

Fabio D'Andrea

Un mondo a spirale

Riflessioni a partire da
Michel Maffesoli

Liguori Editore

Questa opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore
(<http://www.liguori.it/areadownload/LeggeDirittoAutore.pdf>).

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all'uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica o televisiva, alla registrazione analogica o digitale, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete Internet sono riservati. La riproduzione di questa opera, anche se parziale o in copia digitale, fatte salve le eccezioni di legge, è vietata senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.

Il regolamento per l'uso dei contenuti e dei servizi presenti sul sito della Casa editrice Liguori è disponibile all'indirizzo http://www.liguori.it/politiche_contatti/default.asp?c=contatta#Politiche

Liguori Editore
Via Posillipo 394 - I 80123 Napoli NA
<http://www.liguori.it/>

© 2014 by Liguori Editore, S.r.l.

Tutti i diritti sono riservati
Prima edizione italiana Novembre 2014
Stampato in Italia da Liguori Editore, Napoli

D'Andrea, Fabio :

Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli/ Fabio D'Andrea
Teorie & Oggetti delle Scienze sociali
Napoli : Liguori, 2014

ISBN 978 - 88 - 207 - 5308 - 5 (a stampa)
eISBN 978 - 88 - 207 - 5309 - 2 (cBook)

ISSN 1973-0637

1. Immaginario sociale contemporaneo 2. Quotidiano I. Titolo II. Collana III. Serie

Ristampe:

23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0

La carta utilizzata per la stampa di questo volume è inalterabile, priva di acidi, a pH neutro, conforme alle norme UNI EN ISO 9706 ∞, realizzata con materie prime fibrose vergini provenienti da piantagioni rinnovabili e prodotti ausiliari assolutamente naturali, non inquinanti e totalmente biodegradabili (FSC, PEFC, ISO 14001, Paper Profile, EMAS).

Indice

1	<i>Introduzione</i>
	Capitolo primo
23	Via Lattea o del sapere esperto
	Capitolo secondo
69	Monte Citerone/Capricorno o della ragione contestuale
	Capitolo terzo
135	Bootes o di Dioniso
	Capitolo quarto
181	Auriga o del potere
223	<i>Bibliografia</i>
231	<i>Indice dei nomi</i>

*A mia madre,
che nel frattempo si è incamminata oltre l'orizzonte*

INTRODUZIONE

*Sia la spirale sia il meandro vanno intesi
come percorsi che si fanno involontariamente
avanti e indietro, se si continua a seguirli.
Così va accantonata l'idea, che ci si è fatta oggi,
del labirinto come di un luogo in cui si
può perdere la via. Esso è un tracciato
che confonde e che è difficile seguire senza
portare con sé un filo; esso però riconduce
sicuramente, nonostante tutte le sue curve
e controcurve, all'ingresso, purché al centro
del percorso non si venga divorati.*

K. Kerényi

*La sinuosità perfetta della spirale incarna
l'unione intima del centro e della periferia,
la generazione reciproca dell'uno e del molteplice.
Lega un segreto a un'espressione,
riconcilia una paura e un linguaggio.*

J.P. Richard

Michel Maffesoli è un autore inattuale¹.

La scelta dell'aggettivo non vuole attingere solamente al senso comune, ma ricorre al campo semantico aperto da Nietzsche con le sue considerazioni, proclamate "inattuali" con fierezza. Fierezza giovanile, dirà poi Colli, che si contraddice nella ricerca dell'effetto, così che "la sua inattualità spesso si rovescia in un eccesso di attualità [che] diventa stantia il giorno dopo" (Colli 1988: 33). Ciò non toglie, tuttavia, che l'ispirazione (e l'aspirazione) rimanga: non un pas-

¹ Vedi anche *infra*: 140.

sivo sfasamento rispetto all'epoca in cui si vive, ma un'opposizione cosciente e attiva, la volontà di agire nel tempo "contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo" (Nietzsche 1991: 5).

Quest'affermazione sembrerebbe perciò racchiudere il senso di una vocazione attiva dell'autore francese, che viene però da questi spesso smentita: "Le cose, il mondo e, aggiungiamo, le situazioni sociali e, perché no, quelle individuali o tribali, evolvono secondo le loro intime disposizioni. Non è perciò il caso di proiettare su di essi desideri, valori o convinzioni, di qualsiasi tipo siano, ma piuttosto di accordarsi con la loro evoluzione e la loro necessità" (Maffesoli 2003b: 30). Già traspare, da queste poche righe, un'impostazione dell'approccio alla realtà che non la tratta da materia bruta in attesa di un demiurgo che la modelli secondo i suoi desideri, bensì ne intuisce l'inclinazione, la tendenza a rispondere a un ordine contestuale che la trascende, così come trascende i tentativi disarmonici mirati a modificarlo senza comprenderlo. Posizioni di questo genere vengono usualmente interpretate come fataliste e rinunciarie e quindi condannate o, nel migliore dei casi, accolte con sorrisi di condiscendenza. È un'accoglienza, tuttavia, che si fonda su una serie di pregiudizi e cortocircuiti nel ragionamento che è utile esaminare più da vicino. Per poter sciogliere l'apparente paradosso dell'attiva passività maffesoliana, occorre riflettere con più attenzione su ciò che i termini finora scelti, "inattuale" e "attivo", portano con sé e dentro di sé.

L'affermazione secondo cui un autore da anni impegnato in un'attenta ricognizione della contemporaneità è inattuale può creare sconcerto. Soprattutto se dell'aggettivo si accetta "ingenuamente" il significato, prossimo al senso comune, di supe-

rato; in esso si nasconde un giudizio di valore derivante dall'ideologia del Progresso, per cui tutto ciò che non appartiene all'oggi è, per questo solo motivo, peggiore di ciò che invece ne fa parte. Le realizzazioni più recenti, poiché incorporano una quota maggiore del portato della cultura scientifico-tecnologica, sono di per sé migliori di quelle che le hanno precedute, in un superamento tendente all'infinito. Posto questo assioma indimostrato, l'aggettivo, dal punto di vista di quella stessa cultura, diviene uno stigma da applicare anche a ciò che in essa di fatto non rientra, che vi viene così inglobato e rappresentato come obsoleto, inutile, indegno di attenzione.

Ci si trova, però, di fronte a un teorema implicito: al di fuori della cultura scientifico-tecnologica non esiste, né può esistere, altro che superstizione, falsità o errore². Sul combinato disposto di queste due "verità" – miglioramento inevitabile e titolarità esclusiva del sapere – si fonda una strategia ideologica che ambisce a mantenere il potere nelle mani degli attuali detentori, negando perfino la pensabilità di una critica dello *status quo*. Per poterla concepire sarebbe infatti necessario un altrove, teorico come geografico, che esista al di fuori dei canoni e delle mappe di quello che può definirsi il "sistema": se questo è però onnicomprensivo, la possibilità sfuma. Si arriva a un pensiero che si pone così oltre la discussione e la critica, trasformandosi paradossalmente in una dogmatica di stampo tradizionale, seb-

² "I sistemi occidentali di conoscenza sono stati considerati, in genere, universali. Tuttavia un sistema dominante è anche un sistema locale, con insediamento sociale in una particolare cultura, classe, genere. Non è universale in senso epistemologico. È semplicemente la versione globalizzata di una tradizione locale e provinciale (...) che si è diffusa nel mondo attraverso la colonizzazione intellettuale. L'universale si diffonde come sistema aperto. Il locale globalizzato si diffonde invece con la violenza e l'inganno. Il primo livello di violenza che si riverbera sui saperi locali è quello di non riconoscerli come tali" (Shiva 1995: 13-15).

bene la condizione di intangibilità non sia raggiunta invocando antiche autorità o scritti divini, bensì la presunta oggettività scientifica dei risultati. Non si tiene in alcun conto, infatti, la problematica circostanza per cui la scienza “dura”, da parte sua, ha da tempo rinunciato a ogni pretesa di infallibilità: “Quel che da taluni si pensa è che, quantunque le teorie siano e restino falsificabili, i fatti sono la incontestabile e indistruttibile roccia su cui poggia l'imponente edificio della scienza: ‘i fatti sono sacri’; ovvero *contra factum non valet argumentum*. Ebbene, contro siffatta posizione occorre subito fare presente che la riflessione epistemologica del Novecento (...) ha frantumato il mito della *sacralità dei fatti*. Va, certamente, da sé che le *teorie scientifiche poggiano sui fatti*; questi fatti, però, non sono roccia indistruttibile. In altri termini, la scienza ha sì una base, ma questa base non è un fondamento certo. Si può in qualche modo sostenere che i *fatti*, cioè le basi della scienza, sono *artefatti che vengono continuamente rifatti tramite demolizioni e ricostruzioni teoriche*” (Reale, Antiseri 2001: 56).

Il mito fondante della modernità rifiuta di farsi intaccare da simili considerazioni, che restano – pur nel dilagante discorrere di civiltà dell'informazione, di condivisione e di accesso – patrimonio di pochi; la “sacralità dei fatti”, su cui viene a fondarsi la pretesa di unicità del sapere razionalistico, continua a far da scudo a quella che è, in realtà, una delle modernità possibili³, impegnata in una lotta senza quartiere contro ogni fermento che minacci di metterne in discussione la supremazia; lotta nel corso della quale si rivela una tonalità religiosa, declinata in chiave integralista, in flagrante contraddizione con quanto pubblicamente affermato.

³ Cfr. D'Andrea 2005b, in particolare 91-130.

Sono molti gli artifici posti in essere per mantenere il predominio. Tra questi rientra a buon diritto una delle prassi più consolidate della cultura occidentale, la “distribuzione della conoscenza su piani (discipline) indipendenti, omologhi ed omogenei” (Dumont 1991: 20), che tratta ogni campo del sapere come se fosse privo di correlazione con tutti gli altri e con la vita della società. Si annulla così il rischio di retroazioni problematiche tra i risultati ottenuti da ognuno di essi, evitando ad esempio che le nuove incertezze segnalate dall'epistemologia, dalla matematica e dalla microfisica intacchino il proclama generale di controllo e di monopolio cui il discorso prevalente non vuole in alcun modo rinunciare. La compartimentazione del sapere serve poi a un altro scopo: permette di stabilire delle gerarchie tra le discipline, costruite com'è ovvio sul sistema valoriale che supporta l'ideologia moderna. I settori da cui potrebbero provenire attacchi e proposte alternative vengono screditati a priori, minando la credibilità di coloro che per scelta o per forza si trovano a operarvi e indebolendo le loro istanze critiche.

Non a caso Maffesoli nasce come sociologo del quotidiano, esponente di una branca della sociologia che per anni è stata vista come attenzione esclusiva alle micropratiche di vita che tutti mettiamo in atto senza posa e come tale ristretta a un campo d'interesse a metà strada tra la poesia e la psicanalisi, con qualche accento di pensoso esistenzialismo e nulla più. In altri termini, un passatempo per intellettuali snob, impegnati nella produzione di “vignette sociali, ‘inoffensive e di perfetta bonomia’” (Frisby 1992: 78) con cui allietare gli esponenti della borghesia medio-alta delle rispettive nazioni⁴. Verso la

⁴ Come ricordano opportunamente Jedlowski e Leccardi, il termine “quotidiano” designa, nell'uso corrente, “ciò che avviene e si ripete ogni giorno[,] è ‘ordinario’, ‘banale’, quando non ‘volgare’ o ‘noioso’ (...). Il

fine del Novecento “la svalutazione implicita (...) [nel] termine si attenuerà o verrà rovesciata criticamente” (Frisby 1992: 78), è vero, ma, come recita l’adagio, “le cattive abitudini sono dure a morire”. L’etichetta conserva tuttora delle tonalità spreghiate e dei limiti d’utilizzo che sembrano precludere alla corrente da essa designata determinati campi d’indagine, come se la classica divisione “micro”, “meso” e “macro” designasse dei compartimenti stagni e non delle categorie analitiche semplicemente indicative. È ad esempio improbabile che un sociologo del quotidiano possa proporre ipotesi di un qualche interesse sulle dinamiche politiche o sui rapporti di potere: sono temi che esulano dalle sue competenze, occupandosi dei quali non potrebbe non fare la figura del dilettante, giocandosi la (poca) rispettabilità accademica di cui è titolare.

Eppure, anche solo a far caso ai meccanismi di cooptazione ed esclusione che regolano le comunità scientifiche, si ha l’impressione che il gioco del potere possa svolgersi in contesti che prettamente politici non sono o almeno che la politica spesso abbandoni i luoghi paludati dove la si vorrebbe confinata per informare di sé province che se ne proclamano esenti. Non è una coincidenza che la frase di Frisby citata poco fa, pur riferendosi alle critiche mosse per decenni a Simmel, si attagli alla perfezione all’atteggiamento che larga parte dell’Accademia ha adottato nei confronti di un pensiero percepito come estraneo, anche se temporalmente successivo. Il che lascia supporre che la prassi che distribuisce il sapere in *horti conclusi* non abbia granché a che fare con l’ef-

termine è entrato nell’uso comune di diverse lingue europee agli inizi dell’Ottocento sotto la spinta della temperie romantica, per la quale ‘quotidianità’ era sinonimo della vita borghese prosaica e soddisfatta di sé” (2003: 13).

ficacia del sapere stesso, ma derivi da preoccupazioni di altro ordine. Oltre a quelle già segnalate, ne viene alla mente un’altra, riflettendo su quanto affermato da Maffesoli a proposito delle diverse *libidines*, i desideri profondi che guidano l’azione umana: di norma predomina la *libido dominandi*, la brama di dominio e controllo su se stessi e sul mondo, sovente alleata (in posizione di supremazia) con la *libido sciendi*, la sete di conoscenza; mentre a esse si contrappone, non per disegno ma essenzialmente, la *libido sentiendi*, la spinta a provare emozioni e sensazioni⁵. Il ricorso all’antico adagio cesariano *divide et impera* chiarisce i rapporti tra le prime due e il panorama segmentato dell’universo della seconda: se “dominare è sapere[,] sapere è potere. La modernità ne fornisce un buon esempio” (Maffesoli 2003a: 31). Il dominio parcellizza il sapere perché non prenda il potere al suo posto e si replica in ognuna delle province così ottenute, a garanzia della conservazione del suo primato.

Un autore che decida di rivalutare la gioia del sentire, il piacere puntuale dell’esperienza condivisa che non ha altra spendibilità che se stesso, si pone, per questa scelta, in posizione eccentrica rispetto a un sapere sempre più strumentale e asservito a esigenze di dominio⁶. Il conseguente “esilio”

⁵ “Quel che è certo è la reviviscenza di un’erotica sociale, di un orgasmo diffuso, o, per dirlo in termini più accademici, il ritorno della *libido sentiendi*, quella del sentire, che non si può comprendere per mezzo delle categorie proprie alla *libido sciendi*, preoccupata semplicemente dal sapere astratto, o alla *libido dominandi*, per la quale importa solo la politica, il potere, tutte cose messe in campo dai ‘morti viventi’ che hanno la pretesa di pensare o di gestire il mondo” (Maffesoli 2003a: 13).

⁶ “Apprezzare [la ricerca dell’inutile], darle un valore, è difficile, perché perfino la conoscenza rientra oggi in una logica politico-economica. Per tutta la filosofia progressista del XIX secolo, ‘sapere è potere’. Il pensiero non vale più per se stesso, ma viene messo in rapporto a un fine che gli è estraneo: il potere sulle persone (politica) e sulle cose (economia).

nella terra di nessuno del quotidiano segnala l'impossibilità di integrarlo nel pensiero corrente così da trarne letture conformi; segnala il suo essere destabilizzante e scomodo e dura finché – Dio non voglia! – le sue tesi non cominciano a trovare troppi riscontri empirici per poter essere semplicemente e silenziosamente accantonate. Per affrontare la traversata del deserto si deve essere convinti delle proprie idee oltre la convenienza spicciola, "ci vuole del coraggio (...). Coraggio di riconoscere che la categoria centrale delle analisi moderne, la Storia, è perlomeno relativizzata. Di conseguenza, i diversi avatar di questa Storia in cammino – politica, mito del progresso, contratto sociale, cittadinanza, ecc. – rivelano a loro volta tutta la propria obsolescenza. Riconoscerlo significa andare controcorrente rispetto all'opinione comune propria dell'intelligenza, fatta di tendenze confuse. E l'intelligenza fa pagare un caro prezzo a questa opposizione: cospirazione del silenzio, ostracismo e stigmatizzazioni d'ogni genere. Ma è l'unica maniera per essere in armonia con una socialità nascente, la cui indifferenza nei confronti degli ukase moralisti è monumentale" (Maffesoli 2003b: 9).

Seguendo queste piste ci si accorge che in ogni stagione della cultura, accanto a coloro che sono interpreti fedeli e costrutto-

Si ritrova in questo il fondamento dei grandi sistemi elaborati nella modernità, marxismo, freudismo, positivismo, che vogliono, in ultima analisi, legittimare l'azione che si può esercitare su se stessi, l'economia dell'io (freudismo), o sul contesto sociale, l'economia del mondo (marxismo, positivismo). In ognuno di questi casi, 'potere' o 'fare' è l'*extrema ratio* del pensiero. E non c'è che da vedere l'ossessione della professionalizzazione a tutti i livelli dell'educazione, università compresa, per rendersi conto del cammino percorso dall'ideologia, la cancrena – diranno alcuni – dell'utilitarismo. Non dimentichiamolo, nella tradizione antica la *scholè* era 'l'ozio studioso', l'*otium* senza utilità immediata, contrapposto al *negotium* che era, lui, proprio dell'azione servile" (Maffesoli 2002: 170).

ri della visione più diffusa, si trovano voci fuori dal coro, Cassandre che annunciano mutamenti o denunciano certezze. Ciò accade nonostante il tentativo più o meno evidente di contrabbandare quella visione come la sola esistente e possibile, che risulta a volte in un'esclusione strisciante o esplicita verso chi non partecipa della fede nell'istituto. Si pensi alla sorte di grandi ingegni che, come si dice, hanno precorso i loro tempi, hanno visto oltre, intuendo le linee di cambiamento di una situazione che altri volevano perfetta nella sua immobilità: Nietzsche, Simmel, Benjamin, solo per citarne alcuni. Esclusi, accettati a malincuore quando non era più possibile intralciarne il cammino, infine cooptati senza alcuna autocritica tra le schiere degli antichi oppositori, sono autori che hanno scelto la posizione scomoda della non appartenenza alle consorterie accademiche, alla cultura preconfezionata e aliena da dubbi, a favore di un percorso eterodosso e autentico, vissuto e non solamente pensato, perseguito per il suo valore e non per ulteriori considerazioni di utilità e convenienza.

Il loro destino è stato avaro di soddisfazioni, a tratti crudeli. È anche vero che hanno vissuto in un periodo in cui la pressione della *Weltanschauung* dominante verso l'omologazione era particolarmente forte e il consenso che essa raccoglieva esorbitava dai circoli ristretti delle élites per farsi entusiasmo e senso comune nella vita di tutti i giorni, grazie alle scoperte scientifiche e alle applicazioni tecnologiche ancora ammantate di magia⁷. Sorpresa, stupore, ammirazione per le

⁷ Questa continua a tutt'oggi a esercitare il suo fascino, ma in maniera esplicita, trasformandosi da tonalità clandestina in requisito fondamentale. Si pensi alla tecnomagia descritta da De Kerckhove e Susca (2008) o alle parole di Peters citate da Rifkin: "Le nuove parole dell'operatività aziendale sono 'mito', 'fantasia' e 'illusione'" (Rifkin 2000: 220). Il movimento di cooperazione acritica di valori finora considerati

soluzioni sempre nuove a problemi che avevano afflitto l'umanità sin dagli albori hanno costituito per secoli il supporto meno evidente – ma più solido – del tentativo della ragione strumentale di autoproclamarsi *unica* ragione, a spese delle numerose altre modalità fino ad allora usate e pensate senza scandalo. Uno dei tanti paradossi della storia della cultura occidentale è l'aver costruito il primato della razionalità formale con l'aiuto di ciò che quella stessa razionalità spregia al massimo grado: il suo potenziale simbolico e il costante rimando implicito alla fiducia nelle sue capacità, in effetti titaniche.

L'opposizione degli autori ricordati a una cultura trionfante di tale potenza dà la misura della loro statura intellettuale e spirituale, con buona pace dei tanti detrattori che, senza percepire i cambiamenti nello *Zeitgeist*, rinnovano imperterriti nei loro confronti accuse trite e palesemente prive di fondamento⁸. Imputazioni oggi carenti, tuttavia, dell'efficacia stigmatizzante che era stata capace di operare una vera e propria rimozione delle loro tesi, smentite da nuove generazioni di studiosi e da un successo di pubblico "laico" che può far parlare senz'altro di un'avvenuta riabilitazione – per non dire, com'è il caso di Simmel, una vera e propria rivincita postuma. La nuova fortuna di punti di vista tanto scomodi segnala un cambiamento profondo negli equilibri culturali, un sorgere e tramontare di configurazioni che sembra restituire al mondo fatto dagli uomini la ciclicità naturale, la vici-

disvalori nell'armamentario del capitalismo economicista indica la transizione tra paradigmi in atto, che Maffesoli ha descritto da tempo con la categoria di "postmodernità".

⁸ Per una lettura critica delle critiche rivolte a Simmel cfr. D'Andrea 2004b: 43-55.

nanza a ritmi che si è tanto affannato a svilire e rinnegare⁹. Mentre l'utilitarismo, nelle sue varie versioni e sfumature, abbandona lo zenit, altre costellazioni, che l'accecante luce elettrica aveva appannato o del tutto nascosto, tornano a brillare e, come in un'inedita astrologia culturale, a influenzare i comportamenti degli uomini. Sotto questo nuovo cielo, descrivere i loro influssi e caratteri è più facile: per una volta ci si trova in favore di vento, confortati e sospinti da un nuovo interesse e dall'onda lunga della moda, rapida a svincolarsi dall'abbraccio mortifero di un universo di segni e significati che non sa più attrarre. Ciò non vuol dire che si tratti di un percorso in discesa; l'economicismo permea tuttora le istituzioni, i luoghi di potere e il senso comune, anche se, a livello popolare, viene progressivamente perdendo l'appoggio incondizionato di cui ha goduto e di cui comincia faticosamente a intuire l'importanza: "Se viene meno l'unicità del potere politico non viene meno la dominazione che si manifesta attraverso poteri sociali che sanno *pilotare e soddisfare* i bisogni delle masse agganciandoli agli indirizzi dell'economicismo contemporaneo (...). Ma l'individualismo, la ragione strumentale, l'onnipotenza della tecnica e il 'tutto' economico non funzionano più come miti fondatori o come scopi da raggiungere" (Mongardini 2004: 15).

Anche oggi è necessaria una certa fibra per andare contro, per riprendere idee che l'Accademia ha più volte rifiutato e riattualizzarne la portata o per far veramente uso di strategie di cui ci si proclama a gran voce sostenitori, ma che restano

⁹ Fortuna testimoniata, nel caso di Maffesoli, da numerosi saggi e monografie che segnalano tra l'altro una viva attenzione internazionale per il suo stile di pensiero. Cfr. Alieva 1997; Le Pogam 1998; Grassi 2003; Keller 2006; Le Quéau 2007; Leonzi 2009.

quasi sempre luoghi comuni privi di riscontro pratico. Lo sanno bene autori, questa volta francesi, che hanno fatto della transdisciplinarietà una prassi di vita e hanno interrogato la cultura occidentale senza alcun riguardo, trattandola come *una delle* culture del mondo e non come *il* paradigma cui tutte le altre dovrebbero guardare. Le loro storie non hanno lo spessore tragico di quelle ricordate poco fa, ma illustrano i molti modi in cui un'élite consolidata al tramonto può opporsi ad altre fazioni emergenti: difficoltà di inserimento nelle gerarchie del sapere, posizione eternamente marginale nei fatti pur in presenza di riconoscimenti altisonanti, assenza dallo scenario mediatico. Le vie del silenzio e della censura non sono necessariamente brutali come i totalitarismi ci hanno abituato a pensare: passano sovente per omissioni, dimenticanze, assenza di discussione e riconoscimento, che in quella che si vuole civiltà dell'informazione sono più efficaci e devastanti di un rogo di libri o di un confino geografico. A buona parte del pubblico italiano nomi come Gaston Bachelard, Louis Dumont, Gilbert Durand sono ignoti, pur essendo maestri e ispiratori di Maffesoli, che può definirsi l'esponente più recente di questa corrente, se si vuol profittare del senso di una potente metafora idraulica proposta proprio da Durand: ogni personaggio d'eccezione, si tratti di un filosofo di particolare genio o di un artista che rivoluziona la teoria e la tecnica del suo campo, va compreso come culmine di uno sviluppo lungo e oscuro, fatto di ragione ed emozione, di necessità chiare e di bisogni appena percepiti, che con moti e tempi quasi geologici porta infine alla scossa tellurica, al sovvertimento di ordini all'apparenza immutabili. Per descrivere questo farsi della cultura – dove giocano un ruolo importante i singoli, le collettività e il con-

testo – Durand utilizza una bella immagine, in cui molte tracce sotterranee si sposano a uno spirito di speciale intensità, che ricapitola in sé in modo originale i grandi temi che si respirano con l'aria del tempo: è il bacino fluviale, all'uopo definito "bacino semantico"¹⁰, o viceversa a seconda che si sposi il primato del senso stretto o del senso figurato. Per le leggi di questa metafora, in un contesto storico dato si formano diverse correnti, indipendenti le une dalle altre pur condividendo una certa "aria di famiglia", che col tempo si fondono e generano flussi più profondi e importanti fino a formare un fiume vero e proprio. Nel suo seno mantengono a volte un'esistenza indipendente, tanto da suddividersi infine nei bracci di un delta conservando la capacità sorgiva di dare origine a un nuovo corso: "[È] un'area/era piuttosto vasta (...) nella quale un'aria di famiglia, un'isotopia, un'omologia comune collega epistemologia, teorie scientifiche, estetiche, generi letterari, visioni del mondo..., insomma quello che ho chiamato un'omologia semantica o, per parlare per immagini, un bacino semantico" (Durand 1996: 85).

Alla luce di questa immagine in cui si annullano gli steccati disciplinari, i gradi d'eccellenza delle diverse culture che animano una società – i filosofi come gli scienziati – usano sì del loro talento e della loro intelligenza, ma intrecciandone intuizioni e capacità con i mille materiali che la cultura ambiente mette loro a disposizione, non soltanto attraverso i canali ufficiali che formano e consolidano l'ideologia del periodo, ma anche con scoperte episodiche e riemersioni carsiche di teorie sconfitte dalla storia e rimaste in attesa di un nuovo interprete o di un nuovo momento. Nella sociolo-

¹⁰ Durand 1996: 85-136.

gia eterodossa di Maffesoli confluiscono torrenti disparati, che a volte vi trovano un'armonia prima impensabile, com'è il caso di intuizioni di Durkheim sposate a tesi simmeliane di grande momento. Non solo questo: la presenza costante di Durand, i sentieri battuti da Dumont e Morin e poi ancora Nietzsche, l'estetica, la musica contemporanea, l'antropologia e la psicanalisi, l'attenzione sempre viva per le minime increspature della socialità, sprovvista di qualunque atteggiamento giudicante o sussiegoso. Il tutto amalgamato con uno stile molto personale, intima emanazione della teoria che espone, in un accordo estetico tra forma e contenuto che è già conferma della solidità del pensiero. Come osserva la Mazzoli, è "una modalità di scrittura 'al vetriolo', corrosiva ed elusiva, penetrante e, talvolta, distruttiva (...). Più che un 'dire' quello di Maffesoli è un 'suggerire', modalità che richiede al lettore di partecipare attivamente alla costruzione interpretativa del sociale" (Mazzoli 2000: 11)¹¹.

¹¹ L'esigenza di trovare una nuova lingua per dire nuove cose è probabilmente segno di una qualità particolare dell'elaborazione teorica di un autore, la percezione della consustanzialità di stile e discorso, di forma e contenuto. I vecchi modi dell'espone agiscono sulla novità come il letto di Procuste, distorcendone e travisandone la portata, e le prestano abiti lisi che appannano ogni sua pretesa al fulgore. Già Friedrich Schlegel, a fine Settecento, reclamava una "novella critica", in grado di "trattare il mondo modernamente", e intuiva le potenzialità in questo senso di una poesia ringiovanita: "La necessità della narrazione e della poesia 'si fonda sul fatto che essa emerge dall'incompletezza della filosofia nel rappresentare l'infinito. Questo è il fondamento filosofico della poesia'" (cit. in Rella 1987: 28). Poi Simmel, di nuovo, ha creato uno stile irripetibile, capace di far mostra della forma dei concetti, di esserne illustrazione prima ancora che strumento espositivo (cfr. D'Andrea 2004b: 42-48). E poi ancora Benjamin, con le riflessioni sulle modalità di presentazione delle diverse materie e sulle caratteristiche formali delle traduzioni e delle diverse lingue; fino a giungere a Goffman, altro punto di riferimento di Maffesoli. Si è quasi all'attualità: la cura stilistica inizia a non esser più una peculiarità quasi ripro-

C'è in Maffesoli un intento maieutico, messo in luce da questa citazione, del quale conviene valutare le implicazioni, poiché sono capaci di rivelare un altro aspetto della sua inattualità. Di fatto, se si volesse far ricorso alle categorie di ottimismo e pessimismo antropologici, un tale atteggiamento deporrebbe a favore di una sua iscrizione tra gli esponenti del primo: chi richiede la cooperazione dell'altro confida nelle sue capacità, è abbastanza umile e aperto da comprendere di poter anch'egli imparare dallo scambio e ottenere infine un risultato migliore di quello cui sarebbe pervenuto da solo. Lasciare spazio alla partecipazione attiva dell'altro significa rinunciare alla posizione di potere che deriva dall'iscrizione tra i professionisti del sapere a favore della gioia della condivisione, dello stupore della scoperta inattesa: è ancora affermare la *libido sentiendi* contro un sapere tinto di dominio. È

vevole degli studiosi, bensì un loro tratto euristicamente significativo: "Più di un commentatore ha rilevato che nelle descrizioni [di Goffman] lo stile non è accessorio, ma argomentativo esso stesso. Anche a prescindere dal suo caso, si comincia ormai in sociologia ad accorgersi che l'attenzione all'uso dello stile fornisce elementi esplicativi nei testi scientifici almeno quanto in quelli letterari" (Trifiletti 1991: 155). È una conferma di quanto Durand, maestro di Maffesoli, sostiene – in ottima compagnia, a dire il vero, si pensi solamente a Bachelard e a Corbin – da lungo tempo, e cioè che nel linguaggio le "intenzioni comunicative sono secondarie (...) a fronte delle altre intenzioni linguistiche che scopre il filosofo: espressione, evocazione, rappresentazione, potere di simbolizzare. Nella gran parte dei casi queste prevalgono sull'intenzione comunicativa" (Durand 1992: 55). Nell'approccio a un testo qualsiasi, dunque, prescindere da ciò che pertiene alle ulteriori dimensioni che hanno influito sul progetto e la stesura significa rinunciare a una preziosa messe di informazioni, la cui interazione tensiva può portare a una migliore comprensione anche dell'intenzione comunicativa, sinora indebitamente privilegiata. A questo fine Durand sottolinea, ad esempio, l'importanza scientifica di uno studio delle figure retoriche utilizzate dai diversi autori al fine di mettere a fuoco il clima immaginale in cui si muovono più o meno coscientemente.

al tempo stesso ribadire l'importanza metastrumentale di ciò che si sta facendo, in armonia con la rivendicazione di un valore a sé e in sé dell'avventura intellettuale: "Non dimentichiamolo, un libro è scritto da colui che lo legge. Il che non avviene senza richiederli qualche sforzo. Forse è il momento di ricordare che scrivere/leggere fa parte di un ordine sacramentale e necessita di uno stato d'animo conforme (...). Resistenza quindi a una cultura 'mercificata', che sia questa scientifica, giornalistica o finalizzata alla professione" (Maffesoli 2000: 32). Un aspetto ulteriore di una tale disposizione verso il proprio lavoro, meno evidente, è la disponibilità a relativizzare le proprie teorie, a non dar loro un'importanza o un valore esagerati. Il sociologo, nella visione di Maffesoli, descrive e accompagna, indica, propone, difficilmente sa. È una prospettiva che ricorda da vicino la moltiplicazione dei punti di vista richiesta da Simmel per tendere al limite dell'approssimazione possibile al reale. Per tentare questa nuova via verso il divenire del sociale non c'è nulla di inutile, come si è detto: il videoclip o il romanzo alla moda, seppur privo di spessore, come la poesia tradizionale cinese o l'arte classica. L'aria del tempo si sostanzia in ogni manifestazione, in ogni frammento¹², si dà con la stessa generosità e ricchezza all'interprete attento o allo spettatore casuale. E ognuno ne trae qualcosa, una forma di comprensione più o meno immediata che gli consente di vivere meglio, e potrebbe potenzialmente partecipare alla composizione dell'affresco che la presenta, trovandovi il proprio posto.

Allo stesso modo in cui non esistono materiali indegni di attenzione, non esistono quindi contributi ai quali non valga

¹² Cfr. D'Andrea 2001: 40-48; 2004c.

la pena di porgere orecchio. Né la rilevanza da accordar loro discende da una qualche gerarchia predefinita. L'impostazione teorica ha ricadute pratiche, metodologiche che solo una concezione del sapere costruita sull'antinomia poteva considerare separate, laddove l'una e le altre – come forma e contenuto di uno scritto – sono dimensioni diverse e inscindibili della stessa unità molteplice, quando vi sia coerenza in chi vi pone mente. Dall'approccio carezzevole alla realtà deriva una rinuncia al giudizio e alla cattedra¹³, il riconoscimento di un sapere in potenza disponibile a tutti e di cui tutti fanno uso, indipendentemente dal grado di istruzione o specializzazione. E questo, di nuovo, pone Maffesoli in posizione radicalmente eccentrica rispetto ai modi consolidati della cultura occidentale.

Quest'ordine di considerazioni, che ha orientato molti classici della nostra disciplina e di cui l'opera del sociologo francese è un esempio eccellente, è centrale nel tentativo di approntare nuovi strumenti di comprensione per una realtà che il crollo dei precedenti paradigmi rende confusa e indistinta. Col rischio – espressione abusata, ma in qualche misura eufemistica, indicando comunque una potenza e non un atto – del risvegliarsi di pulsioni che la modernità si era affrettata a etichettare come sonno (con incubi) della ragione, una specie di narcolessia inspiegata e subito accantonata che merita invece tutt'altra attenzione e cura. È per questo che ho tentato di restituirne una mia versione in questo libro, che non

¹³ È necessaria, per Maffesoli, "una nuova postura intellettuale, che faccia della descrizione il fondamento stesso del suo approccio. È proprio della descrizione, infatti, essere rispettosa del dato mondano. Si contenta di essere carezzevole, di accompagnare più che sottomettere una realtà complessa e aperta" (Maffesoli 1996: 154). Vedi *infra*: 165.

è un testo *su* Maffesoli quanto piuttosto la storia di un confronto che dura da vent'anni, di urti e adesioni, un'orbita spiraleforme in panorami complessi e frammentati. Come scrive la Xiberras, "l'opera di Michel Maffesoli occupa un posto atipico nella nostra disciplina. Si presenta come un vasto bacino semantico di riferimenti che vanno dall'estetica al religioso passando per il politico (si pensi all'interesse per le istituzioni, negli scritti giovanili), un fondo inesauribile a partire dal quale ognuno può costruire il proprio universo culturale, aprendosi agli altri saperi e familiarizzandosi col sapere istituzionale" (Xiberras 2004: 33).

Pensare di poter racchiudere questo mondo in schemi canonici e rassicuranti è una pia illusione. Meglio tracciarvi dei segni quasi magici, come quelli che i primi uomini usavano per mettere ordine nel caos rutilante del firmamento notturno. Per farlo occorre in primo luogo levare gli occhi al cielo dimenticando l'attitudine scientifica che porta subito alla mente oggetti misteriosi e inquietanti, distanze inconcepibili e snelle astronavi: un arsenale che dona un'illusione di comprensione e intanto rimette in scena, in una chiave più vicina alla nostra sensibilità, il mistero numinoso del cosmo. Con uno sforzo immaginativo cancelliamo tutto questo e cerchiamo le vestigia dello stupore. Ed ecco, il primo fuoco del nostro sguardo non può che essere la Via Lattea, eco remota dei tempi in cui l'ebbrezza veniva donata dagli dèi attraverso il latte fermentato e il miele. Gli albori dell'umanità, la prima comparsa di Dioniso, altri quadri di comprensione. Il primo capitolo di questa ascesa in spirale si fregia di questa ambiziosa intestazione: è dedicato a ciò su cui occorre riflettere in via preliminare, ai cambiamenti che hanno portato dalle antiche costellazioni agli attuali Cataloghi,

all'evoluzione del sapere esperto che oggi si ritiene il solo possibile e rispettabile e alle posizioni che è possibile prendere verso questa credenza. Vi si ricostruiranno le prime fasi della Rivoluzione scientifica, le conseguenze dell'alleanza tra *libido dominandi* e *libido sciendi* e si vedrà cos'è la conoscenza ordinaria. Per resistere alla vertigine dei gorgi celesti, per restare coi piedi per terra, è poi il caso di capire dove siamo venuti a guardare le stelle. Il secondo capitolo spinge più in là le richieste immaginali rivolte al lettore, che da un lato scopre di trovarsi sulla cima del monte Citerone, dove l'aria è più sottile ed è facile scorgere il gioco degli astri: mantenere la testa lucida è un affar serio, anche perché il corteo delle Baccanti potrebbe passare in ogni momento e comunque l'aria vibra di una strana energia, sconosciuta o dimenticata. Rinunciare a certe idee su come deve essere il mondo a volte aiuta a sentirlo diversamente, gli restituisce la qualità del vivente. Da un altro lato, il luogo alto nel quale ci si trova, inaspettatamente corporei nella notte fragrante, trascende in costellazione. Sta sorgendo il Capricorno, l'antico Padre delle Acque. Le stelle che all'occasione compongono il disegno astrale, le parole-chiave scelte per tracciare il percorso, portano l'attenzione sullo spessore semantico del termine "ragione" e le profonde ambivalenze che cela in sé, sulla battaglia tra paradigmi che oggi si combatte per affermarne un nuovo senso che riscatti i molti aspetti della vita, epurati dalla versione fino a oggi vincente: la qualità dello spazio e delle relazioni umane, la dignità di un sapere non razionale, le fondamenta stesse dell'umanità, perennemente incerta di sé e spaventata dalla confusione, dal *monstrum*. Nel terzo capitolo ci si troverà di fronte una delle costellazioni meno note del cielo boreale, il Bifolco, la cui storia narra di un

antico eroe, Icaro, e della sua tragica fine. Il vertiginoso spessore della civiltà occidentale, che sfida le ere nonostante l'indolenza spesso insopportabile dei suoi portatori concreti, affiora in luoghi e con modi inaspettati, smentendo i pregiudizi sulla cultura e le tante pretese a potersene facilmente liberare. Icaro è un volto di Dioniso, un dio in incognito che sorveglia da millenni l'andamento delle umane cose decidendo di quando in quando di prendervi di nuovo parte. Sorride probabilmente soddisfatto e divertito alla *verve* del suo più recente profeta, che ha intuito prima degli altri il tempo del risveglio, identificando con precisione il carattere primordiale del culto e del dio: il "voler vivere", ciò che Kerényi chiama la "vita indistruttibile", la "zōē"¹⁴. Nel terzo capitolo ci si occupa perciò di alcune delle dimensioni più "scomode" del pensiero maffesoliano e della cultura alla quale appartiene, dimensioni che la modernità si è dimostrata incapace di affrontare e di rendere sopportabili: il destino, il carattere tragico della vita quotidiana e della cultura che tenta di darne conto, l'accostarsi omeopatico alla morte e alla qualità cruciale che dà più profondamente significato all'essere umani. Essere "mortalmente improvvisi" (Bulgakov 1978: 13).

Si giunge così all'ultima svolta, non nel senso che l'ascesa della spirale stia approssimandosi a una conclusione quanto piuttosto che termina la sezione che ne viene descritta in questo libro. Auriga è alta in cielo, col suo scintillante valore simbolico e filosofico. Le cose del mondo trasfigurano negli astri, si offrono alla riflessione notturna libere dalle interferenze della cronaca e delle amarezze quotidiane. Colui che dirige, il politico che sa – o dovrebbe sapere – far

¹⁴ Kerényi 1992: 17-21.

convivere gli aspetti luminosi e oscuri della vita, si presenta così fuori dai pregiudizi e si lascia esaminare, comprendere meglio. Forse riaccostare, in un tempo in cui la distanza che sembra dividerlo dal sociale è realmente siderale. Distanza che Maffesoli permette di interpretare nel campo definito dal Potere da una parte, dalla Potenza dall'altra, in una tensione dal retrogusto simmeliano tra istanze fondatrici e smarrimento di ideali, prassi amministrativa e strategie silenziose di resistenza.

L'equivoco razionalistico nel quale la cultura moderna non cessa di dibattersi impedisce di scorgere le dimensioni vitali, appena consapevoli che guidano l'azione di molti o anche semplicemente il loro non partecipare. L'opaca galassia del non impegno sfugge al volontarismo, che la stigmatizza senza capirne l'astuzia, il potenziale, il pericolo. È un'astuzia a volte cosciente a volte istintuale, un altro aspetto del sapere incorporato che fiuta l'esaurimento dell'energia di certe forme e le abbandona, cercando qualcos'altro del quale spesso non ha la minima idea. Quasi un agire in negativo contro il quale si scontrano appelli, analisi, campagne politiche. Non è appannaggio esclusivo degli ultimi anni, anche se è in essi che si dà a vedere con maggior chiarezza.

Il cammino del volume si conclude con quello che è al tempo stesso un omaggio e un esempio: omaggio a una figura di autore che la cultura alta ha tralasciato, forse intuendo nelle sue pagine armoniche pericolose, Giovannino Guareschi; esempio della fertilità di un approccio umile ai molti materiali a nostra disposizione che spesso sfuggono allo sguardo sociologico e che potrebbero invece donare alle riflessioni corpo e calore. Nelle pagine del *Mondo piccolo* si trovano descritte dinamiche di grande attualità, che illustra-

no alla perfezione il tono contraddittoriale¹⁵ dell'agire umano e la vanità della pretesa di darne una lettura monodimensionale. Guareschi tuttavia dice queste cose molto meglio di quanto non sappia fare, ancora, la sociologia.

¹⁵ "Contraddittoriale" è un termine mutuato da Durand dalla teoria fisica di Lupasco (cfr. Durand 1991: 437-438), che descrive un dislivello tra stati energetici che genera tensione. Nell'uso estensivo e metaforico che egli ne propone, esso definisce un'opposizione che non può essere superata da sintesi successive – come accade ad esempio nella filosofia hegeliana – ma permane, generando energia. Un'immagine adeguata di tale situazione può aversi pensando agli immani processi che avvengono all'interno delle stelle o, per venire al microcosmo in ossequio alla *Tavola di Smeraldo*, nell'intimo di ognuno dove l'energia creativa e vitale promette dallo scontro tra la parte cosciente e quella che la *fiction* contemporanea chiama la "metà oscura", il contrasto insanabile, in altre parole, che Simmel, con il secondo apriori, ha posto a fondamento dell'intero edificio sociale: "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. È una tale tensione che, al di là della specificità storica, fornisce una dimensione eterna all'istante, all'effimero quotidiano e ai suoi rituali vissuti con intensità" (Maffesoli 2003b: 105).

CAPITOLO PRIMO

VIA LATTEA O DEL SAPERE ESPERTO

Nelle notti di luna nuova e tramontana, gli abitanti delle metropoli che si prendono il disturbo di alzare gli occhi dalle vetrine o dal marciapiede non possono, ancora oggi, non notare uno spolverio di madreperla che sembra tracciare un cammino nell'oscurità. Qualcosa di meno effimero di un arcobaleno o dell'enigmatico disporsi delle nuvole nella cerca per la Torre Oscura di Stephen King; qualcosa che ha preceduto la nascita della vita sulla Terra e resterà dopo la sua estinzione, quando non ci sarà più un cielo e sguardi rapiti. È la Via Lattea, la prima domanda cui chi ami il cielo notturno si trova a dover dare una risposta. L'antichità greca, quella da cui la cultura occidentale proviene, dopo un cammino millenario che in qualche modo ricorda il lungo percorso astrale, vi aveva risposto a suo modo, con un mito di grande bellezza: a seguito di una delle sue tante avventure con donne mortali, Zeus aveva avuto da Alcmena un figlio, Eracle. Poiché il Padre degli Dei teneva comunque alla sua prole, pensò a uno stratagemma per donare al nascituro semidio l'immortalità. Mentre la moglie Era dormiva, le attaccò al seno il neonato così che il latte divino operasse in

lui il miracolo. Il bimbo, tuttavia, era già miracoloso. Afferrò il seno di Era con troppa forza, svegliandola e facendo schizzare un fiotto di latte sulla volta celeste, dove da allora rimase a indicare agli dei la strada per il palazzo di Zeus.

Nei tempi remoti in cui questo racconto prese forma, il latte era la bevanda sacra. Il vino inebriante era ancora di là da venire¹⁶, uno degli ultimi doni di Dioniso, e gli uomini ne facevano un uso rituale, miscelandolo col miele per ottenere l'ebbrezza, la visione. Un cammino segnato dal latte è allora, in un senso immaginale, un metodo, una strategia di comprensione della realtà che rinuncia alle "certezze" più tardi fornite dalla scienza per recuperare la meraviglia e l'umiltà che per millenni hanno guidato i passi di coloro che tentavano di definire il proprio posto nel mondo. Un cammino di ascolto e di rispetto, di intuizioni e figure scintillanti, capace forse di reincantare la realtà dispersa e appiattita nella quale si aggirano gli uomini del XXI secolo, figli di un'era convinta a torto che il sapere sia solo uno strumento servile in un panorama tanto noto da risultare soffocante.

Si è visto come "sapere è potere" e come il Potere abbia escogitato un eccellente sistema per tenere a bada il sapere, sfruttando la sua tendenza alla specializzazione per dividerlo in campi blindati e privi di contatti, ordinati per di più in base a una rigida gerarchia conforme ai valori che assicurano legittimità e irremovibilità al Potere stesso, il quale inoltre si replica all'interno di ogni campo, sottomettendo il sapere a

¹⁶ "Nel culto greco tuttavia la bevanda di miele mantenne a lungo il primo posto davanti al vino. La successione storica delle culture si rispecchia nelle istruzioni per i sacrifici funebri dell'*Odissea*: 'prima di miele e latte, poi di vino soave!'" (Kerényi 1992: 53).

versioni di controllo e interferenza in scala decrescente che finiscono per ridurlo a semplice attività di ricerca strumentale ed eterodiretta¹⁷. Ciò non toglie, però, che il sapere resta potere e, seppure asservito da secoli al Potere (politico o economico non fa differenza per questo discorso), mantiene una residua volontà di affermazione e controllo. Prima di esaminare le conseguenze attuali di questa situazione e per restituire al tema lo spessore che merita, è però necessario tornare alla fase costituente di quel che oggi intendiamo come "sapere", per cercare di comprendere come si sia generato l'odierno equilibrio disarmonico nei rapporti di potere e se il "sapere" stesso sia stato mosso anche da altre finalità a parte quelle della ricerca di utili a ogni costo.

Quello che il XXI secolo pensa della conoscenza e dei suoi modi di incremento e consolidamento rappresenta solo una delle possibilità di affrontare il problema. La vulgata corrente vuole che essa si sia affermata all'inizio dell'era moderna, nel XVII secolo, con quella che viene comunemente chiamata Rivoluzione scientifica e che da allora, essendo oggettivamente fondata e incontrovertibile, sia rimasta uguale a se stessa. Queste asserzioni fanno parte dell'ormai nota strategia che mira a porre al riparo da critiche i principali sostegni della cultura dominante: la pretesa che esista *una sola* cultura occidentale e moderna, svelata da Dumont, ne è un esempio¹⁸; allo stesso modo l'idea che la scienza sia nata d'un tratto, fatta e rifinita come Minerva dalla fronte di Giove, senza alcun dibattito al suo interno o posizioni divergenti sulle

¹⁷ In Italia una tale commistione è particolarmente evidente nei rapporti tra politica e università da un lato, nella gestione della Sanità pubblica e privata dall'altro.

¹⁸ Dumont 1991. In proposito cfr. D'Andrea 2005b: 108-130; 2007.

direzioni da prendere aggiunge autorevolezza e peso alla veste istituzionale che si è data e la trasforma in un dato immutabile del panorama sociale. I discorsi specialistici che, dal suo stesso interno, negano questa impostazione reclamando nuovi modi di pensare restano, proprio per la sua peculiare organizzazione, all'interno dei loro steccati, senza arrivare a irrigare il senso comune e a offrire ai più strumenti efficaci di comprensione della realtà. Eppure "il positivismo confrontato con la comparsa dei fenomeni irreversibili, dell'aumento del disordine e della perdita d'informazione che ne discende, con la termodinamica, e dell'incertezza della conoscenza, ma anche della rimessa in questione della nozione di oggettività, con la meccanica quantistica, si trova davanti alla necessità di un rovesciamento totale dei suoi valori. Non è più solo questione di accettare che la terra non è al centro dell'universo, bisogna ormai rifondare i principi stessi dell'approccio scientifico. Rifondare un metodo e ridefinire quali sono le pretese che la scienza può avere verso la conoscenza del mondo" (Fouillet 2007: 5).

Studiando i termini del dibattito che, nel XVII secolo, getta le fondamenta dell'approccio scientifico si scopre che tali pretese sono piuttosto diverse da quelle odierne e tutt'altro che universalmente accettate. La stessa Rivoluzione scientifica diventa tale – viene cioè battezzata e resa riconoscibile – a partire dal XIX secolo ed è quindi frutto di un lungo lavoro selettivo e definitivo: "Il passato non è diventato il 'mondo moderno' in un qualche momento preciso: non dovremmo mai stupirci del fatto che i comportamenti degli uomini di scienza del XVII secolo siano influenzati tanto dall'antico quanto dal moderno. Generazioni di studiosi hanno successivamente modificato e ridefinito le loro nozio-

ni prima che esse diventassero le 'nostre'. Inoltre, la scelta che facciamo di raccontare la storia delle persone, delle nozioni e delle pratiche che riteniamo 'fondatrici', nelle quali vediamo l'origine della nostra eredità comune, riflette sempre qualche interesse del presente" (Shapin 1998: 19). Questi uomini, impegnati in esperimenti senza precedenti per la costruzione di un nuovo sapere, sono mossi da ideali che si proiettano nel futuro a partire da un presente intenso e travagliato. Ambiscono a una riforma della conoscenza che li porti fuori dalle secche in cui si è arenata la cultura accademica tradizionale, fatta di dispute interminabili e verbose, e incapace di risolverle in un senso o nell'altro, lontana dalla prassi e dalla vita quotidiana: "Il carattere cavilloso della filosofia naturale tradizionale era generalmente imputato alla preponderanza degli universitari e delle loro tecniche tradizionali di produzione e legittimazione del sapere. Nelle università, gli scambi filosofici prendevano la forma caratteristica e rituale della 'disputa'. Si trattava di mettere a confronto due tesi opposte, i sostenitori delle quali facevano uso di figure logiche e retoriche di grande complessità per difendere le loro tesi e attaccare quelle degli avversari (...). La preferenza marcata dei moderni per le cose piuttosto che per le parole è così una risposta specifica allo stile verboso e litigioso della filosofia naturale praticata nelle Scuole" (Shapin 1998: 150).

Per quanto i costumi in uso nelle università potessero apparire peculiari¹⁹, tuttavia, si andavano perpetuando da

¹⁹ Anche se vi si ravvisa un'eco simbolica del carattere feroce della sapienza greca, quello che vede il grande Omero morire per non aver saputo risolvere un enigma postogli da alcuni pescatori. La brutalità divina del sapere nel tempo si attenua: "Chi risponde all'enigma non si trova più in un pericolo mortale: la sua risposta al *probléma* non segna più il suo destino subito, definitivamente, senza scampo. Il *probléma* è risolto con

tempo immemore e fino ad allora erano rimasti pienamente legittimi. È altrettanto legittimo chiedersi come mai a un tratto essi si rivelino a un'opinione diffusa come insoddisfacenti e risibili. I motivi della lunga crisi che culmina nel XVII secolo e che travolge anche i meccanismi consolidati di produzione del sapere sono molti e variegati.

Senza alcuna ambizione all'esaustività possono essere così riassunti: "Il disfarsi dell'ordine feudale a partire dal XIII secolo e il conseguente sviluppo di potenti stati-nazione; la scoperta del Nuovo Mondo e gli sconvolgimenti sia culturali che economici che un tale allargamento di orizzonti porta con sé; l'invenzione della stampa e l'evoluzione delle modalità di diffusione delle conoscenze; la frammentazione dell'ordine religioso unificato che regnava in Europa ad opera della Riforma protestante del XVI secolo. Tutti questi avvenimenti, ma soprattutto l'ultimo, hanno eroso l'autorità e il campo d'azione delle istituzioni che avevano retto le

una tesi, con un'interpretazione, e la risposta è momentaneamente assunta come valida. L'interrogante, che rappresenta la parte del dio, di Apollo derisore e malvagio, guidando la discussione non fa che ritardare, posporre la vittoria. La crudeltà diventa cerebrale. La vittoria non viene più colta nell'attimo ebbro dello scherno, ma deve dipanarsi attraverso il groviglio dell'argomentazione. La dialettica è un rito: alla fine il rispondente soccombe, è destinato a soccombere come una vittima" (Colli 1988: 48-49). Si tratta, come si vede, di figure affini di uno stesso procedere, quello per il quale l'atto cognitivo è l'acme della possibilità umana, ciò per cui vale la pena battersi e rischiare la morte: "La penetrazione dell'intelletto sembra il valore supremo, e per uomini che misurano tutto sul metro agonistico, è qui che si scatena la gara suprema. Decifrare ciò che è nascosto, questo è il senso della vita" (ivi: 168). È interessante notare quanto questa impronta di senso sia rimasta forte nella tradizione occidentale e nella sua avventura conoscitiva, che indaga e svela i misteri della natura. Nel XVII secolo, oltre due millenni più tardi, dell'antico fascino non erano rimaste che procedure e comportamenti in larga parte incomprensibili; al di là della forma, tuttavia, lo stesso spirito informa l'attività di ricerca degli antichi e dei moderni.

condotte umane nei secoli precedenti" (Shapin 1998: 152). Gli studiosi del XVII secolo hanno quindi davanti a sé una situazione che impone un drastico rinnovamento a tutti i livelli della società, pena il collasso dell'ordine costituito. Si potrebbe immaginare, facendo della "storia basata sul presente"²⁰, che essi si siano dedicati alla rifondazione della conoscenza naturale, lasciando ad altri l'impegno politico, religioso e morale, ma si tratterebbe di un'estensione indebita di categorie proprie dell'oggi a un periodo in cui esse non esistevano. Di fatto, nella prospettiva dei protagonisti della Rivoluzione scientifica, l'individuazione di una metodologia sulla cui base approntare una conoscenza affidabile è importante non solo nell'ottica del progresso scientifico, ma anche dal punto di vista del rafforzamento del potere statale e del consolidamento della dottrina religiosa.

In un tale quadro, per quanto oggi possa sembrare paradossale, l'obiettivo specificamente cognitivo è l'ultimo della lista! Si è lontani dal clima odierno di rigida separazione tra sfere, e di conflitto più o meno aperto tra scienza e religione. I rapporti tra le due, anzi, sono improntati all'ossequio dell'una verso l'altra e alla convinzione, che si articola in modi diversi ma armonici, che i risultati dell'una non possano che consolidare la seconda e porla al riparo dallo scetticismo, considerato inaccettabile anche perché rischioso per la convivenza civile: "Ovunque in Europa, l'argomento dell'utilità religiosa contribuì enormemente a fondare la legittimità culturale della nuova pratica scientifica" (Shapin 1998: 168).

Questo connubio, incomprensibile per il lettore del XX

²⁰ Definizione che stigmatizza la ricerca che "deforma la conoscenza che possiamo avere del passato secondo la sua specifica prospettiva" (Shapin 1998: 18).

secolo, meno forse per quello del XXI venturo come si dirà²¹, ha un'eccellente ragion d'essere nella constatazione che, da secoli ormai, la teologia e la filosofia lavoravano alla messa a punto di una versione cristiana del pensiero dei padri greci, in particolare Aristotele, e avevano avuto un tale successo che la filosofia naturale, quella cioè che si interrogava sulla struttura causale del mondo naturale, operava in piena sintonia col quadro religioso, né immaginava che ciò potesse cambiare. Lo stesso Galileo, emblema della lotta per l'affrancamento della scienza dalla religione, "cercava di aprire uno spazio legittimo per l'esercizio della filosofia naturale, che fosse indipendente dalla teologia ma senza entrare necessariamente in conflitto con essa. Dopo tutto, il Libro della Natura sul quale si fondava il sapere esperto del filosofo della natura era altrettanto utile delle Scritture per conoscere il divino. In effetti Galileo voleva ottenere molto più dell'uguaglianza culturale del filosofo della natura e del teologo: a più riprese, sottolineò l'ambiguità dei testi sacri in confronto alla chiarezza interpretativa del Libro della Natura. Il filosofo della natura patentato era in questo senso perfino più capace di interpretare il verbo divino del teologo" (Shapin 1998: 167).

È in gioco il ribilanciamento dei rapporti di potere all'interno del sapere, senza però che questo metta in crisi il quadro generale di legittimità. L'auspicata redistribuzione di influenza tra teologia e filosofia naturale non vuole intaccare lo *status quo*, semmai viene presentata dai suoi sostenitori come migliore strategia a disposizione per garantirne la stabilità. Questa è minacciata, piuttosto, dall'erosione costante dei tradizionali principi di autorità e dalla pretesa di autode-

²¹ Vedi *infra*: 57; 152.

terminazione individuale e collettiva che comincia a diffondersi. Idea inconcepibile per gli uomini di Chiesa come per i nuovi "scienziati": secondo Galileo, ad esempio, una delle ragioni della superiorità della filosofia naturale è che le Scritture non sono *letteralmente* vere, ma fanno uso di immagini e metafore per rendere comprensibili gli articoli di fede, "per evitare la confusione legata alla debolezza di spirito delle genti del popolo" (Shapin 1998: 167). Nella fase di fondazione della conoscenza scientifica – che oggi è vista come la sola conoscenza possibile e pensabile – la separazione più netta che viene stabilendosi non è tanto tra scienza e religione, quanto tra sapere esperto e senso comune. È un tratto della modernità nascente che avrà conseguenze di lungo periodo delle quali solo ora si inizia a prendere coscienza. Maffesoli – coerente con la sua scelta di campo a favore della *libido sentiendi* – non si stanca di segnalare l'abisso che un tale approccio ha scavato tra il potere nelle sue diverse articolazioni, il sapere suo alleato e il resto del mondo, quello che esiste in una quotidianità priva di qualità e sempre più espropriata di capacità autonome. La definizione di "ragione astratta", "separata", "strapiombante"²² mira a sottolineare l'allontanamento sussiegoso e giudicante che ha portato la nuova casta degli "esperti" ad arrogarsi ogni competenza, ponendosi nella condizione di poter e dover decidere per il bene di tutta la società: "In qualunque modo la si voglia mettere, il discorso erudito ha sempre preso le distanze dal senso comune. Nel migliore dei casi considerandolo come materia bruta che necessita di un'interpretazione, anche se questo significa triturlarla, snaturarla, correggerne la 'falsa

²² Maffesoli 1996: 29-63.

coscienza'. Nel peggiore adoperandosi semplicemente a superarlo, non considerandolo che pura ideologia. Tra gli estremi si trova un'ampia gamma di atteggiamenti che hanno come tratto comune il sospetto verso ciò che è marchiato indelebilmemente come (...) la 'debolezza' popolare" (Maffesoli 1996: 215).

Prima di affrontare più compiutamente l'argomento, occorre tuttavia completare la descrizione dei rapporti tra religione e scienza, che nel XVII secolo si vedono impegnate in un comune compito di interpretazione di testi sacri, le Scritture la prima, il Libro della Natura la seconda. Entrambi discendono da Dio, non può quindi esservi contraddizione tra i frutti del loro studio. Certo, i semi dell'evoluzione successiva sono già piantati: la Riforma, sancendo la possibilità individuale di interpretare le Sacre Scritture, apre il cammino a una simile interpretazione del Libro della Natura da parte del filosofo competente. È ancora diffusa, però, la convinzione che "sebbene non si [possa] mettere in atto alcuna riforma senza una certa misura di libertà intellettuale (...), una libertà di pensiero *incontrollata e indisciplinata* [mette] in pericolo l'ordine costituito" (Shapin 1998: 159). Gli uomini di scienza hanno precise responsabilità su questo versante: la messa a punto di una conoscenza naturale adeguata non ha solamente riflessi sulla cumulabilità del sapere, ma anche ricadute cruciali sulla società. Sulla base di dati accertati e condivisi è possibile descrivere – prescrivere – la *giusta* condotta nelle cose del mondo. Il sapere ottenuto dal Libro della Natura, scritto da Dio, non è valorialmente neutrale, ha piuttosto un peso etico che ne fa il fondamento dell'agire corretto e auspicabile.

La rigida separazione tra sfere di senso oggi ovvia, tanto da proporsi come tratto saliente dell'intera modernità, all'alba

di questa è impensabile: allora ovvio è il laboratorio alchemico di Isaac Newton; ovvio è, come scrive Robert Boyle, che le leggi del movimento siano state "liberamente stabilite e continuamente assicurate nel loro funzionamento da Dio" (Shapin 1998: 181), il quale può altrettanto liberamente decidere in ogni momento di sospenderne l'applicazione, intervenendo nel mondo con un miracolo. Da questo punto di vista, va osservato che la scienza *in statu nascendi* ha molte meno pretese della sua stirpe successiva. È per esempio ben conscia dei suoi limiti e non vi vede alcun motivo di frustrazione; rifugge dall'idea che tutto sia comprensibile, scorgendovi forse la minaccia del disincanto cui questo tempo è tristemente abituato: "Newton si diceva soddisfatto di pensare che la natura rimanesse in definitiva indecifrabile. Bisognava che la ricerca di intelligibilità imparasse a riconoscere i suoi limiti: la filosofia naturale doveva essere come una roccia di certezze, solida ma circondata da ogni parte da un oceano di mistero" (Shapin 1998: 190). L'esortazione di Newton è oggi di grandissima attualità: la nozione di limite all'attività conoscitiva viene vista come un attentato alla libertà "incontrollata e indisciplinata" dei ricercatori e un regresso ai tempi oscurantisti pre-Rivoluzione scientifica, mentre le evidenze empiriche e le riflessioni più avanzate rivelano nuovamente l'oceano di mistero e incertezza che circonda i nostri scogli. Può trattarsi di un assedio o di un abbraccio, sta alla coscienza che vi si confronta decidere: "La conoscenza è una navigazione in un oceano di incertezze attraverso arcipelaghi di certezze" (Morin 2001: 88).

Ovvio è quindi, nel XVII secolo, che gli uomini di scienza facciano la loro parte nella difesa dell'ordine costituito. Ordine che si articola in istituzioni, la cui legittimità è messa

in pericolo dagli sconvolgimenti ricordati, e in gerarchie sociali la cui solidità è da quelle istituzioni assicurata. Per rafforzare l'ordine, una conoscenza della natura adeguata e riformata è essenziale: a parere di Boyle, "uno studio adeguato della natura doveva permettere di mostrare al popolo che Dio controllava, dirigeva il mondo e vi interveniva costantemente. Una tale concezione del ruolo di Dio era un'arma sociale almeno quanto teologica, poiché si stimava che gli uomini non sarebbero mai stati tanto inclini ad adottare una condotta morale che quando avessero saputo che Dio 'li osservava'" (Shapin 1998: 181)²³.

Continuando a ragionare con la testa odierna, sarebbe facile asserire che una tale preoccupazione per la salvaguardia dello *status quo* avesse radici egoiste e di opportunità. È di certo indiscutibile che il ceto intellettuale ottenesse molto in cambio del suo sforzo riorganizzativo del sapere: è il tempo della fioritura delle società di studio e ricerca – l'*Accademia del Cimento* dei Medici fiorentini, la *Royal Society* inglese e l'*Académie royale des sciences* del Re Sole, per non citare che le più note – cosa che dimostra l'attenzione da parte dei regnanti verso i nuovi fermenti e l'intuizione delle loro potenzialità strumentali. È anche, tuttavia, una questione di immagine e di raffinatezza e, sebbene possa oggi sembrare incredibile, di sincero interesse: Carlo II d'Inghilterra fece approntare un laboratorio per l'Arte a Whitehall, dove sperimentava con i membri più in vista della *Royal Society*. La ricca multidimensionalità del fenomeno rischia di sfuggire

²³ "In effetti, decisori, uomini politici, giornalisti, universitari di ogni razza restano ancora animati dal grande fantasma del controllo. È quel che ho proposto di chiamare una 'logica del dominio'" (Maffesoli 1996: 229). Cfr. Maffesoli 1976, 2007a.

alla coscienza contemporanea²⁴, abituata da decenni a ragionare esclusivamente in termini di utilità economica: riprendendo il discorso sulle diverse *libidines*, si può supporre che la loro netta distinzione sia frutto del diffondersi sempre meno contrastato dei principi di disgiunzione e riduzione attraverso cui opera il paradigma oggi dominante. Quando esso non si era ancora affermato in questa veste, il panorama sociale era molto più variegato e mosso, gli intenti più ampi e sfumati. Accanto al ritorno personale, i nuovi filosofi naturali si preoccupavano della salvaguardia della patria e della salvezza dell'anima; le loro ricerche si inserivano senza frizioni in questi contesti, polarizzando alcuni temi che poi si sarebbero trovati a riassumere e ridurre in sé il senso dell'intera impresa. Uno di questi è senz'altro il controllo.

Tutti ricordano, dagli studi giovanili, dalla letteratura o dai film, l'occhiuta vigilanza degli antichi regimi autoritari – sebbene pochi si lamentino, oggi, della sua incarnazione tecnologica nelle onnipresenti telecamere di sorveglianza – l'opprimente senso di intrusione e sorveglianza attraverso le quali essi perpetuavano il loro potere. L'esigenza di controllo è però strettamente connessa al senso di crisi percepito, ed è un tentativo spontaneo da parte dell'essere umano di porsi al riparo dalla paura. Agli inizi della cultura moderna, nel clima instabile descritto, essa raggiunge una nuova configurazione: "L'emotività della paura, mediante il suo prolunga-

²⁴ Di recente, in armonia con il cambiamento dello *Zeitgeist* descritto da Maffesoli, la narrativa si sta incaricando di restituire lo spessore vitale e la profonda diversità di periodi storici di cui si ha in genere una conoscenza stereotipa e omologata. Si veda ad esempio il "ciclo barocco" di Neal Stephenson (2004; 2005a; 2005b), il cui primo romanzo, *Quicksilver*, descrive tra l'altro gli inizi della *Royal Society*.

mento, ovvero la *ratio*, si trasforma quindi in *passione d'ordine*, in Stato, in *civitas* meccanicisticamente ordinata" (Fornari F. 2008: 107). È Hobbes, anch'esso figlio del XVII secolo, ad affermare che la *ratio naturalis* umana ha per scopo dilazionare potenzialmente all'infinito la minaccia di morte: la paura – lentamente e faticosamente resa razionale – si costituisce come "sorgente prima di ogni calcolo di reciprocità, ossia della *ratio* in quanto tale, che nasce dalla comprensione della reversibilità e dalla simmetria speculare di tutte le minacce di violenza" (Bodei 1991: 83)²⁵. Il legame tra ragione e paura è, come si vede, stretto e profondo, e arriva a influenzare attività che ne sembrerebbero lontane: ad esempio uno dei caratteri centrali della nuova strategia di costruzione della conoscenza, l'esigenza di controllo dell'esperienza, è intimamente connesso a questa tematica.

Fino ad allora i filosofi naturali avevano fondato le loro osservazioni e riflessioni su esperienze concrete, che erano rimandavano a "ciò che ogni persona competente sa" e descrivevano la maniera in cui il mondo funziona generalmente, "sempre o la più gran parte del tempo", secondo l'espressione di Aristotele" (Shapin 1998: 105). Tra i fatti di cui essi tenevano conto e ciò che tutti sapevano non c'era differenza, il che rendeva le loro teorie e spiegazioni facilmente comprensibili per chiunque. Il discredito che investe la filosofia tradizionale, tuttavia, rende sospette anche le sue procedure. Inoltre, le prime realizzazioni tecnologiche, come

²⁵ La lettura hobbesiana rimane intimamente legata agli sviluppi successivi della ragione illuministica e poi del razionalismo. Come osserva Maffesoli a proposito della teoria dei fatti sociali di Durkheim, "essa si iscrive in una prospettiva d'insieme che intendeva sottomettere alla ragione tutti gli elementi della natura e della società" (Bodei 1985: 45).

il microscopio e il telescopio, rivelano che spesso i sensi ingannano e che la realtà "vera" è molto diversa da quella percepita. Si tratta, quindi, di far sì che "l'esperienza fattuale descriva non 'ciò che succede in natura', ma ciò che '[è] effettivamente successo in natura' in occasione di osservazioni condotte in maniera specifica, a un momento e in un luogo dati, in circostanze specifiche e da persone particolari" (Shapin 1998: 114). Solo così diviene possibile pensare di poter raggiungere una conoscenza certa su cui possa fondarsi l'indagine filosofica e scientifica: nelle parole di Francis Bacon, "non si trova nulla, in storia naturale, che sia stato ricercato, verificato, numerato, pesato, misurato con i mezzi dovuti; ora, tutto ciò che è indefinito e vago nell'osservazione diviene ingannevole e traditore nell'informazione"²⁶. Da qui comincia a farsi pressante l'attenzione per un metodo che consenta di ottenere i risultati attesi: "Bacon, Descartes, Hobbes, Hooke e altri avevano totale fiducia nella loro capacità di ottenere una conoscenza certa della struttura causale della natura – a condizione che lo spirito fosse diretto e disciplinato da un buon metodo" (Shapin 1998: 115).

Si discorre di un metodo adatto a stabilire fatti certi, da comprendere poi nel quadro di leggi oggettive e immutabili che garantiscano una capacità di previsione che non sia ingannevole o traditrice, ma anzi permetta di mettere ordine nel caos che minaccia di travolgere le società umane. Si è detto, con Antiseri, come questa idea abbia ormai rivelato, almeno alla speculazione epistemologica, il suo carattere illusorio. A un risultato molto simile è arrivata anche l'indagine scientifica più avanzata, quella che si è accorta già da tempo

²⁶ Cit. in Shapin 1998: 111.

che le parole d'ordine della scienza newtoniana non sono più condivisibili alla luce delle nuove scoperte che esse stesse hanno reso possibili. Sarebbe più opportuno parlare, sulla scorta di quanto scritto finora, della versione moderna delle idee di Newton; è difficile, in effetti, riconoscere lo spirito che portava il celebre scienziato a raffigurare il sapere come uno scoglio in un mare di mistero in queste parole di Durkheim: "Ipotizziamo che un giorno si possa affermare una conoscenza scientifica talmente completa e perfetta della realtà da soddisfare l'idealista più intransigente. Potremmo allora rappresentarci il mondo tutto intero con concetti chiari e distinti: tutta la realtà svelata in piena luce, ridotta ad una somma di nozioni facilmente manipolabili, talmente poche da poter stare nel pugno della mano. Non ci sarebbero più misteri nell'universo" (Durkheim 1996: 45).

L'adattamento di Cartesio alla sensibilità positivista, ebbra di Progresso e tecnologia, avviene con la perdita di ogni senso del limite dell'impresa cognitiva. Le procedure scientifiche, alle quali ogni discorso deve uniformarsi, consentono finalmente la costruzione del sapere certo cui ambivano i pionieri della Rivoluzione scientifica; tra esse l'esperimento occupa un posto privilegiato. In omaggio alla metafora meccanicista che è al cuore della nuova scienza, l'esperimento consente di ottenere dati precisi da un'esperienza disciplinata e ripetibile, sottraendo lo studioso all'attesa del verificarsi spontaneo di condizioni adeguate al suo realizzarsi e alla difficoltà di avere in quel preciso momento testimoni affidabili che garantiscano della correttezza delle sue modalità di svolgimento.

L'esperimento è, in altre parole, il primo passo verso il controllo della Natura. Per quanto lo si voglia certo e ogget-

tivo, tuttavia, anch'esso presenta alcuni aspetti arbitrari, che vengono risolti sulla base di un'evidenza tanto lampante da non richiedere ulteriori specifiche: questo è vero in particolare per quanto riguarda la scelta dei parametri significativi. Nel corso di un esperimento vengono fatti variare alcuni parametri la cui centralità è decisa sulla base della quantità di cambiamento che possono indurre nell'insieme; la procedura è cioè centrata sui fattori che causano variazioni apprezzabili, mentre si ritiene che negli altri casi minime oscillazioni comportino minime conseguenze e siano perciò insignificanti²⁷. Si tratta di un criterio perfettamente comprensibile che tuttavia si rifà al vituperato senso comune e diviene, per il più recente sapere esperto, fonte di notevoli problemi. Tutto ruota, in ultima analisi, attorno ad assiomi la cui luminosa evidenza si era imposta perfino agli scienziati più sospettosi e oggi si sta rivelando anch'essa illusoria. Come osserva uno dei più grandi matematici (anche se il termine è riduttivo) viventi, Mitchell J. Feigenbaum, "in fisica c'è una supposizione fondamentale, ed è che il modo per comprendere il mondo dev'essere quello di tenerne isolati gli ingredienti finché non si siano comprese le cose che si ritiene siano veramente fondamentali. Si suppone quindi che le altre cose che non si comprendono siano solo dettagli.

²⁷ "In certi momenti, obnubilati dal 'fare', dall'aspetto razionale delle cose, dall'attivismo sociale, si priva d'importanza la messa in situazione 'ambientale'. Allora tutto ciò che non conta, che non si riesce a misurare, tutto ciò che appartiene all'ordine dell'evanescente e dell'immateriale viene considerato quantità trascurabile. L'arte classica, i grandi sistemi di pensiero e le costruzioni degli Stati-nazione centralizzati ne sono esempi. Tutto diverso è il 'frattale' che poggia meno su un aggiustamento di linee solide e intangibili che su una messa in gioco, una disposizione dei frammenti di un mondo esploso" (Maffesoli 2007b: 17-18).

L'assunto è che ci sia un piccolo numero di principi, che si possono discernere guardando le cose nel loro stato puro – questa è la vera nozione analitica – e che poi in qualche modo si compongano questi principi in modi più complicati quando si vogliono risolvere problemi meno puri. Sempre che ci si riesca”²⁸.

Sebbene “l’idea di un universo di fatti oggettivi, depurati da ogni giudizio di valore, da ogni deformazione soggettiva, grazie al metodo sperimentale e alle procedure di verifica, [abbia] consentito lo sviluppo prodigioso della scienza moderna”, essa rimane in ultima analisi, “secondo l’eccellente definizione di Jacques Monod (...), un postulato, ovvero (...) una scommessa sulla natura del reale e della conoscenza” (Morin 1993: 37). Ciò non toglie che i più siano disposti a scordarne il carattere strumentale per trarne rassicurazione e dominio: “Al nostro tempo, al tempo della relatività di Einstein e dell’indeterminazione di Heisenberg, Laplace sembra quasi buffonesco nel suo ottimismo, ma gran parte della scienza moderna ha continuato a coltivare il suo sogno. Implicitamente, la missione di molti scienziati del XX secolo – biologi, neurologi, economisti – è stata quella di scoprire il loro universo negli atomi più semplici che obbedissero alle leggi scientifiche. In tutte queste scienze è stata fatta valere una sorta di determinismo newtoniano (...). [Ma] c’era sempre un piccolo compromesso, così piccolo che gli scienziati al lavoro di solito se ne dimenticavano, nascosto in un cantuccio delle loro filosofie come un conto da saldare. Le misurazioni non potevano mai essere perfette. Gli scienziati che marciavano sotto il vessillo di Newton sventolava-

²⁸ Cit. in Gleick 2002: 186.

no di solito un’altra bandiera, la quale diceva qualcosa del genere: data una conoscenza approssimata delle condizioni iniziali di un sistema e una comprensione della legge naturale, è possibile calcolare il comportamento approssimato del sistema. Questo assunto si trovava al cuore filosofico della scienza” (Gleick 2002: 18-19).

La scoperta del cosiddetto “effetto farfalla”, alla base delle nuove discipline del caos, ha però smentito radicalmente una tale catena di assunti: “L’effetto farfalla acquistò un nome tecnico: dipendenza sensibile dalle condizioni iniziali. E la dipendenza sensibile dalle condizioni iniziali non era una nozione del tutto nuova. Essa aveva un posto nel folklore:

Per colpa di un chiodo si perse lo zoccolo;
 Per colpa di uno zoccolo si perse il cavallo;
 Per colpa di un cavallo si perse il cavaliere;
 Per colpa di un cavaliere si perse la battaglia;
 Per colpa di una battaglia si perse il regno!

Nella scienza, come nella vita, è ben noto che una catena di eventi può avere un punto di crisi in cui piccoli mutamenti sono suscettibili di ingrandirsi a dismisura. Ma il caos significava che tali punti erano dappertutto” (Gleick 2002: 27). La gran parte degli scienziati – ivi compresi gli scienziati sociali – continua ad affidarsi (nel senso forte di aver fede) a un discorso scientifico che la stessa scienza ha ormai dimostrato essere riduttivo e semplicistico e nel quale, con tutta evidenza, la *libido sciendi* ha perso capacità di impulso e di direzione, portando a quella che si potrebbe definire *imperia sciendi* e che Morin chiama “intelligenza cieca”: “Ci avviciniamo a una mutazione straordinaria nella conoscenza:

quest'ultima è fatta sempre meno per essere riflessa e discussa dalle menti umane, sempre più per essere engrammata in memorie d'informazione manipolate dai poteri anonimi, in primo luogo dagli Stati. Ora, questa nuova, massiccia e prodigiosa ignoranza è a sua volta ignorata dagli studiosi. Costoro, che, in pratica, non dominano le conseguenze delle loro scoperte, non controllano nemmeno intellettualmente il senso e la natura della loro ricerca" (Morin 1993: 9).

La "dipendenza sensibile dalle condizioni iniziali", definizione tecnica dell'effetto farfalla, priva di ogni fondamento la pretesa meccanicistica e quantitativa su cui si regge l'impianto tradizionale dell'esperimento: se una minima variazione è in grado di influire significativamente sul dispiegarsi di un processo, la logica che presiede alla scelta dei parametri cruciali adottata finora non ha più senso. O meglio, non è più in grado di garantire al sapere che genera la certezza che dovrebbe esserne il requisito principale, perché il risultato dell'esperimento diviene "semplicemente" probabile e il compimento con esiti conformi alle aspettative, come ha mostrato Popper²⁹, non garantisce in alcun modo che esperimenti successivi si concludano allo stesso modo. Il portato delle scienze del caos confuta con dati "duri" l'impostazione analitica e deterministica che è derivata dalla Rivoluzione scientifica – quella su cui Feigenbaum esprime i suoi dubbi; voci critiche non erano tuttavia mancate nel corso del tempo, per le quali era l'idea stessa di dover dividere qualcosa nei suoi componenti ultimi e puri per poterla comprendere a non essere condivisibile. Simmel, ad esempio, scrive nel 1910: "Solo un'epoca come la nostra, con la sua disposizio-

²⁹ Cfr. Popper 1998.

ne analitica, poteva trovare nella sintesi l'elemento più profondo, l'unità e la totalità del rapporto formale tra lo spirito e il mondo, quando invece esiste un'unità originaria, predifferenziale che fa sorgere da sé gli elementi analitici – così come il germe organico si dirama in una molteplicità di membra distinte – e se ne sta al di là dell'analisi e della sintesi, sia che esse nascano da un'azione reciproca, presupponendosi reciprocamente a ogni gradino, sia che la sintesi unifichi in un secondo tempo gli elementi analiticamente separati, la quale unità è però cosa ben diversa dall'altra che precedeva la separazione" (Simmel 1985: 198). Maffesoli fa sua questa prospettiva nel momento in cui oppone alla ragione "astratta" e astratta la "ragione sensibile"³⁰: le due comprendono rispettivamente l'unità ricostruita dalla sintesi e l'unità predifferenziale cui fa riferimento Simmel. Ciò che le distingue è che la prima "fornisce uno schema che presenta delle caratteristiche importanti, ma al quale manca l'essenziale: la vita" (Maffesoli 1996: 37), mentre la seconda, rinunciando alla precisione e alla definizione a favore di un approccio carezzevole e suggestivo, sa avvicinarlesi, accompagnandola invece di prescriverle il da farsi. D'altronde Maffesoli è solito ricordare un aforisma di Berger, "*assassination through definition*" (Maffesoli 1996: 60), che ben descrive le conseguenze dell'approccio prevalente. Non è probabilmente un caso che nella *fiction* contemporanea la faccia da padrone una figura piuttosto inquietante: il medico legale, l'antropologo forense, colui o colei che grazie a tecnologie sempre più sofisticate consente di assicurare alla giustizia il criminale, il responsabile dell'infrazione dell'ordine. Il gelo del tavolo autoptico,

³⁰ Vedi *infra*: 91.

l'asettica brillantezza degli strumenti di dissezione, la riduzione del corpo ancor meno che a cadavere, a repertorio di componenti che non ricorda più in alcun modo l'insieme vivente che era fino a poco tempo prima, sono una metafora perfetta di ciò che i critici imputano allo stile di ricerca scientifico: perfetto per sezionare il non (più) vivente, incapace di restituire la qualità della Vita, che è fascio di processi complessi e simultanei che racchiude qualcosa di affascinante ed eternamente sfuggente.

Il sapere incorporato

Le riflessioni sulle conseguenze dell'effetto farfalla mettono in luce delle tracce significative di senso comune nel cuore della scienza. Ne rivelano una problematicità e un frastagliamento che il discorso ideologico e di potere che ha condotto all'istituzionalizzazione della Rivoluzione scientifica ha nascosto, perdendone forse persino la coscienza e immaginando infine che la sua opera di selezione e censura descrivesse la realtà. Si è già mostrato come molti degli stereotipi con i quali ci si rappresentano oggi i primi passi della scienza moderna siano perlomeno imprecisi, se non ricostruiti in modo tendenzioso. Per concludere l'opera di esplicitazione delle fondamenta del pensiero maffesoliano sul tema del sapere esperto, che ne costituisce una delle pietre angolari, occorre ora aggiungere qualche altro tratto alla descrizione sociologica dei primi consessi di Persone di Qualità dedite alla ricerca scientifica. È prima di tutto opportuno osservare che gli scienziati del XVII secolo, sebbene proclamassero la superiorità dei dati oggettivi come fonte di conoscenza, non rinunciavano in alcun modo al supporto e alla certificazione

umana dei loro procedimenti: "Una scienza naturale che rifiuti del tutto la testimonianza altrui non è concepibile" (Shapin 1998: 112). Trattandosi di una questione di valutazione dei dati disponibili, siano essi ottenuti di prima o di seconda mano, si pone il problema del criterio in base al quale operare: è necessario un esame attento e rigoroso dei rapporti, in supporto al quale viene il pregiudizio già menzionato sul senso comune, per cui "storie di superstizione" e "racconti di comari" devono ovviamente essere rigettati. Ciò che veramente conta, afferma Gilbert, è che "tutto quello che viene ammesso provenga da storie credibili, solidamente fondate, come anche da rapporti degni di fede"³¹. La fondatezza delle storie e l'affidabilità delle testimonianze sono però, nuovamente, fattori che vengono giudicati non sulla base di un criterio scientifico, bensì della "mobilitazione del sapere all'opera nella vita sociale di tutti i giorni. La maggior parte degli scienziati [sembra] capace di *riconoscere* un rapporto o un autore affidabili da segni visibili senza aver bisogno di dettagliarne formalmente le ragioni" (Shapin 1998: 113-114).

Dal farsi del pensiero scientifico affiora un altro carattere non moderno: il ricorso spontaneo e non problematico alla *fiducia*, che ancora non si vede insidiata dalla secondarizzazione dei rapporti moderna e metropolitana e vale come criterio ovvio di giudizio. Fiducia che non deriva necessariamente da una frequentazione personale, ma trae origine dal reticolo amicale e dal sistema istituzionale delle appartenenze. L'ordine sociale è ben lungi dall'esser messo in gioco, funziona da generatore di affidabilità e l'uomo di scienza ne fa parte a pieno titolo, trovandovi una collocazione sempre più

³¹ Cit. in Shapin 1998: 112-113.

prestigiosa. Bisogna infatti ricordare che nel XVII secolo il sapere non è più appannaggio esclusivo di studiosi collegati al mondo della Chiesa (cui anche le università facevano capo); inizia a diffondersi la figura del mecenate laico, re o nobile che ha interessi personali nelle discipline di cui sostiene i principali esponenti, ne intuisce le possibili applicazioni concrete – ad esempio nell'arte della guerra, nella navigazione o nel commercio – e ne afferra alla perfezione la capacità di dar lustro alla propria corte. Dalle grandi monarchie agli stati italiani in continua competizione, le sinecure e gli incarichi si moltiplicano e presto, con la nascita delle società scientifiche, si diffonde la coscienza di far parte di una nuova *élite* che definisce i suoi contorni nell'opposizione arcigna agli strati sociali inferiori: "A metà del XVI secolo Copernico si era preoccupato di precisare nella prefazione del *De revolutionibus* qual era il pubblico al quale si rivolgeva: 'Le matematiche sono scritte per i matematici'. Nel 1600, William Gilbert professava un sovrano disprezzo verso l'opinione comune: 'Non ce ne preoccupiamo poiché abbiamo affermato che la filosofia [naturale] è riservata ad alcuni'. Galileo si dimostrò altrettanto drasticamente esclusivo: si sforzava di erigere una barriera tra le percezioni e le competenze della 'gente comune' e quelle appropriate a un'autentica specializzazione nelle matematiche e in filosofia naturale" (Shapin 1998: 151).

Le riunioni della *Royal Society* e delle sue equivalenti divengono occasione non soltanto di confronto scientifico – che mantiene comunque un alto potenziale polemico, si pensi alla disputa tra Newton e Leibniz sulla paternità del calcolo differenziale – ma anche di incontro e frequentazione sociali. I gentiluomini, sulla scorta dell'esempio dei principi, anelano a mostrare un interesse, spesso genuino, per la

nuova conoscenza che viene prendendo forma, e le nuove connessioni tra successo mondano e salvezza ultraterrena descritte da Weber (1990) alimentano bisogni di etica pratica e di incisività nell'agire cui essa appare in grado di rispondere. I padri chiedono con crescente insistenza che ai figli venga garantita un'istruzione adeguata, partecipano agli incontri delle società e ne sostengono le attività e le ricerche in un circolo ancora virtuoso che spinge però verso l'istituzionalizzazione e la separazione dal resto della popolazione. Lo *status* del singolo diviene, come si è visto, garanzia di affidabilità scientifica, e la testimonianza dei mecenati e dei notabili è sovente richiesta, così che gli esperimenti acquistano una dimensione rituale e spettacolare che consolida e rafforza lo spirito di appartenenza e la differenziazione.

Nel corso del tempo, il successo pratico conseguito costantemente dalla conoscenza scientifica e dal suo braccio tecnologico porta a un diffuso pregiudizio positivo nei suoi confronti, fino a farla assurgere a modello di ogni forma di sapere. Il processo di specificazione delle sue caratteristiche avviene però sotto altri cieli teorici, dove la commistione tra istanze moderne e tradizionali viene stigmatizzata fino a esser ritenuta impensabile e le origini si trovano ridisegnate e fraintese. Il costante settorializzarsi della conoscenza e il rafforzarsi dello spirito esclusivo divengono tratti dominanti della configurazione individualista occidentale³² e sono acriticamente assunti come distintivi della sua impostazione, così da recidere le radici sociali e relazionali che avevano fornito l'impulso fondante all'attività dei primi scienziati. La scienza si trasforma in un universo sempre più autoreferen-

³² Vedi *supra*: 5.

ziale che pretende di trovare in sé senso e motivazioni, procedendo a costituirsi in sfera autonoma, e fornisce il modello alle altre discipline, che tendono anch'esse a presentarsi come saperi esperti ed esoterici, in un gioco di rappresentazioni più o meno strumentali dove la *libido sentiendi* ha sempre meno spazio e significato.

Ciò tuttavia comporta un crescente costo, non solo in termini di informazione, ma anche di adeguatezza del sapere alle richieste dell'esistenza. Il processo di astrazione e strumentalizzazione cui la sua forma esperta viene sottoposta porta ad assegnare al sapere stesso un ruolo parziale e a interpretarlo sempre più spesso come qualcosa che si usa in certi casi e con certi scopi, non come una risorsa fondamentale cui ogni uomo ricorre per orientarsi nel mondo e nelle relazioni che vi intrattiene: "I problemi fondamentali e i problemi globali sono evacuati dalle scienze disciplinari. Sono salvaguardati solo dalla filosofia, ma non più nutriti dagli apporti delle scienze. In queste condizioni, la mente formata dalle discipline perde la sua capacità naturale di contestualizzare i saperi, così come di integrarli nei loro insiemi naturali. L'indebolimento della percezione del globale conduce all'indebolimento della responsabilità (in quanto ciascuno tende a essere responsabile solo del suo compito specializzato), nonché all'indebolimento della solidarietà (in quanto ciascuno non sente più il legame con i concittadini)" (Morin 2001: 40-41).

Tale dinamica ha notevoli conseguenze, sulla costruzione del sapere stesso e sulle aspettative che su di esso si concentrano. In primo luogo il radicalizzarsi della separazione tra sapere esperto e opinione comune – l'affermazione sistematica della necessità di una cesura epistemologica tra le due sfere a garanzia della correttezza della prima – implica un

pregiudizio negativo nei confronti della seconda che con l'andare del tempo si trasforma in espropriazione di ogni capacità, in affermazione implicita di un'incompetenza essenziale che può sanarsi per un solo argomento, o per pochi strettamente correlati, e che rende automaticamente sospetto chi tenti di recuperare una dimensione più ampia e complessa di conoscenza: le accuse di diletterismo rivolte a Simmel ne sono un esempio eccellente. Allo stesso modo la "casta degli eruditi" (Simmel 1985: 207) si presenta come punto di riferimento ineliminabile per ogni iniziativa, aumentando il valore delle sue specializzazioni e il potere che consegue dal loro possesso. Come spesso accade, tuttavia, gli effetti imprevisti derivanti da questa impostazione modificano il quadro d'insieme nel quale essa trovava un senso. In larga misura si tratta di effetti non voluti, né scientemente perseguiti, soprattutto perché la mossa iniziale faceva affidamento su uno stato di cose ritenuto "naturale", "ovvio", tanto da non richiedere attenzione, né cura: allora come oggi, i meccanismi di trasmissione della cultura e la sua reale dimensione e incidenza sull'agire individuale e collettivo non erano chiaramente percepiti, l'esperienza mostrava una continuità nei modelli di comportamento, nella prassi di vita, che non faceva sospettare il rischio dell'innescarsi di spirali perverse; anzi, il diffondersi dell'ottimismo mitico del Progresso parlava di tutt'altro, dei famosi "domani che cantano" cui Maffesoli non manca di riferirsi con sarcasmo doloroso³³, di un rinvio e di una delega al futuro che non avrebbe potuto non essere migliore dell'oggi. Invece lo stabilirsi della dicotomia di cui si discorre implica la crescente

³³ Cfr. ad esempio Maffesoli 2003b: 17-44.

incapacità di inserire se stessi e il proprio operato in un quadro di senso, con costi prima esistenziali e poi pratici di difficile sopportabilità, in particolar modo quando l'evidenza di tale incapacità revoca in dubbio i metadiscorsi su cui lo stesso utilitarismo razionalistico ha costruito il suo primato. Ne deriva il diffondersi nel corpo sociale – tra coloro che non hanno accesso al sapere critico che potrebbe fornir loro gli strumenti per interpretare ciò che sta accadendo, a dire il tramonto di un mito – di un crescente senso di insicurezza e incertezza, che divengono le parole-chiave attraverso cui comprendere l'attualità: "La cultura postmoderna deve riconoscere e farsi carico del senso d'insicurezza, della perdita di fiducia verso il futuro che caratterizza la nostra epoca, che mette 'in atto una sorta di ritirata emotiva di fronte agli impegni a lungo termine, che presupporrebbero un mondo stabile, sicuro e tranquillo'" (Fornari S. 2005: 179).

È innegabile che i lunghi anni di predominio totalitario della visione economico-progressista della società e della vita non hanno portato i risultati sperati e predetti. L'esaurimento dell'ideale lascia in eredità all'Occidente un'economia sempre più sbilanciata a favore di un'oligarchia senza volto³⁴; una comunità internazionale preda di lotte intestine, dove la guerra torna a occupare un posto di rilievo, mentre lo Stato-nazione mostra evidenti segni di crisi – l'operare disgregante dell'unità nazionale della Lega richiama, in minore, le dinamiche sovietiche e jugoslave³⁵ – ed è vittima del ritorno della

³⁴ "Ciò che distingue il nostro tempo infatti non è l'esistenza di élites nazionali; ma la presenza di una élite sciolta da legami di terra e sangue (...). La potenza del mondo si concentra in pochi soggetti privati, politicamente irresponsabili" (Ruffolo 2008: 128-129).

³⁵ Cfr. Mongardini 1990: 93-102.

differenza, a lungo negata, che infuria con virulenza, sconvolgendo un corpo sociale sbandato e apparentemente rinunciatario. Nel nuovo clima, questo si scopre incapace di orientarsi in ogni genere di questione: non solo quelle che richiedono un sapere specialistico, ma anche quelle per le quali si era sempre fatto affidamento sul giudizio personale. Gli interrogativi etici, le scelte politiche, l'interesse generale, non prestandosi alla modellizzazione rigorosa propria della scienza, sono stati di fatto accantonati, vedendo la loro importanza sminuita e trovandosi infine soggetti agli stessi criteri "oggettivi" propri di altri domini. Il costante ricorso ad argomenti scientifici per supportare decisioni che dovrebbero vertere su una visione del mondo, su una presa di posizione valoriale, mostra chiaramente come l'adesione alla versione moderna della Rivoluzione scientifica sia sfociata nella difficoltà crescente di pronunciarsi a favore o contro qualcosa sulla base di un libero convincimento interiore: "La confusione tra un fatto scientifico e un'esortazione morale avviene con considerevole facilità in un mondo, come il nostro, nel quale alla gente manca la fiducia a parlare in termini di 'giusto' e di 'sbagliato', in termini etici cioè" (Furedi 2008: 122)³⁶.

Furedi indica a ragione nella fiducia una delle radici del problema. Nelle sue dinamiche non razionali è possibile scorgere l'origine di un tratto peculiare di questi anni: "Una delle più sconcertanti peculiarità della nostra epoca è che l'incessante espandersi dell'autorevolezza scientifica è eguagliato nella sua portata da un pesantissimo clima di sfiducia e diffidenza nei suoi confronti" (Furedi 2008: 120). Ed è possibile,

³⁶ Per una trattazione più ampia del tema della "scientizzazione riflessiva" vedi Beck 2000.

di questo, proporre una chiave di lettura elaborata sulla base di ciò che si viene dicendo: la *captatio fiduciae* messa in atto dal discorso scientifico non è avvenuta senza riflessi sull'autopercezione della "gente comune", che ha delegato via via ogni capacità di decisione agli esperti, ritenendosi non all'altezza di un'azione autonoma, prima nei campi più schiettamente specialistici, poi anche negli altri, quelli dell'orientamento morale ed etico. In questo modo, la scienza è venuta caricandosi di aspettative che non è in grado di soddisfare³⁷. Quando poi se ne sono cominciati a scoprire i limiti anche nei territori su cui avrebbe dovuto regnare sovrana, lo scarto tra la rappresentazione ideologica che ha dato di se stessa e le sue capacità effettive è diventato stridente, impossibile da sottacere. Ecco quindi che, se da una parte l'attenta costruzione strumentale e la dimensione di affidabilità premoderna traslata nel discorso moderno continuano a garantirle un'aura di autorevolezza irriflessa, la disparità tra le promesse e i risultati – sia per quanto attiene alla sua sfera che per quanto ne esula, ma le è stato comunque attribuito – mina la sua credibilità e costringe la società all'atteggiamento schizofrenico segnalato dal sociologo ungherese.

L'impotenza da cui tanti si sentono afflitti, una delle cause non secondarie del ricorso sempre più massiccio a droghe e psicofarmaci, deriva dunque anche dalla struttura intima della conoscenza che la modernità è venuta costruendo. La stretta alleanza tra *libido dominandi* e *libido sciendi* ha portato a un *knowledge divide* che pochi finora hanno rilevato: si sono costituite cerchie ristrette apparentemente impermeabili dall'esterno – il ricorso sempre più frequente a termini

³⁷ Cfr. D'Andrea 2008.

come "casta" e "cricca" è segno di una crescente consapevolezza del fenomeno, sprovvista tuttavia di strumenti per una comprensione più approfondita – che gestiscono le diverse forme di potere al riparo da qualunque interferenza, poiché godono di una situazione in cui nessuno si sente in grado di proporre alternative. La rassegnazione, la fuga dall'impegno non è fatalismo: in quello si ritiene che le proprie capacità siano sproporzionate al volere della Sorte, incapaci di raggiungere una dimensione divina. Qui si dubita di avere una capacità qualsiasi, e quindi un senso. Persino il comportamento di base funzionale al sistema, il consumo, si rivela spesso al di là delle possibilità soggettive, come rivela il fiorire di figure altrimenti impensabili come il *personal shopper*, l'esperto in grado di consigliare cosa e come acquistare. Per alcuni tutto – letteralmente – è fuori portata e ricorrono al *life coach*, l'esperto che spiega loro come vivere... Eppure, per quanto pittoresche e allarmanti, queste nuove professioni interessano solo una sparuta minoranza. Gli altri reagiscono diversamente, moltissimi vivono anche bene, perfino felici, anche se l'accento ossessivo sulla felicità, che ha portato alla nascita di una branca specializzata dell'economia, segnala un disagio, la necessità magica di evocare qualcosa nella speranza che si avveri, più che la semplice constatazione di uno stato reale. Tutto sommato, osserva Maffesoli in buona compagnia, non c'è da stupirsi: le migliaia d'anni di anzianità della nostra specie – la cui denominazione scientifica, *homo sapiens sapiens*, suona oggi piuttosto ironica – dimostrano doti indiscutibili che solo di recente, col crollo del mito che meglio ne incarnava alcuni aspetti dando loro infine l'aura sovrumana che sentivamo di meritare, sembrano annichilite. Prima che la differenziazione sociale si trasformasse in

*Spaltung*³⁸, l'idea che occorressero professionalità particolari per svolgere la maggior parte dei compiti richiesti per vivere non sarebbe venuta in mente a nessuno, perché esisteva un sapere diffuso sul quale si faceva affidamento senza porlo in questione, un sapere connaturato, una "conoscenza ordinaria", come la chiama Maffesoli (1985).

Finché la conoscenza del volgo, il *vulgar knowledge*, non è stata schiacciata dalla *learned expertise*, la convivenza è stata possibile e la fiducia in se stesso dell'uomo comune gli ha consentito di affrontare la vita quotidiana senza patemi eccessivi. Una fiducia, va detto, spesso inconsapevole, come inconsapevole è oggi la sua mancanza. Si tratta di livelli profondi di percezione, strati raramente tematizzati in quanto tali da cui origina tuttavia il senso di malessere che caratterizza il tempo, la *Angst*, la depressione, male del XXI secolo. Allo stesso modo, tra l'autorappresentazione e la capacità di azione c'è uno scarto, una trama di interstizi che consente di risolvere l'apparente paradosso della continuità funzionale, il fatto cioè che si viva più o meno bene anche quando infuriavano crisi epocali e i discorsi dotti, le analisi politiche e i continui allarmi mediatici descrivono una società allo sbando. Nonostante tutto questo e i processi culturali dei quali si è lungamente discusso, gli uomini operano nella quotidianità senza rendersi conto di quanta parte del loro agire smentisca praticamente, empiricamente le idee con le quali si descrivono a se stessi e agli altri. "In principio era l'azione", afferma il Faust di Goethe ridefinendo un ordine che la cultura occi-

³⁸ Una delle "strutture schizomorfe dell'immaginario" individuate e descritte da Durand in un testo ormai classico (1991: 184-186), si riferisce alla pulsione patologica a separare sé dalle cose e le cose stesse nei loro componenti ultimi, fino a disregarle e a disregare se stessi.

dente tende a sottacere, innamorata delle parole e dimentica della realtà più concreta, che non si adatta alle storie che la raccontano e continua caparbiamente a mostrare lo scarto, proverbiale e multidimensionale, tra il dire e il fare. L'animale uomo ha esordito sulla scena del mondo agendo, immaginando e solo più tardi, molto più tardi, è stato in grado di parlare di quel che faceva. Ne ha discusso per millenni con registri mitici e sognanti³⁹, poi lentamente la ragione si è affacciata e ha iniziato il percorso che l'ha portata a divenire il tratto fondante dell'umanità. *Cogito ergo sum*. La preminenza del pensiero, della coscienza, dell'attenzione nella raffigurazione antropologica corrente ha radici simboliche e immaginali salde e ramificate⁴⁰, ma è ben lontana dal descrivere la realtà. Nel quotidiano l'attenzione è frammentaria e lacunosa, la coscienza episodica e gli stratagemmi e le derivazioni necessari a far finta di somigliare a quel che si dovrebbe essere un impegno costante: l'uomo agisce in barba a tutto questo, fa cose, vede gente – come diceva Moretti tempo addietro. Fa molte più cose di quanto non pensi e meglio di quanto non creda, perché l'uomo al di là di quel che crede è *essenzialmente* capace.

La vita è contraddittoria, mentre il filo del pensiero si vuole continuo e coerente per riuscire a tenere a bada il caos perennemente in agguato. Le ragioni psicologiche e simboliche per la supremazia del *Logos* lineare ed esclusivo sono numerose e di gran peso.

Ciò non toglie, come afferma per esempio Neumann, che da un lato questo abbia perso il senso della misura e sia anda-

³⁹ Sulla sapienza e la visione vedi Eliade 1984; Colli 1988, 1990; Durand 1991; Kerényi 1992. Vedi anche *infra*: 82-83.

⁴⁰ Cfr. in proposito D'Andrea 2005a.

to ben oltre il necessario e l'auspicabile⁴¹ – come si è detto menzionando la *Spaltung*; che, d'altro lato, la sua pretesa abbia anch'essa sempre patito lo scarto del quale si discorre. Da ciò sono scaturite le descrizioni parziali, le incomprensioni e i fraintendimenti che strutturano oggi il senso comune e spingono a dare una rappresentazione del reale che per diversi aspetti ne è *evidentemente* lontanissima. Come le doti "nascoste" delle persone sfuggono a queste lenti imprecise, così altri comportamenti ne vengono interpretati, tradotti e giudicati con logiche rigide e inadatte. È ciò che accade, secondo Maffesoli, a proposito dell'apatia e del non impegno civici e politici dei quali si è sovente testimoni. La definizione stessa del fenomeno di cui ci si interessa deriva da un quadro di riferimento superato e incapace di apprezzarne le caratteristiche: "Si tratta di un processo d'inversione che si osserva spesso nelle storie umane. A volte l'energia sociale si proietta all'esterno, 'si utopizza', si esprime in maiuscole e crea quindi delle grandi entità: Dio, Stato, Rivoluzione, Progresso... che poi riverisce; l'energia è allora estensiva, economica. A volte, invece, essa si spende all'interno, si attacca al minuscolo e crea, perciò, dei piccoli dèi intercambiabili ed effimeri, legati ai luoghi e ai momenti. L'energia diviene allora intensiva, 'ecologica' (...). Bisogna insistere su questa circostanza per la facilità con cui si stabilisce una stretta relazione

⁴¹ "Nel corso dello sviluppo occidentale, il processo in sé positivo dell'emancipazione dell'io e della coscienza dallo strapotere dell'inconscio è diventato negativo. Esso è andato ampiamente al di là della divisione dei sistemi coscienza-inconscio, trasformandola in una vera e propria dissociazione. Come la differenziazione e la specializzazione sono degenerare in forme esasperate, così questo sviluppo nel suo corso è andato al di là della formazione della personalità individuale e ha portato alla nascita di un individualismo atomizzato" (Neumann 1978: 378). Vedi anche *infra*: 80-81.

tra la fine del politico e una supposta inerzia popolare. Un altro luogo comune confezionato da coloro che non riescono ad ammettere che il pensiero possa fare a meno di un fine o di un'azione finalizzata. Si può invece ipotizzare che con la saturazione del politico, l'energia si trasfiguri, prenda un'altra forma, ma resti comunque potente" (Maffesoli 2002: 160).

La polemica che Maffesoli conduce da anni contro il soggetto moderno a favore della chiave di lettura etico-estetica della tribù⁴² trova nelle considerazioni sullo iato tra sapere esperto e conoscenza ordinaria una precisazione a mio parere essenziale. Ciò che è saturo è l'*homo rationalis*, "un individuo autonomo. Individuo la cui caratteristica essenziale è di essere razionale. Capace di pensare per sé e di agire di conseguenza" (Maffesoli 2008: 76). Il portatore del sapere specialistico e compartimentato di cui parlano anche Dumont e Morin, del sapere disincarnato e utilitaristico di cui la bella e quasi preveggenza espressione inglese afferma che "vede gli alberi, ma non la foresta". Questi è l'*individuum*, il non ulteriormente separabile, in altre parole l'atomo. A ben vedere, è la stessa, affannosa ricerca di un fondamento solido che ha guidato i passi delle scienze naturali e la visione culturale dell'Occidente. Ricerca ridotta in scacco su entrambi i fronti: dal trasformarsi imprevisto del componente ultimo della materia in un abisso misterioso in cui valgono leggi quasi incomprensibili; dal rivelarsi dell'io come un groviglio di serpenti, nell'immagine di grande impatto di Nietzsche. Eppure, nonostante le catastrofi cognitive, la tensione verso l'ideale di (auto)controllo e dominio razionale della realtà non si è allentata. L'uomo moderno ha continuato a com-

⁴² Vedi *infra*: 121-134.

portarsi "come se" le pretese ideologiche fossero descrizioni verosimili e il collasso della complessità umana nello stereotipo dell'*homo oeconomicus* fosse davvero accaduto.

A questa semplificazione Maffesoli si oppone frontalmente da anni, indirizzando la sua *vis polemica* verso un bersaglio di sicuro effetto, com'è appunto la figura del soggetto, una delle icone della modernità. Occorre però, per far salva la ricchezza contraddittoria del termine, che si specifichi di quale soggetto si parla, per non rischiare di scivolare nell'errore simmetrico e perdere di vista la complessità della *Wechselwirkung* che unisce indissolubilmente l'uomo e l'ambiente, nelle sue molteplici dimensioni. Di questa azione reciproca la modernità non ha saputo darsi conto in alcun modo. Assolutizzando le dinamiche semplici di causa ed effetto, ha scambiato il potere tecnologico per una licenza di intervento privo di controindicazioni sulla natura interiore ed esteriore; ha inteso ogni forma di cultura come l'adeguamento più o meno forzato a un'idea ristretta e soffocante di razionalità, sacrificando così ai suoi idoli la molteplicità dei saperi umani e impoverendo costantemente l'autopercezione dei suoi membri fino a ridurli a tristi parodie di se stessi: "Nella modernità, correlativamente all'*invenzione* dell'individuo, la socializzazione ha preso la forma dell'educazione, della pedagogia. Nel senso più prossimo all'etimologia latina, si tratta di *tirar via* il bambino dall'animalità verso l'umanità. Riferendoci al greco, la pedagogia *conduce* lo stesso bambino dalla barbarie alla civiltà. In entrambi i casi, educazione e pedagogia postulano che vi sia del vuoto che va riempito. Del negativo che bisogna render positivo. Il fine dell'educazione moderna, se ci si riferisce al romanzo paradigmatico di Jean-Jacques Rousseau, l'*Emilio*, consiste nel fare

di questo piccolo bambino un individuo *autonomo*, cioè (*auto nomos*) che sia la sua propria legge. Che sappia pensare per suo conto e agire di conseguenza. Grazie a ciò, può esser capace di partecipare al non meno famoso *contratto sociale*, che non è altro che l'associazione razionale dei soggetti che l'educazione ha reso autonomi" (Maffesoli 2008: 148-149).

La visione antropologica che emerge dalla riflessione maffesoliana recupera ciò che la riduzione moderna ha evacuato: la corporeità e la compresenza, l'emozionalità e il gusto per il piacevole e il divertente, il paradossale e la conoscenza ordinaria, il male. Rimangono sul terreno frammenti di sogni infranti: controllo e dominio, come si è visto scorrendo del giudizio ambivalente sulla scienza e come risulta piuttosto evidente dall'ossessione degli inizi del XXI secolo per la sicurezza e per la paura che questa sottende⁴³; autonomia, nella strana e irrealistica versione che è andata affermandosi alla fine del secolo scorso, a dire assenza di ogni limite e condizionamento all'azione dell'uomo; pulizia/purezza, che è un'altra faccia dell'autonomia, con un versante simbolico-sacrale

⁴³ In un testo recente, *La géopolitique de l'émotion* (2008), Dominique Moisi sostiene che saranno le emozioni e non la fredda ragion di stato a determinare e modificare gli equilibri planetari nel XXI secolo. Delinea schematicamente una divisione in aree dominate da un medesimo clima emotivo: l'Asia ancora capace di fiducia, il mondo arabo schiacciato dall'umiliazione e l'Occidente in preda alla paura. Si tratta di un quadro di riferimento semplificato e dai contorni rapidamente mutevoli, ma di notevole valore euristico, soprattutto alla luce di una circostanza ribadita con forza da Maffesoli: "La nostra epoca rende, empiricamente, manifesta una vera e propria *trasfigurazione* del politico. Non la 'fine' del politico, sarebbe facile a dirsi, quanto piuttosto la sua mutazione: quella che mobilita delle energie non razionali, delle energie emozionali (...). È in termini di mitologia tribale che bisogna analizzare la situazione attuale. Voler razionalizzare un clima sociale che è dell'ordine dell'emozionale è segno di un infantilismo in qualche misura magico" (Maffesoli 2008: 128-129).

molto più accentuato e un pregiudizio profondo verso ciò che è Altro. Correnti più o meno carsiche non hanno cessato di irrigare le terre della modernità, perfino nei momenti del suo maggior splendore: la passione simmeliana per l'interazione – la *Wechselwirkung* ricordata poco fa – è limpida-mente opposta al delirio solipsistico che afferma la liberazione da ogni vincolo, mettendo viceversa l'accento sulla necessità del riconoscimento altrui, del contatto quasi fisico con l'altro, per il dispiegamento delle proprie potenzialità⁴⁴. Morin, in un lungo percorso a tratti parallelo a quello di Maffesoli, non ha risparmiato strali e stoccate alla supposta libertà rivendicata dal soggetto moderno, scoprendovi una delle radici più salde del deterioramento della qualità della convivenza umana e del problema ambientale: "Il soggetto isolato si rinchioda nelle insormontabili difficoltà del solipsismo. La nozione di soggetto acquista senso unicamente in un eco-sistema (naturale, sociale, familiare, ecc.) e dev'essere inserita in un meta-sistema" (Morin 1993: 46). Ha recuperato e rinnovato alcune delle intuizioni centrali di Simmel, dando loro un'ulteriore ampiezza e incisività: "Dobbiamo riconoscere il nostro doppio radicamento nel cosmo fisico e nella sfera vivente, e nel contempo il nostro sradicamento propriamente umano. Siamo nello stesso tempo dentro e fuori la natura" (Morin 2001: 48), frase che – senza un eccessivo sforzo esegetico – suona come la riformulazione per il XXI secolo del celebre secondo apriori simmeliano, mostrando al contempo grandi affinità con una delle nozioni chiave maffesoliane, il "radicamento dinamico"⁴⁵.

⁴⁴ Cfr. D'Andrea, De Simone, Pirmi 2004.

⁴⁵ Cfr. Maffesoli 1990: 153-164.

Proprio al pioniere francese dell'interdisciplinarietà si può far ricorso per mettere a fuoco quali siano gli elementi problematici del pensiero di Maffesoli di cui queste pagine sulla crisi dell'*homo rationalis* mirano a fornire una lettura più sfumata. In un tributo in occasione dei sessant'anni dell'alfiere della postmodernità, Morin puntualizza prossimità e distanze della sua visione da quella dell'amico: "Mi differenzio da lui in rapporto all'estrema generalizzazione dei suoi concetti fondamentali, che io legherei in maniera complementare o antagonista ai loro contrari. Così la postmodernità di cui brandisce lo stendardo è in una relazione complessa con la modernità e non si può vedere chiaramente il postmoderno che segue al moderno, sebbene vi sia una crisi generalizzata e profonda della modernità. Mi differenzio dalla sua generalizzazione estrema del tribalismo, che a suo parere ha superato l'individualismo, mentre per me tribalismo e individualismo sono le due facce di una stessa realtà complessa (...). Sebbene sia partigiano delle concezioni complesse, so che delle prospettive esagerate possono avere una loro efficacia di stimolo e risveglio. Michel è uno che stimola e risveglia" (Morin 2004: 26). Le parole di Morin indicano con precisione gli aspetti su cui più di frequente si concentrano le critiche a Maffesoli, sottolineando allo stesso tempo – com'è lecito aspettarsi da un profeta della complessità – come essi siano legati a quelli che vengono considerati loro antecedenti od opposti da un'insuperabile tensione.

In questo senso la teoria di Maffesoli è essa stessa contraddittoria. La fede nella parola cui si è fatto cenno, la passione per le sue idee e la verve con cui le presenta, il loro rispondere da presso alla realtà meglio delle proposte alternative di chi lo considera snobisticamente tutt'al più pittoresco –

come Simmel era sempre un dilettante; questi fattori e spro-
ni risultano in una forma dinamica che ora assume un tono
polemico ed estremo, ora si piega alle esigenze spesso ribadite
di malleabilità e apertura verso la vibrante confusione del
reale. Non sarebbe difficile moltiplicare gli esempi dell'uno e
dell'altro atteggiamento. Credo però che due istanze emblematiche
siano sufficienti a chiarire il senso del mio discorso. In *Iconologies* (2008),
Maffesoli si occupa con scritti brevi di quegli aspetti della realtà che
di solito la sociologia trascurava perché non li ritiene degni di
attenzione. A suo parere, invece, si tratta di frammenti e diffrazioni
che rivelano molto di ciò che effettivamente accade in seno alla
socialità disordinata e irrispettosa di leggi, sondaggi e interpretazioni
dotte. Nelle pagine dedicate al *Loft* (l'equivalente francese del
Grande Fratello), del quale propone una spiazzante lettura mitica,
scrive che "non è più questione di restare chiusi nella fortezza del
proprio spirito, cioè di essere un individuo autonomo e sicuro di sé,
bensì di trovare una paradossale libertà nella reclusione collettiva e
di non esistere che in funzione di un 'Io (gioco) comune'. Immaginario
della tribù dove l'emozionale, l'affettivo sono cose essenziali. Il
sensibile vi gioca un ruolo fondamentale e fa sì che ognuno non
esista che grazie e sotto lo sguardo dell'altro" (Maffesoli 2008: 122)⁴⁶.

Difficile illustrare meglio la "generalizzazione estrema del
tribalismo" di cui parla Morin. Della costruzione moderna non
resta nulla, neanche ciò che le dava clandestinamente spessore,
col rischio, mantenendo un approccio tanto drastico, di subire
essa stessa un'ingiusta e pericolosa rimozione, simile a quella
di cui è stato a lungo vittima il versante sim-

⁴⁶ N.d.T.: "Io (gioco)", gioco di parole intraducibile dal francese "Je (jeu)".

bolico-immaginale. Si tratta dell'oggetto di uno dei dibattiti
più vivaci che agitano le acque sociologiche contemporanee
e che riguarda le prospettive con cui affrontare l'opposizione/
avvicinamento tra individuo e persona⁴⁷. Quest'ultima
si viene caricando di sfumature di senso relative al recupero
degli aspetti qualitativi dell'esistenza umana, conservando al
tempo stesso una dimensione etica di responsabilità e solidarietà
che ben si accorda con gli ulteriori vettori di coerenza e
memoria. Temi che non trovano alcuno spazio nella radicale
affermazione di Maffesoli, il quale pure si è spesso occupato
della persona dandone un'interpretazione originale che per
certi versi riprende quanto appena detto. Criticando l'individualismo
con l'ausilio della drammaturgia di Beckett, egli afferma che il
grande autore, che ha distrutto "l'illusione di un individuo
padrone di sé e della sua storia", sostiene una posizione "del
tutto congruente con l'antica saggezza che fa di ciascun
individuo il semplice 'punctum' di una catena ininterrotta o
che gli attribuisce una molteplicità di sfaccettature
considerando ognuno un microcosmo, *crystallizzazione*
ed *espressione* del macrocosmo generale. Si ritrova qui
l'idea della 'persona', della maschera che si può scambiare e
che soprattutto, si integra in una varietà di scene, di
situazioni, che hanno valore perché sono interpretate da
diversi individui" (Maffesoli 1988: 20). Al di là del rimando
all'etimologia latina del termine (*per-sona*, cioè attraverso cui
la voce risuona), è evidente che questa formulazione mira
criticamente alla dimensione individualistica di cui si è già
discorso – all'autonomia e al controllo moderni – mettendo inve-

⁴⁷ Non è questa la sede per dar conto delle nuove piste di riflessione scaturite da questa tematica. Per una rassegna esauriente vedi Gruppo SPE 2003, 2007 e Malizia 2008.

ce in evidenza la ricchezza esistenziale dell'uomo e della trama di relazioni all'interno della quale egli è inserito in ogni istante della vita. Il soggetto postmoderno è qui più simile a chi è impegnato in una *Bildung* infinita, che lo lega costantemente al mondo e agli altri conservando una sua cifra di unicità⁴⁸, che non al mero prodotto dello sguardo e dell'attenzione altrui.

Questa chiave di lettura, per quanto in apparente contrasto con le parole dedicate al Grande Fratello francese, è d'altronde più vicina allo spirito della cerca maffesoliana, da sempre guidata dalla stella contraddittoriale del maestro Durand che implica una feconda, per quanto irrisolvibile, tensione fra contrari. È la cifra di un "pensiero *progressivo* che sa, in modo iniziatico, integrare il suo contrario, addirittura il proprio opposto. Questa è l'impronta, essenziale, del sentimento tragico della vita: riconoscimento di una logica della congiunzione (e... e), piuttosto che di una logica della disgiunzione (o... o)" (Maffesoli 2003b: 11). È l'approccio – e si arriva all'esempio contrario – che orienta una delle proposte teoriche più originali del sociologo francese, il *formismo*, compiutamente esposta in uno dei suoi libri più densi, l'*Elogio della ragione sensibile* (1996). Maffesoli scrive: "La nozione di forma, e il formismo che ne è l'espressione, incitano a considerare che questi diversi elementi [del reale], grazie alla sinergia loro propria, ci fanno accedere a una struttura specifica, ci portano a considerare la realtà come una globalità. È questa, certamente, la caratteristica più importante

⁴⁸ "Mentre l'*unità* esprime un'entità chiusa e omogenea (identità, individuo, Stato-nazione), la nozione medievale di *unicità* traduce l'apertura, l'eterogeneo (identificazione, persona, policulturalismo)" (Maffesoli 1990: 30).

che occorre tener presente: la forma aggrega, riunisce, modella un'unicità, lasciando a ogni elemento l'autonomia sua propria e costituendo un'innegabile organicità, dove luce e ombra, funzione e disfunzione, ordine e disordine, visibile e invisibile entrano in sinergia per creare una statica mobile che stupisce ogni volta gli osservatori sociali" (Maffesoli 1996: 118).

I diversi momenti del percorso di ricerca di Maffesoli – con il corredo di particolarità proprio a ognuno: l'atmosfera, il contesto accademico ed esistenziale, l'umore – vanno dunque compresi come oscillazioni che di volta in volta illustrano una delle posizioni possibili nell'arco tensivo della sua visione del mondo e della sociologia. Se questo viene perso di vista, se si ricade in una prospettiva esclusiva che non è la sua, la critica di contraddittorietà e incoerenza affiora spontanea, mancando tuttavia radicalmente il bersaglio. Come si è detto più volte, il sapere sociologico che ha in mente Maffesoli, ottimamente descritto da Watier (2000), è altro dal sapere esperto e irrelato che la Rivoluzione scientifica ci ha indotto a considerare l'unico possibile. È una relazione all'interno della quale giocano un ruolo insostituibile componenti emotive e intuitive e la distinzione tra soggetto e oggetto sfuma: "Esiste una certa interazione che si stabilisce tra l'osservatore e il suo oggetto di studio. Vi è connivenza, a volte complicità; parlerò perfino di empatia (*Einfühlung*). È forse proprio ciò che fa la specificità della nostra disciplina. La comprensione implica la generosità di spirito, la prossimità, la 'corrispondenza'" (Maffesoli 1985: 37).

"Esiste una stretta interazione tra ciò che la modernità aveva radicalmente separato, il soggetto e l'oggetto. Di fatto (...) la forma permette di comprendere la reversibilità delle cose e del senso. Vi sono delle pieghe, delle linee di forza che

si stabiliscono. Sono quelli che alcuni biologi (Sheldrake, Waddington) chiamano 'creodi', dei percorsi necessari per i quali si passa e si ripassa; un altro modo di dire la costante, la strutturazione permanente di un insieme dato" (Maffesoli 1996: 126): ci troviamo davanti all'immagine che si è scelta per descrivere il movimento di questo volume e che, più in generale, si ritiene la più adatta per descrivere il movimento del sapere. Si tratta della spirale. L'andirivieni di cui parla Maffesoli è lo stesso che ha in mente Durand quando parla del "tragitto antropologico"⁴⁹, lo stesso che immagina Simmel quando descrive il farsi della cultura soggettiva attraverso un movimento costante dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo e viceversa⁵⁰, cosicché il soggetto, tornando su certi contenuti, è come se li osservasse da un livello qualitativamente superiore. Da un punto della spirale solo apparentemente simile al precedente. Per meglio afferrare questa dinamica, poi, ci si deve liberare da un'idea che fa parte delle rappresentazioni "semplici" del sapere e della mitologia del Progresso: la continuità ininterrotta e coerente del processo, simile a quella che muove un punto lungo una retta da A a B. Raffigurarsi la comprensione con un immaginario meccanico e quantitativo la snatura: non è un assemblaggio lineare di parti date. È piuttosto un cammino irrequieto e irregolare, un alternarsi confuso di momenti di luce e di ombra, una serie senza regola di avanzamenti, stasi e retrocessioni che portano infine a un'epifania, un darsi che è anche un salto. Di qualità, di livello, di consapevolezza. Discutendo questo *avvenire dell'uomo a se*

⁴⁹ Si tratta dell'incessante "scambio che esiste al livello dell'immaginario tra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimazioni oggettive provenienti dall'ambiente cosmico e sociale" (Durand 1991: 31).

⁵⁰ Cfr. D'Andrea 1999: 58-63.

stesso, Maffesoli fa ricorso all'esempio della produzione di immagini, che è un'altra veste – che si tenta di riscattare da millenni di pregiudizi – della comprensione: "Come nel pensiero alchemico, come nella dinamica dell'inconscio, nella produzione di immagini vi è qualcosa di circolare, o meglio, che ricorda la spirale. Questa produzione non obbedisce più al linearismo meccanico, quello della semplice ragione, ma segue un insieme di circonvoluzioni, che ne complicano particolarmente l'interpretazione. Esiste, in effetti, una struttura labirintica presente allo stesso tempo nell'inconscio e nel mondo delle immagini. E se la prima dimensione è stata largamente trattata dall'interpretazione intellettuale, la seconda non ha goduto della stessa considerazione, essendo ancora ignorata, disprezzata o marginalizzata dai pensatori, o almeno da parte di coloro che difendono delle posizioni strettamente razionaliste" (Maffesoli 2003a: 37).