilevante ruolo  
degli organismi internazionali e sopranazionali nella gestione  
delle crisi mondiali. L'azione degli Stati Uniti dopo gli attentati  
del settembre 2001 ha riproposto con forza la questione del  
potere dello Stato-Nazione di fronte ad organismi internaziona-

li e ha di fatto rimesso in discussione le premesse del multilateralismo nelle relazioni internazionali. L'intervento armato americano in Afghanistan e ancora di più quello in Iraq hanno segnato una delle più gravi crisi delle Nazioni Unite, ma anche di organizzazioni a carattere regionale come l'Unione Europea, incapace di assumere decisioni di politica estera e di difesa, e la spaccatura della NATO, il tradizionale sistema di alleanza militare occidentale da oltre 50 anni.

Gli stessi eventi di politica internazionale hanno posto seriamente in discussione anche le teorizzazioni sullo sviluppo mondiale di un modello culturale unico, elaborate da quanti verificavano l'avanzata della macdonaldizzazione del mondo. Il fondamentalismo arabo si è proposto come una forza alternativa, dirompente e distruttiva, rispetto ai modelli culturali occidentali, dimostrando un seguito e un vigore tali da far ricredere coloro che ritenevano la cultura materiale dell'occidente in grado di assorbire ogni altro sistema di valori.

D'altro canto, le conseguenze degli eventi terroristici e bellici, una radicale inversione di tendenza dei mercati azionari legati ai titoli tecnologici, insieme all'epidemia di Sars (molto più dell'AIDS, la prima vera peste globale) che ha infestato una parte economicamente consistente del mondo sembrano ridimensionare profondamente l'ottimismo che l'area di studi economici riponeva nei processi di integrazione dei mercati e della continua crescita economica.

In questo scenario, quanto meno incerto, sembrano avere trovato riscontro nei fatti le teorizzazioni di Bauman sulla società del rischio e dell'incertezza, in cui la globalizzazione ci ha velocemente portato, ed è possibile ipotizzare uno sviluppo di questo settore della sociologia della globalizzazione, pronta a porre in luce che, dietro a quelle che sembrano solo opportunità economiche, si celano situazioni meno univoche e più attente a valutazioni politiche.

## 2. Dimensione globale e dimensione locale

Un altro settore di studi sulla globalizzazione che sembra essere in crescita, in considerazione dello scenario internazionale, è l'area di studi culturali che indaga sull'incontro dialettico tra dimensione globale e dimensione locale delle culture. Gli avvenimenti citati hanno messo in luce come la globalizzazione non risulti un processo monolitico, come in un primo momento poteva apparire, ma un insieme di processi dotati di una direzione, in costante e dialettico confronto con altrettanti processi che scaturiscono dalla dimensione nazionale e locale, a cui individui e gruppi restano legati. È possibile prevedere che una sempre maggiore attenzione verrà dedicata dagli studiosi di quest'area alla valutazione della dialettica tra globalizzazione, nella visione frammentata che abbiamo indicato, e la contrapposta tendenza alla ri-localizzazione. Da questa ambivalenza scaturiscono gli studi di Robertson sulla localizzazione e di Pieterse sul *melange effekt*, ovvero l'intersecarsi di processi globali in contesti culturali in percorsi non sempre ben definibili.

L'attenzione a questa interazione (anziché integrazione) tra globale e locale nell'ambito di studi culturali può rappresentare uno strumento per una migliore comprensione di quanto accade in quelle aree del mondo economicamente coinvolte nei processi strategici della globalizzazione ma culturalmente distanti dal sistema di valori a questa connesso, come nel caso del mondo islamico. Inoltre, la ripresa di studi culturali, che misurino l'impatto della cultura globale sulle culture locali potrebbe rivelarsi, in futuro, insieme alle valutazioni legate al rischio internazionale, un valido strumento per risollevare il sistema delle relazioni internazionali dalla profonda crisi in cui ora esso versa.

Una ripresa delle tematiche relative alla interazione culturale tra dimensione globale e dimensione locale dei fenomeni analizzati può rivelarsi molto più utile per la comprensione del-

l'assetto che il mondo globale si prepara ad assumere. È quindi possibile ipotizzare che una ripresa degli studi basati sulla centralità delle relazioni sociali e culturali inerenti alla globalizzazione costituisca un efficace punto di partenza per una più completa comprensione dei fenomeni – anche a carattere politico ed economico, che rappresentano l'essenza della globalizzazione. L'impiego di tali metodologie di analisi potrebbe fornire risultati interessanti anche per lo sviluppo di politiche di *governance* relative agli aspetti economici della globalizzazione. Per regolare e governare la globalizzazione è quindi utile riconsiderare il ruolo della cultura degli individui, dei gruppi e delle organizzazioni in un contesto globale e la capacità di queste dimensioni micro e locali di integrarsi e interagire con la dimensione globale dei fenomeni economici e finanziari.

In questo modo, gli studi sulla localizzazione, secondo la definizione di Robertson, possono rappresentare un fruttuoso filone di analisi e comprensione della realtà del nostro tempo.

### *Riferimenti bibliografici*

Albrow M. (1996), *The Global Age*, Polity Press, Cambridge.

Bauman Z. (2000), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.

Bauman Z. (1999), *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari.

Beck U. (1999), *Che cosa è la globalizzazione?*, Carocci, Roma.

Gallino L. (2000), *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari.

Giddens A. (2000), *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, il Mulino, Bologna.

Held D. (1995), *Democracy and the Global Order*, Polity Press, Cambridge.

Held D., McGrew A. (2001), *Globalismo e antiglobalismo*, il

Mulino, Bologna.

Pieterse J. (1992), *Globalization as Hybridization*, Institute of Social Studies, ISS working papers, no. 152, The Hague.

Robertson R. (1999), *Globalizzazione, teoria sociale e cultura globale*, Asterios, Trieste.

Rosneau J. (1990), *Turbolence in World Politics*, Brighton.

Wallerstein I. (1989), *The Modern World System*, Academic Press, New York.



LE CONSEGUENZE DELLA GLOBALIZZAZIONE SUL SISTEMA GLOBALE

1. *Globalizzazione e società*

Il tema della «globalizzazione» è stato molto discusso negli ultimi anni, di cose al riguardo se ne sono dette tante, anzi forse troppe, alcune a favore, altre contro, e al quesito «che cos'è la globalizzazione?» hanno risposto in molti. Il professor Zygmunt Bauman inizia il suo testo *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, affermando che «la globalizzazione è un mito, un'idea fascinosa, una sorta di chiave con la quale si vogliono aprire i misteri del presente e del futuro; pronunciarla è diventato di gran moda. Per alcuni globalizzazione vuol dire tutto ciò che siamo costretti a fare per ottenere la felicità; per altri la globalizzazione significa l'ineluttabile destino del mondo, un processo irreversibile, e che, inoltre, ci coinvolge tutti alla stessa misura e allo stesso modo. Viviamo tutti all'interno della globalizzazione, ed essere globalizzati vuol dire per ciascuno di noi, più o meno la stessa cosa»<sup>1</sup>.

Manca tuttavia una definizione uniforme condivisa da tutti e questo fa sì che spesso si faccia ricorso al concetto di globaliz-

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 1.

zazione quando la complessità dei sistemi sociali è eccessivamente elevata e le relazioni e le interdipendenze sono così intrecciate ed estese, che tutti i tradizionali meccanismi esplicativi della realtà risultano non essere sufficienti per poter dare delle risposte certe. Per cui tutto viene ricondotto alla globalizzazione, tutto sembra essere conseguenza del fenomeno, tanto che proprio nell'argomento della globalizzazione alcuni vedono un comodo *escamotage*, che consente di evitare di fare i conti con gli errori di politica economica, ed esula le autorità nazionali dalle conseguenze impreviste delle loro scelte. Lo stesso riemergere di fenomeni come il nazionalismo o anche il tribalismo locale sono interpretati come una risposta particolare, una difesa nei confronti del globale che avanza e, viceversa, lo sviluppo di relazioni sociali globalizzate serve a smorzare alcuni aspetti del sentimento nazionalistico legati agli stati-nazione.

La globalizzazione, come fenomeno effettivo, rappresenta l'intensificarsi delle relazioni sociali che rendono possibile il collegamento di ogni ambito locale con quello globale e in tal senso si pone come una combinazione di significati sociali e geografici. Infatti una delle conseguenze della globalizzazione è stata proprio la crescita di ampiezza ed intensità del flusso di relazioni di qualsiasi tipo, sociali, culturali, politiche ed economiche. Questo, oltre ad avere conseguenze sui singoli individui, ha coinvolto sempre più anche gli stati e le società in sistemi e reti di interazioni che coprono tutto il mondo. Di conseguenza vicende e sviluppi che avvengono in luoghi lontani, possono avere ricadute e ripercussioni anche a livello locale e viceversa. Proprio per questo una delle caratteristiche del mondo contemporaneo è la tensione che si è venuta a manifestare fra le due tendenze strettamente correlate, e tuttavia apparentemente contraddittorie: quella globale e quella locale. Roland Robertson propone, a tal proposito, di sostituire il concetto fondamentale di globalizzazione con quello di «glocalizza-

zione», cioè una fusione tra globalizzazione e localizzazione.

Il primo aspetto che balza all'attenzione, vista tale situazione, è il riferimento ad un nuovo ordine socio spaziale che supera qualitativamente e quantitativamente tutte le reti di interazione sociale che si sono sviluppate finora all'interno dell'ordine mondiale contemporaneo, vale a dire i rapporti locali, nazionali, internazionali e transnazionali. Da ciò ne risulta che le coordinate vitali della società moderna, ossia lo spazio e il tempo, vengono compresse e non rappresentano più le barriere alle interazioni sociali e agli scambi economici. «La globalizzazione porta con sé una sorta di rivoluzione cognitiva, che si esprime sia in una crescente consapevolezza pubblica degli effetti di eventi lontani sulle vicende locali, che nella diffusa percezione dell'accorciarsi dei tempi e del restringersi dello spazio geografico»<sup>2</sup>. Volgendo lo sguardo al passato, si può considerare come i fattori geofisici, i confini naturali e artificiali delle unità territoriali, le diverse identità dei vari popoli, la distinzione tra dentro e fuori siano state delle costruzioni mentali dovute ai limiti di velocità o meglio ai vincoli di tempo e di costo, cui la libertà di movimento era soggetta. Oggi invece si è arrivati a parlare di «fine della geografia», dato che l'idea di confine territoriale ha perso molto del suo originario peso e anche la distanza non ha più quell'importanza che era conseguente alla lentezza e alla difficoltà dei trasporti<sup>3</sup>.

Il tempo, invece, attualmente risulta essere dominato da due caratteristiche principali: mobilità e velocità. Persone, idee, capitali, denaro, beni di consumo si muovono sempre più velocemente; questo fa sì che gli eventi accadono troppo in fretta e

<sup>2</sup> D. Held, A. Mc Grew, *Globalismo e antiglobalismo*, il Mulino, Bologna 2001, p. 15.

<sup>3</sup> A tal proposito vedi P. Virilio, *Un monde surexposé: fin de l'histoire, ou fin de la géographie?*, in «Le monde diplomatique», août 1999.

in maniera frammentata, per cui vengono vissuti senza essere assimilati, in maniera superficiale, e si ha difficoltà ad avere un *framework* all'interno del quale collocarli. Tutto questo fa sì che si determini un cambiamento tra passato, presente e futuro. Il passato tende ad essere polarizzato e vengono ricordati solo i fatti e gli avvenimenti personali legati all'esperienza diretta, oppure i grandi avvenimenti storici; tutto questo perché si è determinata una destrutturazione dello spazio fisico che non è più il contenitore della memoria storica di una comunità. Nel presente è la cronaca a dominare la nostra mente e l'eccesso di informazione a cui ci sottopongono i media tende ad omologare tutto quello che avviene secondo uno stesso livello di superficialità. Il futuro, invece, viene in qualche modo limitato, cioè non si hanno più grandi aspettative in quanto c'è la tendenza a vivere tutto e subito, per cui si arriva ad un processo di enfattizzazione del presente; il famoso «presente assoluto», dove tutto, perdendo profondità temporale, perde anche profondità esperienziale<sup>4</sup>.

Le connessioni e le sincronizzazioni tra le varie parti del mondo dipendono pertanto dalla compressione di spazio e tempo, che il progresso ha portato nella nostra epoca. Per esempio l'istantaneità della comunicazione garantita dalla stampa e dalle telecomunicazioni, dove primeggia indubbiamente il simbolo per eccellenza della globalizzazione, Internet, e la rapidità dei trasporti a costi complessivamente bassi rispetto a qualche decennio fa, hanno creato questa connessione spazio temporale che sta alla base di processi di globalizzazione in diversi ambiti come l'economia, la politica e la cultura.

In economia, questo ha significato l'integrazione dei mercati

<sup>4</sup> A tal proposito vedi M. Magatti, *Forme dell'esperienza e esperienza della globalizzazione. Spazio, tempo, identità*, in V. Cesareo, M. Magatti, *Radicati nel mondo globale*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 23-81.

finanziari e la formazione di strategie di produzione industriale su scala mondiale delle imprese grandi e piccole, portando ad una maggiore competizione a livello globale, e richiedendo, quindi, alle imprese una strategia internazionale più specialistica. Oltre a questo, la globalizzazione della produzione ha determinato una ulteriore crescita delle multinazionali e dei fenomeni di fusione in tutti i settori della vita economica, che hanno portato alla creazione di circuiti finanziari internazionali che operano al di fuori del controllo dell'autorità giudiziaria degli stati e rappresentano dei veri e propri centri di potere autonomi e alcune volte anche imprevedibili. Nella politica, invece, la compressione spazio temporale ha prodotto l'interdipendenza delle legislazioni e delle politiche nazionali e questo ha rivoluzionato i processi decisionali statali trasferendo competenze dalle istituzioni nazionali tradizionali, tipo i parlamenti, a istituzioni nazionali nuove, in grado di rispondere più tempestivamente ai cambiamenti prodotti dall'interdipendenza internazionale. Invece nella cultura, questa compressione ha diffuso istantaneamente idee provocando intrusioni, come ad esempio le migrazioni, che hanno avuto inevitabili conseguenze su modi consolidati di interpretare il mondo e affrontare la vita individuale e collettiva.

Di questi tre elementi: economia, politica e cultura, quello più importante è sicuramente l'ambito politico, che è inevitabilmente interconnesso a quello economico e a quello culturale. Ma c'è però da dire che l'attività politica, che è da sempre riconosciuta come il motore di ricerca della vita sociale, non è più in grado di controllare l'accelerazione dell'evoluzione economica e delle conseguenze da essa prodotte. L'economia è infatti diventata il centro di tutto e a dimostrazione eclatante di ciò c'è il «pensiero unico», secondo il quale non è più l'economia uno strumento al servizio della vita, ma è la vita ad essere concepita come un mezzo al servizio dell'economia. A sostegno di tale affermazione, molto forte, il sociologo esperto di globaliz-

zazione, Ulrich Beck, nel suo testo *Che cos'è la globalizzazione*, scrive che «la globalizzazione riduce la nuova complessità della globalità ad un'unica dimensione, quella economica, che viene anche pensata in maniera lineare come tutto ciò che dipende permanentemente dalle regole del mercato mondiale. La società mondiale viene così ridotta e contraffatta nella società mondiale del mercato. In questo senso la globalizzazione neoliberale è una manifestazione del pensiero e dell'agire unidimensionali, un'espressione della visione del mondo monocausale cioè dell'economicismo»<sup>5</sup>. L'economia, utilizzando la tecnologia dell'informazione molto più rapidamente ed efficacemente di quanto sia possibile fare ad altre forze, è ormai in grado di controllare gli sviluppi e gli squilibri di tutto il mondo. Questo la rende molto più efficiente e forte di quanto sia la politica, la cultura e lo stesso diritto. Si pensi ad esempio al processo di integrazione europea; le più recenti e significative tappe hanno segnato una forte volontà di aggregazione sotto il profilo economico, fino all'adozione del sistema monetario unico, dell'unione monetaria e dell'adozione di una moneta unica. È stata quindi costituita un'istituzione bancaria europea forte, ma rispetto a questa è rimasto indietro il processo di integrazione politica, di crescita istituzionale, di collettività culturale e sociale che invece si sarebbero dovute considerare fondamentali per poter realmente parlare di identità europea.

Tutto ciò ha implicato un indebolimento del ruolo della politica, con un'inversione della gerarchia proprio tra la politica stessa e l'economia. Infatti, in questa situazione, anche il benessere di una nazione, la qualità di vita che riesce a garantire ai propri cittadini e l'equità distributiva, non sono più regolabili esclusivamente sulla base di una negoziazione interna dei singoli stati, ma molto dipende dalla capacità competitiva che que-

<sup>5</sup> U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999, p. 142.

sti mostrano di avere sulla scena internazionale. Purtroppo, però, la politica sembra essere inadeguata a fronteggiare la realtà delle reti globali nelle quali si è inserita, perché rimane ancorata al territorio entro i confini dello Stato.

## 2. *Economia e politica*

Il prevalere dell'economia sulla politica rischia di determinare la crisi dell'istituzione politica per eccellenza: lo Stato-Nazione<sup>6</sup>. Questo, oltre a tutte le conseguenze sociali che comporta, che non sono poche, ha anche un'ulteriore conseguenza dal punto di vista internazionale, in quanto inevitabilmente si rafforzano gli organismi internazionali. L'emergenza di problemi, che nella loro evoluzione e soprattutto nelle loro soluzioni possibili hanno una dimensione e una natura che superano i confini statali, ha imposto ai governi di accogliere soluzioni legislative e amministrative ispirate a criteri e interessi che non sono soltanto quelli interni ai loro stati. Regole imposte da organizzazioni internazionali, accordi negoziati in conferenze mondiali appositamente convocate, sono diventati standard ai quali i governi si adeguano, quando cercano soluzioni legislative e amministrative. Questa condizione ha inevitabilmente modificato la percezione dello Stato e delle relazioni internazionali, facendo intravedere la possibilità di un loro ridimensionamento e contemperamento alle azioni e alle relazioni poste in essere da nuovi soggetti, ai quali sono da imputare alcune scelte e

<sup>6</sup> A tal proposito si veda K. Ohmae, *The End of Nation State: the Rise of Regional Economies*, Harper Collins, London 1995 [trad. It.: *La fine dello stato nazione*, Baldini & Castaldi, Milano 1996]. R. Holton, *Globalization and the Nation State*, MacMillan, London 1998. R. Scartezzini, *Stati, nazioni, confini. Elementi di sociologia delle relazioni internazionali*, Carocci, Roma 2000.

modelli di vita importanti degli uomini di oggi.

La realtà è che si è sempre più condizionati da organizzazioni e processi che superano lo Stato e lo spogliano di alcune competenze ma, nello stesso tempo, l'intervento dello Stato si è esteso anche in ambiti nei quali esso non era ancora presente. Non possiamo non riconoscere allo Stato la qualità di organizzazione politica valida a soddisfare i bisogni umani individuali e collettivi, ma non possiamo non trattarlo diversamente da come siamo abituati a fare, nonostante lo stato stia cambiando profondamente la sua natura<sup>7</sup>. Un sistema che potrebbe includere ogni altro sistema politico è il sistema politico globale. Infatti le questioni internazionali del sistema globale vanno ben oltre la sicurezza politico territoriale degli stati e oltre le regole della competizione economica nel mercato globale, dato che nel sistema globale gli stati e gli altri soggetti individuali e collettivi si scontrano con problemi nuovi o trasformati dalla globalizzazione. Tali problemi sono: la convivenza sociale, l'autodeterminazione, la democrazia e la protezione dei gruppi minoritari, la gestione dei flussi migratori, la ricollocazione di masse di esuli per motivi etnici, religiosi e politici, la conservazione della biosfera, la protezione dell'ambiente, le grandi malattie, la lotta al crimine organizzato... Tutti questi fenomeni apportano inevitabilmente disordine e incertezza nel sistema mondiale. Ma soprattutto è da considerare che ognuno di questi problemi produce effetti non contenibili dai confini statali, per cui va oltre i limiti confinari di uno stato e produce effetti all'interno di altri stati, intaccando l'ordine sociale, influenzando sui piani economici ed inevitabilmente anche sulle soluzioni politiche. Per

<sup>7</sup> A tal proposito vedi P. Gummet (a cura di), *Globalization and Public Policy*, Edward Elgar, London 1996. D. Held, *Democracy and the Global Order*, Polity Press, Cambridge 1995. S. Strange, *The Retreat of the State: the Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.



quanto un governo cerchi di dare risposte politiche e legislative a tali problemi, la sua capacità di risposta efficace è minima o addirittura nulla se non si riesce a coordinare con gli altri governi. Infatti a causa degli effetti di interdipendenza che il processo di globalizzazione sta avendo sulle decisioni e sulle politiche interne degli stati contemporanei, i governi non possono esercitare le loro funzioni se non facendo ricorso a forme di cooperazione e coordinazione internazionali. A questo ha contribuito anche la crescita delle organizzazioni e delle comunità internazionali e transnazionali, che hanno ulteriormente alterato la forma e le dinamiche sia dello Stato che della società civile. Ci sono tuttavia alcuni studiosi che convergono nel riconoscere che in realtà i confini contano ancora, per cui l'istituzione politica dello Stato-Nazione è ben lontana dallo scomparire, come indicherebbero anche le aspirazioni ed una statualità effettiva di molti paesi in via di sviluppo e quelle di molte minoranze all'interno degli stati occidentali. È però riconosciuta la necessità di modificare la natura dell'intervento statale, ma è pur vero che, in un mondo di risorse sempre più «nomadi», le risorse politiche rimangono sostanzialmente «stanziali», vincolate cioè ad un territorio delimitato, che dovrebbe essere quello dello Stato. Quindi il persistente rilievo dello Stato, ma inevitabilmente anche una ragione delle sue «crisi» contemporanee, dipenderebbero dal fatto che nella situazione attuale la dimensione statale resta quella in cui è prevalentemente possibile e necessario tutelare e rafforzare la democrazia<sup>8</sup>.

Anche se è forse ancora presto per parlare di fine dello Stato-Nazione, tuttavia è inevitabile riconoscere la fine dello Stato-centrismo. Infatti sono subentrati sulla scena internazionale altri attori di notevole importanza, come ad esempio le istituzioni

<sup>8</sup> A tal proposito vedi V. E. Parsi, *Interesse nazionale e globalizzazione. I regimi democratici nelle trasformazioni del sistema post-westfaliano*, Jaca Book, Milano 1998.

transnazionali di carattere politico, economico e giuridico, le organizzazioni non governative, che soprattutto nelle giornate di protesta degli ultimi anni hanno dimostrato di essere ben consolidate e organizzate, le imprese multinazionali, e ahimé anche le organizzazioni criminali.

Le trasformazioni tecnologiche ed economiche dell'ultimo ventennio, che vanno sotto il nome di globalizzazione, possono essere lette come un gigantesco trasferimento di sovranità da un sistema di attori pubblici internazionalmente collegati, appunto il modello di stati nazionali che ha avuto la massima espansione nel secondo dopoguerra, a uno di attori privati sganciati da logiche di territorio, appartenenza e cittadinanza. Questo processo di riscrittura delle regole globali, a cui gli stati nazionali hanno di certo partecipato in prima persona, ha determinato l'emergere di un complesso di attori sopranazionali «fuori controllo»: la trinità globale che risponde ai nomi di Fondo monetario internazionale, Banca mondiale e WTO; gli investitori finanziari la cui ricchezza complessiva supera il prodotto interno lordo dei paesi del G7, le agenzie di rating, le imprese multinazionali.

La trinità globale è considerata dagli ideologi concettuali, che favoriscono la globalizzazione, come un evento inevitabile, che rende necessario deregolamentare e promuovere programmi di aggiustamento strutturale nei paesi indebitati. Pertanto, vengono imposte le stesse regole a tutti i paesi senza distinzioni, spesso utilizzando la formula della *deregulation*. La deregolamentazione non significa assenza di regole, comporta però che gli stati e i loro governi devono rinunciare alle proprie regole e far posto a quelle dei nuovi attori della globalizzazione. Di fatto pur essendo vero che la *deregulation* è necessaria e che nessun sistema può funzionare senza regole, il problema è comunque chi fa le regole e a beneficio di chi. Infatti con il progressivo esautoramento degli stati a livello internazionale, vengono continuamente adottate nuove regole che una volta emanate, spes-

so senza che i cittadini ne siano a conoscenza, sono applicate da istituzioni non elette, come il Fondo monetario internazionale, la WTO ed altre burocrazie internazionali.

Tutto questo ha inevitabilmente indebolito lo Stato, e al suo posto le istituzioni finanziarie e multinazionali si sono rafforzate. Difatti le istituzioni mondiali nate dopo la Seconda guerra mondiale hanno cambiato radicalmente la loro natura. Il Fondo monetario internazionale e la Banca mondiale, istituite nel 1944 con lo scopo di regolare l'economia internazionale, sono state trasformate dalle vicende storiche e dalla realtà internazionale in strumenti della liberalizzazione, per cui ora stilano programmi di aggiustamento strutturale che poi sono imposti a popoli e stati. La WTO, invece, esercita queste forzature per quanto riguarda le regole del commercio internazionale. In realtà sono molte le vicende che testimoniano che queste tre organizzazioni spesso operano con modalità e procedure non proprio democratiche. Si sono verificate condizioni, per cui gli esperti del Fondo e della Banca mondiale hanno avuto il potere di decidere su cosa fare ad esempio dell'industria carbonifera russa o di provvedere alla riorganizzazione delle compagnie asiatiche e di decidere riguardo la gestione della finanza messicana o ancora più recentemente di quella argentina. Il problema è che i funzionari di queste organizzazioni hanno un unico rimedio di stampo liberale per qualsiasi problema si presenti, questo comporta riduzione della spesa pubblica, aumento delle imposte, svalutazione, tutti provvedimenti che economicamente possono anche avere buoni risultati, ma dal punto di vista sociale hanno conseguenze disastrose. Nonostante ciò, il prevalere degli interessi economici su quelli politici fa sì che queste misure finanziarie vengano applicate, non curandosi delle conseguenze umane.

Proprio per questo si può parlare di nuovi attori «politici» sulla scena internazionale, che originariamente sono nati come soggetti economici, ma che oggi hanno anche potere politico,

proprio perché nella realtà attuale è avvenuto un cambiamento riguardo il controllo di potere tra economia e politica. La politica risulta infatti in crisi sotto vari punti di vista e non svolge più quel ruolo da protagonista, di cui poteva avvalersi fino a qualche anno fa. Il suo posto è stato preso dall'economia, che per di più utilizza la politica stessa come una variabile subordinata. Questo è ben evidente se si considerano i valori della società contemporanea: velocità, quantità, razionalità, denaro, insomma il trionfo dell'*homo oeconomicus*, al punto che si arriva a parlare di economia come ideologia<sup>9</sup>.

In questa realtà il Fondo monetario internazionale, la Banca mondiale e la WTO operano curandosi prevalentemente degli interessi economici, e la cosa non avrebbe nulla di strano visto che sono organizzazioni economiche internazionali, spesso però gli interventi economici «consigliati» da questi enti hanno non poche conseguenze politiche. Ad esempio un programma di aggiustamento strutturale, che prevede tagli alla spesa pubblica e svalutazione della valuta del paese in crisi, avrà come effetto anche una riduzione delle esportazioni e un taglio nelle occupazioni, per cui si innescherà un procedimento a catena di riduzione dei consumi e quindi minore domanda, con tutto quello che ne può conseguire. Cioè riducendo la domanda si innescherà un processo di recessione, per cui si ridurrà la produzione e quindi anche l'occupazione...

Per concludere, risulta quindi evidente che questi tre soggetti sono definiti economici, ma il loro ruolo è anche e soprattutto politico. Ciò che, purtroppo, ne consegue è che tra i due indirizzi, vale a dire quello politico e quello economico, prevale sempre quest'ultimo. Pertanto, si valutano solo gli interessi economici, non curandosi di quelle che potrebbero essere le conseguenze politiche, ma soprattutto sociali dei loro program-

<sup>9</sup> A tal proposito vedi C. Mongardini, *Economia come ideologia*, FrancoAngeli, Milano 1997.

mi di intervento. Di questo, purtroppo, sono testimoni gli stessi paesi che si sono sottoposti ai programmi di aggiustamento, ritrovandosi in condizioni anche peggiori di quelle critiche iniziali, e anche le migliaia di persone che manifestano pubblicamente in occasione degli incontri di vertice per protestare contro questa realtà che è ormai nota a tutti, ma contro la quale nessuno sembra fare nulla.

PER UNA SOCIOLOGIA DEL MARGINE:  
ALL'INTERNO DEL FENOMENO SOCIALE

*Le due città gemelle non sono uguali,  
perché nulla di ciò che  
esiste o avviene a Valdrada è simmetrico:  
a ogni viso e gesto  
rispondono dallo specchio un viso o  
gesto inverso punto per punto.  
Le due Valdrade vivono l'una per l'altra,  
guardandosi negli occhi di continuo,  
ma non si amano.*

Italo Calvino, *Le città invisibili*, 2002.

1. *La sociologia: una scienza «insoddisfatta»*

Uno dei problemi che ha accompagnato la conoscenza sociologica fin dalla sua nascita è stato quello di stabilire in modo preciso quali dovevano essere i suoi ambiti di indagine<sup>1</sup>. Una questione che ci porta a riflettere ancora una volta su questo

<sup>1</sup> Ricordiamo a questo proposito la polemica tra Simmel e Durkheim come testimonianza dei diversi modi di concepire la società e la sociologia. Cfr. G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, a cura di Carlo Mongardini, Bulzoni Editore, Roma 1976.

tema vitale per la scienza sociologica e, ancora, a distanza di tempo, a riformulare gli stessi interrogativi che avevano già animato la polemica tra Simmel e Durkheim: che cos'è la sociologia? Quali sono i compiti della sociologia? Interrogativi questi che non possono essere separati da un'altra questione che è conseguenza diretta delle prime e che ancora oggi fa discutere e cioè: qual è il ruolo del sociologo in tutto ciò?

Partendo da questa problematica, ormai geneticamente parte integrante della stessa scienza sociologica, proponiamo con l'analisi del «concetto di margine» un ulteriore approccio di indagine, un'ulteriore prospettiva di analisi della realtà, non risolvendo e nemmeno tentando di dare una risposta definitiva alla questione sopra indicata; essa rimane aperta e irrisolta, salvaguardando in questo modo proprio quella difficoltà di chiarezza negli intenti che ha spinto la stessa sociologia, e il sociologo di conseguenza, a esplorare sempre nuovi e prolifici campi di indagine, rendendo questa scienza sempre pronta a mettere in discussione se stessa spingendosi oltre ogni limite. Essa ha continuato il suo cammino spinta dalla irrequieta ricerca del suo definitivo oggetto di analisi che difficilmente potrà individuare in modo chiaro e conclusivo<sup>2</sup>. La sociologia è una scienza costretta all'insoddisfazione che, se è caratteristica che contraddistingue tutte le scienze come tali, si accentua maggiormente con la scienza sociologica, la quale all'insoddisfazione della sua

<sup>2</sup> «Così potremo trovare – scrive Carlo Mongardini – molteplici definizioni della sociologia, tutte relative alla variabilità del suo oggetto, secondo che si voglia dare maggiore rilevanza a questa o quella componente dei rapporti di interazione che formano la società. La molteplicità delle ipotesi e quindi delle definizioni non ci deve preoccupare, dal momento che sappiamo che nelle scienze sociali non una sola strada conduce alla verità, ma ci deve spingere avanti in una ricerca in cui continuamente si scoprono nuovi sentieri, mentre altri più antichi vengono abbandonati». Cfr. C. Mongardini, *La conoscenza sociologica*, ECIG, Genova 1992, p. 13.

ricerca aggiunge l'insoddisfazione di chi non domina l'oggetto del suo studio, dove questo ha inizio e dove ha fine<sup>3</sup>.

In un'epoca di transizione come quella contemporanea le questioni sopra esposte ritornano con estrema frequenza, quasi a smuovere gli addetti ai lavori ad individuare una serie di risposte incoraggianti e nello stesso tempo rassicuranti<sup>4</sup>, chiedendo alla sociologia in questo momento una «presa di posizione» definitiva in modo da rendere meno difficile il passaggio da un mondo che si conosceva e si cercava di interpretare ad un mondo che si vuole interpretare avendo la consapevolezza di non conoscere.

Questa rinnovata «presa di posizione» auspicata per la sociologia non può però essere scissa da un radicale ripensamento dei suoi strumenti e delle sue prospettive di indagine della realtà<sup>5</sup>, una realtà che si fa sempre più complessa e instabile, che richiede

<sup>3</sup> A questo proposito ha affermato Carlo Mongardini che: «Il paragone che ci permette meglio di capire questa osservazione è quello con la grammatica. Nessuna grammatica è definitiva, perché ciascuna si adatta ai mutamenti della lingua viva. Allo stesso modo l'analisi dei processi si adatta al loro mutamento. Per questo la sociologia è giustamente una grammatica del sociale i cui limiti sono imposti dal proprio oggetto. E poiché la descrizione dei processi può essere solo parziale e frammentaria e non c'è nessun elemento che ci permetta di valutare in che misura la nostra analisi corrisponda alle dimensioni dei processi reali e in che misura ne colga aspetti essenziali, ecco che la sociologia è esperimento. Esperimento continuo perché il mutare dell'oggetto e il non sapere noi in quale misura siamo riusciti a cogliere aspetti essenziali del processo ci impongono un confronto costante con la realtà». Cfr. C. Mongardini, *La conoscenza* cit., p. 386.

<sup>4</sup> Sulla difficoltà della sociologia di dare seguito a questo compito si è espresso in modo preciso Franco Ferrarotti: «Chiedere alla sociologia ricette di saggezza e di moralità è un patetico errore di indirizzo; si bussa alla porta sbagliata. Ogni sociologo ha forse la sua ricetta, che riflette puntualmente i suoi valori personali, insieme con i suoi inevitabili pregiudizi. Per questa ragione non ha senso richiedere alla sociologia la ricetta definitiva, unica e assoluta». Cfr. F. Ferrarotti, *Manuale di sociologia*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 286.



non soltanto un rinnovato slancio di analisi, ma anche una ritrovata passione «investigativa» che non abbia timore di addentrarsi all'interno delle più complesse contraddizioni del fenomeno sociale. Un fenomeno sociale che non va generalizzato, ma che va osservato nei suoi più piccoli frammenti, i quali molto spesso rimangono fuori dall'indagine, forse perché poco armoniosi con l'immagine di un tutto omogeneo di cui abbiamo continuamente bisogno per dare sostegno alle nostre preoccupazioni<sup>6</sup>. Il fenomeno sociale può esprimere le sue più ricche implicazioni se osservato in maniera diversa, e cioè ponendosi su quella soglia, «il margine» nel nostro caso, in cui tutto diventa il contrario di tutto e in cui la sociologia ha ancora molto da indagare.

## 2. *Sul futuro della sociologia*

Sembra estremamente difficile affrontare una questione così delicata come quella che riguarda il futuro della sociologia senza tornare a confrontarsi con lo storico quesito simmeliano, ripreso più tardi da Norbert Elias e cioè: «come è possibile la società?».

Un interrogativo di estrema importanza che è alla base dell'esistenza delle scienze sociali<sup>7</sup> e che si ripresenta con estrema

<sup>5</sup> Come ha ben notato Paolo de Nardis: «Da qui l'esigenza di rinnovare la cassetta degli attrezzi; da qui la necessità di riqualificare (o gettar via) strumentalmente e opportunisticamente, alla luce del presente, categorie antiquate e quindi inadeguate a dar conto delle problematiche attuali; da qui l'estremismo del sociologo che è la continua ricerca del limite, contro il conservatorismo della tuttologia, vieta etichetta che l'ultima generazione delle vestali dell'idealismo ha tentato (ancorché vanamente) di incollare sulle formidabili potenzialità investigative e conoscitive delle scienze sociali empiriche». Cfr. P. de Nardis, *Sociologia del limite*, Meltemi, Roma 1999, p. 51.

<sup>6</sup> Ha scritto Georg Simmel: «Noi dobbiamo quindi integrare i frammenti dati mediante ragionamenti, interpretazioni e interpolazioni, finché ne vien fuori un uomo intero nella misura in cui ne abbiamo bisogno interiormente e per la pratica della vita». Cfr. G. Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998, p. 532.

energia e attualità. Sull'attualità e l'importanza di questo quesito si era già espresso Carlo Mongardini nel suo *I confini della cultura tardomoderna* affermando che: «esso ci riporta alle origini della sociologia e ripropone un modo diverso di osservare i fenomeni sociali, un modo messo da parte per lasciare spazio all'idea di società e alle sue funzioni ideologiche e politiche. L'interrogativo di Simmel e di Elias finisce con l'essere uno spartiacque nella storia della sociologia, perché qui la società non è più un elemento dato dal quale il discorso sociologico deve cominciare, ma al contrario è un punto di arrivo, un problema al quale bisogna sempre trovare soluzione»<sup>8</sup>. D'accordo con questa affermazione sembra necessario sottolineare il rinnovato interesse per questo problema soprattutto in questo particolare momento storico, da alcuni definito postmoderno o tardomoderno, in cui i processi di «liquefazione»<sup>9</sup> – ben descritti da Bauman – ci presentano un quadro sociale ormai privo di riferimenti, in cui l'idea stessa di società e le grandezze costitutive del sociale, come tempo, spazio, confine, distanza, «si dissolvono nell'aria», e quelle stesse strutture che sembrano mantenere intatte le loro fattezze, ad uno sguardo più attento si presentano come gusci vuoti, orfane delle loro funzioni e della loro vitalità.

Di fronte a questo inedito contesto, la sociologia dovrà di nuovo confrontarsi con il problema: «come è possibile la

<sup>7</sup> Ha ben sottolineato Frisby, nel suo attento studio dell'opera di Simmel, che «quanto è nuovo nella *Sociologie* è che l'autore si pone la domanda trascendentale *Come è possibile la società?* Una domanda che solitamente riceve scarsa attenzione nelle discussioni dei sociologi. Essa non è posta in termini strettamente Kantiani – come sia possibile la conoscenza della società – ma in termini in qualche modo più sostanziali; cioè come sia possibile la società». Cfr., D. Frisby, *Georg Simmel*, il Mulino, Bologna 1985, p. 141.

<sup>8</sup> C. Mongardini, *I confini della cultura tardomoderna*, FrancoAngeli, Milano 1998, p. 25.

<sup>9</sup> Sul concetto di «liquefazione» vedi Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

società?». Un problema questo che va affrontato partendo dalla consapevolezza che nel momento in cui le «strutture crollano» e i punti di riferimento, che avevano garantito un insieme di coordinate stabili all'interno del quale i singoli avevano la possibilità di muoversi e orientare le proprie esistenze, entrano in crisi, sembra naturale indirizzare la propria analisi, la propria indagine, la propria esperienza conoscitiva sul «farsi società», cioè analizzare le forme che rendono possibile il costruire società – per parafrasare Elias – sembra necessario tornare ad una conoscenza della società reale.

Proprio la conoscenza della società reale sembra aver bisogno di una sociologia – come affermava Simmel – che sia in grado di astrarre «l'elemento puramente sociale dalla totalità della storia umana – cioè da ciò che accade nella società – per dedicargli una particolare attenzione, o, per dirla con brevità in un certo senso paradossale, ricerca(re)\* ciò che nella società è la società»<sup>10</sup> e che sia pertanto pronta anche ad orientare la propria analisi verso quegli spazi che per troppo tempo sono stati ritenuti scientificamente improduttivi o addirittura inesistenti. Si tratta di spazi che possiamo definire come *spazi di margine o al margine*, all'interno dei quali si riscopre una rinnovata socialità, dove si ricostruisce il legame sociale senza che questo possa arrivare ad una forma definitiva, e dove la relazione sociale si esprime nella sua forma più pura. Gli spazi di margine sono tutti quegli spazi che non rientrano in una ordinaria analisi della realtà, all'interno dei quali la «normalità» si sospende e dove sono possibili una serie di metamorfosi che rendono possibile osservare la società in atto.

Essi rappresentano una risorsa per la creazione di nuove forme di socialità e forse è proprio in questi spazi «che può tro-

<sup>10</sup> G. Simmel, *Das Problem der Sociologie*, in «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft», 1894, citato in D. Frisby, *Georg Simmel* cit. p. 57.

\* Il corsivo è mio.

vare oggi fondamento una nuova teoria della società e delle forze che la determinano»<sup>11</sup>. In questa soglia<sup>12</sup> la sociologia ritrova una delle migliori prospettive di osservazione della complessità e della contraddittorietà del fenomeno sociale, rimettendo costantemente in discussione quel rapporto tra soggetto e oggetto che ha rappresentato il bene e il male della conoscenza sociologica. Ponendosi su questa soglia, il sociologo ha la possibilità di andare oltre l'apparenza recuperando la capacità di un pensiero critico e riflettente.

Affrontare una questione come quella del futuro della sociologia ci spinge, infine, a riflettere su quale effettivamente possa essere il ruolo della sociologia, e cosa effettivamente può significare fare sociologia o scrivere di sociologia, soprattutto nell'epoca contemporanea.

Fare sociologia, o scrivere di sociologia, non è mai un compito semplice. Potremmo dire che il fare sociologia richiede la capacità di inserirsi in quelle minuscole contraddittorietà di cui si compone il tessuto delle relazioni sociali che, coperte dal velo della normalità, sembrano stabili e ben ordinate<sup>13</sup>, ma che in realtà nascondono una serie di elementi che necessitano di uno studio più attento, che induce ad osservare ed a riflettere

<sup>11</sup> M. Ilardi, *Negli spazi vuoti della metropoli. Distruzione, disordine, tradimento dell'ultimo uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 107.

<sup>12</sup> Nella sua analisi del concetto di marginalità sociale Costanzo Ranci rende evidente questa immagine di «soglia» riferendosi in modo specifico al soggetto marginale. Secondo la sua interpretazione «è un soggetto marginale (sia esso un gruppo o un individuo) chi è distante dal centro del sistema sociale cui appartiene (occupa cioè una posizione periferica) ed è prossimo ai confini che separano tale sistema dall'ambiente esterno (o da altri sistemi). La nozione rinvia così da un lato all'esistenza di un confine che separa il sistema dall'ambiente, oppure diversi sistemi tra loro, dall'altro lato l'esistenza di gradi diversi di integrazione all'interno di tali confini». Cfr., C. Ranci, *Marginalità sociale*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani*, Volume V, Roma 1996.

<sup>13</sup> Aveva già notato Alain Touraine «niente è così lontano dalla conoscenza sociologica come le immagini che una società, un gruppo, una collettività, un

su tutto ciò che gli altri non percepiscono. Fare sociologia significa cogliere i contorni nascosti delle cose<sup>14</sup>, anche quando questi sono sottili e persino impercettibili, esplorando in ogni dove le profondità più remote dei fenomeni sociali e sfuggire alla tentazione di accontentarsi di «descrivere» il mondo che ci circonda come se fosse una nitida fotografia. Questa sarebbe un'operazione troppo semplice che, seppur a volte sembra inevitabile, non può essere fine a se stessa. Fare sociologia significa penetrare quella superficie<sup>15</sup> che sembra aver raggiunto una stabilità che inquieta, in cui i meccanismi a garanzia dell'ordine e dell'equilibrio sembrano avvicinarsi grazie ad automatismi che, con estrema precisione, si alternano a garanzia della stabilità del tutto.

attore si formano di se stessi, direttamente o per mezzo delle categorie che regolano la loro pratica». Cfr. A. Touraine, *Per la sociologia. La mentalità sociologica come strumento di liberazione*, Einaudi, Torino 1978, p. 19.

<sup>14</sup> Sembra condividere questa convinzione Zygmunt Bauman, il quale riflettendo sull'importanza di pensare sociologicamente ha affermato: «Si potrebbe dire che il servizio più importante che l'arte di pensare sociologicamente può rendere a ciascuno di noi, consista nel renderci più sensibili; può acuire i nostri sensi, spalancare i nostri occhi in modo che noi possiamo esplorare le condizioni dell'uomo per troppo tempo rimaste poco visibili». Cfr., Z. Bauman, *Pensare sociologicamente*, Ipermedium libri, Napoli, 2000, p. 15.

<sup>15</sup> «Se in una città noi passeggiamo per una via principale vediamo tanti palazzi uguali, con facciate uguali, con finestre uguali, tutte illuminate; dietro a ogni finestra vediamo le stesse sagome che si muovono, che vanno da una stanza all'altra. Allora noi possiamo pensare che dietro ogni palazzo, dietro ogni facciata, dietro ogni sagoma che si muove esiste una stessa realtà. Si può passare per giorni e giorni e rivedere le stesse scene, e supporre che le stesse scene rappresentino la stessa realtà; ma se si indaga dietro le facciate, se si analizza ogni scena, si potranno scoprire tranquille conversazioni fra amici, oppure complotti, oppure drammatici scontri, oppure orge, oppure riti, oppure pacifici studi, oppure conferenze. L'esempio – che è fatto da Berger – illustra bene come i veri fenomeni sociali siano sempre dietro la facciata, cioè al di là delle strutture sociali». Cfr. G. Barbiellini Amidei, U. Bernardi, *I labirinti della sociologia*, Laterza, Bari 1979, p. 50.

Lo scritto che segue prende le mosse da una serie di considerazioni che la riflessione sul concetto di «margine» e sulla conseguente marginalità ha contribuito a rafforzare, e soprattutto dalla consapevolezza che «ancora una volta è andando ai margini, frequentandoli, “rubando” a piene mani dalla vitalità e dalla vivacità (che non dipendono dalla loro miseria materiale) come dalle forti contraddizioni che li caratterizzano»<sup>16</sup> che è nascosto il senso, *sociologico*, di ogni rapporto umano.

### 3. *Riflessioni sul concetto di margine*

All'interno di quell'ambiente che ci circonda, che attraversiamo ogni giorno ripetutamente da una parte all'altra a volte per necessità, a volte solo per il piacere di compiere lo stesso percorso, quasi a dimostrazione che abbiamo piena familiarità con tutto ciò che ci circonda, esiste un piccolo tratto di territorio che abbiamo deciso di non esplorare, di non controllare e che manteniamo lontano dai nostri interessi e dalle nostre preoccupazioni. Si tratta di una sottilissima estremità che non abitiamo e che non sentiamo la necessità né di indagare né di «conquistare», perché si tratterebbe di una operazione che implicherebbe costi troppo elevati. Questo lembo di territorio che rimane isolato, volutamente offuscato alle nostre percezioni ed ai nostri desideri di curiosità è quello che potremmo definire una «zona di margine» o «zona al margine».

Da qui una serie di interrogativi: che cos'è il margine? Dove possiamo trovare un margine? A cosa ci riferiamo quando parliamo di margine?

Quello di margine è un concetto complesso e i suoi significati o accezioni sono molteplici e di differente uso. Già gli eco-

<sup>16</sup> P. Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Mondadori, Milano 1997, p. 162.

nomisti alla fine del XIX secolo utilizzarono in termini innovativi questo termine. Essi – partendo da una comune insoddisfazione per la teoria classica del valore-lavoro e in sintonia con un periodo storico caratterizzato da fondamentali trasformazioni in tutti i rami del sapere – elaborarono un rivoluzionario metodo di analisi economica fondato proprio su misurazioni «al margine», e cioè sul valore dell'ultima unità del bene consumato o del fattore produttivo impiegato. In questo modo dimostrarono l'importanza di una semplice ma fondamentale legge psicologica: all'aumentare del consumo di un bene da parte di un individuo, l'utilità dell'individuo aumenta, ma ad un tasso via via decrescente: «il termine marginale sta a indicare la valutazione, in termini di sacrificio o di soddisfazione della dose aggiuntiva della risorsa in questione (il tempo di lavoro o il consumo dei beni prodotti) rispetto alle dosi precedenti»<sup>17</sup>.

Al di là delle implicazioni economiche, che dimostrano la multiforme applicazione di questo concetto, la prima immagine che potremmo utilizzare per una prima rappresentazione del fenomeno in questione è quella di un tratto di territorio che può trovare una sua collocazione in qualsiasi punto dello spazio che abitualmente viviamo, e cioè anche all'interno di una zona ben strutturata e tecnicamente ben organizzata. Si tratta, in termini generali, di una porzione di spazio fisico che possiede una caratteristica fondamentale: quella di essere collocata all'interno di un territorio pur rimanendo esclusa dall'intero tessuto delle relazioni sociali. Tuttavia, questa prima definizione non può essere esaustiva proprio perché il margine è qualcosa di ancora più complesso. È un «meccanismo» che scatta automaticamente all'interno del nostro inconscio: esso, infatti, si genera prima di tutto attraverso un processo mentale per divenire subi-

<sup>17</sup> Cfr., F. Campanella, *Introduzione all'economia politica*, Hoepli, Milano 1990, p. 165.

to dopo un processo sociale. Siamo generalmente predisposti a generare margini già dentro noi stessi, a porre pensieri, idee, atteggiamenti in una zona del nostro intelletto, il margine appunto, in cui l'elemento che decidiamo di collocarvi subisce un particolare procedimento. Un procedimento talmente naturale, che molto spesso non ce ne rendiamo effettivamente conto. L'«oggetto» che decidiamo di collocare al margine del nostro intelletto non viene cancellato, ma subisce un procedimento di «sospensione». Qui si giunge ad una prima fondamentale caratteristica del concetto di margine: esso non elimina, non cancella, ma non fa altro che sospendere le questioni lasciandole in quella situazione di ambivalenza in cui tutto sembra tornare ad essere sotto controllo, proprio perché in questa rinnovata dimensione nulla può più accadere.

Questa condizione creata dalla situazione di margine, tuttavia, svolge una funzione di incomparabile importanza a conferma quasi di una regola che già prende posto in noi stessi, e cioè che per avere un'idea del tutto che ci circonda dobbiamo inevitabilmente generare delle limitazioni, o meglio delle esclusioni, e quindi delle marginalità. Se gli uomini hanno bisogno di limitarsi spazialmente per dare senso al proprio essere<sup>18</sup>, allo stesso modo hanno bisogno di costruire delle marginalità per avere consapevolezza del tutto che li circonda.

Il concetto di margine, quindi, in quanto processo mentale che scatta quasi come un sensore di sicurezza quando gli individui si rendono effettivamente conto dell'impossibilità di poter controllare tutto ciò che li circonda, ci accompagna in ogni

<sup>18</sup> Aveva già scritto Georg Simmel: «Così una società, per il fatto che il suo spazio esistenziale è compreso in confini ben consapevoli, è caratterizzata come una società coerente anche interiormente, e viceversa: l'unità dell'azione reciproca, la relazione funzionale di ogni elemento con ogni altro, acquista la sua espressione spaziale nel confine che incornicia». Cfr. G. Simmel, *Sociologia*, cit., p. 529.



dove e si ricostituisce ogni volta che ne sentiamo la necessità: è quella sorta di «contenitore simbolico» nel quale includiamo tutti gli elementi di cui non abbiamo controllo e che pertanto facciamo finta di rimuovere celandone l'esistenza, senza però cancellarla o annullarla.

In quanto atteggiamento tipico del nostro intelletto, possiamo ricorrere alla «magia» del margine che appare ogni qualvolta qualcosa che ci circonda non sia comprensibile attraverso i nostri canoni di valutazione o trabocca dagli schemi stabiliti del senso comune<sup>19</sup>. Nel momento in cui da processo mentale il margine si concretizza in un processo sociale, esso si arricchisce delle sue più intime peculiarità presentandosi come un particolare fenomeno sociale difficilmente analizzabile proprio per la sua capacità di sfuggire ad una ordinaria analisi della realtà<sup>20</sup>.

La mancanza di una collocazione definitiva rende il margine onnipresente. In genere non si va a far visita ad un margine, tuttavia, e questo può sembrare un paradosso, è facilmente individuabile proprio per il fatto di non avere una collocazione geografica stabilita. Esso cambia forma e posizione e lo ritroviamo dappertutto «così, mentre un tempo non era difficile localizzare in un contesto urbano dei quartieri caratterizzati per

<sup>19</sup> «Secondo la teoria sociologica – scrive Alessandro Dal Lago – il senso comune è costituito da “ciò che tutti pensano”, e acquista un valore tautologico di verità solo per il fatto di essere “pensato da tutti”. Quando la sociologia iniziò a occuparsi delle strutture cognitive del senso comune, scoprì infatti che gli attori sociali erano impegnati nella costruzione di modelli rassicuranti e tautologici del loro mondo quotidiano». Cfr. A. Dal Lago, *Non-Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 51.

<sup>20</sup> Ha ben descritto questa situazione Piero Zanini: «Per questo spesso la scelta di stare al margine viene associata a una deviazione dalla norma, al non voler appartenere a uno degli insiemi che il confine stabilisce. È da questa incapacità di riuscire a classificare tramite le nostre categorie culturali gli elementi marginali, comunque visti come devianti, estranei, pericolosi, che scatta il meccanismo (anche legale) dell'esclusione». Cfr. Piero Zanini, *Significati del confine* cit., p.59.

una “etichetta” negativa, in quanto aree circoscritte di disagio sociale, attualmente le diverse forme di disagio urbano si diffondono nel tessuto cittadino senza rispondere a logiche di collocazione privilegiata, frantumandosi e sparpagliandosi sul territorio in funzione di specifiche e irripetibili esperienze familiari o individuali<sup>21</sup>.

Un ulteriore elemento da prendere in considerazione riguarda la questione di chi vive il margine e se il margine, sfruttando quella sua principale caratteristica, cioè quella della sospensione, non sia in grado di dar vita ad un nuovo potenziale relazionale. Questo argomento ci induce a riflettere su un ulteriore interrogativo: se all’interno dei margini, e quindi nella marginalità, sia sempre possibile la società.

#### 4. *Gli abitanti del margine: come è possibile la società?*

All’interno di quello spazio a «portata di mano» – che contribuiamo continuamente a rigenerare attraverso rituali individuali e collettivi e a rafforzare ogni volta che un ipotetico ordine è messo in discussione, e perfino a reinventare in forme diverse ogni volta che ne sentiamo la necessità – vivono anche coloro che con la loro stessa presenza producono un processo di disorganizzazione, sia spaziale che culturale, e proprio per questa connaturata caratteristica subiscono un continuo processo di esclusione: «l’esclusione porta qualcuno o qualcosa verso il margine di un territorio, lontano dal centro: è da qui che viene l’emarginato»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. P. Guidicini, G. Pieretti, *La residualità come valore. Povertà urbane e dignità umana*, FrancoAngeli, Milano 1993, citato in Caritas Italiana, Fondazione E. Zancan, *Cittadini invisibili. Rapporto 2002 su esclusione sociale e diritti di cittadinanza*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 279.

Si tratta di coloro che, per una serie di motivi di varia natura, sono stati relegati, o si sono ritrovati, all'interno di quella «zona» in cui non è possibile essere considerati come parte integrante del tessuto sociale<sup>23</sup>. Si tratta di individui o di gruppi di individui che, proprio per il fatto di essere stati «emarginati» in una zona marginale del tessuto sociale, hanno pian piano cominciato a «vivere» il margine a loro attribuito e ad individuare all'interno di questo tutta una serie di elementi che garantiscono la possibilità di poter sopravvivere. È attraverso il margine, infatti, che per alcuni si ha l'unica possibilità disponibile per la propria permanenza in vita; è all'interno di questa porzione di spazio che ogni cosa diventa «possibile» persino una rinnovata socialità: «la marginalità diviene allora un modo di manifestare la propria identità. Un modo per non stare né dentro né fuori, sempre pronti, se si presenta l'occasione e in base alle proprie necessità, a entrare o a uscire da qualcosa»<sup>24</sup>.

Il margine, quindi, si presenta come un universo in continua costruzione, che subisce costanti trasformazioni e crea propri codici e proprie regole di comportamento, di cui gli abitanti ne interpretano i significati riuscendo a concepire un universo sociale, anche questo ricco di legami e di nuove interazioni.

<sup>22</sup> Cfr. B. Geremek, *L'emarginato*, in J. Le Goff (a cura di), *L'uomo medievale*, cit in P. Zanini, *Significati* cit., p. 55.

<sup>23</sup> «Individui o gruppi emarginati – scrive Mongardini – sono costituiti da persone che il gruppo principale ha collocato in una posizione di margine in quanto rappresentano valori che esso disprezza o nega. La forza centrifuga della vita di gruppo con i suoi valori dominanti le ha quindi collocate in una posizione di “non interferenza”. Il loro atteggiamento nei confronti del gruppo dominante è puramente passivo; la loro vita nei confronti della vita di gruppo puramente parassitaria. Questi individui subiscono le sanzioni e raramente possono sperare nelle gratificazioni della vita di gruppo. Il gruppo li lascia vivere e li tollera, ma non permette interferenze. Essi non possono sperare in alcun riconoscimento, la loro posizione fisiologica è ai margini della vita di gruppo». Cfr. C. Mongardini, *La conoscenza* cit. p. 348.

<sup>24</sup> Cfr. Piero Zanini, *Significati* cit. p. 56.

All'interno del margine si crea una società diversa generando al suo interno una struttura di riti, comportamenti, regole e bisogni<sup>25</sup>.

Si rigenera, quindi, un tessuto di relazioni che permettono di vivere a fianco e all'interno di un nuovo universo che corre parallelo al tessuto sociale che, attraverso le sue «pratiche» di stabilità e di esclusione, ha generato il margine stesso che nasce come una sorta di autodifesa, con la speranza di ritornare al controllo ordinato del proprio universo sociale. Chi vive il margine invece, entra in uno scenario creato da altri e che continuando a viverlo senza saperlo continua a rafforzare. Quella appena descritta sembra una situazione paradossale dalla quale, tuttavia, emergono ulteriori riflessioni. Il margine infatti, rispetto alla sua funzione primaria di zona di attesa in cui tutto sembra essere sospeso, se indagato in profondità riesce a mettere in evidenza le sue più intime potenzialità: è proprio quella dimensione di sospensione che rende possibile una sorta di metamorfosi simbolica, culturale e spaziale dalla quale si genera una nuova dimensione relazionale. Il margine rende possibile questo automatismo proprio perché esso sospende, ma non è in grado di annullare e di cancellare, le esistenze e le radicate potenzialità relazionali.

Se è vero, quindi, che la sospensione creata dal margine rende possibile la strutturazione di un rinnovato legame sociale e ci permette di immaginare una risposta diversa allo storico

<sup>25</sup> Nel suo interessante studio sul fenomeno della *barbonizzazione*, Terenzio Fava ha ben descritto questa situazione: «nel suo passaggio dalla normalità alla marginalità grave l'individuo arriva quindi a ridefinire il proprio sistema dei valori in continuità con la ridefinizione di un nuovo set di bisogni, attraverso un processo di apprendimento che lo porta a interrompere ogni riferimento con il modello culturale dominante». Cfr. T. Fava, *Marginalità grave e apprendimento sociale*, in «Politica ed Economia», n. 3/4, maggio-ago-  
sto, 1995.

quesito simmeliano e cioè: come è possibile la società? Dovremmo ora chiederci se e come interagiscono le due società che si sono venute a creare: quella che ha generato il margine e quella che si è generata dal margine sfruttandone le più intime potenzialità e cioè trasformando la sospensione in un'attesa costruttiva, che ha permesso agli abitanti del margine di riappropriarsi e ridisegnare in maniera diversa uno spazio non destinato ad accogliere la società.

Esistono dei modi di comunicare tra le due società? E cosa accade quando le due società entrano in comunicazione?

Il margine possiede delle piccole «dissonanze» spaziali che gli abitanti del margine ben conoscono e che ritengono parte integrante del nuovo universo che hanno imparato ad abitare. È attraverso queste piccole «dissonanze spaziali» o meglio sfasature<sup>26</sup> che gli universi societari tornano, anche se con modalità ben definite, ad incontrarsi e dove ognuna sembra essere lo specchio della condizione dell'altra. È proprio da queste «dissonanze» che gli abitanti del margine sono in grado di osservarci: «lo stare al margine permette di sapere cosa manca»<sup>27</sup> e comprendere, più di ogni altro esperto osservatore, il funzionamento dell'intera struttura sociale che continuiamo a riprodurre ed a incanalare all'interno di quell'immenso contenitore che è il senso comune che fissa, stabilizza e molto spesso esclude. Da quella soglia in cui i due universi sembrano incontrarsi senza

<sup>26</sup> Piero Zanini nel suo interessante studio sul confine, ha utilizzato in maniera molto interessante il concetto di sfasatura soprattutto in relazione al mondo zingaro: «È attraverso la misurazione del mondo dei *gaje* (cioè di tutti coloro che non sono zingari), scoprendone e sfruttandone le sfasature inevitabilmente presenti all'interno di una cultura, che i *rom*, ma anche altri gruppi zingari, sono riusciti a costruirsi un mondo che permettesse loro di sopravvivere in una realtà violentemente antizingara». Cfr. P. Zanini, *Significati* cit. p. 57.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 59.

mai lambirsi, la sociologia ritrova uno dei migliori punti di osservazione possibili: chi è sul margine è in grado di comprendere il rituale dei comportamenti collettivi, quei rituali dai quali da un lato nasce e si rafforza il margine stesso, che è destinato ad autoperpetuarsi all'infinito cambiando forme e rappresentazioni, e dall'altro la struttura di quella società per la quale senza l'esistenza del margine e del «concetto» di margine non ha senso la rappresentazione del tutto; il tutto come totalità onni-comprendensiva è un concetto immaginario: è con il margine stesso che prende forma e significato. È proprio nel tratto di questa piccola *dissonanza spaziale* che le due società sembrano ritrovare l'unica possibilità di comunicazione. Esse abbassano la guardia rivelando l'una all'altra la delicatezza dei propri equilibri e la fragilità delle proprie strutture, fornendo in questo modo alla sociologia la migliore prospettiva d'indagine e di comprensione della complessità del fenomeno sociale, osservabile in quel tratto in cui gli opposti si attraggono perdendo i contorni dei propri significati: qui il fenomeno sociale si concretizza nella sua più intima natura.

### *Riferimenti bibliografici*

Barbiellini Amidei G., Bernardi U. (1979), *I labirinti della sociologia*, Laterza, Bari.

Bauman Z. (2001), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.

Bauman Z. (2000), *Pensare sociologicamente*, Ipermedium libri, Napoli.

Calvino I. (2002), *Le città invisibili*, Mondadori, Milano.

Campanella F. (1990), *Introduzione all'economia politica*, Hoepli, Milano.

Caritas Italiana, Fondazione E. Zancan (2002), *Cittadini invisibili. Rapporto 2002 su esclusione sociale e diritti di cittadinanza*, Feltrinelli, Milano.

- Dal Lago A. (1999), *Non-Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- De Nardis P. (1999), *Sociologia del limite*, Meltemi, Roma.
- Fava T. (1995), *Marginalità grave e apprendimento sociale*, in «Politica ed Economia», n. 3/4, maggio-agosto.
- Ferrarotti F. (2000), *Manuale di sociologia*, Laterza, Roma-Bari.
- Frisby D. (1985), *Georg Simmel*, il Mulino, Bologna.
- Ilardi M. (1999), *Negli spazi vuoti della metropoli. Distruzione, disordine, tradimento dell'ultimo uomo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Mongardini C. (1992), *La conoscenza sociologica*, ECIG, Genova.
- Mongardini C. (1998), *I confini della cultura tardomoderna*, FrancoAngeli, Milano.
- Ranci C. (1996), *Marginalità sociale*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani*, Volume V, Roma.
- Simmel G. (1976), *Il conflitto della cultura moderna*, a cura di Carlo Mongardini, Bulzoni Editore, Roma.
- Simmel G. (1998), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Touraine A. (1978), *Per la sociologia. La mentalità sociologica come strumento di liberazione*, Einaudi, Torino.
- Zanini P. (1997), *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Mondadori, Milano.

SALUTE E CORPO NELLA SOCIOLOGIA DELLA CULTURA

*Ci avvince un desiderio di limiti e di forme.*

F. García Lorca, *Ode a Salvador Dalí*, 1926.

Queste riflessioni nascono in occasione della recente diffusione del virus chiamato *Sars*. Prendono spunto dall'allarmismo che si è prodotto in quel momento, quando l'umanità ha improvvisamente avvertito la pericolosità della vicinanza fisica, apparendo incapace di continuare a giocare con le combinazioni e gli intrecci planetari di un villaggio globale. Una volta diffusa l'informazione sui suoi effetti l'attenzione per la portata mondiale della malattia è divenuta radicale e il riscontro oggettivo della sua diffusione *oltre confine* non ha fatto che aggravarne la già diffidente percezione.

In circostanze del genere, come in tutti i casi di incombenze virali, il *protagonismo della salute* produce due effetti principali: sul piano empirico, rende evidenti i legami che la salute, come d'altra parte il corpo, possiede con le condizioni economiche, igieniche e scientifiche di una o più organizzazioni sociali; dall'altra, stimola la riflessione teorica, suggerendo alla sociologia una valutazione scientifica delle rappresentazioni individuali e collettive sulla salute.

La salute, insomma, scivola oggi come facilmente in passato, dal piano empirico e materiale a quello percettivo e delle rap-



presentazioni sociali, per interessare infine lo spazio analitico della riflessione teorica.

Ancora una volta, la riflessione sulla salute dà contenuti immediati all'osservazione sociologica valorizzandone la capacità di *comprensione* dei fenomeni. Così, continuamente a confronto con le categorie concettuali più diverse, *salute* diventa *comunicazione*, *rischio*, *benessere*, *consumo*, *tabù della morte*, *dovere di costruzione del sé*<sup>1</sup>, etc.

Tuttavia, negli ultimi episodi di centralità della salute e del corpo, c'è qualcosa che va oltre le stesse elaborazioni attente della sociologia della salute. Ricordo che, quando il caso *Sars* scoppiò, a colpirmi non fu tanto l'insistenza sulle caratteristiche della malattia, il più delle volte persino evitate in termini di informazione, quanto l'insistenza mediatica nei confronti dell'area di provenienza, la Cina, e dei cinesi sparsi nel mondo. Quasi che a contare fossero la società e la cultura della collettività di diffusione, e non il virus in quanto tale, colto nella sua essenzialità o nelle sue possibilità oggettive di contagio. Non a caso, un recente articolo di un quotidiano nazionale<sup>2</sup>, ipotizzava la *strumentalizzazione*, se non l'*invenzione*, della malattia

<sup>1</sup> Scrive Jonathan Raban: «Il corpo fisico diventa un simbolo centrale; lo stomaco, gli intestini e gli organi di riproduzione sono oggetto di una premurosa cura, come se fossero i contenitori del prezioso sé... Gli individui creano se stessi sui fornelli a gas, alimentandosi con un armonioso equilibrio di cibi yin e yang. Scrupolosi narcisisti e terribilmente previdenti, come tutti i fanatici sono sull'orlo di una violenza latente; quando escludono o condannano, lo fanno con estrema radicalità... Nella loro premurosa cura verso se stessi, sono dei miniaturisti», in Raban J., *Soft City*, Collins Harvill, London 1988, pp. 174-175.

<sup>2</sup> Rampini F., *L'effetto Sars sul made in China*, in «la Repubblica», 29/4/2003, p.11. Vedi anche Lugli M. e Vitale G., *Sars, il Tasso rifiuta uno studente*, in «la Repubblica», 1/5/2003, p. 13 e De Lisa A., *I mille volti della Cina. Informazione, disinformazione e propaganda, dal miracolo economico all'epidemia della Sars*, in «Vision Journal», sez. articoli, 5/2003, pp. 15-17.

da parte *occidentale* per fini politico-culturali nei confronti dell'*oriente*.

È sulla base di queste considerazioni, più attente all'elemento culturale del tema della salute e del corpo, al di là delle categorie classiche della sociologia della salute, che cercherei in questa sede di avviare alcune riflessioni.

*L'impressione da verificare è che la tutela dei margini corporei e fisici corrisponda alla difesa del confine sociale delle collettività.*

L'ipotesi che si intende sostenere è che, a fronte dell'infittirsi delle forme di prossimità spaziale e di vicinanza interculturale su scala planetaria, anche la salute e il corpo debbano essere considerati in un'ottica trans-culturale. In questo specifico senso, riflettere sul corpo e sulla salute significa misurarsi con i contributi e i limiti che essi danno al tema della *solidarietà collettiva*, intesa come sfera condivisa di valori e di significati che dà identità al gruppo.

Dietro il corpo e la salute, dunque, la *solidarietà* collettiva: qui, lo zoccolo duro che esiste al di là delle espressioni meramente comunicative o estetiche con cui siamo soliti rappresentarci la fisicità.

I legami tra salute, corpo e solidarietà mostrano che, al di là delle più importanti specificazioni, come quelle tra corpo e comunicazione, salute e benessere, bellezza o narcisismo, l'attenzione sempre più monopolizzante del singolo come di intere comunità per il corpo e il suo *stato* sono la risultante di processi culturali di più ampia portata e di più profondo spessore.

Tali processi segnano, tuttavia, un passo indietro nella tipizzazione delle società e delle relative culture. Una sorta di *tribalizzazione dell'esperienza* dove il corpo è chiamato a restituire ciò che i riferimenti valoriali non sembrano più in grado di offrire.

Il *primitivismo delle forme e dei limiti*, regressi neotribali verso la costruzione del *Sé* individuale e del *Noi* collettivo,

costituirà l'approdo centrale delle nostre elaborazioni e il contenuto qui ritenuto più esplicativo delle tendenze in atto relative al tema del corpo e della salute.

Il rapporto tra salute e corpo da una parte e solidarietà collettiva dall'altro, misura sforzi diversi da parte di intere collettività e per la sociologia potrebbe disegnare sentieri inesplorati, anche quando già battuti, perché forieri di nuovi paradossi e conoscenze. È in questo senso che si suggerirà il concetto esemplificativo di *estraniero* come possibile percorso di spiegazione delle difficoltà di relazione interculturale.

Cerchiamo, dunque, di cogliere il legame esistente tra i concetti individuati.

### 1. *Salute, cultura e solidarietà collettive*

La domanda che ci poniamo in questo spazio di riflessione è dunque quale sia il significato culturale degli attuali fenomeni di diffusione virale su scala planetaria in riferimento all'attenzione, spesso iperbolica, che individui e intere collettività mostrano di possedere al riguardo. Quali i motivi che rendono così inquieta la percezione degli *attentati alla salute* siano essi più o meno reali o più o meno suscettibili, oggettivamente, di arrecare danno. Perché si può parlare di *ragioni culturali* e in quale senso assistiamo a forme di regressione verso stati di *primitivismo della percezione del corpo e della salute*. Perché, infine, dietro queste amplificazioni di significato si celano, come è nell'ipotesi qui sostenuta, crisi e tentativi risolutivi delle *solidarietà collettive*.

Come abbiamo modo di sperimentare ogni giorno a livello di vita quotidiana, *stare bene*, oggi, è qualcosa di più che *non stare male*. Lo stesso Melucci lo ricorda, quando dice che «gli individui stanno diventando più consapevoli di sé e dei loro

bisogni e di qui nasce una domanda di ben-essere che va al di là del puro superamento della malattia o del dolore»<sup>3</sup>.

La prima e più ovvia constatazione che ricaviamo è, dunque, che salute e cultura sono legate dall'asse di bisogni-valori a cui una determinata collettività assegna significato. Attraverso l'evoluzione della percezione della salute, traiamo informazioni sul cambiamento dei bisogni e sul livello di riappropriazione individuale della nostra condotta esperenziale. L'attenzione per il corpo e per la salute ci informa sugli spazi di intervento consapevoli da parte dei soggetti e sulla percezione e rappresentazione culturale che di questi spazi, gli attori, possiedono.

In questo senso, non abbiamo difficoltà ad ammettere che «la posizione culturale, le conoscenze e le istituzioni abbiano implicazioni concrete e importanti su ciò che percepiamo e definiamo come malattia e sulle modalità terapeutiche che, di conseguenza, applichiamo»<sup>4</sup>.

*Il senso generale del male è possibile solo all'interno di una*

<sup>3</sup> Melucci A., Prefazione in M Bucchi e F.Neresini, *Sociologia della salute*, Carocci, Roma 2001, p. 11.

<sup>4</sup> «Michel Foucault ha argomentato con particolare precisione e profondità le relazioni tra conoscenza, sapere, linguaggio e modalità di percezione e di classificazione degli eventi del mondo. In particolare ha segnalato come la conoscenza costituisca una forma di potere in grado di dare forma e di disciplinare il comportamento e l'immagine che gli individui hanno di loro stessi. La nascita della clinica, oltre a istituzionalizzare una particolare forma di sapere relativa al funzionamento corporeo, costituisce un potente elemento per definire ciò che è normale differenziandolo da ciò che è patologico, per definire l'uomo modello e una pedagogia che assume forza normativa, consiglia non solo come condurre una vita saggia e corretta, ma come valutare e definire ciò che è saggio e ciò che è corretto» (cfr. Canguilhem G., *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1977). Il potere di produzione connesso alle forme di sapere è particolarmente evidente nella definizione, nella dominazione e nella conoscenza scientifica relative alla follia: «Se la mania, se la malinconia hanno assunto ormai il volto che conosciamo, ciò non deriva dal fatto che noi abbiamo appreso, nel corso dei secoli, ad aprire gli occhi su dei sintomi reali; non dal fatto di aver purificato la nostra percezione fino alla tra-

*data cosmologia e di una rete di relazioni sociali, è un fatto culturale e sociale*<sup>5</sup>.

Se negli ultimi decenni, la concezione occidentale della salute è data dal benessere piuttosto che dall'assenza di malattie<sup>6</sup>, ciò sembra essere una riprova del fatto che la percezione che abbiamo delle diverse malattie non è sempre identica<sup>7</sup> nell'ambito di una stessa collettività e muta da un'organizzazione sociale all'altra. Ma, soprattutto, ciò sembra confermare il fatto che gli interrogativi che nascono dal mal-essere non vertono unicamente sulle cause o i meccanismi coinvolti, ma anche sul *sensu*: rinviano a significati e domande più ampie, a schemi di riferimento che fanno appello a particolari visioni del mondo e dell'esistenza»<sup>8</sup>.

Qual è dunque il *sensu generale*, quali gli schemi di riferimento delle attuali idiosincrasie per la salute?

*Il rischio di contagio viene oggi avvertito con tanta più pericolosità quanto più si ritiene che esso attenti alla solidarietà collettiva della comunità che lo percepisce. Le collettività riscoprono nella purezza della salute e nella perfezione del corpo il baluardo all'integrità in un momento in cui alla moltiplicazione esponenziale dei contatti interculturali non corrispondono possibilità effettive di scambio e i cementi tradizionali delle solidarietà collettive risultano svuotati di significato.* «Il

sparenza; ma dal fatto che nell'esperienza della follia questi concetti sono stati integrati intorno a certi temi qualitativi che hanno dato loro unità, una coerenza significativa, li hanno insomma resi percettibili», Foucault M., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1976, in *Ibid.*, p. 140.

<sup>5</sup> Augé M., Herzlich C., *Il sensu del male*, il Saggiatore, Milano, 1986, in *Ibid.*, p. 50.

<sup>6</sup> Ingrosso M. (a cura di), *La salute come costruzione sociale. Teorie, pratiche e politiche*, FrancoAngeli, Milano 1994.

<sup>7</sup> Sontag S., *La malattia come metafora*, Einaudi, Torino 1979.

<sup>8</sup> Bucchi M., Neresini F., *Sociologia della salute*, cit., p. 150.

simbolismo dei confini del corpo...è utilizzato per esprimere il pericolo per i confini della comunità»<sup>9</sup>.

Per comprendere la paura della contaminazione fisica, quale percezione continua di pericolo tra collettività, dobbiamo cercare di ragionare partendo «dagli ignoti pericoli della società per giungere alla nota selezione di temi corporei e cercare di riconoscere quale corrispondenza vi sia»<sup>10</sup>.

Innanzitutto occorre dire che è naturale investire il corpo umano di poteri e di pericoli perché la simbologia corporea fa parte della comune riserva di simboli che, grazie all'esperienza dell'individuo, «è profondamente legata all'emotività»<sup>11</sup>. «Il corpo è, in fondo, il grande libro dei segni sociali. È il riflesso di ciò che si vuole essere e comunicare, è il mezzo primario di trasmissione fin dalle prime civiltà»<sup>12</sup>. Non solo. Siamo consapevoli che «la possibilità di esorcizzare la morte, oppure l'enfasi sulla malattia o l'enfasi sul corpo come salute, sono tutte rappresentazioni della realtà che vengono all'individuo e che ciascuno poi deve tradurre in interpretazioni della vita»<sup>13</sup>, costretto com'è a tradurre la sintesi già confezionata che gli perviene della società e della cultura nella realtà delle cose.

L'attuale sacralizzazione del corpo e della salute è, in altri termini, diversamente spiegabile. Queste ragioni, tuttavia, non sono in grado di contraddire o di ridimensionare la portata della motivazione che, in questa sede, si intende sottolineare. *L'esagerazione dei limiti e delle forme rappresentate nell'idea di corpo o di salute, trova oggi un riferimento imprescindibile nei confini solidali delle società e nella percezione di ordine e*

<sup>9</sup> Douglas M., *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna 1993, p. 196.

<sup>10</sup> *Ivi*.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>12</sup> Mongardini C., *Lezioni di sociologia della comunicazione*, Bulzoni Editore, Roma 1998, p. 93.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 89.

*di sicurezza ad esse connessa.*

In questo senso, l'idea di contaminazione scivola facilmente dal corpo all'organizzazione sociale e da questa a quello. Essa possiede due principali *funzioni*: *strumentale*, come quando la credenza di contaminazione serve ad esercitare una pressione sociale, cercando di influenzare il comportamento altrui. Qui, allora, essa è usata come violento linguaggio di esortazione reciproca<sup>14</sup> e solidarietà collettiva è sinonimo di ordine inteso come minaccia di pericolo: minacciando il pericolo costringo una persona ad un dato comportamento e i comportamenti di tutti alla routine del certo e del consolidato.

Oppure *espressiva*, come quando la funzione dell'idea di contaminazione serve ad esprimere analogie. Scrive M. Douglas: «Io penso che sia corretto interpretare molte idee sui pericoli derivanti dal sesso come simboli di una relazione tra elementi della società, come immagini speculari della gerarchia o della simmetria che viene applicata nel sistema sociale globale. Ciò che abbiamo detto per la contaminazione legata al sesso vale anche per la contaminazione corporea. I due sessi possono servire come modello di collaborazione e di distinzione tra le unità sociali. In questo modo anche i processi di ingestione rispecchierebbero l'assorbimento politico. Spesso gli orifizi corporei sembrano rappresentare punti di entrata o di uscita per le unità sociali, oppure la perfezione fisica può simboleggiare una ideale teocrazia»<sup>15</sup>.

## *2. Primitivismo dell'esperienza del corpo e della salute*

Se, sulla base di quanto detto, indaghiamo l'universo simbolico delle società primitive, scopriamo che per esse il corpo non è la sede delle singolarità soggettive ma «è il centro di quell'ir-

<sup>14</sup> Douglas M., *Purezza e pericolo*, cit. p. 33.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 34.

radiazione simbolica, per cui il mondo naturale e sociale si modella sulle possibilità del corpo, e il corpo si orienta nel mondo tramite quella rete di simboli con cui ha distribuito lo spazio, il tempo e l'ordine del senso»<sup>16</sup>. Un corpo *comunitario* che agisce non come mezzo per la comunicazione di singoli corpi, ma come *zona* in cui si esprime il *senso* e a cui i singoli corpi partecipano come tanti anelli e frammenti. Un corpo, dove «circola quell'ordine simbolico che compone le energie di ogni corpo umano con quelle degli altri uomini, degli animali, della terra e del cielo»<sup>17</sup>.

Quindi, per i primitivi il corpo è innanzitutto una *zona di significato* che ricostruisce il *senso comunitario* attraverso le differenti ritualità. Così un bambino non nasce nel momento in cui esce dall'utero di sua madre, ma nel momento in cui quest'ultima lo dona alla comunità, instaurando con il corpo e attraverso il corpo forme di scambio simbolico.

Come tra i primitivi, il corpo ritrova oggi in se stesso e nella esasperazione dell'idea di benessere e di salute, il *simbolo* cui dare valore e da cui trarre conferme collettive. Il corpo diviene l'atto di scambio simbolico grazie al quale è possibile il gruppo.

La corrispondenza tra *confini del corpo e confini della comunità*, è sintomo di un *primitivismo culturale* delle collettività o, se si preferisce, di contraddizioni e regressioni del processo di modernizzazione, non di una sua evoluzione coerente con le premesse che lo hanno determinato. Le collettività riscoprono nella simbologia corporea, attraverso la ritualità dell'integrità fisica, quelle forme di cultura autoplastica<sup>18</sup>, cioè legate alla manipolazione corporea generalmente intesa, il cui obietti-

<sup>16</sup> Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 33.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>18</sup> «La cultura primitiva è autoplastica, la nostra allo plastica. I primitivi cercano di soddisfare i loro desideri con l'automanipolazione, ed eseguono sul



vo non consiste in un negativo ritrarsi dalla realtà ma nel sancire «la forma delle relazioni sociali, nel dare a queste relazioni una espressione visibile, mettendo le persone in grado di conoscere la loro stessa società. I rituali influenzano la struttura politica attraverso il medium simbolico del corpo fisico»<sup>19</sup>.

Così, gli Indiani del Nord della California che vivevano pescando salmone nel fiume Klamath, sembra siano stati ossessionati dal *comportamento dei liquidi*. Secondo gli antropologi, regole di questo tipo non possono essere i sintomi di nevrosi ossessive e devono essere interpretate in relazione alla fluida informalità della loro vita sociale, fortemente competitiva<sup>20</sup>.

Il recupero della comunità di appartenenza e dei suoi confini avviene, inoltre, di pari passo con forme di chiusura nei confronti delle altre società e culture. Nella versione tardo-moderna della ritualità primitiva legata al corpo, la sacralizzazione del benessere fisico diventa ossessione per il *contagio* e questo timore nei rapporti tra collettività. Così, la certezza dei confini spesso è misurata dalla sicurezza dell'invalicabilità del limite, e la percezione di benessere e sanità dalla assolutizzazione dell'elemento puro perché conosciuto, o dall'allontanamento dell'impuro perché estraneo.

Sembra accadere oggi ciò che caratterizzava un tempo le popolazioni primitive le quali, trovandosi improvvisamente a contatto, sperimentavano che le minacce che premevano ai

proprio corpo dei rituali chirurgici per ottenere la fertilità nella natura, la subordinazione delle donne o il successo per i cacciatori. Nella cultura moderna noi cerchiamo di soddisfare i nostri desideri agendo direttamente sull'ambiente esterno, con gli imponenti risultati tecnici che costituiscono la più evidente distinzione tra i due tipi di cultura», in Brown N.O., *La vita contro la morte*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 253.

<sup>19</sup> Douglas M., *Purezza e pericolo* cit., p. 203.

<sup>20</sup> Dubois C., *The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tolowa Culture*, in *Essays in Anthropology Presented to A.L. Kroeber*, a cura di R.H. Lowie, Berkeley, 1936.

confini della loro struttura politica si riflettevano nella loro preoccupazione per l'integrità, l'unità e la purezza per il loro corpo fisico<sup>21</sup>.

In questo senso, le nostre società appaiono molto simili a quelle primitive, soggette alle pressioni esterne e *tendenzialmente disposte a rappresentare se stesse in questa condizione*. Quanto più la solidarietà collettiva appare minacciata dal rischio di frantumazione nelle singole particelle che la compongono, tanto più si scopre, in forme che richiamano le esperienze di vita primitiva, l'allontanamento dell'elemento *impuro* quale via d'uscita dal rischio di atomizzazione individuale e di sgretolamento collettivo.

Così, spesso, la crisi della solidarietà non è solo frantumazione dell'esperienza condivisa, conversione in sabbia del cemento collettivo che la edifica, ma anche percezione di disordine sociale. Ciò spinge all'idea di ordine come scomposizione e separazione dei suoi elementi. Con ciò suggerendo ancor di più l'idea di regressione primitiva delle forme di rappresentazione sociale, posto che «nella cultura primitiva la regola di creare modelli agisce con maggiore forza e un maggior potere di generalizzazione, mentre nei moderni si applica ad aree separate dell'esistenza»<sup>22</sup>. Il ritorno verso il primitivismo è, così, anche creazione di modelli e generalizzazione univoca dell'esperienza. È uniformizzazione paradigmatica delle aree separate dell'esperienza, dove l'idealtipo che tutto ingloba è dato dall'ideale di perfezione e di sanità.

Così l'exasperazione dell'idea di contaminazione è chiamata a fondare l'ordine. La purezza fisica, la perfezione corporea, a unificare l'esperienza perché è proprio della condizione umana aspirare a «linee rigide e concetti chiari e quando li possediamo,

<sup>21</sup> Douglas M., *Purezza e pericolo* cit., p. 198.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 83.

dobbiamo affrontare il fatto che alcune realtà li eludono, oppure chiudere gli occhi di fronte all'inadeguatezza dei concetti»<sup>23</sup>. L'esterno, nel nostro caso il virus o l'altro a noi sconosciuto, lo straniero che lo trasmette, sono al tempo stesso minaccia all'ordine e sua fonte di soluzione perché solo «esagerando la differenza tra unito e separato, sopra e sotto, maschio e femmina, con e contro, che si crea l'apparenza dell'ordine»<sup>24</sup>.

### 3. *Una spiegazione plausibile: l'estraniero*

Così, quando noi etichettiamo un male o un virus come «cinese», non ci riferiamo soltanto all'area di provenienza né lasciamo che questa affermazione rimanga priva di implicazioni concrete. Lo dimostrano le difficoltà che abbiamo percepito, per esempio in occasione della Sars, nel considerare il male come autonomo, come mero «rapporto organico» dotato di causalità oggettive e niente di più; lo suggeriscono le associazioni mentali, in questo caso culturali, che spontaneamente siamo stati portati a tendere tra il virus e il mondo orientale, investendo intere aree di una percepita rappresentazione di pericolo; infine, lo dimostrano le separazioni che, in forma più o meno consapevole o evidente, edificiamo, magari rinunciando a viaggi in quella direzione geografica o a intrattenimenti in ristoranti etnici.

Spesso, in altri termini, il consolidamento dell'azione comune contro il «rischio assodato e consolidato per la salute»<sup>25</sup> passa attraverso l'individuazione di categorie di persone nelle vicin-

<sup>23</sup> Segue: «Il paradosso finale della ricerca di purezza è che essa è un tentativo di forzare l'esperienza entro categorie logiche di non-contraddizione: ma l'esperienza non è malleabile, e chi si lascia attrarre da questo tentativo cade in contraddizione», *Ibid.*, p. 249.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>25</sup> Bauman Z., *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999, p. 144.

nanze, «che grazie al loro strano aspetto e ai loro bizzarri modi sono fatti su misura per diventare il tanto atteso “significato” del “significante” “Attenzione, pericolo”. Possono essere forestieri, “corpi estranei” esattamente come le presunte cause della morte. Oppure possono essere viaggiatori: vagabondi senza fissa dimora, sempre in movimento, proprio come le cause della morte di cui diventano emblema. Ma più di tutto possono essere coloro a cui capita di essere allo stesso tempo forestieri e vagabondi. In questo senso, gli zingari si distinguono come oggetto privilegiato delle paure diffuse sullo sporco, la corruzione morale, il contagio. Come gli zingari attraversano tutti i confini nazionali, così pure cresce e si diffonde il rancore verso di loro; la loro onnipresenza richiama, in fondo, l'universalità della paura della morte»<sup>26</sup>.

Si potrebbe dire che l'ossessione per la salute non è timore per il semplice viaggiatore o per una vicinanza più o meno fugace. Né diffidenza nei confronti dell'*estraneo*, cioè di colui che aspira ad integrarsi nel gruppo, ma per lo *straniero*, cioè per colui che è vicino ma non integrato, colui che è interessato ad entrare in relazione con il gruppo ma mantenendo la propria identità ed estraneità<sup>27</sup>. Oggi la novità consiste nel fatto che lo straniero conserva la propria identità ed estraneità ma prolun-

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>27</sup> Cfr. Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, ECIG, Genova 1992, p. 131: rispetto al gruppo «il singolo può avere una posizione esterna accompagnata da indifferenza nei confronti del gruppo; una posizione esterna accompagnata da interesse a entrare in relazione col gruppo ma conservando la propria identità ed estraneità: questa dà luogo alla figura dello straniero; una posizione esterna accompagnata da interesse ad entrare a far parte del gruppo: questa fattispecie dà luogo alla figura dell'estraneo che entra in rapporto col gruppo per farne parte... L'estraneo è colui la cui posizione caratteristica nella vita di gruppo è determinata dal fatto di esserne fuori e di entrare per la prima volta a contatto con esso... e colui che non pone limitazioni al modo di essere del rapporto. Lo straniero è invece colui che, anche essendo entra-

gando nel tempo la relazione, cioè non limitandola temporaneamente come dovrebbe in quanto straniero.

Lo straniero si comporta da estraneo perché vuole permanere ma senza l'apertura di questi, bensì attingendo a forme di vicinanza e di permanenza che, generalmente, non implicano integrazione. Il caso dei cinesi in Italia, a differenza di altre culture e comunità più aperte, è un esempio emblematico.

E ciò fa la differenza anche e soprattutto in termini di salute. Il vero cambiamento consiste nella radicalizzazione con cui lo straniero sceglie di rimanere tale pur perdendo quella condizione di mobilità, quella libertà di andare e venire che lo contraddistingue. Perdendola, lo straniero perde le ragioni della sua alterità: essa, infatti, viene tollerata e accettata nella misura in cui è legata alla temporaneità della relazione. Il fatto che il rapporto con il gruppo diventi duraturo anziché estemporaneo obbligherebbe a dei cambiamenti relazionali di maggiore apertura, quali per esempio, quelli dell'estraneo. Se questi cambiamenti non si verificano, come nel caso dello straniero che cessa di essere viaggiatore ma non rinuncia affatto alla propria alterità, il rapporto tra membri del gruppo interni ed esterni diventano più difficili.

Anche nell'unità di accoglienza, nella società ospitante, si ripercuotono degli effetti. Le parti individuali e sociali che la compongono entrano in uno stato di effervescenza. Possono mettersi in atto meccanismi di rifiuto o di inclusione, a seconda che parti di essa o la somma stessa delle interazioni rimangano indifferenti o siano in grado di trovare arricchimento o impoverimento. A seconda che l'integrazione sia o meno reale.

to più volte in rapporto con il gruppo, resta legato ad esso da una relazione temporanea... Mentre l'estraneo gravita interamente verso il gruppo del quale entra a far parte, lo straniero tende a mantenere il suo caratteristico ruolo di outsider e la distanza sociale nella quale vive rispetto al suo ambiente».

Problemi effettivi sembrano nascere, dunque, non dalla figura dell'estraneo ma dello straniero e nascono più precisamente dal fatto che ci troviamo di fronte a *stranieri a metà*: che non rinunciano alla propria diversità e che ne fanno motivo di chiusura nel momento in cui, comportandosi da estranei, prolungano la relazione nel tempo e la rendono definitiva. Sembrerebbe trattarsi di un *estraniero*, un attore a metà, una ibridazione dello straniero e dell'estraneo.

Spesso, come dimostra il caso della permanenza in Italia di numerose comunità allogene, lo straniero perde la dimensione del viaggiatore ed è costretto a permanere in un altro Paese per *motivi che sono esclusivamente economici*, tipici di una mobilità indotta. In più, estendendo, anche per queste ragioni, la temporaneità della relazione con il Paese ospitante, questi perde la continuità culturale con il proprio Paese e si ritrova costretto a ricrearla in forme estreme.

Quanto più l'estraniero è necessitato da elementi economici, tanto più diviene chiuso. E quanto più diviene chiuso e poco conosciuto, tanto più si presta a fornire il fianco alla paura di contagio quale forma di percezione del pericolo.

Se gli spostamenti avessero origini maggiormente culturali e meno legate alla mera dimensione del *capitale*, probabilmente lo straniero sarebbe più tale, cioè semplice viaggiatore, oppure il mondo globale sarebbe un mondo di estranei, cioè di gruppi e comunità aperte all'integrazione come portato della permanenza. Quanto più, invece, lo spostamento è forzato da motivazioni economiche, tanto più questa necessità obbliga lo straniero alla permanenza: vale a dire, obbliga a permanere colui che non ha altri motivi per farlo e che, se potesse, ne farebbe a meno, oppure sceglierebbe un altro Paese. Dunque, necessita alla permanenza lo straniero, non l'estraneo. E quanto più lo spinge in questa direzione, segnata dall'interesse economico, tanto più la radicalizzazione culturale è forte. Sarà un modo, per lo straniero, di ribadire che non è estraneo; che è viaggiatore

costretto alla permanenza e, per questo, chiuso, o semplicemente appartenente esclusivamente alla propria cultura. Inoltre, quanto più è il mero interesse economico ad avvicinare, tanto più sono le stesse società di accoglienza a radicalizzare l'elemento culturale e, così facendo, ad indurlo nell'ospite.

*L'estraniere*, cioè colui che permane ma senza integrarsi, lo fa indotto da un legame economico che lo sovrasta e che lo spinge all'avvicinamento senza condivisione e lo fa anche perché trova, nello stesso gruppo ospitante, una disponibilità e una apertura che, persino nel migliore dei casi, saranno sempre e innanzitutto di natura economica. Ciò rende l'interesse economico il registro dello scambio, oltre che l'origine dello spostamento. Il legame economico colonizza, oggi, non soltanto le motivazioni dello spostamento di collettività da un Paese all'altro, e con esse gli spazi e i tempi, ma anche e spesso i registri comunicativi per tutta la durata del rapporto<sup>28</sup>.

Occorre sempre andare in profondità quando si parla di società multi-etniche e di villaggio globale. Lungi dal mantenere ferme le categorie dello straniero e dell'estraneo, il fenomeno di prossimità spaziale senza condivisione che chiamiamo globalizzazione, quanto più esagera l'elemento economico e costringe la realtà alla propria unidimensionalità, tanto più crea la figura dell'*estraniere* che permane senza volerlo e alla cui permanenza sul territorio non corrisponde l'apertura che dovrebbe avere e che è tipica dell'estraneo, cioè di colui che vuole integrarsi.

Ad ogni modo, che lo si chiami *forestiero e vagabondo*, come suggerisce Bauman, o *estraniere* come si è suggerito in questa sede, resta il fatto che l'ossessione per la salute può facilmente ritrovare nel «corpo estraneo» la fonte del male e l'individuazione del pericolo esattamente come lo sono le cause mobili,

<sup>28</sup> Cfr. Mongardini C., *Economia come ideologia*, FrancoAngeli, Milano 1997.

imprevedibili, spesso sfuggenti, della morte.

Quando si sostiene che l'attenzione verso il corpo è divenuta una preoccupazione assoluta e il più ambito passatempo della nostra epoca<sup>29</sup> c'è, dunque, qualcosa di importante da verificare.

Generalmente l'attenzione viene posta nei confronti di altre motivazioni: per esempio, si fa riferimento all'*identità individuale* e alla *costruzione del sé* e si nota come corpo e salute siano diventati dei *doveri primari*<sup>30</sup> in un momento di svuotamento valoriale. Oppure, si colgono i legami con la percezione del *rischio* a sua volta legata a dinamiche differenti; con la *comunicazione mediale*; ancora, con la *cultura elevata* e il *buon gusto*, come quando la salute diventa una categoria del benessere, etc.

In questa sede si è seguito, invece, un percorso differente, ma non per questo alternativo o in grado di ridimensionare la portata delle altre motivazioni.

La via indicata è stata quella della *collettivizzazione dell'interesse verso la salute* dovuta a percezioni sociali e rappresentazioni condivise di pericolo e di minaccia alla solidarietà collettiva e all'ordine sociale dato.

Possiamo pensare che tale collettivizzazione sia dovuta ad una incapacità individuale di affrontare pericoli troppo grandi. In questo caso, come sembra suggerire Bauman, *l'azione comune* verso il rischio assodato e consolidato per la salute sarebbe un modo per unire le forze di fronte ad un male percepito individualmente come troppo potente da essere debellato con gli sforzi personali. Questa è certamente una ragione valida e importante.

Oltre ad essa, tuttavia, esistono ragioni culturali più profonde che spiegano la *collettivizzazione* in ragione di una sorta di *naturalizzazione delle differenze* culturali le quali, riportate ad

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>30</sup> *Ivi.*



una presunta realtà biologica, sono chiamate a definire le solidarietà collettive e i rapporti tra di esse. Forse che «nell'attuale mondo multiculturale, affrontiamo per la prima volta la questione della *razza* dopo averla trasformata da mito politico a realtà biologica?»<sup>31</sup>.

Senza dover attingere a concetti troppo grandi, come quello di *razza*, ci sembra che il riferimento alla salute segua dinamiche di conoscenza ed estraneità culturali tra intere collettività. *La salute, esasperata nel suo significato, agisce come strumento di raccordo e allontanamento tra culture e sembra definire i rapporti tra collettività sempre più vicine ma sempre meno note le une alle altre.* In una società chiamata al multiculturalismo ma ancora impreparata a conoscerlo, la tendenza a *definire, separare e allontanare* può costituire la via più facile, ma anche più rischiosa, per costruire e sperimentare i rapporti interculturali. Tale tendenza passa anche attraverso il corpo e la salute, perché «definire, separare, allontanare è la sequenza che virtualmente fornisce la struttura della strategia di tutte le politiche ispirate dai timori per la salute»<sup>32</sup>.

Per le ragioni e nei limiti che si è cercato di tracciare, queste forme di collettivizzazione della percezione della salute e del corpo, sembrano suggerire involuzioni neotribali tra comunità e pericolosi ostacoli verso possibilità effettive di integrazione interculturale.

Le idee sintetizzate nella figura dell'*estraniero* potrebbero costituire una possibile spiegazione, non certo soluzione, delle dinamiche individuate. Esse costituiscono un mero *tentativo di esemplificazione* delle difficoltà di rapporto tra individui e collettività e delle conseguenti implicazioni culturali di una nuova percezione del corpo e della salute.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.146.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.145.

## Riferimenti bibliografici

Augé M., Herzlich C. (1996), *Il senso del male*, il Saggiatore, Milano.

Baudrillard J. (1990), *La Transparence du mal. Essai sur les phénomènes estremes*, Editions Galilée, Paris.

Bauman Z. (1999), *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.

Brown N.O.(1968), *La vita contro la morte*, Feltrinelli, Milano.

Bucchi M., Neresini F. (2001), *Sociologia della salute*, Carocci, Roma.

Canguilhem G. (1997), *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino.

Dobois C. (1936), *The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tolowa Culture*, in *Essays in Anthropology Presented to A.L. Kroeber*, a cura di R.H.Lowie, Berkeley.

Douglas M. (1993), *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna.

Foucault M. (1976), *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano.

Galimberti U. (2003), *Il corpo*, Feltrinelli, Milano.

Ingrosso M. (1994), (a cura di), *La salute come costruzione sociale. Teorie, pratiche, politiche*, FrancoAngeli, Milano.

Mongardini C. (1997), *Economia come ideologia*, FrancoAngeli, Milano.

Mongardini C. (1992), *La conoscenza sociologica*, ECIG, Genova.

Mongardini C. (1998), *Lezioni di sociologia della comunicazione*, Bulzoni Editore, Roma.

Raban J. (1988), *Soft City*, Collins Harvill, London.

Sontag S. (1979), *La malattia come metafora*, Einaudi, Torino.

Come si può parlare di futuro della sociologia dell'Arte senza prima riconoscere almeno un principio di definizione generale di questa parte della sociologia? Cercare di tracciare una mappa con confini definiti, della sociologia dell'arte è complicato. Per sua stessa natura la Sociologia dell'arte è molto vicina sia alle discipline «tradizionali», come la Storia dell'Arte, l'Estetica, la Critica e la Semiotica, che a quelle connesse e vicine in vario modo alla Sociologia in generale, come la Storia, l'Antropologia, la Psicologia, l'Economia e anche il Diritto. L'oggetto degli studi della Sociologia dell'Arte è materia difficilmente racchiudibile in un modello o in uno schema, essendo per definizione il frutto di un processo imprevedibile come quello creativo. Il quadro di riferimento teorico-concettuale privilegiato che il sociologo dell'arte dovrebbe prendere come «campo di studio» è «l'opera d'arte» (di qualsiasi natura essa sia), opera d'arte intesa come processo di costruzione sociale, dove gli attori coinvolti non sono solo il produttore (l'artista) o il prodotto culturale (l'opera d'arte), ma anche il fruitore/consumatore, le istituzioni che consentono o ostacolano tale processo, lo sviluppo tecnologico che ne permettono la riproducibilità e il contesto politico-culturale.

L'oggetto stesso, l'opera d'arte, non è più un vero oggetto, una risultante ben individuabile di un atto codificato come artistico (una scultura, un brano musicale, un romanzo, un film o

quant'altro). L'opera d'arte è oggi un «territorio dai confini fluttuanti», un panorama onnicomprensivo in continua espansione. È per questo che per ipotizzare un futuro bisogna pensare ad una geografia, al profilo di un paesaggio mutevole, più che ha un percorso già segnato. Per risalire ad una geografia bisognerà partire degli elementi più immediati, fare una sorta di «mappatura sociologica» degli attori innanzitutto. Dove si nascondono questi rari personaggi che si chiamano sociologi dell'Arte? In primo luogo nelle università, anche se bisogna constatare la loro presenza nelle cattedre di Storia dell'Arte e di Letteratura, di Estetica o di Antropologia più che in quelle di Sociologia. Poi negli Istituti di Ricerca Sociale, nei quali, con una metodologia molto differente, si svolgono innanzitutto inchieste statistiche, che producono soprattutto la cosiddetta «letteratura grigia» (rapporti d'inchiesta, su pubblico, mercato, istituzioni, finanziamenti e altre osservazioni specifiche). Infine negli istituti di ricerca scientifica, al CNR e nelle Fondazioni. Qui i risultati sono i più eterogenei, poiché spazia dalle dissertazioni auliche d'alti letterati all'analisi statistica più minuziosa, con tutto quello che possiamo trovare in mezzo (inchiesta qualitativa, speculazione teorica ecc., ecc.).

Se, peraltro, passiamo dall'Atlante geografico sincronico a quello storico diacronico, la dispersione metodologica e l'affiliazione a discipline «sorelle» non si attenua, al contrario si acuisce.

Analizzando a ritroso, possiamo individuare tre fasi storiche che hanno caratterizzato la Sociologia dell'Arte, e trovare tre differenti principi epistemologici a capo di discipline differenti che si affiancano e dialogano con la Sociologia, ma non sono solo Sociologia dell'Arte. In ordine cronologico, si sono occupati dell'analisi del rapporto arte/società, tre generazioni di studiosi, prestando attenzione anche a quelle che sono le grandi tematiche della materia: produzione, opera, mediazione, comunicazione e ricezione, con una divisione per forza di cose sommaria.

La prima generazione nasce in rapporto all'estetica tradizionale, nella prima metà del Novecento, dentro la tradizione marxista. Lukacs, Hauser, la scuola di Francoforte (Adorno, Benjamin, Kracauer, Fromm, Marcuse, Barthes). L'approccio è di impronta meccanicistica, il loro studio procede per blocchi distinti e analizza l'arte e la società come due entità a se stanti. Con la messa in relazione delle due aree di studio si danno come obiettivo quello di costruire un ponte tra arte e società.

La seconda si occupa principalmente di storia sociale dell'arte, nasce dalla storia dell'arte più o meno nello stesso periodo della seconda guerra mondiale. Meno ambiziosa sotto il profilo teorico della prima, non vuole fondare una teoria sociale dell'arte, ma privilegia un approccio empirico, di ricerca documentale, per installare direttamente l'arte dentro la società. Cerca di mettere in luce un rapporto d'inclusione, con esempi pratici. Un metodo che ha arricchito molto la nostra conoscenza storica, ma che alla storia si è fermato. La terza generazione appare negli anni Sessanta, filiazione della sociologia d'inchiesta e si collega anche all'indagine statistica. A questo punto l'arte non è né fuori né dentro, è più semplicemente un dato della società.

Oggi le cose non sono più semplici anche se, rispetto al passato, ci si è alleggeriti dal fardello di dover produrre una «teoria del sociale» a partire dall'arte, così come di una «teoria dell'arte» a partire dal sociale. Ci si può dunque, tranquillamente dedicare ad analizzare i processi che governano la moltiplicazione delle azioni, degli oggetti, degli attori, delle istituzioni, delle rappresentazioni, che producono tutti quei fenomeni sussunti sotto il termine di «arte».

### *1. Lineamenti della sociologia dell'arte contemporanea*

Oggi la disciplina sembrerebbe avviarsi verso una sua circoscritta e limitata autonomia. Non cerca giustapposizioni, ma

identità: arte come società. Dovrebbe essere più difficile confondere i campi di pertinenza, poiché se lo storico dell'arte prende l'avvio dall'opera, dal prodotto, oggi il sociologo parte «a rebours» dalla ricezione. Individua, cioè, il momento della messa in luce del processo risalendo fino all'opera, come già rilevava Roger Bastide<sup>1</sup> parlando di produzione, distribuzione e consumo.

Nei fatti così non è. È evidente che non esiste oggi un'arte, ma una frammentazione esponenziale di forme artistiche. Più di un elemento oggi ci pone dentro un sistema complesso, «liquido», di cui l'arte è uno degli epifenomeni più eclatanti. L'epifenomeno più clamoroso. Data per assodata l'eteronimia dell'arte, la sua non autonomia, essendo determinata oggi principalmente da istanze extrartistiche, e la sua deidealizzazione (l'arte non è né pura né disinteressata per buona pace di Kant!), la discussione si focalizza principalmente sulla sua identificazione. L'oggetto d'arte diventa non identificabile in una società dove tutto è arte, quindi nulla lo è. L'arte si parcellizza, diventa il «frattale foucaultiano», perde il nucleo che ne rende palese l'identità, si banalizza, si disperde in una «transestetica della banalità», per usare un termine caro a Baudrillard. L'arte perde la sua «aurea», la sua unicità, la sua irripetibilità e il quotidiano si teatralizza. La nostra geografia perde i suoi confini, ne vanno stabiliti di nuovi. Si potrebbe quindi dire, stressando il ragionamento, che la mappa del futuro per la sociologia dell'arte dovrebbe essere quella di una doppia affermazione d'identità, della disciplina da un lato e del suo oggetto dall'altro. La questione riguarda la possibilità di individuare oggi, nel nostro paesaggio, vette predominanti che possano delineare la fenomenologia di questa mutevolezza, suggerendo un'ipotetica, potenziale direzione. La sociologia dell'arte oggi sembra fuggire da

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Art et société* (1945), L'Harmattan, Paris 1997.

uno sguardo d'insieme del panorama. Sembra più interessata, forse rassicurata, da un'analisi quasi entomologica del dettaglio di casi specifici, studi del caso sempre molto puntuali, ma sempre molto indirizzati. Oppure si rivolge ad analizzare l'arte a scopo prettamente sociale, di per sé importantissimo, ma che deve essere differenziata dal concetto di «Arte» propriamente detto, senza esaurire in questo lo studio. Bisogna fare la distinzione tra il senso di un'analisi di un'arte che nasce per uno scopo prettamente sociale (il teatro-scuola, il teatro per disabili, il teatro fatto nelle carceri, per fare solo alcuni esempi) e quello degli effetti sociali di un'arte che ha come finalità primaria quella artistica. *Delitto e Castigo* di F. Dostoevskij è prima di tutto la storia di Raskolnikov che diventa un assassino. Poi, attraverso questo assassino, ci viene denunciata la povertà, l'ingiustizia sociale dell'epoca, ma la forza dell'accusa è tanto maggiore proprio perché filtra attraverso un capolavoro. Brecht faceva teatro in primo luogo per creare arte, secondo dei principi estetici e tecnici precisi, per creare un effetto, per suscitare una reazione dal pubblico. Non era, il suo, un teatro «didattico», o meglio lo era ma non direttamente. Il suo progetto era un teatro «semplice», comprensibile da tutti, ognuno con il proprio livello di lettura. La comprensione immediata di un evento artistico (solo artistico e non ideologico) creava un impatto catartico su tutto il pubblico (dall'operaio all'intellettuale al borghese), con l'intenzione di stimolare in tutti loro una riflessione e una reazione. Ciò, non in riferimento alla storia narrata, che denunciava sempre la sua finzione con la tecnica dello straniamento, ma nella vita reale. Era il processo che consentiva di riportare alla luce l'aspetto nudo, non socializzato dell'attore, che Goffman<sup>2</sup> esemplifica con un brano della de Beauvoir sulla tra-

<sup>2</sup> Erving Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione* (1969), il Mulino, Bologna 2001.

sformazione di una creatura di lusso in una massaia disperata per una goccia di vino rosso sul vestito costato una fortuna. Si può azzardare un riferimento diretto alla teoria brechtiana dello straniamento, dove sotto la maschera del personaggio abbiamo sempre spazi che ci consentono di vedere l'attore. Spazi che ci impediscono di credere vera la finzione teatrale e quindi ci consentono di agire con la testa e non sull'onda emotiva. Brecht mutua il processo dal sociale (quello che appare non è mai quello che è), per permettere allo spettatore di intervenire e modificare l'ambiente sociale. Goffman mutua il processo della struttura drammaturgica come prospettiva d'analisi di gruppi sociali, anzi affianca quella drammaturgica alle prospettive comuni usate a tale scopo: tecnica, politica, strutturale e culturale. Per Brecht la tecnica creava l'arte, l'arte stimolava l'impulso. Totalmente differente è un teatro pensato solo ad educare o ad esercitare un certo tipo di pratica: stimola processi ma non cerca qualità artistica. Anche se è possibile trovare casi inversi di arte sociale che si è trasformata in arte e basta. Un esempio su tutti «La compagnia della Fortezza», compagnia nata all'inizio degli anni Novanta nel carcere di Volterra che, per la lungimiranza del regista, è diventata una della compagnie migliori del nostro teatro d'avanguardia, conteso da festival e università. Pensare all'arte che verrà, attraverso le scienze sociali, significa oggi confrontarsi con studi micro su di un paesaggio macro, con una gerarchia che diventa anarchia, con la narrazione che diventa immagine, la funzione finzione, la rappresentazione autoreferenziale, la produzione diventa riproduzione e la riproduzione stessa diventa da artigianale a meccanica a elettronica quindi industriale (come l'ha definita il teorico e critico cinematografico Guido Aristarco). Diviene, dunque, essenziale confrontarsi con tutte le categorie dicotomico-dialettiche ormai abusate della società contemporanea. Questo significa rapportarsi con quella che Lyotard<sup>3</sup> chiama la caduta delle grandi narrazioni o metanarrazioni, o più semplicemente la



caduta di una visione del mondo, della possibilità di un progetto storico o filosofico che sia. Dentro a questa dispersione, davvero quasi fisica, geografica, come si può ritrovare la legittimazione sociale dell'arte? Probabilmente una delle strade è una nuova legittimazione etica, un forte radicamento nel passato che conduce ad un intervento nel presente, ed è in questo senso il maggiore contributo che i sociologi dell'arte possono apportare. Un'altra via potrebbe essere cercare «il cuore antico» delle forme artistiche, di qualsiasi natura esse siano, ricercare in esse l'espressione del rito, del mito archetipico (e anche del suo opposto espressione dello stereotipo). Ritrovare la natura intrinsecamente veggente dell'arte, la sua capacità intuitiva, che sembrava essere persa con la perdita della sua irriproducibilità. Semiologi, antropologi, etnologi si sostituiscono oggi ai sociologi nella ricerca di questa nuova identità dell'arte, nell'analisi di questo ulteriore processo. La sociologia dell'arte deve confrontarsi con questo processo. Dato per assodato sia il passato che il significato di un'arte che ricerca un fine direttamente sociale, il paesaggio dell'arte contemporanea deve essere più ampio. Nella critica d'arte si parla di arte contro l'arte, o addirittura di arte dopo la morte dell'arte, sofismi sterili, ma che hanno il vantaggio di denunciare la necessità di aprire i confini del problema. L'arte è oggi essenzialmente un processo moltiplicativo del quotidiano, del sociale. Ha perso la sua unicità, da più di un secolo ormai, ha una ricorsività consolidata che ci consente, se non di fare previsioni (persa l'aurea veggente) almeno di creare una cartografia di riferimento del suo essere società (dentro, fuori, contro, ecc.), delle linee di tendenza già attive nel presente. La sociologia dovrebbe almeno sentire l'esigenza di prefigurare le potenzialità progettuali degli scenari prossimi, cercando una visione meno focalizzata sulle singole esperienze

<sup>3</sup> Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979.

d'arte sociale. È vero che lo statuto dell'opera d'arte e soprattutto la sua fruizione si sono modificati così radicalmente nell'ultimo secolo che non solo essa non ha più la forza che gli attribuiva Majakovskij all'inizio del secolo scorso – «L'arte non è uno specchio per riflettere il mondo, ma un martello per forgiarlo» – ma non ha più neanche la forza d'essere specchio del mondo. È invece grande testimone di come l'asse dell'interesse si sia spostato sul processo che porta a fare arte, processo che spesso si esaurisce in se stesso. Arte non è più solo il prodotto finito ma il suo stesso farsi. Cosa che, seppur con i limiti del suo tempo aveva intuito Guyau<sup>4</sup> quando ne *L'Arte dal punto di vista sociologico* diceva: «L'arte è modalità d'innovazione grazie a questa sua potenza socializzante, al suo potere di persuadere ad accettare i valori di cui è portatrice. Non è condizionata da un ambiente preconstituito, ma ridisegna senza soluzione di continuità seguendo una perfettibilità che mutua dalla teoria evolutivista ma che ontologicamente lo fa riferire all'infinita dinamicità dell'essere».

## 2. *Le arti performative: un paradigma*

Il teatro, prima, il cinema e tutte le arti performative degli ultimi anni sono, di questa dinamicità, il paradigma positivo e negativo. Paradigma perché la teatralità e la spettacolarizzazione hanno invaso tutti i campi della vita quotidiana, compreso quello politico, perdendo la peculiarità di arte da un lato, ma anche cercando di ritrovare la «capacità di fare libertà» (H. Arendt) dall'altro. Il teatro rappresenta tutto il mondo dell'arte che, perse le coordinate spazio-temporali, si è messo alla ricer-

<sup>4</sup> Jean Marie Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, Lib. Félix Alcan, Paris 1912.

ca forse di un nuovo Aristotele. Dalla tragedia classica alle *mise en espace* virtuali ogni forma di teatro e di teatralità porta con sé una associazione complementare fra il piacere attivo dello sperimentare e dell'assimilare l'assolutamente nuovo, con l'ebbrezza e il timore dell'ignoto, e quello passivo dell'adeguamento alla norma, della ri-scoperta del già noto: qualcosa che ci è familiare da tempo, che ci appartiene, che i nostri codici estetici già avevano assimilato; qualcosa quindi di molto familiare, il cui ritrovamento ci rassicura e ci procura piacere. A seconda che prevalga l'una o l'altra, nelle differenti epoche abbiamo avuto spettacoli progettati in funzione dell'integrazione sociale, vere celebrazioni dell'unità e della continuità della struttura, per un rafforzamento dei valori comuni, al di sopra di ogni conflittualità, o viceversa spettacoli con una enorme carica antagonista, da far esplodere necessità esistenziali represses dell'individuo all'interno della collettività. Ma il passaggio al secolo XX porta con sé uno strappo enorme. La rappresentazione cambia il suo statuto. Sia che metta in scena l'extra-ordinario fantastico, sia che metta in primo piano il quotidiano, deve fare i conti con un vuoto. La società decreta il naufragio, lo smembramento dell'individuo e di conseguenza la rappresentazione della sua forma – i modi, la possibilità o l'impossibilità di raccontarla cogliendone o no un senso – ne viene stravolta.

«Se la vita non dimora più nella totalità, in un tutto organico, ogni slegato atomo acquista un significato specifico sottraendolo a qualsiasi gerarchia ordinatrice, legislatrice e gerarchica», come dice Nietzsche ne *Il Caso Wagner*. Anche nel testo teatrale non c'è più un soggetto unitario che possa abbracciare, selezionare e unificare il molteplice da una prospettiva superiore, e dunque afferrare il mondo nell'unità della frase e del gesto. Per la prima volta, il teatro abdica alla regola implicita di unità spazio-temporale. Il teatro, quello che viene rappresentato dentro e fuori del palcoscenico, diventa allora un'esperienza di trasformazione e di rivelazione delle categorie e delle contraddi-

zioni dei processi culturali. Paradossalmente, alimentandosi con il caos selvaggio, lo restituisce aggiungendoci un più di forma, da essere questa stessa forma, ugualmente anarchica, l'unico appiglio di coesione sociale, attorno alla quale un gruppo specifico riconosce e decodifica i propri simboli. Assolve per la società a quella che Julian Huxley chiamerebbe in antropologia la «quarta funzione», la trasformazione della crisi in un rito simbolico, nei cui valori la società (i gruppi all'interno di essa) si riconosce. In queste analisi forse troppo spesso il sociologo lascia campo libero all'antropologo. Il teatro del Novecento, proprio cambiando radicalmente, come riflesso del cambiamento della società, cerca, con risultati alterni, di mantenere la sua funzione di fonte generatrice di cultura e di struttura sociale, di archetipo. Tentativo che non è esente da rischi per la sua complessità e che ha come controparte rassicurante il rifugio nel cliché, nello stereotipo. Ovvero – ricalcando Roger Callois ne *Les Jeux et les hommes. Le masque et le vertige*: «nel passaggio dal gioco collettivo alla delega come forma di reificazione del gioco, possiamo riconoscere che una fetta di pubblico decide di abdicare all'essere protagonista e dalle necessità del rischio di essere in qualche misura attori, di riconoscersi attivamente nel processo, e si degrada a una partecipazione passiva, per procura, rassicurante identificandosi acriticamente con il divo di turno» di «televisionarsi». Forse sono proprio questi gli elementi antagonisti dell'arte contemporanea: la costante ricerca di riferimento ad un elemento archetipico da un lato, e il rifugio nello stereotipo dall'altro. Dopo il grande passaggio dal teatro moderno «borghese» al teatro politico, che ha caratterizzato la prima parte del Novecento. Dopo il salto da un rapporto diretto, positivista, di mettere lo specchio davanti alla natura – nel senso che il teatro riflette o esprime direttamente il sistema sociale e culturale e i loro rapporti chiave – ad un rapporto riflessivo e reciproco, spesso metateatrale, dove lo spettacolo è critica, diretta o velata, della vita sociale. Dopo il decli-

no stesso del teatro politico. Dopo tutto questo, la sociologia si è dovuta armare di nuovi strumenti per analizzare le nuove metamorfosi dell'arte teatrale. L'interesse non si può più rivolgere quindi, come nella tradizione, unicamente al testo, ma al testo dentro il suo contesto (non statico e non strutturalista). Il teatro contemporaneo vive della dialettica tra lo statuto dell'estetica drammatica, la tecnica di rappresentazione, il mezzo di rappresentazione (il teatro non si fa più solo a teatro) e i processi socioculturali del periodo e del luogo in cui si rappresenta.

Precursore dei tempi, già Simmel<sup>5</sup> nel 1908 ci dava una riflessione che potremo utilizzare per il teatro di oggi, analizzando la dualità interpretativa del ruolo dell'attore e del ruolo dello spettacolo, ne *Zur philosophie des Schauspielers*. Partendo da un principio elementare dello statuto dell'opera d'arte «se l'arte traduce sempre la realtà della vita in una entità oggettiva, oltre la vita, l'attore (e il teatro) fa l'opposto». Spiega Simmel che essendo già il suo materiale arte, dovendo trasformare una sostanza immateriale come il testo, l'attore la trasla nella dimensione del reale. Nel compiere questa magia al contrario che è l'interpretazione, oltre a confrontarsi sul piano tecnico della sua professione con una pluralità sincronica di azioni (memoria, voce, azione, interazione...), deve anche scindersi e per un lato dichiarare fedeltà ad un testo immutato e immutabile nel tempo, sapendo che invece, la sua interpretazione non sarà mai perfetta riproduzione. Dall'altro lato l'attore (e lo spettacolo) si deve gioco forza rifare ad una psicologia collettiva, a una morale sociale che deve essere per forza quella del «qui e ora», quella temporale e geografica che pubblico, attore e performance condividono, vivendo in quel posto e non da un'altra parte, in quel periodo storico e non in un altro. Sembra così che per

<sup>5</sup> Georg Simmel, *La filosofia dell'attore*, Ets, Pisa 1998.

Simmel l'arte del teatro risolve al suo più alto grado il dubbio marxiano se la coscienza dipenda dall'essere o viceversa: è l'essere a dipendere dalla coscienza, portando l'immediatezza della vita alla coscienza o meglio la società vissuta alla vita collettiva. La novità di questo momento unico della storia è che i germi e la creatività del processo artistico, sociale e umano nascono dalla totale mancanza di schemi di riferimento, dalla libertà della situazione di performance, dalla vibrazione e dall'«esuberanza della vita» (per dirla con Claudio Magris), dal diritto di cittadinanza nello spazio dell'arte per tutti e quindi per nessuno. Tanto che si assiste di continuo all'estensione della funzione teatrale fino all'invasione del campo specifico dell'arte (*performance*, *action painting*, ecc.). Vista da un'ottica opposta si potrebbe affermare che ad un certo punto della sua storia, l'arte contemporanea si è fusa con le modalità del teatro. Questa eterogeneità invece di spingere il sociologo ad analisi ampie, lo porta a chiudersi in analisi di studi del caso molto circoscritti. Questa esuberanza di campi e interessi potrebbe indurre il teatro postmoderno (e tutta l'arte in genere) al peccato capitale agostiniano della dispersione, rischio che in molti casi si trasforma in realtà, soprattutto in quel teatro che si è chiuso nella sua incomprendibilità o all'opposto che si è fissato sugli stereotipi più triti. È possibile, tuttavia, osservare che c'è una parte attiva del teatro che proprio con quest'esuberanza resiste al pericolo della propria morte, contribuendo alla rifondazione dei valori della cultura sociale contemporanea, richiamando «l'effervescenza sociale» di Durkheim e seguendo, quasi involontariamente i *Six memos for the next millenium* di Italo Calvino: Leggerezza, rapidità esattezza, visibilità e, soprattutto, molteplicità. Il passaggio dal moderno porta con sé il capovolgere della necessità di ordine razionale e di positivismo. Una sorta di ritorno al dionisiaco, un dionisiaco frammentato, dove «la suprema prova di potenza è imprimere il carattere dell'essere al divenire» (Nietzsche). Questo teatro atomizzato, in diveni-

re, molteplice ed effervescente è però uno spettacolo di nicchia, d'élite, non può avere ambizioni di modificare nulla (quale e quanto pubblico ha oggi questo teatro?) se non quello di rappresentare il processo. Parallelamente, continua ad avere successo uno spettacolo ingessato sulle regole degli stereotipi dello star system, il cui fine è l'affermazione e il consolidamento dell'esistente, negando il principale fondamento del teatro, dalla tragedia greca dei miti in poi, che è quello della necessità, dell'urgenza della ricerca. Soprattutto nel teatro degli ultimi trenta, quarant'anni è facile notare come rinunciando alla sua natura esploratrice, mobile, archetipica, in espansione, l'arte diventa dominio della superficialità, dello stereotipo, diventando arte di regime (qualunque regime) e di propaganda ideologica. In un'epoca in cui può tutto riprodursi all'infinito, il teatro dovrebbe ancora più fortemente compiere un atto creativo, continuo e forte, per restituirci sempre rinnovate quelle strutture immutabili, quelle «figure emblematiche» il cui riconoscimento ci porterebbe al piacere, al pensiero e al fluire dell'azione. All'opposto l'arte si chiude in circoli per adepti o si sclerotizza su modelli standardizzati. Nella moltiplicazione esponenziale dei mezzi e delle modalità, un ricercatore dovrebbe porsi come obiettivo il comprendere quali sono le nuove istanze di questi saperi nuovi, quali orizzonti di senso ci aprono queste ibridazioni culturali e queste «comunità virtuali».

«Ciò che è non può esistere senza ciò che potrebbe essere» dice M. Maffesoli quando parla di nuovi nomadismi. Potrebbe essere una buona descrizione per la parte più attiva di questa nuova modalità del teatro, ma è utile anche riprendere la metafora geografica. Pratica teatrale come «dispositivo simbolico dello spazio», è infatti una modalità che sottende l'atto di uscire da sé per diventare altro. Soprattutto è, semplicemente, la denuncia della perdita dello spazio deputato per fare teatro. Ancora una volta torna il paradosso dell'arte in generale, il tutto e il nulla, posso fare teatro in ogni luogo e quindi non lo faccio

in nessuno! Spettacolo teatrale significa oggi anche uscire dai confini e dal luogo, sia in senso metaforico che in senso fisico, spostamento che è indice di un non radicamento ad un luogo fisico specifico, ancora una volta, indice di crisi di identità. Questo luogo mancato ha messo in moto negli ultimi decenni tutti gli esempi migliori del teatro socio-antropologico: il Living Theatre, Peter Brook, Schechner, Grotowski, Eugenio Barba, per citare solo alcuni esempi. Proprio Eugenio Barba, uno dei principali artefici di questo teatro, a proposito dello spazio teatrale dice: «Quando lavori in un luogo riconosciuto come luogo “teatro” – non importa se è un tappeto, delle candele a cerchio, una sedia o un teatrino all’italiana – che tu sia a Caltagirone in Sicilia o a Vuurtoren in Olanda, il tuo lavoro appare preliminarmente giustificato, ti caratterizzi per ciò che affermi e per ciò che neghi, ti accettano o ti rifiutano per questo, ma sembri sempre affermare teatro e negare teatro»<sup>6</sup>.

Gli antropologi come Schechner limitano la spiegazione ad un teatro in funzione rituale, ma non sembra una spiegazione sufficiente. Credo che non sia sufficiente chiudere in un modello culturale preesistente tutto questo intrecciarsi di natura e cultura, di massimo di naturale e di massimo di artificiale. La simultaneità di percezioni e di azioni, la relazionalità e interscambiabilità, la logica associativa e non razionale, l’emergenza e l’implicazione dal e nel sociale, tutte queste caratteristiche del teatro contemporaneo necessitano di una categoria culturale nuova, più aperta, più fluida, che permetta il maggior numero possibile di connessioni concettuali, in grado di «stabilire relazioni, di spezzarsi e ricomporsi secondo un montaggio che è l’operazione interpretativa e creativa che non ha bisogno né di spiegare né di prescrivere»<sup>7</sup>. Questo spazio potrebbe occuparlo il sociologo dell’arte.

<sup>6</sup> Eugenio Barba, *Lettere dal sud Italia*, Bulzoni Editore, Roma 1998.



Duvignaud nella postfazione della seconda edizione de *Les ombres collectives*<sup>8</sup> dice che già dopo la prima pubblicazione del libro il teatro è cambiato più rapidamente di quanto non abbia fatto in tutto il secolo scorso. Pioniere tra i sociologi nell'indagare sulla potenza sovversiva del teatro, Duvignaud la scopre già nel 1952 assistendo a una messa in scena del *Woyzeck* di Buchner. Che cosa è il teatro per lui? È innanzitutto un'arte, arte dell'oggettivazione, il luogo dove avviene una manifestazione sociale. Luogo deputato alla rappresentazione dell'immagine dell'uomo sociale, immagine che ciascuno di noi porta con sé. Forzando un poco le sue parole potremmo dire che il teatro dovrebbe rafforzare l'immagine della società ideale e l'ideale di società (oggi non compie ne una funzione ne l'altra!). I molteplici aspetti della pratica sociale, secondo Duvignaud, formano una totalità vivente, che a volte scuote fino alle fondamenta la società e le sue istituzioni. Sono questi gli aspetti che permettono di stabilire i nessi tanto agognati tra estetica e vita sociale, tra creazione artistica e la trama dell'esistenza collettiva. Questo dà al teatro facoltà di essere proiezione di senso e di valori sociali, di mettere in discussione la società come oggetto e di creare l'unità sociale. Ma Duvignaud scriveva questo trent'anni fa, e se l'intuizione era giustissima allora, oggi assistiamo ad un'eccessiva teatralizzazione del sociale che ha creato un sbilanciamento negativo verso il ridicolo e il grottesco da un lato e verso la «politica-spettacolo» e della spettacolarizzazione del dolore dall'altro. Da questo la necessità di rivedere la funzione del teatro in chiave sociologica. Credo che esista nell'incontro tra teatro e società un ideale, una idea e una ideologia. All'ideale fanno riferimento l'utopia,

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1975.

<sup>8</sup> Jean Duvignaud, *Les ombres collectives. Sociologie du théâtre*, P.U.F., Paris 1973.

il simbolo, la ricerca e anche la rivoluzione in un certo senso; Durkheim affidava all'efficacia della catarsi drammatica «l'obiettivo di elevare l'uomo sopra lui stesso e di fargli vivere una vita superiore a quella che condurrebbe lasciandosi trasportare solamente da moti spontanei». All'idea si può associare il concetto di società ideale e di azione sociale. Più complicato è, invece, parlare di ideologia teatrale. Ogni regime totalitario si circonda di cerimonie, teatralizza ogni azione quotidiana che deve arrivare al popolo sottomesso, mentre all'opposto teme il teatro vivo. È chiaro che in questo senso l'ideologia conserva, blocca dentro figurine di sale idee e ideali. A Buenos Aires, i primi giorni di agosto del 1981, mentre Frank Sinatra cantava per i generali di un commando della marina militare, bruciava un teatrino off dove ogni sera un gruppo di autori giovani argentini presentava le proprie opere. Un tale impiego di forze per uno sparuto gruppo presupponeva una preoccupazione a prima vista irragionevole, con una tale disparità di forze in campo. In gioco c'era la forza delle idee e delle utopie della pratica artistica. Anche questo dovrebbe essere un panorama per una prossima geografia del sociologo dell'arte. Oggi lo spettacolo diventa un manifesto del sociale, un *conceptacle*, usato al meglio o strumentalizzato che sia, che corre affannosamente, verso una spettacolarizzazione esasperata. Performance diventa la parolina magica adatta a tutto, polifunzionale e intercambiabile, nella vita sociale o nel mondo dello spettacolo. Parola che si destreggia tra un ambito e un altro, tracciando un itinerario basato su urgenze e necessità di ricerca, di atti di forza e di protezione, di stimolo all'azione e all'immobilità, comunque delimitando uno «spazio politico» socialmente controllato e influenzato. Parola che ha allargato talmente i suoi confini da non averne più. È però l'unico inadeguato contenitore che conserva tracce di quella peculiarità «veggente» che aveva l'arte nel passato, parola che tenta di catalizzare e restituire il fluire del cambiamento in arte in un orizzonte etico che ora è la polis glo-

bale. La mondializzazione e la virtualizzazione instaurano un tempo universale. Questo tempo che annulla le distanze e incentiva la contemporaneità dell'esperienza estetica fornisce al teatro – e all'arte in generale – solo due vie. O toglie al teatro qualsiasi possibilità di rappresentare le classi sociali o il potere, per una drammatizzazione diffusa e indistinta della società mediata dai mezzi di comunicazione di massa e in tal modo lascia solo un'esperienza burocratica e quotidiana del frammento del sociale. Oppure da libera espressione al rito, «mette in rete il mito», che diventa processo dinamico di cultura. Il mito diventa così principio fondante di una comunità allargata, di un «villaggio in espansione», luogo dove si mette in essere una diversa urgenza di ritrovare un'identità sociale. Si può sostenere, in questo caso, che l'attività rituale del teatro crea l'identità e non ne è soltanto la traduzione. Il legame sociale creato dal nuovo rito teatrale è mediatore, creatore di mediazioni simboliche e perché no, istituzionali, che permettono agli attori sociali di identificarsi ad altri (anche senza contingenza fisica) e di distinguersene, di stabilire nuovi e mutui legami di senso sociale. Il nuovo teatro sociale, anche se esperienza circoscritta ed elitaria, è tornato ad essere un'esibizione semplice, accessibile a molteplici livelli di lettura, è un sinonimo diretto, è qualcosa che cerca il significato primo, l'archetipo. È il simbolo localista che produce processo globale e attivo. Al contrario della teatralità indistinta, uniforme della rete sociale inestricabile dello stereotipo (che inibisce l'alterità ma non l'ineguaglianza), che ci rimanda all'infinito forme statiche d'identificazione imposta ma non di identità.

In questa accezione si può parlare di nuova vetta per la sociologia dell'arte. Il teatro è solo un esempio eclatante, ma ogni forma d'arte porta con sé oggi questa potenzialità. Arte che si riappropria del significato simbolico per un nuovo legame di identità forte pur inserita in un processo artistico e sociale mobile, eterogeneo e frammentato. Questa potrebbe essere

una delle vie sulla mappa del futuro della sociologia dell'arte, perché continui ad essere quello che pensava Pierre Bourdieu quando affermava che «la sociologia e l'arte formano davvero una strana ma imprescindibile coppia».