

Andrea Millefiorini
è professore associato di Sociologia dei fenomeni politici nell'Università degli studi della Campania "Luigi Vanvitelli", dove insegna anche Sociologia generale.

Contributi di:

Erica Antonini
Sociologia generale, Università "Sapienza" di Roma.

Nico Bortoletto
Sociologia generale, Università di Teramo.

Fabio D'Andrea
Sociologia generale, Università di Perugia.

Luciano M. Fasano
Scienza politica, Università di Milano.

Michela Luzi
Sociologia dei processi economici e del lavoro, Università telematica Unicusano.

Massimiliano Ruzzeddu
Sociologia generale, Università telematica Unicusano.

Barbara Sena
Sociologia dei processi economici e del lavoro, Unitelma Sapienza.

Lineamenti di sociologia generale

a cura di Andrea Millefiorini

In questo volume, scritto a più mani ma con un forte impianto unitario, gli autori intendono offrire una panoramica complessiva della Sociologia generale, che dia conto della molteplicità dei problemi affrontati e dei differenti approcci e paradigmi.

Anziché procedere con una rassegna cronologica per grandi scuole di pensiero, o per singole tematiche, si è scelto di articolare l'esposizione in base ai diversi "livelli" di analisi sociologica (micro, meso e macro) e ai legami tra essi esistenti, giungendo a una originale presentazione di sintesi. Grande attenzione, inoltre, è stata data alle possibili applicazioni della sociologia e ai contributi che essa può dare, nei più diversi contesti, a una migliore comprensione e risoluzione dei problemi sociali.

www.apogeoeducation.com

€ 39,00

Andrea Millefiorini

Lineamenti di sociologia generale



Lineamenti di sociologia generale

a cura di Andrea Millefiorini



APGEO
education

MAGGIOLI
EDITORE

978-88-916-1747-7



9 788891 617477

Lineamenti di sociologia generale

a cura di Andrea Millefiorini

APGEO
education

|||
MAGGIOLI
EDITORE

SOMMARIO

Introduzione	xiii
<i>Andrea Millefiorini</i>	
<i>Sezione I La Sociologia</i>	1
Capitolo 1 – Concetti e problemi della Sociologia generale	3
<i>Andrea Millefiorini</i>	
1.1 Cos'è e di cosa si occupa la Sociologia.	
Quando e perché nasce	3
1.2 Positivismo ed evolucionismo	10
1.3 La teoria sociologica	19
1.4 Il metodo sociologico	21
1.4.1 Il metodo scientifico. Definizioni e proprietà	21
1.4.2 Il metodo scientifico nelle scienze sociali	26
1.4.3 Sulla “oggettività” del metodo scientifico nelle scienze sociali	29
1.4.4 Tecniche di raccolta dei dati	31
1.4.5 Metodi di controllo empirico	33
1.5 La Sociologia e i suoi rapporti con le altre scienze sociali	37
1.5.1 Le scienze sociali. Una tipologia	37
1.5.2 “Perché la Sociologia”?	39
1.6 I problemi sociali di fronte alla Sociologia generale contemporanea	43
1.6.1 Il problema della a-valutatività della scienza sociologica	45
1.6.2 La risposta di Weber al problema della a-valutatività delle scienze sociali. Durkheim: giudizi di realtà e giudizi di valore	48
1.6.3 Le questioni di ieri e di oggi	49
1.7 Individuo e società. Micro e macro	52
1.8 Il problema della connessione micro-macro	54
1.8.1 Le componenti micro	55
1.8.2 Le componenti macro	56
1.8.3 La connessione micro-macro e il problema della costruzione di senso	57
1.8.4 Gli “anelli di congiunzione” tra micro e macro	60
■ Per approfondire	64

<i>Sezione II I tre livelli dell'analisi sociologica</i>	65
Capitolo 2 – Il livello micro: l'interazione sociale	67
<i>Barbara Sena</i>	
2.1 Introduzione: che cos'è l'interazione sociale	67
2.1.1 Una definizione di base	67
2.1.2 Le forme dell'interazione: relazione sociale e rapporto sociale	69
2.1.3 L'interazione dalla prospettiva microsociologica	71
2.2 Interazione e identità sociale: la prospettiva dell'interazionismo simbolico	73
2.2.1 La costruzione dell'identità sociale secondo Mead	73
2.2.2 Lo sviluppo dell'interazionismo simbolico dopo Mead	77
2.3 Maschere, finzioni e stigmatizzazioni: il lato perverso dell'interazione	80
2.3.1 L'interazione secondo l'approccio drammaturgico	80
2.3.2 Maschere, finzioni e stigmatizzazioni	83
2.4 Ordine e disordine nell'interazione: la precarietà del “dato per scontato”	85
2.4.1 L'etnometodologia e il tema dell'ordine sociale	86
2.4.2 Gli esperimenti di “rottura”	89
2.4.3 Le proprietà del linguaggio dell'interazione: indicabilità e riflessività	92
■ Per approfondire	104
Capitolo 3 – Il livello meso: dai mondi vitali alle istituzioni	105
<i>Nico Bortoletto</i>	
3.1 Il processo di socializzazione	105
3.1.1 La socializzazione primaria e secondaria	107
3.1.2 L'ultrasocializzazione	111
3.2 I mattoni della società: la famiglia	114
3.3 I mondi vitali degli individui: il gruppo	122
3.4 Le reti e l' <i>empowerment</i> sociale: quando il gruppo diventa associazione o movimento	126
3.4.1 Le associazioni	126
3.4.2 I movimenti	129
3.4.3 Le reti sociali	132
3.5 Le organizzazioni	135
3.5.1 Una definizione, tanti autori, alcuni esiti	136
3.5.2 Organizzazioni e potere	141
3.5.3 I modelli organizzativi	142
3.5.4 Quale futuro per le organizzazioni?	144
3.6 Le istituzioni	145
3.7 Per finire: il <i>sensu</i> come chiave di volta	149
■ Per approfondire	152

Capitolo 4 – Il livello macro: la cultura e l'organizzazione sociale 153

Erica Antonini

4.1	Il concetto di cultura	153
4.2	I valori	162
4.3	I simboli	166
4.4	Le norme sociali, i costumi, gli habitus, le pratiche	168
4.5	L'ideologia	174
4.6	Le rappresentazioni sociali	178
4.7	La sociologia della conoscenza	179
4.8	Oltre lo Stato-nazione: la cultura tra globale e locale	183
4.9	Struttura e stratificazione sociale: status, strato, classe, ceto, partito	187
4.10	Controllo sociale, integrazione, consenso	193
4.11	Il capitale sociale	196
4.12	L'irrazionale nelle società e le teorie del conflitto	199
4.13	Conformità, devianza, anomia	204
■	Per approfondire	209

*Sezione III Il problema della connessione tra micro,
meso e macro* 211

Capitolo 5 – Le teorie dell'azione sociale 213

Andrea Millefiorini

5.1	L'azione sociale in Durkheim e la tradizione "oggettiva" in sociologia	214
5.1.1	Il "fatto sociale"	214
5.1.2	La solidarietà pre-contrattuale	216
5.1.3	Coscienza collettiva e coscienza individuale	218
5.1.4	Diritto repressivo e diritto restitutivo	222
5.2	Max Weber: l'agire dotato di senso e la tradizione "soggettiva" in sociologia	227
5.2.1	Senso, comprensione, spiegazione causale	227
5.2.2	Le quattro forme dell'agire sociale	230
5.2.3	Origini e contenuti dell'individualismo metodologico. Da Weber a Boudon	233
5.2.4	Critiche e limiti alla classificazione weberiana di agire sociale	234
5.3	Vilfredo Pareto: il primato di istinti e sentimenti nell'azione sociale	237
5.3.1	Azioni logiche e azioni non logiche	237
5.3.2	Interessi, residui e derivazioni	239
5.3.3	Identità sociale, potere, controllo sociale	244
5.3.4	Secolarizzazione, tramonto delle ideologie politiche, crescente peso della scienza. Processi che sfuggirono a Pareto?	246

5.4	Georg Simmel: reciprocità, scambio, identità	250
5.4.1	L'individuo e l'Alter	252
5.4.2	La prima teoria dello scambio	254
5.4.3	Come si formano le istituzioni	255
5.4.4	L'oggettivazione	256
5.4.5	Il macro nel micro	258
5.5	Alfred Schütz, Peter Berger e Thomas Luckmann: la realtà come costruzione sociale	263
5.5.1	Alfred Schütz. Mondi sociali e vita quotidiana	263
5.5.2	Peter Berger e Thomas Luckmann. La società come realtà oggettiva e soggettiva	266
■	Per approfondire	272
Capitolo 6 – Teorie sistemiche e struttural-funzionaliste		273
<i>Luciano M. Fasano</i>		
6.1	Un programma scientifico di ricerca per una teoria generale della società	273
6.2	Le caratteristiche della spiegazione struttural-funzionalista	275
6.3	Struttura, sistema, funzione: una cassetta degli attrezzi per la spiegazione dei fenomeni sociali	283
6.3.1	Struttura	284
6.3.2	Sistema	286
6.3.3	Funzione	289
6.4	Il problema dell'ordine sociale in Talcott Parsons	293
6.5	Il sistema sociale e lo schema AGIL	300
6.5.1	Le variabili strutturali	302
6.5.2	Gli imperativi funzionali di un sistema sociale	307
6.5.3	La doppia gerarchia cibernetica	314
6.6	Mutamento sociale e condizione umana	316
6.7	Limiti e paradossi dello schema AGIL	319
6.8	La teoria dei sistemi autopoietici di Luhmann	322
6.8.1	La distinzione sistema/ambiente	325
6.9	Sistemi autopoietici e operativamente chiusi	325
6.10	L'accoppiamento strutturale fra individui e società	327
6.11	La comunicazione	328
6.12	Società e interazione sociale	331
6.13	Oltre la teoria dei sistemi sociali autopoietici, verso una teoria della società sistemico-evoluzionistica	333
6.13.1	I meccanismi di un processo evolutivo	337
■	Per approfondire	349
Capitolo 7 – Gli elementi alla base della costruzione di senso		351
<i>Fabio D'Andrea</i>		
7.1	Conoscere la conoscenza	353
7.1.1	Il contraddittorio	353
7.1.2	Il paradigma	355
7.1.3	La conoscenza	357

7.2	La cultura	361
7.2.1	La cultura oggettiva	362
7.2.2	Eccezionalismo cognitivo e incertezza	366
7.2.3	Cultura soggettiva e identità	369
7.2.4	La morale	372
7.3	Il ruolo	375
7.3.1	Modelli di comportamento e aspettative	377
7.4	Le dimensioni implicite dell'aspettativa	379
7.4.1	Relazionalità	379
7.4.2	Fare come se	380
7.4.3	La fiducia	382
7.5	La religione	384
7.5.1	Religione e religiosità	385
7.5.2	Crederne	388
■	Per approfondire	401
<i>Sezione IV Dalla società chiusa alla società aperta</i>		403
Capitolo 8 – Il cambiamento sociale		405
<i>Massimiliano Ruzzeddu</i>		
8.1	Il concetto di cambiamento nella storia umana	405
8.2	La sociologia del mutamento sociale	407
8.2.1	L'approccio positivista	408
8.2.2	Durkheim	409
8.2.3	L'approccio marxista	412
8.2.4	L'approccio storicista	413
8.2.5	L'approccio strutturalista e struttural-funzionalista	415
8.2.6	Il dibattito più recente	416
8.3	Gli agenti del cambiamento sociale	417
8.3.1	Le élites	417
8.3.2	I movimenti sociali	420
8.3.3	Le minoranze	422
8.3.4	Partiti e gruppi di pressione	424
8.3.5	Gli individui	426
8.3.6	Il ruolo degli individui nella nascita del capitalismo.	431
8.4	Cause del cambiamento sociale	433
8.4.1	Il fattore demografico	435
8.4.2	Il fattore tecnico	437
8.4.3	I valori culturali	438
■	Per approfondire	444
Capitolo 9 – La modernità. Origini, caratteri, evoluzione		445
<i>Massimiliano Ruzzeddu e Michela Luzi</i>		
9.1	Comunità e società	445
9.2	Il processo di razionalizzazione e burocratizzazione	451
9.3	L'individualizzazione e la divisione del lavoro	454
9.4	Riflessività	456

x SOMMARIO

9.5	Il disincanto del mondo	460
9.6	Modernità riflessiva	462
9.7	Differenziazione e integrazione: economia e lavoro nell'epoca contemporanea	467
9.8	Le teorie dello sviluppo. Le politiche per lo sviluppo territoriale	472
9.9	Le società complesse	477
■	Per approfondire	481
	Bibliografia	483
	Gli autori	533

INDICE DEI BOX APPLICATIVI

■ BOX n. 1	Libertà e responsabilità: possono andare separate? <i>Andrea Millefiorini</i>	17
■ BOX n. 2	Le nuove tecnologie dell'informazione <i>Barbara Sena</i>	95
■ BOX n. 3	La salute <i>Barbara Sena</i>	98
■ BOX n. 4	Il lavoro <i>Barbara Sena</i>	101
■ BOX n. 5	Le trasformazioni dei modelli familiari <i>Nico Bortoletto</i>	118
■ BOX n. 6	La violenza familiare <i>Nico Bortoletto</i>	119
■ BOX n. 7	Lavoro - occupazione e disoccupazione <i>Nico Bortoletto</i>	151
■ BOX n. 8	La globalizzazione <i>Erica Antonini</i>	182
■ BOX n. 9	Il suicidio in prospettiva sociologica <i>Andrea Millefiorini</i>	223
■ BOX n. 10	Il potere come media di interscambio <i>Luciano M. Fasano</i>	343
■ BOX n. 11	La realtà dei mass-media <i>Luciano M. Fasano</i>	346
■ BOX n. 12	Il mobbing <i>Fabio D'Andrea</i>	391
■ BOX n. 13	L'anoressia <i>Fabio D'Andrea</i>	395
■ BOX n. 14	Atomizzazione e individualizzazione <i>Fabio D'Andrea</i>	398
■ BOX n. 15	Immigrazione, integralismo religioso, discriminazione. Problemi di integrazione interculturale <i>Massimiliano Ruzzeddu</i>	442
■ BOX n. 16	Diseguaglianze e discriminazioni di genere <i>Massimiliano Ruzzeddu</i>	470



CAPITOLO 7

Gli elementi alla base della costruzione di senso

Fabio D'Andrea

Leggo nella quarta pagina del mio quotidiano che le rilevazioni effettuate quest'anno sull'Antartide non sono buone: il buco nello strato di ozono si sta ingrandendo pericolosamente su quel continente. Proseguendo nella lettura, passo dai chimici dell'alta atmosfera agli amministratori delegati della Atochem e della Monsanto, che hanno modificato le proprie linee di produzione per sostituire gli innocenti clorofluorocarburi, accusati di lesa atmosfera. Pochi capoversi più sotto sono i capi di Stato delle grandi nazioni industrializzate che si occupano di chimica, di frigoriferi, di bombole spray e di gas inerti. Ma in fondo alla colonna eccoci ai meteorologi, che non sono più d'accordo con i chimici e parlano di fluttuazioni cicliche. Di colpo gli industriali non sanno più cosa fare. Anche le teste coronate esitano. Bisogna aspettare? È già troppo tardi? Più in basso i paesi del terzo mondo e gli ecologisti aggiungono il proprio granello di sale e parlano di trattati internazionali, del diritto delle generazioni a venire, di quello allo sviluppo, di moratorie. Nello stesso articolo si mescolano le reazioni chimiche e quelle politiche. Un unico filo unisce la più esoterica delle scienze e la più bassa politica, il cielo più lontano e un certo stabilimento della periferia di Lione, il pericolo più universale e le prossime elezioni o la prossima riunione del consiglio di amministrazione. Le dimensioni, le poste in gioco, i tempi, i protagonisti non sono comparabili, eppure eccoli qui tutti coinvolti nella stessa vicenda (Latour, 2009: 11-12).

Iniziare il capitolo, dedicato a un tema che il buonsenso potrebbe trovare perfino insulso, con questa lunga citazione di Latour promette di essere sia utile che efficace. Utile perché mette in luce il cuore del problema; efficace perché lo fa attraverso un'esperienza quotidiana, anodina – in altre parole, inoffensiva – che si trasforma in un momento di vertiginosa incertezza. È un po' la reazione che si ottiene in un'aula quando la si informa che il semplice gesto



di mettere l'acqua sul fuoco per la pasta crea un enigma fisico a tutt'oggi senza risposta: si apre una crepa in un contesto che si dava per scontato. Affidabile. Protetto e accogliente.

Qual è il cuore del problema? È il fatto che il modo corrente di conoscere il mondo tende a divenire sempre più fuorviante e a far nascere strane idee su categorie e dicotomie “chiare e distinte”, per riprendere Cartesio, che poi nella realtà di tutti i giorni si rivelano inapplicabili o addirittura sbagliate. L'esempio del buco nell'ozono ben illustra le difficoltà cui va incontro la lettura monodimensionale di un problema e la sua attribuzione, in vista di una soluzione, agli esperti competenti: in primo luogo non è chiaro se si tratta di una questione micro o macro, quando la scala evidente è senza dubbio planetaria, ma la responsabilità è diffusa tra industriali, politici e semplici cittadini che contribuiscono al problema coi loro comportamenti quotidiani – spray, frigoriferi, automobili – ed è comunque di incerta definizione dato che, in secondo luogo, non è evidente chi siano gli esperti titolari del magistero in proposito e i meteorologi potrebbero aver ragione...

Nel passaggio dalla descrizione specialistica a quella che gli inglesi chiamano “*messy reality*”, traducibile grosso modo con “realtà incasinata”, le convenzioni e le certezze della prima si appannano e spesso soccombono al disordine e alla contraddittorietà della seconda, generando incertezza e rendendo sempre più ardua la soluzione dei problemi. Per questo si diceva che l'argomento di cui ci si sta per occupare potrebbe apparire assurdo, ma è di vitale importanza: sebbene la strategia esplicativa fondata sui livelli di analisi micro, meso e macro abbia un indubbio valore, illustrato nelle altre sezioni del manuale, scopo del presente capitolo è quello di mostrare come tale strategia necessiti, per evitare i rischi di semplificazione che ne potrebbero derivare, di essere bilanciata da un discorso sul senso della realtà che affermi che essa è anche una, interconnessa e contraddittoriale. Come appare solitamente a chi ci vive dentro.

Per riuscire in questo intento, si tornerà su argomenti e temi già affrontati, intrecciandoli in una trama meno lineare e mettendone in luce aspetti trasversali e rinvii che consentano di percepirne l'unitarietà al di là della (pur necessaria) frammentazione analitica. In un primo momento, dopo le riflessioni introduttive sulla dinamica della *conoscenza* e sulle problematiche che rivelano, si tratterà della *cultura*: qui la difficoltà di separare micro e macro, senso e

strumento, interno ed esterno è massima, una volta che si rinunci al rassicurante arsenale del pensiero semplice, e la posta in gioco, sia per i soggetti che per i collettivi, è molto alta. Si passerà poi a parlare del *ruolo* e della sua natura ambigua, che si rivela come tale già da un punto di vista etimologico e mal si adatta a descrizioni che ricerchino coerenza. Se ne discuterà in relazione alle grandi dicotomie azione/struttura e ragione/emozione, per evidenziare le difficoltà teoriche cui ha portato l'approccio prevalente sinora. La conclusione sarà su un tema delicato, la religione, nel tentativo di recuperarne la centralità nella disciplina sociologica che era chiara ai padri fondatori, ma che si è andata in seguito appannando, sulla scorta di letture parziali e strumentali che ancor oggi impediscono spesso una serena disamina dell'argomento.

7.1 Conoscere la conoscenza

Per poter affrontare questo percorso c'è – come si è detto – bisogno di aggiungere alcuni attrezzi alla cassetta in dotazione, a cominciare da un aggettivo utilizzato poco fa.

7.1.1 Il contraddittoriale

Di solito, per spiegare il “contraddittoriale” è sufficiente una nota dotta. In questa sede, tuttavia, è più opportuno dedicargli un paragrafo, perché esso descrive alla perfezione lo strano rapporto che lega oggi il discorso sul reale e l'esperienza diretta che di questo si ha. Il primo tenta di imporre al suo oggetto caratteri che non ha e di forzarlo così a divenire simile a un'idea preconcepita; la seconda smentisce sovente tale pretesa e comprende le strategie soggettive e collettive che donano senso al mondo e consentono di trovare un posto al suo interno. È un caso contemporaneo di una celebre disputa filosofica, il confronto/scontro tra *Sein* e *Sollen*, Essere e Dover essere.

Il termine “contraddittoriale” deriva dalla teoria di un filosofo rumeno del Novecento, Stéphane Lupasco (1900-1988), impegnato nello sviluppo di una logica non aristotelica capace di fare a meno del famoso principio del *terzo escluso*, per il quale o una proposizione è vera o è vero il suo contrario, senza alternative

possibili. I latini lo chiamavano *aut/aut, o/o*, ed è la chiave di volta di quello che si scoprirà tra poco essere il *paradigma esclusivo*. È con ogni evidenza uno strumento eccellente per imporre coerenza a una realtà riottosa, ma una sua applicazione poco attenta può avere rilevanti costi cognitivi; molti filosofi si sono cimentati col problema e la soluzione che si è infine affermata viene da Hegel: la sua celeberrima dialettica prevede una possibilità di conciliazione degli opposti senza residui, capace ogni volta di generare una sintesi che è superamento delle posizioni iniziali; al tempo stesso la sintesi definisce una nuova posizione a partire dalla quale si rinnova il ciclo. Questa elegante teoria sottende un notevole ottimismo sulla potenza mediatrice della ragione e porta a ritenere che non esistano conflitti irrisolvibili.

Nell'uso di "*contraddittoriale*" proposto da Lupasco, esso definisce invece *un'opposizione che non può essere superata da sintesi successive, ma permane generando energia*. Un'immagine adeguata di tale situazione può aversi pensando agli immani processi che avvengono all'interno delle stelle (macro) o nell'intimo di ognuno (micro) dove l'energia creativa e vitale prorompe dallo scontro tra la parte cosciente e quella che la *fiction* contemporanea chiama la "metà oscura":

La vita sociale [...] non si costruisce a partire dalla risoluzione dei problemi che incontra, come la modernità drammatica aveva postulato, ma si fonda, al contrario, sulla tensione tragica di questi problemi tra loro (Maffesoli, 2003: 105).

"Contraddittoriale" viene poi recepito come strumento necessario di comprensione della realtà da un altro pensatore del Novecento, il francese Gilbert Durand (1921-2012), attento alla relazione fondamentale tra ragione e universo simbolico-immaginale e quindi all'onnipresente molteplicità di significati di ogni manifestazione culturale. Ciò che questi autori vogliono mettere in evidenza è *la tensione sottostante a ogni tentativo di interpretazione del reale*, che sta al centro dell'idea di cultura e ne fa non un repertorio di contenuti assodati, ma un'impresa infinita, alla quale tutti sono chiamati a partecipare.

È questa tensione generativa che occorre mettere nuovamente a fuoco oggi, perché nell'irrigidirsi dei metodi di descrizione del reale se ne è persa la consapevolezza. Il risultato è una visione della conoscenza come appropriazione quantitativa di defini-

zioni standardizzate, quasi una raccolta di etichette che si ritiene esauriscano i diversi argomenti che descrivono, senza bisogno di un'ulteriore opera di riflessione e critica, né di una loro ricomposizione in un quadro più ampio. Come già osservava Marcel Mauss, nipote ed erede di Durkheim, bisogna invece dedicarsi proprio a quest'ultimo compito: "Dopo che si è ritagliato, più o meno arbitrariamente, occorre ora ricucire".

7.1.2 Il paradigma

Per meglio comprendere il problema, è necessario inserirlo nel quadro di una questione più generale, alla quale la nostra cultura non dedica particolare attenzione, il fatto cioè che il conoscere è ben più complesso di quanto si ritenga di solito. La deriva del sapere di cui si discorre trae origine dal progressivo venir dato per scontato del sapere stesso, che diviene un'attività innata sulle dinamiche della quale non occorre interrogarsi, mentre tutta l'attenzione si focalizza sulle sue acquisizioni e sui risultati pratici che esse sono in grado di far ottenere. È un'estroversione che viene affermandosi dalla seconda metà del Seicento, con l'avvento della filosofia naturale e quella che sarà poi chiamata la Rivoluzione scientifica (Shapin, 2003), e connota sempre più la forma e la prassi del conoscere, configurandolo come scoperta di leggi e meccanismi oggettivi, la cui manipolazione è in grado di conferire all'uomo il dominio sulla natura (e sui propri simili).

Lo sviluppo stupefacente della tecnologia e il conseguente affrancamento da limitazioni e servitù che per millenni erano sembrate irrevocabili conferiscono a questa visione una forza che le consente di presentarsi, nel fiorire della modernità, come *la sola possibile, la sola umana*: si pensi all'imbrigliamento di energie impensate, dal vapore al petrolio al nucleare, e alle possibilità che ciò ha dischiuso per il genere umano, nel lavoro, nella vita quotidiana, negli spostamenti; oppure all'allungamento della prospettiva di vita nelle società occidentali, che già oggi ha raggiunto un livello inimmaginabile solo un secolo fa ed è oggetto di ricerche e ipotesi finora considerate fantascientifiche.

Nonostante gli innegabili successi, tuttavia, l'attuale figura del sapere non è la sola possibile. Per quanto formidabile, essa è solo *una* delle forme che l'atto cognitivo può assumere e non è in

alcun modo esente da errori e imperfezioni, molti dei quali sono stati messi in luce al suo interno e con le sue stesse procedure, senza però che ciò ne scalfisse la presunzione. Come osservava tristemente Einstein, “tutto è cambiato tranne il nostro modo di pensare”, che continua a pretendere di poter raggiungere certezza e controllo sulle conseguenze sempre più evidenti del suo agire. D'altronde Einstein notava anche che “non si può risolvere un problema con la stessa mentalità che l'ha generato”, implicando la convinzione che ve ne siano altre, che la *forma mentis* non è data una volta per tutte, ma può e a volte deve cambiare.

Per queste ragioni una consapevolezza più diffusa di queste tematiche sarebbe di grande importanza. Eppure non è così:

È stupefacente che l'educazione che mira a comunicare le conoscenze sia cieca rispetto a ciò che è la conoscenza umana, rispetto a ciò che sono i suoi dispositivi, le sue infermità, le sue difficoltà, le sue propensioni all'errore come all'illusione, e non si preoccupi per nulla di far conoscere cosa è conoscere. In effetti la conoscenza non può essere considerata come un attrezzo *readymade*, che si può utilizzare senza esaminare la sua natura (Morin, 2015: 67).

Edgar Morin (1921-), ha dedicato la sua intera opera allo studio della conoscenza, convinto che una sua migliore comprensione sia un presupposto essenziale per il superamento dell'*impasse* che colpisce oggi la cultura globale. Ha focalizzato l'attenzione sulle dinamiche profonde del sapere, facendo tesoro dei lavori di altri pensatori di vaglia del XX secolo, come ad esempio Thomas Kuhn (1922-1996), epistemologo e filosofo della scienza statunitense, autore de *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1979).

Dalla teoria di Kuhn viene uno dei concetti cardine del pensiero moriniano, il *paradigma*. È un termine che designa di solito un modello di riferimento, il minimo di informazioni chiave che consentono di dedurre un sistema, come accade per i verbi latini. Con una sapiente estensione del senso proprio, Kuhn lo utilizza per indicare *una matrice disciplinare, il sapere condiviso da una comunità di scienziati che, in un certo momento storico, è il fondamento indiscusso dell'attività di ricerca e ciò che le dà una forma*. Pur trattandosi di uno strumento concettuale di filosofia della scienza, esso ha una chiara vocazione contraddittoriale, in quanto può rappresentare con facilità anche la

Weltanschauung (visione del mondo) che deriva dalla sua condizione. Si pensi ad esempio al sistema tolemaico e al sistema copernicano: è evidente che il predominio dell'uno o dell'altro non riguarda semplicemente l'insieme degli studiosi che vi hanno a che fare, ma anche i gruppi più ampi di cui essi fanno parte, e modella l'intera struttura sociale. Grazie a questo concetto è quindi possibile apprezzare la costante interazione che lega i diversi aspetti della società.

Morin accentua ulteriormente la connessione tra visione del mondo e paradigma, facendo del secondo il modello della prima, non attraverso contenuti specifici che continuano comunque a interessare i diversi campi del sapere, bensì attraverso la selezione e articolazione di operazioni logiche che definiscono la *pensabilità* di qualcosa all'interno del sistema:

Un paradigma è un tipo di relazione logica (inclusione, congiunzione, disgiunzione, esclusione) tra un certo numero di nozioni principi. Un paradigma privilegia determinate relazioni logiche a scapito di altre, ed è per questo che [...] controlla la logica del discorso (Morin, 1993: 113).

Al suo interno verrà spontaneo applicare le operazioni logiche privilegiate. Così, ad esempio, il *terzo escluso*, recentemente incontrato, è una figura del principio di disgiunzione, centrale nel paradigma corrente. "Il livello paradigmatico è dunque quello del principio di selezione delle idee che sono o integrate nel discorso e nella teoria, o escluse e rifiutate" (Morin, 2001: 24) e orienta la direzione della ricerca e le procedure che essa adotterà per validarsi.

7.1.3 La conoscenza

Se le cose stanno così, l'idea che la conoscenza sia una descrizione (quasi) perfetta del mondo reale andrebbe abbandonata a favore di una visione certamente problematica, ma anche più stimolante:

Conoscere significa produrre una traduzione delle realtà del mondo esterno. Dal mio punto di vista, noi siamo coproduttori dell'oggetto che conosciamo, cooperiamo col mondo esterno, ed è questa coproduzione che ci fornisce l'oggettività dell'oggetto (Morin, 1993: 112).

La retorica della “scoperta” non è più adatta a rappresentare l’essenza dell’atto cognitivo: essa, infatti, implica la preesistenza di ciò che viene rivelato – per l’appunto scoperto, tirato fuori grazie all’ingegno e alle capacità intellettuali umane – che dev’essere individuato grazie ad apposite strategie che seguano una pista, per quanto labile e difficoltosa, in grado di condurre al tesoro. Queste strategie costituiscono la “ricerca”, termine di grandissimo spessore semantico, e al tempo stesso la rappresentano come attività procedurale piuttosto che creativa. Il contributo del ricercatore sta nel seguire in modo neutrale le tracce “oggettive” – le prove: il successo di *serial* come CSI non è casuale, dato che sono in effetti una metafora dell’intera impresa conoscitiva occidentale – limitando al massimo ogni interferenza, quasi verso l’automatismo.

Se invece vi è coproduzione della conoscenza; se questa è una delle interpretazioni della realtà tra le tante (infinite?) possibili, il rapporto dell’uomo con essa e i frutti che ne derivano e il suo ruolo all’interno dei processi che la generano devono essere ripensati, in termini di aspettative, utilizzi e responsabilità. La razionalità, afferma Morin, è

aperta per natura, dialoga con un reale che le resiste. Fa incessantemente la spola fra istanza logica e istanza empirica; è il frutto del dibattito argomentato delle idee [...]. Conosce i limiti della logica, del determinismo, del meccanicismo; sa che la mente umana non potrebbe essere onnisciente, che la realtà comporta mistero (2001: 22).

Si tratta di un’altra figura della *Wechselwirkung* simmeliana, lo scambio circolare ininterrotto che sempre più appare come il processo fondamentale dell’esistente, e non della registrazione passiva di contenuti predefiniti; è la stipula di un accordo temporaneo tra lo sforzo di comprensione dell’uomo e l’ambiente che lo circonda e l’uomo deve essere pienamente consapevole dello scarto essenziale tra l’uno e l’altro che questo comporta, per poter integrare l’incertezza che ne deriva nei suoi progetti e nel suo sguardo sul mondo.

Il sapere che origina da tali dinamiche non ha più i tratti rassicuranti cui si è abituati. Ha perso in precisione e potere di controllo o almeno ha perso la pretesa di esserne capace; perciò dovrebbe essere più umile e attento alle conseguenze delle sue azioni. Più

taoista, come afferma Brian Arthur (1946-), economista e membro del Santa Fe Institute per gli studi sulla complessità, che sostiene da tempo la necessità di abbandonare la metafora meccanicista di Newton a favore di un approccio più orientale:

Nel Taoismo l'universo è percepito come vasto, amorfo e sempre mutevole. Gli elementi sono sempre gli stessi, e ciononostante si riorganizzano di continuo. È simile a un caleidoscopio: il mondo è formato da configurazioni variabili, ripetitive anche se mai del tutto, sempre nuove e diverse. Che rapporti abbiamo noi con un mondo così? Siamo composti degli stessi elementi e facciamo dunque parte di questa cosa che non cambia mai e tuttavia è sempre mutevole. Se pensiamo di essere un battello a vapore e di poter risalire il corso del fiume, ci inganniamo. Siamo piuttosto come il capitano di una barchetta di carta che discende la corrente. Se cerchiamo di resistere, non arriveremo in nessun posto. D'altronde, se osserviamo tranquillamente il flusso dell'acqua, con la sensazione di farne parte, sapendo che varia di continuo e conduce sempre a nuove complessità, ogni tanto possiamo affondare un remo nell'acqua e spingerci da un vortice all'altro (cit. in Mitchell Waldrop, 2002: 533).

Sia chiaro che non si ha a che fare con un occasionale pensatore eterodosso: Brian Arthur è semplicemente uno studioso che ha avuto il coraggio di indossare il nuovo paio di occhiali fornitigli dalla stessa scienza del XX secolo, che oggi sembra aver bisogno di essere salvata da se stessa e da ciò in cui una commistione sempre più profonda con la politica e l'economia l'ha trasformata. La perdita di normatività, l'illusione del battello a vapore, sono state rivelate da scoperte cruciali maturate al suo interno; si pensi alla relatività di Einstein e a ciò che il termine significa nell'uso normale: quali leggi universali possono esistere in un universo per definizione relativo? Si pensi al principio di indeterminazione di Heisenberg, o al teorema dell'incompletezza di Gödel, e dell'accogliente e prevedibile universo della fisica classica rimane poco. Eppure, di queste scoperte e delle loro conseguenze per il paradigma corrente non si parla. Forse perché

i nostri sistemi di idee (teorie, dottrine, ideologie) non soltanto sono soggetti all'errore, ma anche proteggono gli errori e le illusioni in essi iscritti. È nella logica organizzatrice di ogni sistema di idee resistere all'informazione che non gli conviene o che non può integrare (Morin, 2001: 20).

Kuhn l'ha definita “inerzia”, *la resistenza del paradigma a ciò che lo smentisce e ne mina le fondamenta*; nell'interpretazione più ampia che Morin dà del concetto, l'inerzia è tuttavia prevedibile, poiché l'intera struttura sociale – e quindi la stratificazione ad essa relativa, ivi inclusi benefici e privilegi – dipende anche dal paradigma ed è improbabile che le élites dominanti rinuncino alle proprie rendite di posizione per amore del sapere e della sua coerenza.

Il che non significa che prima o poi il paradigma non crolli sotto il moltiplicarsi delle “*anomalie*”, *i fenomeni che non è in grado di spiegare e che segnalano la distanza tra conoscenza e realtà di cui ci si sta occupando*. Occorre più tempo di quello che ci si aspetterebbe se si desse credito alla retorica sulla scienza pura e disinteressata, oggi a dire il vero sempre più in crisi: il tempo che un nuovo orizzonte paradigmatico si affermi, alla fine di una fase rivoluzionaria in cui diversi modelli si affrontano per la supremazia.

La conoscenza è dunque frutto di un processo complesso che vede coinvolte numerose sfere di senso e necessità. Riprendendo Agostino, Michel Maffesoli (1944-), sociologo francese contemporaneo, ricorda che tre sono i moventi del conoscere: la *libido dominandi* (sapere per il potere che ne consegue) la *libido sciendi* (sapere per il sapere, astrattamente) e la *libido sentiendi* (sapere per la gioia e il piacere che ne derivano). Nessuno di essi ha mai vigenza assoluta, ma coesistono in ogni contesto in equilibri e posizioni variabili, motivando soggetti singoli e collettivi diversi, con esigenze e finalità proprie e spesso non evidenti. Se questo non fosse sufficiente, va osservato che l'articolazione delle *libidines* suggerisce anche che la conoscenza non è un affare esclusivamente razionale, perché accoglie e nutre esigenze molto più complesse e variegate. Per darne un'idea, Morin sostituisce il primato esclusivo dell'*homo oeconomicus* con un caleidoscopio di coppie contraddittoriali: “*Sapiens e demens* (razionale e delirante); *faber e ludens* (lavoratore e giocatore); *empiricus e imaginarius* (empirico e immaginario); *oeconomicus e consumans* (economico e dilapidatore); *prosaicus e poeticus* (prosaico e poetico)” (2001: 59). Coppie che ben descrivono l'accidentato e affascinante panorama della natura umana. Tenendo presente che quest'uomo, contraddittorio e contraddittoriale, è il protagonista dell'atto conoscitivo, è difficile accettare senza riserve la pretesa che quest'atto porti a risultati coerenti e monodimensionali.

Per meglio comprendere queste dinamiche e mettere alla prova i nuovi utensili concettuali appena studiati, ci si occuperà ora del primo dei temi di cui si vuole proporre una lettura complessa: la cultura.

7.2 La cultura

Termine *passe-partout*, col quale nel discorso comune si spiegano (o si tentano di spiegare) un'infinità di questioni, "cultura" è piuttosto un'altra "parola problema e non una parola soluzione" (Morin, 1993: 2), a dire che appare più come uno stratagemma attraverso il quale si finge di aver capito – e quindi di controllare – qualcosa, che non come un contenuto chiaramente definito grazie al quale interpretare il mondo. Ne sono testimonianza i molteplici significati proposti nelle scienze sociali dalla sua comparsa, l'incredibile varietà di registri nei quali si presenta e il fatto che per farne un uso condivisibile e proficuo occorra di solito predicarne un aggettivo, così da delimitare in qualche modo il senso che si intende attribuirle.

Questa "parola problema" – come molte altre che un'onesta riflessione non mancherà di individuare – segnala uno snodo cruciale nella comprensione della realtà, un luogo ove i livelli di analisi mostrano la loro artificialità e il mondo afferma la sua inesauribile ricchezza polisemantica. C'è qualcosa in gioco, qualcosa di molto importante, ma al tempo stesso sfuggente, che si articola in diverse sfere di significato, la connessione tra le quali è tutt'altro che evidente, ma che manifestano nondimeno quella che Wittgenstein chiamava "aria di famiglia": la percezione intuitiva di una vicinanza, di una correlazione che la razionalità si trova a mal partito nell'esplicitare. Non è agevole dire cosa collega la cultura dell'impresa a quella francese del regno del re Sole o al fatto che un conoscente sia più o meno colto, ma la sensazione che questi usi abbiano qualcosa in comune resta forte e spinge a interrogarsi, a tentare di rintracciare il bandolo della matassa.

Rifacendosi a quanto si è detto poco sopra del paradigma, si può proporre una lettura che ponga l'accento sull'*attività di riduzione e organizzazione del reale a fini cognitivi e manipolatori* che è di fatto il *trait-d'union* che si stava cercando. Soggetti, gruppi e istituzioni, ai loro diversi livelli di attenzione e attività, parte-

cipano instancabilmente all'opera di messa in forma del mondo che è la cultura, aggiungendo e sottraendo, accettando e rifiutando significati, correlazioni e modifiche. Il che non sottrae in alcun modo spessore e utilità a categorie consolidate, come *cultura oggettiva* e *soggettiva*, *cultura personale*, *nazionale* e *settoriale*; permette anzi di connetterle al di là dell'apparente paradosso della portata e dell'estensione incommensurabili.

Si tratta di un passo interpretativo importante e impegnativo ed è quindi opportuno chiarirne alcuni aspetti.

7.2.1 La cultura oggettiva

La cultura oggettiva è di solito considerata come *un vasto repertorio di strumenti, ideali e realizzazioni* all'interno del quale i diversi autori mettono in evidenza le componenti che più si confanno alla loro prospettiva. Mentre Edward Tylor (1832-1917), autore della prima definizione del termine, ne privilegia il versante intellettuale e morale – quando afferma che si tratta di “quell'insieme complesso che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine che l'uomo acquisisce come membro di una società” (cit. in Cuche, 2006: 20; vedi anche paragrafo 4.1); Bronislaw Malinowski (1884-1942), altro celebre antropologo inglese, focalizza l'attenzione sulle correlazioni funzionali tra i diversi elementi e sulla crescente importanza della tecnologia e delle conquiste tecniche.

Si tratta comunque di *un insieme multiforme e in continua espansione che differisce profondamente da un gruppo all'altro e da un momento storico all'altro* e che, sin dalla sua comparsa, sfida gli sforzi conoscitivi di coloro che ne fanno oggetto di riflessione. Se gli uomini sono tutti uguali – una delle parole d'ordine della Rivoluzione francese e delle chiavi di volta della retorica moderna – com'è possibile che i loro modi di vita, i loro linguaggi e convinzioni e produzioni siano così diversi, incomparabili e sovente opposti? La risposta iniziale a questo pressante interrogativo si avvale di suggestioni derivanti dalle teorie di Charles Darwin (1809-1882) sull'evoluzione delle specie, e risolve la questione spiegando le differenze tra culture in termini di gradi di sviluppo e progresso lungo la via dell'unica Cultura umana universale. È una soluzione che concilia esigenze teoriche e simboliche e osservazione, attribuendo

al contempo alle culture europee un primato che ne conferma e giustifica l'egemonia planetaria (D'Andrea, 2007). Fornisce inoltre alla nascente antropologia una missione conoscitiva in armonia con la gerarchia di valori che viene affermata e un solido fondamento teorico: attraverso lo studio dei primitivi si possono imparare molte cose sulle culture più avanzate, che riescono così in pratica a vedersi com'erano agli inizi del loro percorso.

Questa lettura, tuttavia, viene presto criticata dai primi antropologi che si dedicano alla ricerca *in situ*, trascorrendo molto tempo presso le popolazioni oggetto del loro studio e toccandone con mano la diversità irriducibile. Franz Boas (1858-1942), pioniere di questa modalità di indagine che diventerà in seguito la norma nella sua disciplina, è un fiero avversario delle teorie che fanno un largo uso del concetto di "razza" per rafforzare il versante politico del darwinismo sociale e sottolinea che "la caratteristica dei gruppi umani sul piano fisico è la loro plasticità, la loro instabilità, il loro meticciato [...]. Per lui non ci sono differenze di "natura" (biologica) tra primitivi e civilizzati, soltanto differenze di cultura, dunque acquisite e non innate" (Cuche, 2006: 24). Ecco perché si dedica allo studio *delle culture* e non *della Cultura*, scompaginando l'ordinato racconto degli evoluzionisti e imponendo alla comunità scientifica di tornare a riflettere sull'enigma della loro diversità, sperimentata ma non compresa.

Una proposta di soluzione in linea con quanto si è detto sinora richiede il contributo di uno dei padri della sociologia, Max Weber (1864-1920), che in un magnifico passaggio di una delle sue opere più importanti, *Il metodo delle scienze storico-sociali* ([1922b] 1958), così parla della cultura: "La 'cultura' è una sezione finita dell'infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo" (1958: 96). La retorica della "scoperta" cui si è accennato è qui del tutto assente: non vi è traccia di un ordine più o meno nascosto che è compito dell'umanità rivelare, quanto piuttosto la presa d'atto del compito immane dell'uomo che dalla "infinità priva di senso del divenire del mondo" deve ritagliare e dar forma a un mondo abitabile, dove trovare il suo posto e vivere e prosperare. Impresa titanica, che l'uomo non intraprende da solo, ma insieme a coloro con cui costituisce un gruppo in grado di farlo. Soprattutto – e qui affiora la soluzione possibile – è un'impresa che ogni gruppo inaugura con un gesto fondativo diverso da quelli degli altri, cosicché ogni

“sezione finita” sarà unica, sebbene legata alle altre da somiglianze e affinità più o meno evidenti che derivano dalla matrice comune.

Come ricorda Maffesoli, “c’è una distinzione classica nella filosofia tedesca tra la realtà (*Realität*) e il mondo reale (*Wirklichkeit*). La *Realität* ingloba la *Wirklichkeit* e le dà senso” (2000: 78-79). La *Realität* è la “infinità priva di senso del divenire del mondo”, mentre la *Wirklichkeit* è la somma delle sezioni finite che i diversi gruppi ne ricavano, attribuendo loro “senso e significato” dal loro specifico punto di vista.

In quanto gesto primordiale, *la cultura può dunque essere intesa come il risultato dell’applicazione alla Realität della prima figura del paradigma*, un insieme di convinzioni profonde e scelte che permettono di ridurre l’eccedenza incomprensibile del mondo a dimensioni accettabili, maneggevoli, accoglienti.

Vi è un mito greco che offre una bella prospettiva su questo processo, svelandone tratti sui quali conviene riflettere. Un bel giorno, un uomo malvagio prese possesso di un passo sul monte Coridallo, lungo la strada che univa Eleusi ad Atene, e iniziò a esigere come pedaggio che i viandanti si sdraiassero sul suo letto. Se essi erano della sua misura, erano liberi di proseguire il cammino; altrimenti *Procuste* – questo il nome del brigante – li adattava, stirandoli o mozzandone le parti troppo lunghe. La spiacevole prassi continuò finché Teseo non si trovò a passare per quella via e ripagò Procuste della stessa moneta, suppliziandolo sul letto.

Il discorso mitico è sintetico, ma attento all’importanza di ogni dettaglio. La storia di Procuste, che risale a millenni fa, descrive a tinte vivide l’operazione della quale si sta parlando, traducendo i termini astratti utilizzati finora in luoghi e oggetti di forte valenza simbolica. Eleusi, centro della religione misterica, ben rappresenta la dimensione esorbitante dell’ignoto, mentre Atene sta per il mondo umano nel suo equilibrio e nella sua armonia. Perché qualcosa passi dall’uno all’altro, tuttavia, occorre un atto sovente violento che ne consenta l’inserimento nel nuovo contesto, splendido ma qualitativamente diverso. Ed è un atto dal quale non si può prescindere, come dimostra lo stesso Teseo che fa giustizia di Procuste, ma ne conserva e utilizza il letto.

La realtà in cui l’uomo – ogni uomo – vive è il frutto di una riduzione inconsapevole, della messa in forma di una materia stupefacente e numinosa (Otto, [1917] 1984) fino ad addomesticarla abbastanza da poterla comprendere. Perché, che l’uomo lo voglia

ammettere o meno, le sue capacità intellettive non sono all'altezza di un confronto non mediato con la *Realität* e la necessità di una sua semplificazione è ineludibile. Questa constatazione ha diverse ricadute: dovrebbe *in primis* indurre a una certa, sana umiltà nei rapporti col mondo e a una dose di cautela nella valutazione delle conseguenze dell'agire; dovrebbe poi fornire il modello della conoscenza, nel momento in cui ci si renda conto che non vi è un solo letto di Procuste all'opera, ma ciò che si sa è il frutto di riduzioni successive, di portata minore certo, a volte percepite come tali, ma come l'originaria costose in termini di informazione e capaci di strutturare e generare sfere di senso diverse all'interno della stessa cultura. È questa qualità caleidoscopica dello sforzo conoscitivo che fa dire a Morin: "La semplificazione è necessaria, ma dev'essere relativizzata. Questo significa che accetto la riduzione cosciente di essere una riduzione, e non la riduzione arrogante che crede di possedere la verità semplice, dietro l'apparente molteplicità e complessità delle cose" (1993: 103).

Ciò impone un atteggiamento contraddittorio anche nei confronti di se stessi, la disponibilità a fare "come se" il sapere fosse sempre affidabile, conservando accesa al tempo stesso la fiammella della consapevolezza del suo essere frutto di numerosi adattamenti e transizioni. Si tratta di una prospettiva in grado di mettere in risalto la natura comune dei tradizionali livelli di analisi, per cui *macro, meso e micro possono ora esser interpretati come quadri di comprensione di portata diversa, accomunati dall'insistere sullo stesso oggetto, la realtà sociale nella sua complessità, mettendone in risalto aspetti e dimensioni particolari.*

La cultura oggettiva, come risultato di questi processi, si configura da un lato come l'insieme dei loro prodotti; dall'altro come un mosaico di "province finite di significato" (Schütz, 1971: 203; vedi anche paragrafo 5.5.1) originate dalle diverse riduzioni all'opera al suo interno. La perdita della coscienza di questo suo carattere essenziale conduce all'iperspecializzazione odierna e a quella che Morin definisce "intelligenza cieca" (1993: 5-12), ovvero incapace di percepire i legami tra i diversi ambiti disciplinari e il contesto comune che dà loro senso. La cultura di un gruppo si trasforma così da ambiente comprensibile all'interno del quale poter ben vivere in dedalo illeggibile e frammentato in domini separati, ognuno dei quali richiede una preparazione specifica per potervi accedere.

È questa crescente difficoltà di decodifica del mondo in cui si vive che alimenta il clima di incertezza e ansia oggi tanto diffuso e che spinge molti autori a ripensare radicalmente le strategie conoscitive adottate sin qui.

7.2.2 Eccezionalismo cognitivo e incertezza

In larga misura questo stato di cose è dovuto alla particolare configurazione che il sapere scientifico è venuto assumendo e che si presta a numerose critiche. Scrive ad esempio Vandana Shiva (1952-), filosofa indiana e ambientalista:

La definizione di “scientifico” data ai sistemi moderni di conoscenza e quella di “non scientifici” riservata ai saperi tradizionali non ha tanto a che fare con il sapere, ma con il potere, [...] [con] visioni idealizzate della scienza, che le hanno attribuito un particolare status epistemologico. Il positivismo e i metodi della verifica e della falsificazione erano tutti basati sull’ipotesi che – contrariamente ai valori locali tradizionali del mondo, iscritti nel sociale – la moderna conoscenza scientifica potesse essere definita indipendentemente dalle mediazioni sociali (1995: 14-15).

Shiva chiama in causa l’*eccezionalismo cognitivo* caratteristico dell’impresa scientifica, cioè l’idea che essa ottenga un sapere universale dal quale sono assenti influenze storiche, sociali e culturali. In questo modo ogni alternativa che non risponde ai canoni sempre più rigidi che tale impresa pretende viene svalutata e delegittimata come fonte di informazioni e orientamento. Ebbene, epistemologia, sociologia della scienza e storia delle idee hanno ormai dimostrato che questa asserzione dogmatica non risponde al vero, e che dietro al desiderio di universalità della scienza si celano motivazioni nobili e meno nobili: da una parte la ricerca immaginale di un fondamento indubitabile in grado di assicurare gli esseri umani e di porre rimedio alla loro precarietà essenziale e la ricerca concreta di mezzi di sopravvivenza e progresso; dall’altra la volontà di costruire uno strumento efficace e potente da vendere a caro prezzo, capace di far ottenere posizioni di privilegio nella stratificazione sociale e portare alla supremazia sullo scacchiere internazionale.

Certamente non il sapere puro e disincarnato che ha progressivamente ampliato le sue pretese, conseguendo risultati straordinari e suscitando però, allo stesso tempo, aspettative che sono andate ben al di là delle sue possibilità effettive.

Se i successi, in particolare fino alla prima metà del XX secolo, hanno generato e consolidato un'attesa quasi fideistica nei mezzi sempre più efficaci prodotti dall'alleanza scienza-tecnologia, il disvelarsi di conseguenze impreviste del loro utilizzo su una scala ormai globale ha messo in crisi questa fede, portando all'odierna situazione contraddittoriale di *s-fiducia*. Come si è già accennato, gli "effetti perversi" dell'agire moderno derivano principalmente dalla perdita di consapevolezza del carattere riduttivo della conoscenza. Una riflessione in proposito scevra da pregiudizi sta portando molti autori a riaffermare la limitatezza delle possibilità di comprensione. Nelle parole di Beck:

Solo gli eventi della seconda metà del XX secolo ci hanno reso più comprensibile ciò che intendeva Socrate con la sua enigmatica affermazione: "Io so di non sapere". La società tecnico-scientifica, sempre più perfezionata, ci ha dato ironicamente la fatale consapevolezza: noi non sappiamo quello che non sappiamo. Proprio da ciò derivano i pericoli che minacciano l'umanità (2008: 78).

Il fatto della riduzione comporta l'impossibilità di sapere cosa si perde con la semplificazione e la conseguenza di non poterlo inserire in alcuna forma nei propri calcoli e progetti. La non esaustività della conoscenza scientifica traspare senza mezzi termini dai risultati più significativi cui essa stessa è giunta già agli inizi del XX secolo. Si pensi, come già si è avuto modo di osservare più sopra, alla relatività di Einstein, elaborata tra il 1905 e il 1915, il cui stesso nome smentisce ogni ambizione all'universale; al principio di indeterminazione di Heisenberg del 1927 e ai teoremi di incompletezza di Gödel, del 1931. Una delle sue formulazioni più incisive fuori dall'ambito fisico-matematico si trova tra gli scritti di John M. Keynes (1883-1946), il celebre economista oppositore della teoria neoclassica:

Con il termine "conoscenza incerta" [...] non intendo semplicemente distinguere ciò che è conosciuto con certezza da ciò che è solamente probabile [...]. Il significato in cui io uso questo termine è quello per cui si può

dire che sono incerti la prospettiva di una guerra in Europa o il prezzo del rame [...]. Su queste cose non c'è alcuna base scientifica su cui poter fondare un qualsivoglia calcolo probabilistico. Noi semplicemente non lo sappiamo ([1937] 1991: 125).

Col trascorrere del tempo, una consapevolezza variabile di questa situazione si è diffusa nel corpo sociale, contribuendo ad alimentare il clima di incertezza che caratterizza l'attuale momento storico. Incertezza che deriva da un disequilibrio nelle componenti dell'atteggiamento verso la scienza e in genere verso il sapere esperto: il versante razionale dovrebbe aver ben presente il carattere temporaneo e instabile delle "verità" scientifiche, scoperte e poi falsificate grazie alla prassi nota come *trial and error*, prova ed errore. Sin dalla nascita, la scienza migliore non ha perso di vista l'aspetto processuale e contraddittorio del suo farsi, mantenendo viva la coscienza della fallibilità dei suoi risultati; questa ha portato, nel XX secolo, all'inversione fondamentale tra *verifica e falsificazione* proposta da Karl Popper (1902-1994) come criterio orientativo della ricerca (vedi paragrafo 1.4.1). Si tratta di un passaggio delicato poiché, come mette bene in luce la citazione di Shiva riportata più sopra, occorre distinguere il *metodo* della falsificabilità dall'*ideologia* che ne consegue. Nel quadro dell'*eccezionalismo cognitivo*, è questa ad aver prevalso – legata come si è detto a dinamiche politico-economiche e pressioni immaginali alla rassicurazione e alla salvezza – e così la componente retorica e propagandistica si è affermata in modo sempre più acritico, giungendo a presentare la ricerca e i suoi risultati come solo fondamento accettabile di ogni forma di decisione.

Da una parte esito provvisorio dell'affascinante impresa cognitiva; dall'altra supporto indiscutibile capace di sottrarre l'alea al gesto più impegnativo per l'uomo, la scelta. Tanto impegnativo da poter essere individuato come connotato emblematico della condizione umana: libertà, libero arbitrio, autonomia, idee che racchiudono un'insopprimibile incertezza per quanto riguarda le conseguenze di ogni scelta, contro la quale la modernità si è dotata di un'arma che ha immaginato invincibile: la scienza com'è oggi concepita dai più. È una strategia che ha funzionato a lungo e ancora oggi si rivela efficace a tratti, ma non gode più dell'appoggio irriflesso, della fede che l'ha tenuta al riparo da ogni critica.

7.2.3 Cultura soggettiva e identità

Accettando la retorica delle certezze scientifiche, l'uomo si è sottratto alla responsabilità che discende dall'atto della scelta, responsabilità dovuta in gran parte all'imprevedibilità dei suoi risultati. È piuttosto evidente il legame con questa costellazione di significati di un'altra figura tipica della modernità fino all'oggi: il progetto. Si tratta di un accento sulla fase procedurale che imita il metodo scientifico e mira a replicare la sua assertività securizzante, un'altra delle facce dell'immane processo di razionalizzazione che da secoli modella e modifica l'Occidente.

Il più limpido interprete dei cambiamenti che ne sarebbero derivati, in anticipo visionario sui tempi, è stato senz'altro Max Weber, che ha esplorato le sue forme e modalità in campi diversi, dotando la sociologia di strumenti concettuali ancor oggi affilati. Nella celebre dicotomia "azione razionale rispetto allo scopo / azione razionale rispetto al valore" si ritrova il tema di cui ci si sta occupando e il dilemma che ne scaturisce per i soggetti contemporanei.

Con la prima categoria, Weber intende l'azione economica, tesa alla massimizzazione dei profitti e restia a ogni limite o preoccupazione etica; mentre con la seconda tratteggia una diversa forma di razionalità, dove l'elemento di giudizio soggettivo è vincolante e l'importanza del fattore economico gli è subordinata. Lo stesso autore riconosce, al di là dell'apparente simmetria della distinzione, che il primo tipo di azione è già prevalente nel suo tempo e lo diventerà con ogni probabilità sempre più. In effetti l'azione razionale rispetto allo scopo risponde alla perfezione al clima culturale che si è venuto descrivendo: essa pretende di basarsi su dati oggettivi e di seguirne una qualche dinamica autonoma da "perturbazioni" morali o emotive. Il mercato, nella veste "scientifica" realizzata con cura dai suoi cultori a suon di modelli matematici e algoritmi, si propone come istanza sovra-soggettiva, come processo autoriferito aderendo al quale ci si libera dal peso di un'opinione indipendente; quella che sostanzia invece l'azione razionale rispetto al valore, il quale dev'essere interiorizzato e vissuto al punto di divenire efficace criterio di orientamento e valutazione dell'agire proprio e altrui.

In un'ottica esistenziale, l'azione razionale rispetto allo scopo è molto più comoda rispetto all'azione razionale rispetto ai valori:

fornisce un alibi eccellente a ogni comportamento che si desideri adottare senza farsene carico, la geniale alchimia dei vizi privati in pubbliche virtù di Mandeville ([1705] 2011) che diviene il notissimo motto di questi giorni “*business is business*”. Essa è anche, tuttavia, una pratica ingannevole che espropria in ultima istanza il soggetto di quella capacità autonoma che secondo la retorica moderna dovrebbe fondarlo in quanto tale. Anche qui, infatti, la fiducia/fede nella scienza, la fascinazione per i numeri e la loro supposta affidabilità, nascondono il limite implicito nella conoscenza umana e alimentano il mito di un sapere certo sul quale fondare dei comportamenti infallibili.

Purtroppo o per fortuna un tale sapere non esiste e ogni azione, dalla più anodina alla più significativa, implica il contributo originale di chi la mette in atto. Riprendendo la già citata definizione di cultura di Weber, “noi siamo *esseri culturali*, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un *senso*” ([1922b] 1958: 97).

Queste caratteristiche eroiche, che Weber attribuisce forse con troppo ottimismo agli uomini, sono il fondamento della cultura soggettiva. Cos’è la cultura soggettiva? Vista la scelta terminologica, è senz’altro qualcosa che ha a che fare con la sfera di senso di cui ci si sta occupando, anche se la vicinanza alla cultura oggettiva può risultare fuorviante, soprattutto di questi tempi. Si potrebbe infatti pensare che la prima, la soggettiva, sia la parte della seconda, l’oggettiva, che si è appresa lungo i vari processi di formazione ed educazione. Se così fosse, tuttavia, ci si troverebbe condannati a uno scacco perenne: quando si potrebbe affermare di sapere abbastanza da essere colti, di fronte a una cultura oggettiva che va divenendo sempre più ipertrofica, nel labirinto delle iperspecializzazioni? È oggi praticamente impossibile avere anche solo una vaga idea di ciò che sarebbe possibile conoscere, in una riproduzione paradossale del clima di ignoranza e spaesamento cui proprio l’idea di cultura dovrebbe porre rimedio, tanto che già agli inizi del XX secolo Simmel scrive: “I problemi più profondi della vita moderna scaturiscono dalla pretesa dell’individuo di preservare l’indipendenza e la particolarità del suo essere determinato di fronte alle forze preponderanti della società, dell’eredità storica, della cultura esteriore e della tecnica” ([1903] 1995: 35).

Sono proprio quell’indipendenza e particolarità a essere in gioco nella *cultura soggettiva*. Essa è per un verso la forza creatrice

da cui la cultura oggettiva trae origine; per un altro la capacità originale di giudizio e orientamento che consente di vivere nella società dandole un senso; per un altro ancora il processo circolare – figura della Wechselwirkung simmeliana – di trasmutazione dell’esperienza e dello studio nello strumentario critico e cognitivo che alimenta e consente creazione e valutazione. Ecco spiegata la ragione del ricorrere dello stesso termine in due istanze che potrebbero altrimenti apparire diverse e lontane: è “l’aria di famiglia” di cui parla Wittgenstein a unirle, il legame profondo e contraddittorio di un anello generativo su cui si fonda l’essere dell’uomo e che nuovamente mostra come le categorie micro, meso e macro siano più dei concetti astratti utili per l’analisi, che non delle condizioni reali del vivere associato. È un rapporto che mal si presta alle formule aut/aut degli strutturalismi o delle teorie tradizionali dell’azione, mentre viene ben colto dalla proposta di Touraine (1975) di produzione/riproduzione della società, dove il contributo originale dell’agire è variabile, ma potenzialmente cruciale; o nella teoria romantica della *Bildung*, ripresa e attualizzata da Simmel (D’Andrea, 2005) e che rinvia al “sistema aperto” di Morin, dove “l’intelligibilità del sistema dev’essere rintracciata non soltanto nel sistema stesso, ma anche nella sua relazione con l’ambiente circostante e [...] tale relazione non è una semplice dipendenza, è costitutiva del sistema” (Morin, 1993: 18).

Affinché dalla tensione che le lega scaturisca un circolo virtuoso, tuttavia, cultura oggettiva e soggettiva dovrebbero essere in equilibrio, mentre nella modernità le “forze preponderanti della società, dell’eredità storica, della cultura esteriore e della tecnica” mettono sempre più a rischio la sopravvivenza dell’autonomia soggettiva – per quanto relativa, come si è visto. Ciò ha a che fare con la rinuncia alla scelta appena discussa. *La proliferazione incontrollata della cultura oggettiva si traduce, per quanto riguarda il soggetto, in una continua, estenuante richiesta di attenzione.* Gli oggetti, le pubblicità, i media, i social network sono di fatto impegnati in una lotta senza quartiere per accaparrarsi questa preziosa risorsa, mentre i suoi titolari non sanno con che criterio suddividerla: come scegliere un film piuttosto che un altro? Leggere un certo libro o guardare la tv o chattare su Internet? Acquistare un prodotto o risparmiare o fare un viaggio? Si manifesta qui concretamente la “capacità di giudizio e orientamento” costitutiva della cultura soggettiva: essa è un filtro tra sé e

il mondo che permette di operare una selezione originale – fondata sui propri gusti, necessità, desideri – dei materiali della cultura oggettiva, evitando di sprecare energie e risorse per cose irrilevanti e concentrandole piuttosto su ciò che interessa, attrae, affascina.

È chiaro che questo significa scegliere. Non sulla base di un parere esterno, per quanto apparentemente fondato; non sulla base di comportamenti altrui, per quanto diffusi, ma con l'unico criterio dei propri interessi e inclinazioni, che non sono unicamente definiti dalla strumentalità economica o lavorativa. *Dispiegare negli anni la propria cultura soggettiva vuol dire farsi misura di se stessi, invertere progressivamente l'antico comando delfico "Conosci te stesso" e divenire così effettivamente unici*, come la retorica corrente suggerisce di fare invece attraverso strategie ingannevoli che passano per le merci e il consumo. Questi sono infatti replicabili all'infinito, incapaci per definizione di garantire l'originalità che dovrebbero assicurare, mentre il processo quasi alchemico che lega la propria esperienza di vita, i propri gusti e interessi particolari e ciò che della cultura oggettiva si incontra non può che avere un esito irripetibile, sviluppando e rafforzando l'identità di ciascuno.

Il legame tra identità e soggettività realizzata può non sembrare evidente, soprattutto in un momento storico che ha perso ogni consapevolezza dell'importanza essenziale della crescita interiore per il benessere proprio e altrui. A una riflessione appena più attenta, tuttavia, ci si accorge che si tratta di due facce della stessa medaglia: la disponibilità e il desiderio di prendere posizione – nell'atto culturale primordiale descritto da Weber – presuppongono una posizione già presa, nella "profondissima posizione di individualità" (Simmel, [1908] 1998: 22) che contraddistingue ognuno, in nome della quale affrontare il dibattito, lo scontro, il sacrificio perfino, in una dinamica di responsabilità e investimento valoriale che è tra le istanze più importanti di attribuzione di senso alla realtà.

7.2.4 La morale

Se il senso del mondo che accoglie i soggetti scaturisce anche dai loro comportamenti e scelte, il gesto della scelta si carica di connotazioni morali e non stupisce l'onnipresenza di lamenti

sulla crisi dei valori nei discorsi mediatici e negli scambi quotidiani. Il tentativo di risolvere oggettivamente i dilemmi attraverso la scienza e il massiccio ricorso ai dati non ha avuto successo e, dopo una lunga e problematica eclissi, risorgono questioni che si erano date frettolosamente per superate. Si pensi ad esempio all'uso pervasivo dell'aggettivo "etico" per fenomeni che si erano presentati come impermeabili a tali preoccupazioni: banche etiche, finanza etica, consumo etico e via discorrendo; mentre gli epigoni delle pretese della modernità rilanciano l'ipotesi della prevedibilità (e del controllo) dei comportamenti individuali grazie ai *big data* e alle fantascientifiche capacità di calcolo dei computer di ultima generazione.

Il fatto è che la scienza non ha – né ha mai avuto – voce in capitolo per quanto riguarda le dicotomie più spinose con cui gli uomini si confrontano costantemente: bene/male e giusto/sbagliato, che comportano spesso risposte diverse alla stessa domanda a seconda del livello di analisi in cui ci si muove (vedi anche paragrafi 1.6.1 e 1.6.2). Vivere la propria vita in perenne ossequio alle diverse norme può rivelarsi un'impresa impossibile e – cosa che genera ancora più confusione – è spesso difficile, in una situazione concreta, riconoscere la sensatezza di una regola o di una pretesa. Nella gran parte dei casi ciò deriva ancora una volta da una peculiarità del modello conoscitivo occidentale: l'idea che una legge – ogni legge – debba valere, come dicevano i latini, *erga omnes*; debba cioè essere universale, valida in ogni tempo, luogo e circostanza.

Molti pensatori del XX secolo hanno esplorato configurazioni diverse dal *tertium non datur* applicato alla morale, da cui discendono conseguenze largamente fuorvianti, come l'annoso dibattito sul *relativismo* dimostra. Affrontando la questione con la logica aut/aut, infatti, le scelte sono entrambe estreme: o l'applicabilità universale di un precetto oppure l'arbitrio totale nei comportamenti, una specie di anarchia rissosa ed egoista che è fin troppo facile condannare. A una considerazione spassionata, ciò che si mostra nella grande maggioranza dei casi è invece *una logica contestuale che non può dirsi valida per ogni evenienza, ma è ben lungi dall'essere dettata dal semplice sghiribizzo di un solo attore. Risulta dall'articolarsi e correlarsi dei diversi livelli di complessità in gioco in un momento dato e, per gli operatori coinvolti nella situazione, ha la stessa cogenza di una norma tradizionale*; eppure

è in grado di adattarsi al mutare delle circostanze, portando ad altri esiti. Quante volte accade che a un primo giudizio, astratto e universale, faccia seguito un cambiamento d'opinione segnalato da frasi come "Se le cose stanno così...", oppure "In questo caso...".

La saggezza di vita, la competenza che permette di affrontare i tanti scogli che ogni giorno porta con sé, è proprio questo: la capacità di vedere l'equilibrio tra particolare e universale che ogni caso specifico nasconde e comportarsi e giudicare in accordo ad esso, anche alla luce dei propri valori. Di fatto, l'esperienza quotidiana è la prova provata che la separazione tra sapere e valore da cui origina la scienza moderna non è la sola condizione possibile; è anzi più frequente l'opposto, il "prendere posizione" verso fatti, prassi e opinioni sulla base della propria sensibilità e dello sguardo che si rivolge al mondo. Non è tuttavia qualcosa che si fa spontaneamente, ma si tratta di un'abilità che deriva dall'esperienza e dalla sua elaborazione che si è chiamata "cultura soggettiva". La sua prima identificazione risale ad Aristotele che intendeva, con il concetto di *phronesis*, "la capacità di emettere giudizi sensati in relazione ad un contesto, laddove la 'sensatezza' corrisponde al non farsi guidare dogmaticamente da principi astratti, ma dalla considerazione della situazione concreta" (Jedlowski, 1994: 242, nota 21). Il giudizio è strettamente correlato con il contesto entro il quale dev'essere applicabile; *phronesis* o saggezza – secondo Gadamer – è la capacità di riconoscere il contesto e il *quantum* di saper vivere esperito ad esso pertinente:

La saggezza è l'arte di chi ha molto vissuto, e dunque sa "dare consiglio". Ma è anche l'arte di chi sa far uso della tradizione. A ben vedere, anzi, è proprio l'arte del vivere che meglio corrisponde al concetto di *tradizione* in quanto tale. La tradizione infatti non è in nessun caso una forza che esima dal dover giudicare in prima persona: è piuttosto un patrimonio di precetti e di istruzioni, che *vanno sapute usare*. Senza saggezza personale, la tradizione è del tutto inservibile (Jedlowski, 1994: 85).

Sensibilità alla specificità degli eventi, rinuncia alla comodità anestetizzante di un sapere che scelga al proprio posto, partecipazione attiva al farsi del mondo sono le caratteristiche di un soggetto morale che fonda la propria azione nel "conosci te stesso" ed è in grado di interpretare al meglio i propri ruoli, integrando la ripetizione quasi meccanica con un contributo personale di passione e

convinzione. Di nuovo la contemporaneità di condizioni spesso considerate contraddittorie si rivela essenziale per la comprensione di un oggetto sociologico affascinante e complesso, il ruolo, di cui ora ci si occuperà.

7.3 Il ruolo

Pochi concetti sono efficaci come quello di ruolo per mostrare a chi pensi di non aver nulla a che fare con la sociologia – e quindi di potersene disinteressare senza problemi né patemi – quanto si sbaglia. Di fatto tutti sono “portatori sani” di ruoli sin dalla nascita – come anche titolari di una cultura soggettiva; tutti sono esperti nel giudicare le interpretazioni proprie e altrui fino a dettagli quasi impercettibili e nel valutare le sanzioni positive o negative che esse meriterebbero. Solo che si tratta di quello che in sociologia si definisce “sapere tacito” (ad esempio Sennett, 2009: 78-84) o “incorporato” (Maffesoli, 2000: 20): un sapere del quale si dispone senza esserne consapevoli, che può derivare dall’esperienza soggettiva o dai processi di socializzazione che danno origine alla “cultura implicita [che] non si impara, ma si ‘respira’” (Cesareo, 1998: 36); che si applica sapientemente senza interrogarsi in proposito e senza esplicitarne struttura, caratteri e conseguenze.

Di ruoli si sente parlare spesso; come accade altrettanto spesso, tuttavia, li si immagina come qualcosa di competenza di altri: ruoli istituzionali, ruoli cinematografici, cose lontane dalla vita quotidiana che, chissà perché, si ritiene (si vorrebbe?) sempre più semplice degli altri ambiti dell’esistenza. Eppure ognuno sa, per averlo provato sulla sua pelle, quanto sia complicato essere amico o figlia, partner o genitore, per non dire delle sfumature dei ruoli professionali o di quelli associativi. Mai, come in casi del genere, si dà a vedere con chiarezza la strana dicotomia che caratterizza il sapere corrente e che porta a elaborare schemi interpretativi della realtà a prescindere dall’esperienza che se ne fa ogni giorno, esperienza condivisa e quindi più facilmente comprensibile. È una dicotomia che si riflette nell’uso del sapere e della cultura, portando a travisamenti dannosi come l’idea che si debba studiare esclusivamente per lavorare e l’incapacità di applicare a se stessi ciò che si è studiato, di farne tesoro, di farne arte del vivere.

Il ruolo invece non si può tenere a distanza. È *parte ineliminabile di se stessi, che influenza, lo si voglia o no, le proprie scelte e i propri comportamenti; parte, inoltre, dai confini incerti, con una forte vocazione al protagonismo e all'accentramento, che spesso riesce a presentarsi come tutto il sé pur essendo molto vicina a una maschera*. Che si trattasse di un oggetto particolare lo si era capito dall'inizio, se è vero che l'ambivalenza è già presente nell'etimologia del termine, come ricorda Maciotti (2002) in un volume ad esso dedicato. *Ruolo* deriva infatti dal latino *rotulus*, che tra i diversi significati ne presenta due particolarmente istruttivi: è l'elenco delle cause da trattare in tribunale che, nell'antica Roma, patria del diritto, era inderogabile; ed è il canovaccio della commedia romana, antesignana della Commedia dell'arte. Canovaccio e non copione: il primo è più uno scenario, una traccia sulla base della quale l'attore decide di spettacolo in spettacolo come comportarsi; il secondo è il testo della *pièce* teatrale come pensato dall'autore e richiede la memorizzazione delle battute e anche, in certe forme del XX secolo come il Teatro dell'assurdo, il rispetto dei tempi fino alla durata dei silenzi.

Di nuovo, ci si trova di fronte a due oggetti all'apparenza radicalmente diversi, per i quali si stenta a capire il motivo dell'omonimia; di nuovo è opportuno ricorrere all'intuizione wittgensteiniana dell'"aria di famiglia", e accettare che la sensibilità per la complessità della realtà che si mostra nelle antiche lingue si è persa lungo i millenni. Una scelta più adeguata, in effetti, sarebbe stata difficile, perché coglie alla perfezione la contraddittorialità dell'oggetto, che partecipa contemporaneamente di tratti pertinenti alla sfera della struttura e a quella dell'azione, rivelando la parzialità delle ottiche che su queste si fondano. Nella questione dell'oggetto della sociologia si ritrova dunque lo stesso tema che informa questo capitolo: si tratta di strategie analitiche di indubbia utilità, ma che in mancanza di una riequilibratura sul versante sintetico-contestuale conducono a letture incomplete e alla lunga fuorvianti.

A riprova del fatto che un pensiero attento al reale non può esimersi dal notare i limiti di una visione dicotomica, Dahrendorf ([1964] 1989), pur conservando la tradizionale coppia struttura/azione, indica nel ruolo l'anello di congiunzione tra i due opposti. Come l'etimologia illustra chiaramente, in esso convivono e interagiscono aspetti che il pensiero sociologico aveva fino ad allora immaginato come alternativi: da una parte una componente

normativa che si configura come obbligo; dall'altra una libertà variabile di interpretazione che ben descrive il concetto di azione. Si è visto che la retorica moderna tende a negare ogni forma di limite a favore di un'immagine di autonomia soggettiva priva di sfumature; non sorprende quindi che, nella comprensione diffusa del ruolo, questo venga percepito come odiosa costrizione e ridotto spesso a un'imposizione immotivata.

7.3.1 Modelli di comportamento e aspettative

La questione è invece ben più articolata. In prima approssimazione, si può dire che *il ruolo è un insieme di modelli di comportamento finalizzato alla soddisfazione di un bisogno o desiderio diffuso nel corpo sociale*. Da un punto di vista strutturale si tratta di un ausilio e di uno strumento di regolazione, un modo – in altre parole – di rendere più semplice la vita dei membri del gruppo. Prendendo ad esempio il fine probabile di chi legge, apprendere nozioni di sociologia attraverso un manuale concepito *ad hoc* è più facile e rapido che non interrogarsi su dove e come reperirle; avere a disposizione un corso tenuto da un docente preparato, che si svolge in date e orari definiti e in un luogo noto, è più fruttuoso che non cercare un esperto per sentito dire aggirandosi per il paese, come avveniva ai primi studenti la cui sete di conoscenza generò le prime università. È pur vero che per fruire di queste facilitazioni ci si deve sottoporre a una qualche disciplina: gli orari e le date del corso potrebbero non essere le migliori per tutti i discenti; per potervi accedere si devono espletare delle procedure burocratiche e pagare delle somme di denaro, ma i due aspetti sono inseparabili, come le facce di una stessa medaglia. Isolarne uno e pretendere che esaurisca l'argomento è discutibile, mentre è essenziale imparare a riconoscere e comprendere la complessità del reale. Questo non significa che alcuni caratteri non possano conoscere un'accentuazione indebita in certe situazioni; quel che dev'essere però chiaro a chi studia il sociale è che si tratta di casi specifici, di realizzazioni empiriche particolari e non di necessità strutturali: il ruolo rimane uno strumento prezioso anche e soprattutto per l'azione soggettiva, consentendo di ottimizzare le proprie risorse e di entrare in relazione con gli altri su basi di reciprocità. Come aveva già affermato Durkheim, infatti, l'opposizione tra norme e libertà

è falsa: la libertà soggettiva può esistere solo grazie alle norme, all'interno di un sistema di regolazione e riduzione della realtà che ribadisce localmente ciò che si è visto a proposito della cultura.

Questo vuol dire riconoscere la coesistenza e la costante azione reciproca – nel senso simmeliano di *Wechselwirkung* – che lega la realtà esterna e il “margine di libertà dell'attore e l'elemento di indeterminazione” (Mongardini, 1989: 15) che necessariamente ne consegue. Tornando all'esempio dello studente, è evidente a chiunque osservi un'aula che lo stesso ruolo – con gli obblighi connessi – viene interpretato da ognuno in modo almeno parzialmente originale: il genere di appunti presi a lezione, il ritmo di studio, le modalità di rispetto delle diverse scadenze variano tanto da far dubitare, a tratti, dell'esistenza di un qualche schema comune. *Questo andirivieni tra fattore limitante esterno e strategia soggettiva nell'affrontarlo è ciò che caratterizza il ruolo: la tensione creativa costante che scaturisce dall'articolarsi dello spazio definito dalle regole e dal movimento soggettivo al suo interno.* Come osserva Mongardini in un'opera ingiustamente trascurata, nelle situazioni sociali è possibile

per l'attore sia un *giocare con le regole*, nel senso che la loro validità viene continuamente e implicitamente ridiscussa nelle pratiche della vita quotidiana, sia un *giocare tra le regole* utilizzando o meno quegli spazi che esse mettono a disposizione della volontà dell'attore. Il margine “tra” le regole non può essere né troppo largo né troppo stretto. Se fosse troppo largo l'attore perderebbe quella *sicurezza istituzionale* sulla quale soltanto può innestarsi il “rischio” del suo gioco [...]. Se al contrario il margine di gioco fosse troppo stretto, l'attore sentirebbe venir meno il suo spazio di libertà e con esso il valore della sua partecipazione (1989: 22-23).

L'interdipendenza e la relazione così evidenziate richiedono una modifica nella definizione proposta del ruolo; un passo ulteriore che rinunci alla descrizione quasi esteriore per mirare a coglierne la dinamica e il senso. Le regole, l'aspetto strutturale, forniscono in quest'ottica il supporto necessario all'azione individuale e collettiva – ciò che Mongardini chiama “*sicurezza istituzionale*”, fatta di regolarità e stabilità necessarie a consentire il progetto; il “margine di libertà” è invece il *quantum* imponderabile che sfuma le pretese alla previsione sul versante soggettivo, croce e delizia dell'essere umano. Si è visto nelle pagine precedenti come

tali pretese debbano essere ulteriormente circoscritte a causa delle dinamiche del conoscere ed è quindi evidente che l'elemento cui bisogna fare spazio nella nuova definizione riguarda lo scarto tra ciò che è atteso e ciò che invece accade, il motivo per cui nell'etimologia è così marcato il rimando all'improvvisazione e alla capacità di adattamento. Da questo punto di vista il *ruolo* può essere compreso più fruttuosamente come *l'insieme delle aspettative che derivano dall'occupare una specifica posizione sociale*.

“Aspettativa” è un altro termine ingannevole, uno di quelli che ci si immagina di capire alla perfezione finché qualcuno – un bambino, uno straniero, un docente fastidioso – non ne chiede una spiegazione esplicita. Si rischia, a quel punto, la tautologia: “Aspettativa è quello che ti aspetti” o il silenzio imbarazzato che viene dalla smentita “del *presupposto della comprensione di 'ciò che tutti sanno'*” (Pendenza, 2004: 28). Eppure è una parola così comune, così ovvia... Infatti basta poco per correggere il vuoto dell'ovvio in qualcosa che suoni meglio: *aspettativa è ciò che è lecito, giusto aspettarsi, ma di cui non si è certi*. L'aspettativa è il luogo del condizionale o, per riprendere quanto appena detto, la percezione informale del possibile non coincidere tra il dover essere e l'essere, lo scarto tra *Wirklichkeit* e *Realität* (vedi *supra*, paragrafo 7.2.1).

Una volta consapevoli della questione, si comincia a riconoscere il gioco delle aspettative in una miriade di occasioni: la reazione del partner a un regalo, il comportamento di un amico, il giudizio altrui sul proprio lavoro. E poi l'esito di una causa in tribunale o delle elezioni, l'andamento della Borsa o le possibilità di un viaggio all'estero, le prospettive di guadagno. D'un tratto ci si accorge che buona parte della vita si fonda su questa dinamica incerta, forse mai esplicitata, ma ben nota, e se ne inizia a comprendere l'importanza. Il concetto di aspettativa, infatti, nasconde al suo interno delle dimensioni di grande rilievo, sulle quali è opportuno soffermarsi.

7.4 Le dimensioni implicite dell'aspettativa

7.4.1 Relazionalità

Innanzitutto la *relazionalità*: anche a livello immaginale, parlare di *aspettative* vuol dire *aspettarsi qualcosa da qualcuno* e ragionare

in questi termini inserisce immediatamente in un contesto, rende il progetto e l'azione reali e concreti. La presenza ineliminabile dell'Altro ha poi un'ulteriore conseguenza: mette in evidenza il carattere bidirezionale della relazione e limita significativamente la possibilità di "dimenticarsi" dei propri impegni, come avviene invece con grande facilità per quanto riguarda la celebre coppia diritti/doveri. Qui il secondo termine subisce da decenni un'eclissi che ha portato alcuni a sostenere la trasformazione del cittadino nell'*avente diritto*, in chi cioè pretende senza mai restituire (Mongardini, 2011), avendo perso di vista il carattere di reciprocità intrinseco alle relazioni umane.

Nell'idea di aspettativa, invece, è evidente la *contemporaneità* tra l'aver titolo ad aspettarsi e l'esser colui da cui ci si aspetta. Se da una parte ciò ravviva la percezione delle proprie responsabilità, da un'altra genera un'interessante dinamica che si inserisce nel quadro della morale locale di cui si è da poco discusso (vedi *supra*, paragrafo 7.2.4): l'aver tenuto fede alle aspettative altrui verso di sé dà titolo a chieder conto di eventuali mancanze nei propri confronti. Mette, in altri termini, in una posizione di superiorità morale che deriva direttamente dalla relazione e taglia corto con la diffusa pratica della ricerca di alibi: se A ha fatto ciò che doveva verso B e B non ha fatto altrettanto, è giusto e necessario un riequilibrio in termini di indennizzo, realizzazione dei mancati comportamenti o quant'altro.

La vita associata ha una componente emotiva e valoriale che le letture economicistiche e meccanicistiche in auge sono incapaci di apprezzare e quindi sacrificano. Il gioco delle aspettative permette di constatare quanto la relazione sia più del volgare *do ut des* che è diventato la chiave interpretativa per eccellenza della tarda modernità, mettendo in luce l'importanza della qualità del legame sociale e della partecipazione consapevole al suo farsi.

7.4.2 Fare come se

Quella che emerge da queste riflessioni è comunque una consapevolezza problematica. Il sapere dell'incertezza può anche esser parte della saggezza, ma rischia di essere un ostacolo all'agire, portare alla paralisi e all'angoscia. Ci si può chiedere a che pro immaginare e progettare se tutto è nelle mani del destino, che è

un altro nome dell'imperfezione della conoscenza e dello statuto esistenziale dell'uomo, ignaro del perché della sua vita e terribilmente cosciente della sua fragilità. "Si sta come / d'autunno / sugli alberi / le foglie" scrive Ungaretti, e il primo sollievo che viene dal pensare ai versi come riferiti ai soldati in trincea sfuma quando ci si rende conto che è della condizione umana che si parla. La convivenza con la finitudine della vita è da sempre il compito primo dell'umanità e le culture e le religioni vengono da molti intese come strategie di compromesso e accettazione o di occultamento di questo fatto fondamentale. Esse mettono a disposizione dei loro membri o fedeli rappresentazioni e credenze più o meno fondate e condivise, con cui tuttavia ognuno deve fare i conti nella propria interiorità. Quale che sia il grado di adesione verso le soluzioni di volta in volta disponibili, esse non sono comunque in grado di garantire la propria efficacia, né la durata e le modalità della vita individuale.

Mutatis mutandis, l'assenza di garanzie assolute è la stessa, che si tratti della propria vita o dei progetti soggettivi e collettivi e può quindi essere utile riflettere sui modi con i quali si affronta quotidianamente la prima per rispondere alla domanda appena formulata a proposito dei secondi. Si scopre che l'unica tattica possibile è il "*fare come se*" le garanzie esistessero. Nell'uscire di casa la mattina non si hanno di solito dubbi sul fatto che vi si farà ritorno: si "sa" anzi a che ora, in che condizioni e dopo quali avvenimenti e il fatto che tutto questo possa non avverarsi non si prende minimamente in considerazione. Allo stesso modo, *nella gran parte dei casi si progetta e si prevede "come se" tali gesti rispondessero al vero, come se i diversi scarti cui sono soggetti non dovessero rivelarsi*. In questo si dà a vedere nuovamente la natura contraddittoria dell'essere umano, capace di credere e non credere allo stesso tempo in qualcosa e di gestire così l'altrimenti intollerabile tensione che scaturisce dalla sua incertezza essenziale e costitutiva.

Il fatto che spesso il "come se" si realizzi deriva anche dalla rete delle reciproche aspettative, dal tessuto interazionale del sociale che a diversi ordini e livelli sfrutta struttura e azione per inverare il possibile. Questo però non sarebbe possibile senza un ultimo ingrediente che consente, in modi ancora largamente inesplorati, di compiere quotidianamente questo impegnativo salto.

7.4.3 La fiducia

Si è detto più volte della svolta razionalistica che da secoli porta la cultura occidentale verso forme di pensiero strumentali e sempre più ristrette alla pretesa “evidenza empirica”. Ciò significa anche disconoscere l'importanza di ingredienti impalpabili del tessuto sociale e del legame che ne deriva, a scapito della loro comprensione e della qualità della vita e della convivenza; significa anche l'incapacità di porre rimedio a difetti o dinamiche disgreganti che abbiano a che fare con essi. L'immaginale e il simbolico, l'emozionale e lo spirituale fanno parte di questa costellazione nascosta; come in ogni caso di rimozione, soggettiva o collettiva, la loro presenza è tutt'altro che cancellata: tornano in forme distorte oppure alimentando nostalgie e movimenti di protesta più o meno coscienti della posta in gioco. Si pensi alla definizione diffusa di “civiltà dell'immagine” per questi tempi, all'accento che la *fiction* e l'intrattenimento televisivo e mediale pongono sul peso dei sentimenti negli ambiti più diversi, al risorgere di fenomeni creduti estinti come il fondamentalismo, il nazionalismo, la xenofobia.

Si ponga infine mente a quante volte si è sentita pronunciare la parola “fiducia” di recente e ci si accorgerà che si è probabilmente individuato il *re clandestino* del tempo – idea variamente elaborata da Simmel, Durand e Maffesoli che designa il polo celato d'attrazione dei processi disparati che *fanno* continuamente la società. Se ne parla in politica, in economia e finanza, nei rapporti interpersonali e istituzionali.

La si invoca ovunque, ma resta introvabile.

Tutti ne percepiscono l'assenza e nessuno ha la più pallida idea di come fare a rinnovarla, ricrearla, ripristinarla, perché nonostante gli elaborati algoritmi che portano all'indice sulla fiducia dei consumatori dell'Università del Michigan la fiducia non è quantificabile, né calcolabile, né solamente razionale. Anzi.

Per quel che interessa il discorso che si sta sviluppando, è il fondamento del “*come se*”, *ciò che permette di superare l'abisso che divide il progetto dalla sua realizzazione, il fattore imponderabile che trasforma una “semplice” aspettativa in un reale supporto all'azione e all'esistenza*. Se non si credesse – in qualche modo, più o meno consapevolmente, senza rigidi rinvii a un trascendente organizzato – di poter realizzare qualcosa, non si giungerebbe neanche al tentativo. Si potrebbe perfino affermare che il passaggio

dall'immaginazione alla realizzazione non può fare a meno della fiducia, capace di compensare le remore e i timori derivanti da una realistica considerazione delle circostanze.

Si è di nuovo in presenza di un oggetto contraddittorio nel quale calcolo e fede convivono in un ineliminabile stato tensivo, come dimostra anche la riflessione sociologica, che si divide tra la *concezione razionale* e la *concezione normativa* della fiducia. La prima, nel quadro della teoria della scelta razionale, ritiene che sia "la mancanza di informazioni e di capacità di controllo sulla realtà (sia spaziale che temporale) a determinare il ricorso alla fiducia, intesa qui come una 'soluzione' cognitiva al 'vuoto' informativo" (Pendenza, 2004: 30); la seconda, che fa invece riferimento al paradigma del legame sociale, pensa che

quando si ha a che fare con individui, la vulnerabilità connessa al carattere rischioso dell'azione chiama in causa altri elementi, che poco hanno a che fare con il calcolo stesso. Fidarsi, affermano questi autori, oltre a comportare rischio, comporta aspettative e veicola rappresentazioni (Pendenza, 2004: 31).

Di nuovo due teorie cui sfugge la contemporaneità dei propri assunti, di ragione, desiderio, fede, intuizione e che sono perciò parziali. Pendenza, riflettendo su Garfinkel, trova nel suo lavoro la possibilità di superare l'ennesima dicotomia: per lui, scrive,

i due caratteri sembrerebbero inestricabilmente intrecciati. Tuttavia, quello che ricaviamo dal suo lavoro è l'impressione [...] che sia possibile addirittura "generalizzare" il carattere duale della fiducia, estendendolo fino alle situazioni "irriflesse" del mondo dato per scontato (Pendenza, 2004: 32).

Accanto alla fiducia *istituzionale* o *sistemica* e a quella *interpersonale*, dovrebbe perciò aggiungersene un'altra, che l'autore propone di chiamare *naturale* o *ingenua*, caratterizzata dalla non intenzionalità, dalla spontaneità irriflessa che come si è visto la rende particolarmente difficile da apprezzare. In conclusione la *fiducia*, in qualunque forma, si può intendere come

un'*aspettativa positiva che l'altro porterà a termine un compito che ha effetti su di noi* [...]. Non importa se tale compito sia espresso e l'aspet-

tativa consapevole [...]. Ciò che è veramente determinante per l'azione fiduciaria è il carattere dell'attesa, i cui effetti possiedono le caratteristiche della problematicità (Pendenza, 2004: 33-34).

Dopo questo approfondimento, appaiono confermati il tono relazionale dell'aspettativa e l'inestricabilità degli aspetti considerati. L'incertezza chiama in causa modalità di rapporto col mondo che non possono essere solamente razionali e l'onnipresenza della fiducia indica una direzione specifica per il proseguimento e la conclusione delle riflessioni di questo capitolo. È necessario un confronto con un tema del quale si era frettolosamente proclamata la sopraggiunta insignificanza – in linea con le pretese dell'ideologia moderna – e che è tornato ora di bruciante attualità, nel modo distorto e spaventoso che ci si sarebbe potuti aspettare, se si avesse avuta una maggiore dimestichezza con le dinamiche immaginali.

7.5 La religione

Oggi la sociologia della religione è una delle tante specializzazioni che il sapere occidentale ritiene essenziali al proprio avanzamento: oggetto di studio per pochi, che raramente lascia gli ambiti ristretti degli addetti ai lavori, come se fosse di poco conto e di nessun interesse per il resto della società. Eppure, a guardare i padri della disciplina, si ricaverebbe un'impressione del tutto diversa: Weber, Durkheim e Simmel l'hanno considerata centrale nella comprensione del loro tempo, un argomento cruciale del quale discernere le molte implicazioni, che andava liberato dai pregiudizi illuministi prima, marxiani poi, che ne facevano nient'altro che menzogne mirate allo sfruttamento dei deboli. Non che questo aspetto sia inesistente o irrilevante, tutt'altro. Da svariate pagine, tuttavia, si sta tentando di mostrare quanto le interpretazioni monodimensionali di un qualunque fenomeno siano parziali e manchino spesso la sua complessità, rendendolo qualcos'altro, una caricatura o uno schizzo quasi astratto. Ridurre la religione al suo elemento strumentale di controllo e direzione delle masse rischia di farne perdere di vista altri aspetti di grande rilevanza.

7.5.1 Religione e religiosità

È, tra l'altro, uno dei pochi fenomeni che, almeno per omologia, si ritrovano in tutte le società umane: modi diversi, dèi diversi, ma un comune rinvio al trascendente, tanto che Simmel costruisce sull'intuizione di una costanza antropologica di questo tratto la sua teoria. Opera così una distinzione essenziale per una comprensione più ampia del fenomeno, capace di rintracciarne gli echi in domini disparati che almeno all'apparenza non dovrebbero avere con esso alcuna connessione. Simmel afferma che un oggetto tanto complesso dev'essere compreso sulla base di una coppia concettuale, *religiosità e religione* – coppia che non genera l'ennesima dicotomia, ma costituisce un campo tensivo all'interno del quale le influenze reciproche sono costanti, ineliminabili. Diversamente da altri autori, Simmel ritiene che un oggetto partecipi della sfera religiosa non per una caratteristica intrinseca, bensì per un'attribuzione di quel senso da una particolare sensibilità:

Le cose sono religiosamente significative e si elevano in configurazioni trascendenti perché ed in quanto fin dall'inizio sono state recepite attraverso la categoria religiosa e questa ha determinato la loro formazione prima che esse avessero una validità coscientemente e totalmente religiosa (Simmel, [1912] 1994: 63).

La sensibilità che rende le cose religiose è la religiosità. La guidano qualità emozionali, simboliche, immaginali – come

quando improvvisamente siamo colpiti e scossi nel più profondo del nostro essere, non dalla straordinaria bellezza o sublimità delle manifestazioni della natura, ma spesso da un raggio di sole che accarezza le foglie, o dalla curvatura di un ramo nel vento, da qualcosa apparentemente per nulla particolare che grazie a una consonanza segreta con l'essenza del nostro essere lo fa vibrare in un particolare moto emozionale (Simmel, [1912] 1994: 64).

Essa, la costante antropologica individuata da Simmel,

intende i contenuti dell'esistenza come energia che osserva, agisce e sente e rende così possibile porre di fronte a sé un mondo concreto plasmato da

essa – il mondo della religione di fronte alla religiosità che di per sé è una condizione priva di oggetto o un ritmo dell'interiorità (Ivi: 78).

La *religione* è, in altre parole, *l'oggettivazione e organizzazione di quel che la religiosità ha riconosciuto come religioso*: la formulazione di un credo, il suo articolarsi in gerarchie e rituali, l'architettura dei templi e il potere temporale. Parte di tutto questo è ciò che il senso comune intende per religione e che è stato ed è ancora giustamente criticato; solo una parte, tuttavia, perché se la superstizione e il controllo travestito non esauriscono il mondo della religione, esso a sua volta è lungi dall'esaurire la sfera cui la religiosità dà forma. Nella coppia simmeliana non vi è legame assoluto e necessario tra l'uno e l'altro momento: la religione è il modo prevalente attraverso il quale la religiosità si è data nella storia, ma non è l'unico. Con la "scoperta" della religiosità diviene possibile ricercare la dimensione religiosa di fenomeni che apparentemente non hanno nulla a che vedere con questa sfera d'esistenza o che il razionalismo dominante ha voluto mettere al riparo da sospetti di contaminazione trascendentale.

Il primo avvistamento al di fuori del recinto tradizionale si ha niente meno che nei dintorni della scienza. La ragione ristretta che si afferma nel mondo occidentale a partire dalla metà del XVII secolo non tollera alcuna minaccia alla sua egemonia: è convinta di aver regolato i conti con ogni preoccupazione metafisica attraverso la critica serrata delle distorsioni causate alla vita sociale da un'organizzazione che non sembra più capace di riconoscere la sua missione spirituale, ma non ha fatto altro che completare la separazione delle esigenze religiose (*religiosità*) dalla struttura che ne era scaturita (*religione*), mostrando con chiarezza i suoi interessi mondani.

Se è vero che scaturiscono da una costante antropologica, tuttavia, queste esigenze richiedono altri mezzi per essere soddisfatte ed è *in primis* la scienza nascente a essere sovraccaricata di un senso trascendente e soteriologico, relativo cioè alla salvezza dell'anima (fino ad arrivare, nell'attualità, al caso estremo di un culto specifico come *Scientology*). Il discorso scientifico serve a lungo agli stessi scopi delle parabole e dei sermoni: ha un versante tecnico, ma innerva la quotidianità della gente comune, suscita passioni, attese e speranze che sono parte costitutiva del mito del Progresso, fin quando quest'entusiasmo diviene sospetto agli occhi

dei guardiani dell'ortodossia. Il campo scientifico viene allora depurato da ogni elemento magico-alchemico e modellato dalla ragione astratta, il che ne causa il progressivo allontanamento dalla sensibilità diffusa e la riduzione settaria, e può essere considerato una delle radici della contemporanea crisi di vocazioni professionali tra i giovani.

La religiosità è così costretta a cercare altri materiali da rivestire della sua aura (pensando a questa fuga senza tregua, non può non venire in mente la tristezza weberiana per il disincanto del mondo) e trova l'eroe del XIX secolo, il Soggetto, percependo le profondità mistiche di cui la Riforma gli ha fatto dono. Sulla scorta delle tesi calviniste sulla predestinazione, *il successo, l'originalità – in una parola l'unicità della sua impresa – acquistano una dimensione di salvezza che resterà loro attaccata anche quando l'energia creatrice le avrà abbandonate*, messa in fuga questa volta dalla torsione economica che il *marketing* e le forze del consumismo imprimeranno alla costruzione soggettiva individuale. Il tallone d'Achille della dinamica interiore sta infatti nel suo riflesso esteriore: il soggetto che vive in armonia con la sua individualità profonda *dà a vedere* la sua originalità nei comportamenti, negli interessi e nella scelta degli oggetti di cui si circonda – nel discorso contemporaneo, nelle scelte che guidano i suoi acquisti.

Il riduzionismo economicistico ha buon gioco nel proporre una variante di questa catena di conseguenze che ne capovolge il senso: non è più l'unicità interiore che traspare dietro i gesti e le cose; sono piuttosto questi che la attestano e sono sufficienti a darne la prova definitiva. Le merci, in particolare, diventano segno manifesto di successo, significando allo stesso tempo potere monetario, gusto educato e capacità originale di selezione. Di fatto, però, quest'ultima spesso manca e per capire cosa acquistare e perché diventa necessaria una schiera di esperti che reclamano il potere di definire e indirizzare l'operato dei nuovi soggetti in minore. È una dinamica che trasforma di fatto il soggetto in una forma vuota, che la religiosità abbandona di nuovo per emigrare verso altri lidi.

È facile immaginare quale sarà la sua destinazione successiva: l'economia ubiqua, che raccoglie l'eredità ingombrante delle speranze soggettive. Dal momento in cui l'economia si appropria di quest'eredità, tuttavia, cade in una trappola inattesa. Vi si nasconde, infatti, una promessa implicita che la sua strategia non

è in grado di mantenere. È di nuovo questione di salvezza, dell'inquietudine esistenziale che l'uomo moderno non ha gli strumenti culturali, né la sensibilità emotiva per riconoscere, ma che lo spinge senza tregua a tentare di soddisfarla con i mezzi che la cultura gli mette a disposizione. L'approccio consumista al problema pretende di risolverlo una volta per tutte, realizzando la felicità individuale e collettiva qui e ora, a condizione di poter acquistare tutto ciò che il sistema giudica necessario a tal fine. È una promessa vincolante e per giunta verificabile: come diceva Simmel, viviamo in un'epoca di misurabilità diffusa¹ dove tutto dev'essere contabilizzabile. Nonché dimostrabile sulla base di dati oggettivi. L'economicismo è riuscito a onorare l'obbligo a un miglioramento costante e constatabile per decenni, grazie a un insieme inaudito di realizzazioni tecnologiche e di circostanze storiche fortunate. Oggi, però, quest'armonia si è infranta e i "fedeli" inciampano ovunque nelle prove del fallimento: le guerre scoppiano sempre più vicino, non si può più fingere di non accorgersene; la sproporzione tra profitti individuali e ricchezza collettiva è inaudita; la minaccia è ovunque: malattie, terrorismo, criminalità, incidenti tecnologici che provocano disastri ambientali. Tutto ciò che sembrava ormai vinto e controllabile torna a far paura, come in un incubo.

La deriva della religiosità ricomincia e una delle ipotesi più accreditate per la nuova destinazione è il ritorno alla religione, che l'attualità testimonia traumaticamente sempre più spesso.

7.5.2 Credere

Ciò che risulta da queste rapide note è che la sfera del sacro, cioè della religiosità e della religione, si trova al centro di un processo culturale profondo che ne sconvolge i significati stabiliti, rinnovandone la capacità attrattiva. È in atto una sorta di reincanto paradossale che permette di formulare l'ipotesi di una nuova coincidenza tra le dimensioni distinte riconosciute da Simmel e

¹ "All'ideale delle scienze naturali, quello di trasformare il mondo intero in un calcolo, di fissarne ogni parte in formule matematiche, corrisponde l'esattezza calcolatrice della vita pratica che l'economia monetaria ha generato; solo quest'ultima ha riempito la giornata di tante persone con le attività del bilanciare, calcolare, definire numericamente, ridurre valori qualitativi a valori quantitativi" (Simmel [1903] 1995: 40).

che offre una chiave di lettura per comprendere dei fenomeni che rischiano altrimenti di sfuggire alle scienze sociali. Il ritorno in forze di vecchi e nuovi fondamentalismi, la potenza del movimento *TeoCon* negli Stati Uniti e il brusco arresto della tendenza alla secolarizzazione nelle società occidentali segnalano una nuova importanza della religione in senso ampio nella vita dei soggetti che non può leggersi soltanto attraverso le categorie del bisogno di certezza e della paura dell'avvenire: la crisi della cultura monodimensionale della modernità ha restituito alla religione esausta una forza di seduzione che affonda le radici in esigenze umane a lungo misconosciute che sono di nuovo al centro del gioco della cultura.

A questo punto si presenta tuttavia un'ulteriore difficoltà, che si può illustrare collegando a quanto detto un'idea di Sennett che è una delle chiavi di volta del suo *Declino dell'uomo pubblico* ([1974] 2006): la disponibilità a *credere*. Si tratta della *capacità di credere in ciò che non esiste e di agire in accordo con questa convinzione*. Prima di liquidare il tutto con una scrollata di spalle e un sorriso sarcastico, è opportuno ricordare che “*ciò che non esiste*” *comprende gli alieni verdi e la libertà, un dio opportunamente preconfezionato e l'idea di divinità, come anche la gran parte delle idee che da sempre hanno costituito la forza propulsiva del genere umano*. L'uomo, nella storia, ha agito in nome di qualcosa che non esisteva (ancora o in generale non fa differenza): il fatto che non ci sia giustizia non impedisce che io creda che dovrebbe esserci e lotti per far sì che questo si avveri; lo stesso verbo *avverare* implica la transizione tra un qualcosa che prima non c'è e poi, chissà come, è lì. Se qualcuno non avesse avuto la forza di crederci, non sarebbe successo... Se si sminuisce la capacità di credere in ciò che si immagina piuttosto che in ciò che è dato ed esistente, l'intera sfera dei valori perde di senso. Di nuovo l'attualità dimostra questo rischio meglio di qualunque ragionamento.

La questione diventa quindi: che ne è della capacità di credere?

La fede rimane un bisogno sociale fondamentale anche quando l'umanità smette di credere negli dei. Ciò che caratterizza la nostra epoca non sono le tendenze scientifiche e razionalistiche, ma il fatto che la scienza venga usata contro l'idolatria. Questa incompatibilità è cominciata nell'Illuminismo e da allora non ha mai cessato di rafforzarsi. Nel XIX secolo si passò da una religione senza idoli a una condizione più introspettiva: le credenze si concentrarono sempre più sulla vita immediata dell'uomo e

sulle sue esperienze, assunte a criterio di ciò in cui egli può credere. L'immediatezza, la sensazione, la concretezza: una volta bandita l'idolatria, è solo in quest'ambito che può nascere la fede [...]. Demistificati gli dei, l'uomo mistificò la propria condizione (Ivi: 186).

In accordo con il paradigma riduzionista dominante, la prospettiva è andata progressivamente restringendosi e i codici di credenza – quelli che sanciscono in cosa *può* credere una società – sono diventati soffocanti. Immediatezza e concretezza sono sì fondamentali nella comprensione del mondo, purché vengano mantenute in tensione con un'ulteriorità oggi impensabile; da sole non sono altro che un limite invalicabile.

Il movimento descritto da Sennett con grande acume conduce all'esaurimento della potenzialità immaginale a credere in qualsiasi cosa, lo scetticismo disincantato che viene presentato come una splendida conquista della razionalità. Egli individua in questa nuova disposizione uno dei problemi principali del tempo attuale: i codici di credenza, infatti, non hanno a che fare solo con il soprannaturale, ma definiscono ad esempio anche le modalità con cui si ricopre un ruolo, la convinzione con cui le differenti richieste e aspettative che in esso trovano espressione vengono soddisfatte.

I ruoli non sono semplici pantomime o rappresentazioni in cui la gente mette meccanicamente in mostra i segni emotivi giusti nel posto e nel momento giusto. I ruoli implicano anche dei codici di credenza: fino a che punto, e a quali condizioni, le persone prendono sul serio il comportamento proprio e altrui, e le situazioni in cui vengono a trovarsi? Al di là della catalogazione dei comportamenti, si pone il problema del valore attribuito al comportamento specifico di una data situazione (Ivi: 39).

Si torna a quanto detto a proposito del ruolo e dell'importanza, al suo interno, della fiducia (vedi *supra*, paragrafo 7.4.3) e delle componenti emozionali e valoriali: senza convinzioni profonde, ogni cosa si trasforma in ripetizione sterile e alla lunga si inceppa. Perché giunga il mutamento invocato a gran voce in ogni assise, occorre sbloccare la capacità immaginativa degli uomini e ridare dignità agli ideali che ne dovrebbero orientare l'azione. Qui si tocca però un altro tasto dolente, ben descritto da Hillman:

Bertrand Russell, il filosofo inglese, afferma nella sua analisi della convinzione che “un contenuto è preso seriamente in considerazione solo quando ci fa muovere concretamente”. L'azione nasce dalle credenze. Facciamo agire le nostre credenze. E il nostro muoverci segue una logica in accordo con la nostra credenza (Hillman, 2009b: 116-117).

Se queste affermazioni hanno un qualche fondamento, l'inaridirsi della capacità di credere – e quindi l'affievolirsi delle credenze e dei codici che su di esse si basano – implica anche il ridursi della capacità di agire del singolo e dei gruppi dei quali fa parte, constatazione che offre una nuova angolazione alle tesi di Sennett e altri sul declino dello spazio pubblico e della capacità di azione collettiva.

Tra i tanti processi che sono stati chiamati in causa per spiegare lo strano caso della modernità, da quando si è smesso di considerarla l'evoluzione necessaria di ogni cultura e società, quello che ha eroso e svalutato la forza di credere non compare. Il discorso che vuole legittimo solo il dimostrabile, il quantificabile, il verificabile si è imposto con tanta efficacia da rendere *impensabile* che un atto di fede possa dare senso alla vita al di là e nonostante le smentite, e questo sebbene le dimostrazioni che tale discorso fallisce nella creazione di senso siano reiterate e indiscutibili. Per superare l'*impasse* è necessario un atto immaginativo che permetta di credere nuovamente nella possibilità di credere e di recuperare così fiducia sufficiente per agire a favore delle proprie convinzioni. Occorre però una parallela, profonda revisione degli strumenti cognitivi con i quali le scienze umane hanno finora cercato di comprendere la realtà, la rinuncia alla monodimensionalità razionalistica e l'apertura a nuovi modelli di azione e orientamento, in altre parole ciò che si è tentato di fare in queste pagine. Certo, c'è anche bisogno di qualcuno disposto a credere che ciò sia possibile, in un circolo che può essere vizioso o virtuoso a seconda della disponibilità residua a combattere mulini a vento e affini.

BOX n. 12 **IL MOBBING**

Negli ultimi anni, il mondo del lavoro è stato interessato da profonde ristrutturazioni che ne hanno mutato radicalmente i connotati. Ne è un chiaro segno il costante aumento di quelli che le rilevazioni

ISTAT definiscono eufemisticamente “lavori atipici” e il diffondersi di un modello di occupazione flessibile, retoricamente narrato come aumento di opportunità e liberazione da routine soffocanti, praticamente volto al progressivo smantellamento del “vecchio” regime moderno di diritti e garanzie: “Uno degli scopi essenziali della riorganizzazione produttiva etichettata ‘globalizzazione’ è stato, e continua a essere, quello di sottrarre un tratto il più lungo possibile del processo produttivo alle condizioni di lavoro predominanti nei paesi industriali avanzati; condizioni caratterizzate da salari elevati, contratti di durata indeterminata, vincoli legislativi al licenziamento e forti tutele sindacali” (Gallino, 2007: 38).

Obiettivo non troppo dissimulato di questa riorganizzazione è realizzare appieno la visione liberista, per la quale ogni regola imposta al libero funzionamento del mercato è un intralcio alla sua capacità di distribuire al meglio risorse e profitti; visione che ha subito negli anni ripetuti scacchi – ultimo dei quali la crisi economica iniziata nel 2008, tutt’ora in corso – ma che costituisce ancora la base teorica di gran parte del pensiero economico. Obiettivo che non si esita sovente a perseguire con mezzi né leciti né evidenti, tra i quali può essere annoverato il *mobbing*.

Facendo ricorso alle schede dell’Agenzia europea per la sicurezza e la salute sul lavoro, si può proporre come sua definizione la seguente: “Il *mobbing* sul posto di lavoro consiste in *un comportamento ripetuto, irragionevole, rivolto contro un dipendente o un gruppo di dipendenti, tale da creare un rischio per la salute e la sicurezza*”², dove per “*comportamento irragionevole*” bisogna intendere “*un comportamento che, secondo una persona ragionevole e tenuto conto di tutte le circostanze, perseguita, umilia, intimidisce o minaccia*”. Inoltre l’Agenzia specifica che “si può far uso di un certo sistema di lavoro per perseguitare, umiliare, intimidire o minacciare”, e aggiunge che “il *mobbing* spesso implica uno sviamento o abuso di potere, nel qual caso la vittima del *mobbing* può incontrare difficoltà nel difendersi”. Sebbene il *mobbing* possa esser messo in atto per questioni personali come antipatia, rancore o vendetta, lo si può considerare anche una strategia irragionevole volta a ottenere ciò che in via di diritto non sarebbe lecito, come ad esempio l’allontanamento di impiegati

² Factsheet 23, <https://osha.europa.eu/it/tools-and-publications/publications/factsheets/23>, consultato il 17/01/2016.

“scomodi” perché consapevoli delle proprie prerogative o non più desiderabili in termini di costi o capacità.

Non a caso l’Agenzia inserisce tra i fattori suscettibili di aumentare le possibilità di *mobbing* una lunga serie di caratteristiche strutturali – tra le quali figurano la “scarsa qualità del rapporto tra il personale e la direzione”, la “scarsa qualità del rapporto tra i colleghi” e una “politica del personale carente e valori comuni insufficienti” – che spingono a riflettere sul carattere contraddittorio del fenomeno. Uno dei capisaldi della retorica corrente, per quanto riguarda il corretto comportamento sul posto di lavoro, afferma la necessità di operare una netta scissione tra vita privata e lavorativa, facendo sì che nulla della sfera emozionale “inquin” la purezza trasparente dei rapporti professionali. Allo stesso tempo, dirigenti d’azienda del settore Risorse umane, delle più varie appartenenze teoriche, fanno a gara per escogitare nuovi modi per coinvolgere i dipendenti nelle attività aziendali, dedicando loro un’attenzione più o meno sincera, istituendo gare di produttività e ingegno ed elaborando strategie di mobilitazione di quella stessa sfera emotiva che dovrebbe essere bandita dal mondo del lavoro.

Si tratta di un paradosso apparente che è segno dell’artificiosità lineare con la quale la cultura occidentale tende a raffigurarsi l’uomo e il mondo, atteggiamento immaginale che ne ha potentemente condizionato gli sviluppi recenti, sino a giungere all’attualità. Una sua formulazione emblematica è senza dubbio la dottrina cartesiana, sia per quanto riguarda la stretta correlazione tra umanità e pensiero razionale (*cogito ergo sum*), responsabile dell’incessante rimozione della sfera estetico-emotiva dal novero di ciò che è auspicabile e consentito a un essere umano, sia per quanto ha a che fare con la distinzione tra *res extensa* e *res cogitans*, che opera una netta separazione qualitativa tra mondo spirituale, cui appartiene l’anima razionale, e mondo fisico, inerte e semplicemente misurabile, retto dalle leggi della meccanica. Sebbene le tesi di Cartesio siano state smentite e criticate da grandi autori successivi, esse risuonano in armonia con corde profonde dello spirito occidentale e sono uscite dal ristretto ambito filosofico per divenire una componente centrale dell’ovvio condiviso. La radicale esclusività dell’*aut/aut* cartesiano informa così gran parte delle rappresentazioni con le quali si vorrebbe interpretare e comprendere un mondo dove questa divisione, nei termini propo-

sti, non esiste, un mondo dove gli opposti cartesianamente definiti convivono senza alcuna remora col carattere della contemporaneità (Morin, 2001).

Sin dai celebri esperimenti di Elton Mayo alla Western Electric di Chicago, l'idea di una componente qualitativo-emozionale del processo lavorativo si è venuta affermando con crescente evidenza, giungendo a dar vita a una scuola di pensiero organizzativo, le Relazioni umane, da cui hanno avuto origine – attraverso ibridazioni, derive e fraintendimenti – i vari uffici di Risorse umane che sono oggi un tratto familiare del mondo aziendale. Che questa componente si riscontri nell'accoglienza dello spazio di lavoro o nel tenore dei rapporti intrattenuti con colleghi e dirigenza non fa grande differenza: ciò che essa mostra è che la metafora meccanica di *Tempi moderni*, celebre film di Charlie Chaplin, non è sufficiente a descrivere la complessità di un'attività multiforme e polisemantica qual è il lavoro com'è stato costruito nella cultura occidentale, e che la pretesa di ridurla a modelli matematici ed equazioni discutibili è priva di fondamento. L'ostinazione nel trasformare l'uomo in numero e ingranaggio, che poteva essere accettabile a un grado inferiore di comprensione di questa complessità, è oggi ipocrisia e lucido calcolo egoista e il mobbing trova una collocazione tra le diverse tecniche di *reengineering* mirate a massimizzare i profitti senza intaccare in alcun modo i guadagni degli *shareholder*. Questo non significa che esso non sia anche distorsione intenzionale di dinamiche altrimenti neutrali, mossa da sentimenti di antipatia, rancore o vendetta: la prospettiva che guida questo scritto è inclusiva e intende mettere in luce la coesistenza di dimensioni e significati non necessariamente coerenti nei diversi temi affrontati.

Riferimenti bibliografici:

Gallino, L., *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2007

Morin, E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina, Milano 2001

Siti:

<https://osha.europa.eu/it/tools-and-publications/publications/factsheets/23>

BOX n. 13 L'ANORESSIA

Il paradigma non riguarda solamente il mondo scientifico o più in generale la sfera istituzionale. La sua influenza si estende attraverso i livelli di comprensione e analisi della società e giunge a mettere in forma attività e domini insospettabili. Uno di questi è ad esempio il rapporto col cibo, uno dei campi in cui il pensiero semplice sta mostrando sempre più i suoi limiti e le conseguenze di un'applicazione acritica (Grassi, Viviani 2016). L'immaginario artificialistico e meccanico che domina nella gran parte dei discorsi correnti lo interpreta alla stregua di un carburante, distinguendone le componenti principali e attribuendo a ciascuna di esse capacità e conseguenze che sono diventate parte del sapere diffuso: quasi tutti sono oggi in grado di descrivere le proprietà dei carboidrati e delle proteine, condannando senza riserve i grassi e discettando di equilibri metabolici e momenti più adeguati alla somministrazione. Eppure la conoscenza che dovrebbe essere a fondamento di tanta sicurezza è ben lungi dall'essere a sua volta così sicura, cosicché, prendendosi la briga di seguire le variazioni nella "dottrina", si scopre che emergono dubbi molto seri sul trattamento riservato ai grassi, che tra l'altro non sono tutti uguali (come il colesterolo, d'altronde); che il vino rosso è oggetto di osanna o proscrizione a cadenza settimanale e che molte delle diete che vanno per la maggiore non hanno alcuna base scientifica, per limitarsi ai casi più recenti.

Tutto questo, ingannevolmente, all'interno di una retorica glorificatrice in apparente contraddizione con tali assunti, dove lo chef è divenuto l'ultima incarnazione del modello di successo e i reality in cui si dimostra la propria maestria culinaria vanno per la maggiore, mentre il comparto economico della ristorazione è l'unico ad aver retto senza traumi eccessivi alla recente crisi. Ce n'è abbastanza da farsi venire un capogiro: ci si deve preoccupare della cremosità del purè o del suo apporto calorico? Dell'estetica del piatto o del danno che può potenzialmente procurare a fegato e circolazione? E come conciliare l'estetica del piatto e quella del proprio corpo, oggetto di pretese radicalmente divergenti da parte di diverse istituzioni?

È uno spaesamento ben comprensibile, che purtroppo non riguarda soltanto questa specifica sfera di significato, anche se in essa si dà a vedere con maggior chiarezza che altrove. Cibo e corporeità

sono temi primordiali, di un'impressionante ricchezza simbolica e contraddittoriale, che meglio di altri resistono all'offensiva della riduzione strumentale: i cibi funzionali, una vera e propria ossessione della fantascienza degli anni Settanta, sono oggi passati dall'immaginaria confezione tecnologica in capsule e tavolette a un packaging più amichevole che ne amplifica comunque le caratteristiche ingegneristiche e di manipolazione; ad essi si oppongono, come in un match di tennis, alimenti tradizionali regolati da disciplinari rigidi, frutto di antiche ricette e dalla lavorazione artigianale; così come al fast food si è contrapposto lo slow food e la ristorazione quantitativa suscita risposte elitarie sotto forma di santuari della qualità.

Il cibo è di fatto, da decenni, terreno di scontro tra ideologie che tentano di colonizzarne gli aspetti salienti e nel farlo rivelano la vera posta in gioco: progresso *versus* tradizione, quantità *versus* qualità, funzione *versus* piacere, industria *versus* artigianato; il rapporto col cibo non ha più granché di naturale, ma diviene a volte fonte di conflitti di difficile soluzione. È una scelta di campo, ancor più complessa perché i suoi riflessi sono quanto di più intimo, andando a modificare la propria materia, il proprio aspetto, filosoficamente la propria *sostanza*.

I disturbi del comportamento alimentare (Dalle Grave, 2014) forniscono una prospettiva particolare e di grande interesse su questo discorso che potrebbe sembrare altrimenti privo di presa sulla realtà: l'idea che un dilemma astratto come quantità/qualità possa trasformarsi in giovani corpi lisi o nella depredazione sistematica di un frigorifero è oggi difficile da accettare, dopo che il paradigma moderno ha fatto tanto per convincere della netta separazione tra teoria e prassi, svalutando la prima e pretendendo che la seconda potesse bastare a se stessa: come se si potesse *fare* senza mai porsi il problema del *perché* si fa, senza chiedersi il senso del proprio agire. Anche questo aspetto si riflette nell'argomento di cui ci si sta occupando: vi è evidente la necessità di caricare i propri gesti di un senso ulteriore, di non limitarsi a eseguirli meccanicamente, ma di comprenderne le ultime implicazioni, le conseguenze meno ovvie, anche se questo può avere un costo molto elevato.

Accanto alle dimensioni mediche e psicologiche è possibile individuare anche una componente sociologica, culturale, in questo problema che va assumendo contorni sempre più chiari e inquietanti: "L'anoressia e la bulimia sono il risultato di un'interazione complessa

di fattori diversi che determinano una predisposizione, precipitano l'evento o lo perpetuano; in tale prospettiva si può ben inserire un'interpretazione sociale e socio-culturale dei fattori predisponenti, riuscendo a scindere gli aspetti macro, che riguardano tutti gli individui, dai fattori precipitanti, più soggettivi" (Stagi, 2002: 11). Si è accennato alla posta in gioco: l'imposizione di un punto di vista, di una formula di riduzione della realtà che non tiene in alcun conto il suo spessore simbolico ed esistenziale, né l'esigenza di conferirle un senso per renderla sopportabile, fornendone invece una lettura strumentale ed economica.

In questa riduzione il corpo paga un prezzo altissimo, ancor più il corpo delle donne. Oggetto cruciale del fraintendimento cartesiano, che ne fa un automa meccanico privo di ogni qualità, nell'economicismo trionfante esso diventa mezzo per un successo definito esclusivamente in termini di *performance* e deve rispondere rigidamente a immagini preconfezionate, ispirate a modelli che le nuove capacità di manipolazione virtuale rendono sempre meno realistici, realizzabili da persone normali.

Da una parte, dunque, degli imperativi estetici che divengono criteri di giudizio sulla totalità soggettiva (brutto equivale a stupido, cattivo, inutile etc.) e pretendono ipocritamente un controllo ferreo su di sé che la società non riesce più neanche a fingere di esercitare sulla realtà; dall'altra, una costante pressione al consumo – anche alimentare – come tratto lodevole dei membri del gruppo, quasi esigenza morale per assicurare il benessere collettivo e il progresso. Come coniugare spinte così radicalmente divergenti, tanto da configurare una diffusa "dissonanza cognitiva" (Festinger, Iacono 1997) e una situazione di anomia in termini mertoniani, in cui non si danno mezzi plausibili per il conseguimento dei fini proposti?

In mancanza di una struttura soggettiva consolidata, grazie alla quale riconoscere il carattere ideologico delle diverse pressioni riuscendo così a depotenziarle, il conflitto interiore può portare a "soluzioni" distruttive: l'anoressia, astensione progressiva dalle pratiche che costituiscono causa del disagio, con la riduzione del cibo ingerito fino a danni fisici permanenti o alla morte per inedia; l'adozione di comportamenti contraddittori, nella bulimia, per cui prima si adempie all'obbligo del consumo mangiando all'eccesso per poi rimediare vomitando quanto ingerito. In altri casi la volontà di controllo cede di schianto e l'abbuffata si fa compulsiva, come nel *binge eating*. Comu-

ne a questi disturbi è comunque un rapporto contraddittorio con l'alimentazione, che si fa specchio privilegiato e distorto del rapporto con la società, con l'accettazione o il rifiuto di modelli di comportamento troppo spesso diffusi senza alcuna consapevolezza del potenziale impatto che possono avere sulle vite altrui.

Riferimenti bibliografici

Dalle Grave, R., *Disturbi dell'alimentazione. Una guida pratica per i familiari*, Positive Press, Verona 2014

Festinger, L., Iacono, G., *Teoria della dissonanza cognitiva*, FrancoAngeli, Milano 1997

Grassi, V., Viviani, D., *Il cibo immaginato tra produzione e consumo. Prospettive socio-antropologiche a confronto*, FrancoAngeli, Milano 2016

Stagi, L., *La società bulimica. Le trasformazioni simboliche del corpo tra edonismo e autocontrollo*, FrancoAngeli, Milano 2002

BOX n. 14

ATOMIZZAZIONE E INDIVIDUALIZZAZIONE

Uno degli snodi salienti dell'evoluzione culturale occidentale riguarda l'affermarsi della figura del Soggetto – libero, autonomo, indipendente – che si lascia alle spalle le limitazioni incarnate dal connubio *ancien Régime*/religione: sudditanze, obblighi, superstizioni. Tutto ciò, in altre parole, che impediva all'uomo di realizzare la propria volontà e di avere piena padronanza sulla propria vita e sul mondo. Libertà e controllo sono due parole chiave per comprendere gli ultimi secoli di storia delle nostre società: entrambe vengono interpretate secondo un paradigma esclusivo che prevede la schiavitù da una parte, l'assoluta mancanza di intralci e il dominio totale dall'altra.

Come si è visto, questa è però un'ottica semplice, che può funzionare da stimolo in un contesto ancora largamente insubordinato, in cui dinamiche non regolate si incaricano di attenuare gli effetti non voluti e perversi del discorso totalizzante. Una situazione simile a quella in essere fino al Secondo dopoguerra, quando per una serie di singolarità dovute agli sconvolgimenti bellici molte cose cambiano e la modernità economicistica si impone come unico criterio e codice interpretativo della realtà. Codice parziale, tuttavia, incapace di cogliere dimensioni essenziali dello "stare-insieme" (Maffesoli, 2004)

e atto ad alimentare aspettative di impossibile realizzazione, come quelle relative appunto alla condizione soggettiva e alla libertà e autonomia che dovrebbero caratterizzarla.

Non che l'individuo non esistesse prima della modernità. Si trattava però del "soggetto *empirico*, parlante, pensante e volente, vale a dire l'esemplare individuale della specie umana così come la si incontra in tutte le società", non dell'essere "*morale* indipendente, autonomo, e di conseguenza essenzialmente non-sociale, portatore dei nostri valori supremi, che si incontra in primo luogo nella nostra ideologia moderna dell'uomo e della società" (Dumont, 1983: 41). La correlazione limpidamente messa in luce da Dumont è all'origine di molte delle difficoltà incontrate dalle società occidentali dalla fine del secolo scorso: la proclamata indipendenza dà origine a soggetti non-sociali, nel quadro di una profonda modifica valoriale in cui buona parte di ciò che forma il *cemento* che unisce le società perde importanza fino a essere stigmatizzato. Soggetti che si percepiscono come monadi leibniziane, autocentrati e privi di interesse e cura per ciò che li circonda, fino alla stessa famiglia di cui fanno parte.

Se le pretese moderne avessero un qualche fondamento, ci si dovrebbe chiedere come ricostituire nelle nuove circostanze quello che la tradizione disciplinare chiama il *tessuto* sociale, prendendo atto che l'economicismo è da questo punto di vista fallimentare. L'economia, in particolare nella configurazione neoclassica, è inestricabilmente legata all'affermazione dell'individuo, fino a descrivere la società come il teatro di una concorrenza incessante e senza quartiere, esito logico dei presupposti egoisti dell'ideologia cui entrambi appartengono. Difficile comprendere come possano sopravvivere, in un clima simile, solidarietà e coesione sociale, capacità di cooperare per uno scopo comune e senso dell'appartenenza (Sennett, 2012).

Il punto è però un altro: la declinazione moderna di autonomia e libertà è priva di fondamenti e fuorviante. L'essere umano è tutt'altro che indipendente: come afferma Morin, è un *sistema aperto* per il quale la relazione con l'ambiente circostante è *costitutiva*. È cioè parte essenziale dell'esistenza e intelligibilità del sistema stesso. Questa relazione si inverte a tutti i livelli, fisiologico, spirituale, sociale: uomini e donne respirano e si nutrono – ed è probabilmente per la spontaneità e pervasività di entrambe le attività che la loro importanza tende a venir radicalmente sottovalutata e che non si tengono in conto i rischi cui la logica perversa dello sviluppo economico le

← espone sempre più – assorbono risorse dall’ambiente e vi immettono scarti di ogni genere che a loro ritornano, minandone salute e benessere; trovano senso e compimento nella dinamica del *riconoscimento*, cruciale per la percezione di sé e dell’altro e che lega i due termini in una relazione fondamentale e necessaria senza la quale non vi è soggettività, prima ancora che autonomia; hanno bisogno gli uni degli altri emozionalmente, immaginalmente, praticamente per alleviare le ansie, condividere la gioia e il dolore, affrontare le difficoltà concrete della vita.

Dopo queste brevi considerazioni, non resta molto della tracotante libertà da ogni vincolo sbandierata dall’ideologia corrente. A dimostrare però la superiorità euristica dell’approccio inclusivo, è opportuno temperare questa posizione con quanto di importante e ormai acquisito è venuto dall’accento sul soggetto – figura che, diversamente dall’individuo, è senz’altro il caso di conservare, perfino rivalutare. L’affrancamento da una struttura ormai incapace di accogliere i cambiamenti epocali che rivoluzionavano il mondo è certamente il primo dei lasciti da mettere in rilievo, cui segue la responsabilizzazione dell’uomo. L’appello alla sua capacità di giudizio – questa sì auspicabilmente indipendente e autonoma! – e al suo senso morale come forze generative e modificatrici della realtà è forse il punto più alto raggiunto dalla cultura occidentale. Che però, forse spaventata da tanto ardire, ha subito intrapreso un’opera di riduzione di questo ruolo, espropriando i soggetti del sapere necessario a operare scelte e della fiducia in se stessi che ne è il presupposto; privandoli soprattutto della consapevolezza dell’importanza di quello che Sennett ha chiamato il “pronome pericoloso” (Ivi: 137-148): il noi. Idea nella quale l’aspirazione a realizzarsi il più pienamente possibile incontra in una tensione creativa gli Altri significativi e l’ambiente di vita condiviso, creando legami che sono ad un tempo, *contraddittorialmente*, risorse e limiti, precondizioni di benessere e manifestazioni concrete di attenzione e cura. Solo un’ottica esclusiva può vedere in una relazione primaria nient’altro che un vincolo soffocante, tralasciando lo spessore umano ed emozionale che ne deriva e il significato profondo che essa dona all’esistenza, che si tratti di parentela, amore o amicizia!

Qui in particolare il dono moderno dell’autodeterminazione per quanto riguarda le scelte personali deve essere liberato dagli aggravii strumentali che ne hanno distorto la comprensione: un mondo di

→

← atomi è un mondo infelice e sottomesso al potere di turno, perché il “noi” è pericoloso solo per chi intende sfruttare la solitudine e lo smarrimento altrui per i propri fini; mentre nella riscoperta della collaborazione e della vicinanza all’Altro sta una delle soluzioni al disagio contemporaneo e delle strategie migliori di dispiegamento del Sé.

Riferimenti bibliografici

Dumont, L., *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil 1983, trad. it. *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano 1993

Maffesoli, M., *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne* (1988), trad. it. di V. Grassi, Guerini e Associati, Milano 2004

Sennett, R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2007

Sennett, R., *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano 2012

Per approfondire

Bauman, Z., *L'arte della vita*, Laterza, Roma-Bari 2009

D'Andrea, F., *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*, Liguori, Napoli 2014

Grassi, V., *Introduzione alla sociologia dell'immaginario. Per una comprensione della vita quotidiana*, Guerini, Milano 2006

Hillman, J., *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, Adelphi, Milano 2009b

Joas, H., *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010

Latouche, S., *L'invenzione dell'economia*, Bollati Boringhieri, Torino 2010