

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

1 | 2015



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2015

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato di Direzione*

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

*Comitato Scientifico*

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

*Redazione a cura di RILES*

*Per il triennio 2013-2015*

Ambrogio SANTAMBROGIO, Gianmarco NAVARINI, Teresa GRANDE, Luca CORCHIA

*Nota per i collaboratori*

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

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

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2015

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

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

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

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

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

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

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2015

*[www.teoriasociale.it](http://www.teoriasociale.it)*

# Sommario

## PARTE MONOGRAFICA

### BISOGNO DI ESSERCI. NUOVE FORME DI AGGREGAZIONE E DI PARTECIPAZIONE SOCIALE (a cura di Gianmarco Navarini)

DANILO MARTUCCELLI

La partecipazione con riserva: al di qua del tema della critica 11

PAOLA REBUGHINI

Movimenti sociali e ricerca dell'emancipazione: ambivalenze di una love story 35

MASSIMO CERULO

Sfera pubblica, critica sociale e impegno civile. Forme di agire sociale  
tra emozioni e razionalità 61

CHIARA MORONI

Spazio Pubblico virtuale: nuove pratiche di partecipazione 79

## SAGGI

GIOVANNI BARBIERI

Comunità recintate e flussi globali 95

EMILIANO BEVILACQUA

La contraddizione tra individuo e società nella sociologia proudhoniana.  
Ragione, trasformazioni sociali e crescita soggettiva 123

LUCA DIOTALLEVI

Il “separatismo moderato” agli inizi del XXI secolo.

Una interpretazione e la sua ambiguità

137

#### LIBRI IN DISCUSSIONE

VINCENZO MELE

Monica Martinelli, *L'uomo intero. La lezione (inascoltata) di Georg Simmel*, il melangolo, Genova 2014; Georg Simmel, *Il problema della sociologia*, a cura di Luca Martignani e Davide Ruggeri, Mimesis, Milano 2014.

169

MAURO PIRAS

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

177

MATTEO BORTOLINI

Randall Collins, *Violenza. Un'analisi sociologica*, a cura di A. Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

185

LEONARDO CEPPEA

Jürgen Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015.

189

MARCO CHIUPPESI

Francesco Giacomantonio, *Sociologia dell'agire politico. Bauman, Habermas, Žižek*, Studium, Roma 2014.

197

ANTONIO MARTELLA

Marco Damiani, *La network analysis nelle scienze politiche. Presupposti teorici e applicazioni empiriche*, Morlacchi, Perugia 2014.

205

FRANCESCO GIACOMANTONIO

Onofrio Romano, *The Sociology of Knowledge in a Time of Crisis. Challenging the Phantom of Liberty*, Routledge, Londra 2014.

213

DANIELA MELFA

Chiara Sebastiani, *Una città una rivoluzione. Tunisi e la riconquista dello spazio pubblico*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2014.

219

\*\*\*

*Abstract degli articoli*

223

*Notizie sui collaboratori di questo numero*

229

*Elenco dei revisori permanenti*

233



PARTE MONOGRAFICA

BISOGNO DI ESSERCI. NUOVE FORME DI AGGREGAZIONE E  
DI PARTECIPAZIONE SOCIALE

(a cura di Gianmarco Navarini)





DANILO MARTUCCELLI

## La partecipazione con riserva: al di qua del tema della critica

**I**n apparenza nulla è cambiato. I movimenti di protesta si moltiplicano, il fascino per i raduni collettivi è sempre presente, la vita associativa è sempre viva... E tuttavia si sta verificando un processo di trasformazione profondo e di lunga durata, che non lascia indenne il nostro rapporto con la dimensione collettiva. In questo mio testo, vorrei sostenere l'ipotesi che si stia sviluppando un sentimento di *partecipazione con riserva*, che starebbe caratterizzando il rapporto degli individui con la vita collettiva. Un cambiamento che sembra attraversare i diversi ambiti sociali. Tale sentimento permette di comprendere, su altre basi, le difficoltà che sorgono rispetto ai nuovi possibili temi della critica sociale [Crespi, Santambrogio 2013].

Il rapporto con la vita collettiva è profondamente segnato da un sentimento di diffusa diffidenza presente nei comportamenti altrettanto diffusi di partecipazione. La diffidenza e la partecipazione coabitano in modo permanente. Questa coppia mi sembra più generale e costante rispetto alla tensione tra la disillusione e l'impegno. Soprattutto essa permette di meglio comprendere che la disillusione non consegue necessariamente all'impegno, ma, al contrario, che essa può coincidere sin dall'inizio con quest'ultimo. La disillusione non è né una conseguenza tragica inevitabile, né un dramma che assale in modo inaspettato gli attori sociali. Essa è piuttosto un orizzonte consapevole dell'agire, che non impedisce necessariamente l'impegno. Ormai essa viene anticipata prima ancora di averla sperimentata. Gli individui hanno definitivamente perduto ogni ingenuità nella loro vita di gruppo. Ma le critiche rivolte affrettatamente all'egoismo o all'indi-

vidualismo non colpiscono il segno: tale diffidenza trova espressione anche – talvolta soprattutto – negli individui che si impegnano nei processi civici, sindacali o politici.

Si viene così a determinare una nuova relazione. Siamo presi nella vita collettiva e delusi da essa, talvolta quasi strutturalmente delusi, anche se pur sempre vi apparteniamo. In questo senso, né l’affermazione del carattere indissociabile dell’impegno e del disimpegno, né la tesi assai più tradizionale del ritiro nel privato degli individui, colgono in modo adeguato la struttura reale di questa esperienza. Il rapporto con la vita collettiva passa ormai attraverso una gestione senza crisi, un’ambivalenza vissuta come insuperabile [Tabboni 2006]. Gli individui si inseriscono nelle dinamiche collettive attraverso la doppia prospettiva di una partecipazione con riserva e di un impegno diffidente.

La partecipazione con riserva non è affatto una pura e semplice “chiusura nel privato” da parte degli individui. Siamo ormai consapevoli di quanto la nostra esistenza personale deve alla presenza, diretta e indiretta, degli altri. Nelle società contemporanee, la forte socializzazione della vita personale genera una forma particolare di solidarietà. Essa – come lo ha ben segnalato Durkheim più di un secolo fa – promuove di fatto una progressiva presa di coscienza dei vincoli che ci uniscono agli altri. Il concetto della chiusura nel privato non consente di cogliere tali trasformazioni. Partecipare attivamente, diffidando altrettanto attivamente, costituisce il nocciolo duro del nostro attuale atteggiamento verso la vita collettiva. Vorrei presentare qui di seguito alcuni aspetti di questo stato d’animo e delle sue conseguenze per la critica sociale, sotto la forma di un approccio globale, basandomi principalmente su vari studi che ho condotto soprattutto in Francia e in America Latina per diversi anni.

### *1. Implicazione e frustrazione*

In primissimo luogo, la partecipazione con riserva è ben visibile all’interno di una vasta serie di frustrazioni quotidiane nella vita sociale. Mi limito a indicarne tre: la cultura consumistica, la politica, il lavoro. Come ha evidenziato Durkheim [1995] meglio di chiunque altro, la cultura (le norme), assimilata attraverso la

socializzazione, era ciò che assicurava l'accordo tra le aspettative e le possibilità oggettive, ciò che, regolando soprattutto i desideri, permetteva agli individui di sfuggire al "male dell'infinito", che portava all'abisso dell'anomia. Tale concezione fa parte a tal punto dei presupposti comuni delle scienze sociali che è difficile avere un'opinione contraria. Tuttavia, la cultura ha progressivamente cessato di essere *soltanto* un fattore di integrazione; essa è diventata *anche*, persino *spesso*, un fattore attivo di scissione.

Come non rendersi conto della formidabile macchina di inadeguatezza strutturale che è diventato l'imperativo del consumo, che produce sistematicamente un'inflazione delle aspettative, avulse, prima o poi, dalle effettive capacità di cui godono gli attori? Il "male dell'infinito" è diventato un'esperienza ordinaria della modernità. La cultura genera desideri che, sfociando nelle domande negli individui, stabiliscono una distanza durevole rispetto alle strutture sociali, che sono incapaci di soddisfarle. Il processo di individuazione determina spesso la fissazione di un livello di esigenze, che le reali opportunità sociali impediscono di realizzare. In breve, la cultura appare come un potente fattore di dissociazione tra l'individuo e la società.

Ma, se la logica del mercato è la principale fonte di tale inflazione delle aspettative, essa non è la sola. La vita politica e l'ordine democratico sono ugualmente potenti produttori di sensi di frustrazione, tanto più duraturi poiché non si tratta, in nessun modo, di una disfunzione passeggera: la disillusione è un fattore strutturale indispensabile per la buona salute di una democrazia, dal momento che essa è, nella sua radice, costruita sull'alternanza tra maggioranza e opposizione. Ma questo aspetto positivo – e necessario – resta unito, come si vedrà, alle esperienze più frustranti.

Tuttavia è nel lavoro e nelle organizzazioni sociali che è soprattutto visibile tale logica. L'espansione della cultura di impresa e l'adesione, perlomeno ambivalente, dei salariati, assume qui una funzione di primaria importanza. Su questo punto, secondo alcuni studi comparativi, vi sarebbe una specificità culturale francese: la doppia eredità di una struttura amministrativa piramidale (non mobilitante o non basata sulla negoziazione) e di una tradizione di reticenza generalizzata verso il coinvolgimento organizzativo, accentuerebbe la presa di distanza nei confronti delle nuove forme di partecipazione manageriale. Molte inchieste

dimostrano che, in realtà, numerosi salariati aderiscono, almeno momentaneamente, alla cultura dell'impresa, o almeno fanno finta d'aderirvi. Il risultato ha due livelli. Da un lato, quando si osservano dall'esterno i comportamenti, non si può che avere l'impressione di una forte adesione degli individui alle culture organizzative. Dall'altro lato, quando li si interroga più approfonditamente, non si può che restare colpiti dalla forza e dalla costanza dei loro sentimenti di diffidenza e di disillusione, o dalla quantità dei loro stati d'animo.

Tale tensione è particolarmente viva presso alcuni delegati sindacali degli operai. Nella misura in cui l'adesione alla coscienza operaia diminuisce e la chiarezza della linea di netta opposizione tra gli operai e i loro dirigenti si indebolisce, i salariati più impegnati vivono, in modo accentuato, la tensione tra il loro attaccamento all'impresa e l'esigenza di lottare contro i loro superiori. A questo riguardo, giocano senza dubbio un ruolo rilevante sia il fatto che la disoccupazione è aumentata e dura più a lungo, sia le strategie poste in atto dalle direzioni per spostare i conflitti all'esterno (il vero avversario sarebbe la concorrenza economica), mentre i sindacati sono costretti, quasi in senso inverso, a riportare tali conflitti all'interno dell'impresa. Per i primi, è nei confronti del mercato e dei suoi diktat che bisogna riuscire ad aumentare, senza posa, la competitività. Per i secondi, che non negano tale problema, le divisioni e le ingiustizie all'interno dell'impresa sono troppo forti ed evidenti perché si possano trascurare. Ne consegue che gli individui si mobilitano e diffidano.

Inoltre, nel lavoro il sentimento di partecipazione con riserva si è, in questi ultimi decenni, intensificato, a causa del moltiplicarsi delle valutazioni e delle promesse individualizzate di carriera. Stranamente, è attraverso gli effetti negativi delle valutazioni che le organizzazioni aggravano talvolta la loro crisi di legittimità. Ne consegue che, nel mondo del lavoro, la partecipazione diffidente alimenta un'azione critica sui generis: essa passa attraverso la denuncia dell'inganno e delle fabulazioni del mondo [Martuccelli 2001; 2006]. Negli anni che verranno, è plausibile ipotizzare che assisteremo al rafforzamento di una nuova topica critica. Questa non sarà più essenzialmente basata sullo sfruttamento (come è il caso della critica sociale), né sull'alienazione (propria della critica estetica), e neppure verrà fatta in nome della giustizia sociale o in nome dell'autenticità personale [Boltanski, Chiapello 1999].

La prima, la critica sociale, ha bisogno di appoggiarsi sulla logica della responsabilità-causalità, della quale gli individui oggi percepiscono o sentono il doppio limite. La causalità degli eventi ha perso la sua seduzione immaginaria a seguito della crescente complessità delle interdipendenze gerarchizzate propria della globalizzazione. La denuncia delle responsabilità delle élite, indebolita dal processo di cui sopra, affonda nelle pieghe paludose della responsabilizzazione. La seconda, la critica estetica, incontra altre difficoltà. Essa poggiava sulla convinzione che, contro il sistema che ci distoglieva da noi stessi a favore di una falsa coscienza, occorresse contrapporre l'appello all'autenticità. Ma noi abbiamo vissuto la perversione dell'autenticità. Non tanto perché essa sarebbe stata recuperata dal sistema o perché non avrebbe più spazio in un universo totalmente amministrato, quanto perché, spesso in maniera subdola, nello strano equilibrio che è alla radice delle percezioni sociali, noi tendiamo a non credere più all'affermazione dell'autenticità, essendo divenuti sempre più sensibili ai suoi miraggi e alle sue falsità. La denuncia, nel lavoro, delle falsità delle valutazioni e delle ricompense, della doppia misura dovuta all'ipocrisia fondamentale di quel mondo, non costituisce ancora veramente una base critica e morale per il sentimento della partecipazione con riserva. La disillusione fa parte della condizione umana, ma in nessun'altra società storica essa è stata a tal punto prodotta e sostenuta in modo così strutturale. Si trascura una dimensione decisiva degli individui contemporanei, se si sottovaluta l'importanza di tale fenomeno: l'individuazione passa ormai attraverso una serie di processi strutturali di disillusione organizzata e sistematica.

## *2. Partecipazione e diffidenza verso lo Stato-providenza*

In secondo luogo, l'individuazione è oggi inseparabile dalle forme di intervento pubblico. Diventa, infatti, legittimo pensare che, al di fuori di tali politiche, il processo di individuazione non avrebbe potuto assumere le forme che presenta oggi. Contrariamente alla vulgata liberale, lo Stato-providenza non ha in nessun modo aperto la via alla dipendenza servile. Al contrario, sono spesso i diversi aiuti sociali a favorire, molto praticamente, in un gran numero di individui l'esperienza di una nuova particolare forma storica di individuazione [Esping-Andersen

1999]. Ciò spiega perché l'articolazione tra partecipazione e diffidenza sia, in questo contesto, così importante.

Nella narrazione che numerosi individui fanno della loro vita, una distinzione profonda, spesso enunciata come un'evidenza, separa i membri delle classi popolari e quelli delle classi medie [Martuccelli 2006]. I primi hanno, in qualche modo, una coscienza diretta e spontanea dell'azione dei pubblici poteri. Peraltro il loro consumo di beni collettivi non è necessariamente più socializzato di quello delle classi medie. La vera differenza risiede nella loro esperienza personalizzata di accesso ai beni pubblici e soprattutto nel ruolo, più o meno decisivo, che tale ricorso ha giocato, in un momento dato, nel loro percorso di vita. I racconti differiscono considerevolmente nei membri delle classi medie, per i quali il consumo di beni collettivi finanziati è spesso altrettanto rilevante (educazione, salute, trasporti, sicurezza ecc.), ma che non hanno, o hanno raramente, una coscienza o un'esperienza diretta personalizzata dell'aiuto sociale. Per le fasce popolari, la presenza delle politiche e dei diversi aiuti sociali colpisce per il loro carattere stra-ordinario (nelle testimonianze, tali aiuti appaiono come un ultimo – e decisivo – giubbotto di salvataggio) e, al tempo stesso, per la loro forte presenza ordinaria (la vita sociale quotidiana si svolge con la coscienza che essa viene irrigata e sostenuta da tali politiche).

Dall'organizzazione quotidiana della famiglia al diritto all'istruzione, passando per un consiglio per presentare un progetto o un aiuto per trovare un alloggio, e, beninteso, un soccorso ultimo in caso di un pericolo impellente, il ruolo della spesa pubblica è in Francia onnipresente nella vita delle persone [Arteaga, Martuccelli 2012]. Certo, questi aiuti possono prendere talvolta la forma di un volto compassionevole, ma a un dato momento (un funzionario ben disposto), possono anche assumere la forma di una serie senza fine di volti anonimi che, con la loro azione, strutturano la vita personale.

È in questo senso che si deve comprendere la solidarietà organica di cui parlava Durkheim, si tratta di un'esperienza diretta, consapevole e vissuta in prima persona. Ma la sua natura è particolare. A differenza dell'antica solidarietà familiare o di gruppo, l'aiuto pubblico, che lo si senta come un diritto o come uno stigma, si situa al di fuori di una logica di reciprocità virtuali e di debiti accumulati verso gli altri. Tale forma di sostegno è diventata un'aspirazione collettiva. D'altra par-

te, l'intero pensiero sociologico classico ha costantemente ribadito l'importanza decisiva del passaggio dalle nostre dipendenze reciproche a questa dipendenza verso la collettività, verso tutti e verso nessuno in particolare. Qui non si tratta affatto della semplice espansione di una logica di assistenza, ovvero della vecchia litania conservatrice incapace di riconoscere tutti i cambiamenti intervenuti a questo proposito da ormai quasi due secoli. L'individuo moderno ha scoperto – e assimilato – le virtù delle dipendenze anonime. La solidarietà ordinaria con gli sconosciuti è, come non sottolinearlo, una delle più formidabili conquiste della modernità. L'importanza delle politiche pubbliche nella vita di ciascuno di noi trasforma dunque le questioni legate alla redistribuzione e all'intervento pubblico in un episodio esistenziale. Nel caso del finanziamento dell'educazione, della salute, degli asili nido, delle pensioni si tratta della vita di ciascuno di noi. Ne consegue che lo Stato-provvidenza diventa oggetto di un vero scatenamento delle critiche.

Da parte dei “poveri” (di fatto, di un buon numero di persone che beneficiano dell'aiuto pubblico), la rilevanza di tali critiche è un'altra espressione della crescente sfiducia verso le organizzazioni sociali. L'aumento dei profitti e dei diritti ha prodotto anche qui – prima della crisi – un aumento generale delle attese. Ora, nella misura in cui tali attese vanno al di là delle possibilità reali e, di conseguenza, vengono attuati processi di selezione dei beneficiari, la presa di posizione di ciascun individuo nei confronti degli altri diventa fonte di gelosie e di frustrazioni. Coloro che si sentono dimenticati sono amaramente risentiti nei confronti dello Stato-provvidenza e coloro che in passato ne sono stati i principali beneficiari (spesso le classi medie) si sentono, a un certo momento, tanto più danneggiati quanto più altri sono beneficiati (e dunque salgono socialmente), o sono presi in carico (e dunque diminuiscono la fetta degli aiuti percepiti direttamente o indirettamente). Il fatto che lo sguardo sia centrato sulla propria situazione, nel confronto con quella degli altri, costituisce l'orizzonte principale della lettura circa lo Stato-provvidenza. Ciò che viene sistematicamente criticato non è affatto il rischio di un'invasione crescente nella vita personale, come è stato detto negli anni Settanta. Il principale rimprovero, in nome dell'uguaglianza e della giustizia sociale, riguarda il grado di disuguaglianza che lo Stato-provvidenza è accusato di mantenere e talvolta di aggravare.

La critica delle disuguaglianze sociali prodotte dal capitalismo non è scomparsa. Ma nella costruzione dei gruppi di riferimento, a partire dai quali viene giudicata la propria situazione, le posizioni differenziate prodotte dallo Stato-providenza sono maggiormente percepite e denunciate perché, in questo contesto, gli individui hanno il sentimento di un debito nei loro confronti. Essi hanno la sensazione che si tratti di una sottrazione di un diritto: la mancata concessione effettiva di qualcosa che è stato peraltro già loro politicamente concesso – in breve, un tipo di abuso. Il risentimento e la frustrazione verso gli altri rappresentano allora lo zoccolo duro della percezione di questa forma di diseguaglianza. Per alcuni, questo nutre il razzismo [Wieviorka 1992], per altri il disprezzo e l'amarrezza [Dubet, Martuccelli 1998]. D'altra parte, la denuncia degli indebiti benefici altrui si mescola spesso con la denuncia della disuguaglianza di trattamento di cui si è oggetto e con la critica delle forme di intervento pubblico. Le critiche sono diverse: la difficoltà di accumulare i redditi di trasferimento e i salari; la pesantezza, spesso percepita come cretinismo, dell'amministrazione; ma anche, il maltrattamento, personalizzato o istituzionale, di cui si è stati vittime.

Soffermiamoci sull'apparente ovvietà di tali critiche. Il loro significato principale non risiede affatto nella carica critica che esse rivolgono nei confronti delle istituzioni. A questo riguardo, si può, senza dubbio, accettare l'idea che la competenza tecnica non possiede tutti gli elementi di giudizio, e che, più ampiamente, accanto alle conoscenze degli esperti, è necessario attribuire sempre più rilevanza alle conoscenze ordinarie degli utenti e dei cittadini. D'altronde, tale realtà non deve far passare sotto silenzio i limiti evidenti, il semplicismo e la faciloneria delle "critiche ordinarie", talvolta così accentuate che finiscono per perdere ogni valore agli occhi degli esperti o dei responsabili politici – aggravando così, peraltro, il sentimento dei cittadini di non essere compresi né ascoltati.

Ieri, le sofferenze collettive erano spesso attribuite, dai più "umili", all'ignoranza di cui era oggetto la loro situazione da parte dei mandatari. Oggi, questo tipo di spiegazione è quasi totalmente assente. In compenso, viene sistematicamente espresso un sentimento di incomprendimento: per quale ragione non si risolve questo o quel problema, per quale ragione non veniamo maggiormente aiutati, per quale ragione non si fa questo o quello...? Tali interrogativi possono apparire risibili. Alcuni cittadini vi vedranno i limiti delle competenze democra-

tiche, sia sul piano conoscitivo che su quello pratico. Tuttavia, essi esprimono qualcosa d'importante. La sensazione che siamo entrati in un'era nella quale la problematica fondamentale non consiste più nel domandarsi ciò che si deve fare, ma piuttosto chi lo farà. Si tratta di una dimensione rilevante delle società attuali – l'impotenza volontaria dei moderni. Il fatto di vivere in un universo nel quale i problemi sociali permangono, a dispetto delle capacità pratiche, potenzialmente disponibili, di venir risolti da parte della collettività. Tale sentimento getta un'ombra, durevole e profonda, sulla fiducia riguardante "la" società, alimentando una diffusa diffidenza verso le formazioni collettive.

### *3. Impegno individuale e lotte collettive*

In terzo luogo, un'altra variante della partecipazione con riserva può essere colta dal lato della mobilitazione collettiva. L'impegno degli individui oscilla, senza sosta, tra l'adesione a valori e identità collettive e l'autenticità verso se stessi. Qualunque sia la fase della mobilitazione analizzata (presa di coscienza, costo personale, disillusione, trasformazione di sé...), essa viene sempre raccontata in prima persona. La vita personale è diventata la misura – il termometro – dell'impegno del militante.

La storia naturale del militante ha spesso una struttura narrativa uniforme. Tutto ha inizio con una presa di coscienza, che assume, il più delle volte, la forma di una scoperta più o meno brutale. Vi è spesso un prima e un dopo dell'evento fondatore. Ma, tra i due momenti temporali, sono soprattutto i militanti che sono cambiati. L'esperienza individuale fondante è più di una semplice legittimazione soggettiva della loro azione. Ai loro occhi, essa è una forma di conoscenza del mondo. Per molto tempo, la sociologia delle mobilitazioni ha mostrato fino a che punto l'impegno si inserisce nella socializzazione familiare; ma, nelle testimonianze dei militanti, se tale dimensione resta importante, è piuttosto l'esperienza personale dell'ingiustizia a essere sottolineata. La "novità" del processo risiede nella legittimità che l'esperienza diretta e personale dell'ingiustizia conferisce all'impegno collettivo.

Una volta che l'impegno si è affermato, gli individui si pongono il problema del suo limite e del suo costo soggettivo in termini di carriera e di strategia promozionale. Ma è soprattutto sul suo costo in termini di vita personale e familiare che essi si interrogano. La sincerità del loro impegno in una causa collettiva (il prezzo da pagare per i rischi e gli scompensi che esso comporta sono assunti apparentemente senza difficoltà), non deve interferire troppo pesantemente, o troppo a lungo, con la loro vita personale – una linea rossa che, come tutti sanno, rischia, in ogni momento, di venir oltrepassata. Pur in presenza di forti convinzioni, la valutazione del costo in termini personali costituisce un freno importante all'impegno. Un altro volto della partecipazione con riserva e della diffidenza.

In apparenza, tali atteggiamenti appaiono coerenti con una visione utilitarista dell'impegno. La cosa più importante sarebbe la capacità di dare forma a interessi intesi correttamente, attraverso strategie oscillanti tra una partecipazione effimera e la volontà di far pesare sugli altri il costo della mobilitazione. Ciò è in parte vero. Ma solamente in parte. La partecipazione con riserva è un'equazione che consente di equilibrare costi e benefici dell'impegno, in particolare nei termini di un'esplorazione e una scoperta di nuovi lati di sé. Vi è certamente qualcosa di equivoco in un impegno collettivo il cui principale risultato, o il principale interesse, sembra essere la realizzazione di sé. In effetti, su questo punto, è possibile pensare che ci troviamo, non tanto di fronte alla difficoltà di collegare l'individuale con il collettivo, quanto davanti a un processo nel quale l'equilibrio dell'equazione tende, in realtà, a pendere progressivamente a profitto dell'individuo. Il militatismo è più che mai un processo di formazione di sé.

Gli individui non tanto manifestano la volontà di trovare un equilibrio tra impegno e possibilità di disimpegno, quanto piuttosto il desiderio di conciliare l'impegno con l'auto-realizzazione nella vita privata, in un equilibrio durevole tra interessi e passioni [Martuccelli 2006; Sorj, Martuccelli 2008]. Si tratta qui di una manifestazione specifica dell'individualismo e della valorizzazione di elementi propriamente affettivi del legame sociale. Gli individui si rifiutano di perdere la loro individualità a favore di un agire di gruppo; vogliono restare loro stessi e, al contempo, mantenere il loro vincolo con gli altri. Tale atteggiamento è molto evidente nel momento della mobilitazione. Le azioni collettive conservano sempre un carattere festoso, ma sarebbe del tutto arrischiato affermare che,

oggi, la dimensione teatrale sia maggiore che nel passato. Tuttavia, nei momenti di mobilitazione, la collera va ormai naturalmente di pari passo con la gioia e il senso dell'umorismo, e, soprattutto, la volontà di impegnarsi in un progetto comune autorizza espressioni molteplici della singolarità personale nel rapporto con gli altri. Nelle manifestazioni, vi sono ancora quelli che sfilano dietro a uno striscione indicante la loro appartenenza istituzionale, ma vi sono anche molti che marciano in contro senso, al margine, in disordine ... E vi sono, beninteso, coloro che non sfilano per nulla. La singolarità esemplare degli uni, disinserita dagli altri, in disparte rispetto a questi ultimi, non è per questo meno comune: ogni volta si tratta di rendere conto di un atteggiamento vissuto come irrimediabilmente personale. All'interno dell'impegno con gli altri, occorre restare se stessi. Partecipazione e diffidenza.

Tale esperienza rende conto in parte del mantenimento, o del rinnovamento, delle mobilitazioni collettive, malgrado i dubbi crescenti che molti individui esprimono riguardo alla capacità dell'agire collettivo di cambiare l'ordine del mondo. Se il numero delle mobilitazioni collettive, negli anni, non è molto diminuito, tuttavia numerosi individui hanno ormai la sensazione di un deterioramento oggettivo delle loro capacità collettive di cambiare il corso degli eventi. L'amarezza e la sfiducia dovrebbero dunque giustificare il ritiro individuale. Ma, presso i militanti, questa constatazione ne richiama spesso una contraria, nel senso di un aumento della volontà di impegno, secondo uno sviluppo logico di cui essi manterranno sempre il controllo e il segreto. Di fatto, il rapporto con l'azione oscilla tra la generalizzazione della disillusione e la reticenza nei confronti del gruppo.

Malgrado ciò, gli ultimi decenni sono stati soprattutto testimoni di una forma specifica di disillusione. Lasciando da parte la fine dell'immaginario rivoluzionario, su cui torneremo, si tratta semplicemente di chiedersi se il mondo possa essere trasformato da una volontà che si è indebolita. Ieri, a fronte delle carenze e delle sconfitte multiple dell'azione collettiva, l'appello a un rafforzamento della volontà sembrava essere la migliore e la sola via di risposta possibile. Oggi, assistiamo invece alla perdita di questa fiducia. Tale cambiamento è molto più profondo che la semplice presa d'atto della fine di un ciclo di contestazione.

Ieri ancora, si pensava che il mondo fosse suscettibile di un cambiamento radicale partendo "dall'alto". Ormai, la perdita di fiducia in questa rappresentazio-

ne prometeica della storia invita a una serie di impegni locali, che promuovano un cambiamento “dal basso”. Di fatto, questa strategia sfocia talvolta in una vera trasformazione dell’idea stessa di impegno. È trasformando se stessi che si trasformerà il mondo. È facendo sbocciare gli allievi nelle scuole che diminuiranno gli insuccessi scolastici; è irrigando la vita sociale con i valori “materni” delle donne, che l’ordine sociale verrà sovvertito; è producendo il risveglio della sensibilità ecologica individuale che si assicurerà la sopravvivenza del pianeta ... Beninteso, nessuno ci crede totalmente. Ma si tratta, in fondo, di crederci almeno in parte.

Una conseguenza rilevante ed estrema è il fatto che, per alcuni, la vita personale diventa il luogo stranamente ristretto e, al tempo stesso, ampliato della lotta sociale. L’importante è cambiare la “propria” vita. Agire a livello personale è talvolta frutto di una disillusione radicale rispetto all’aziome collettiva; ma è anche l’espressione di un impegno radicale, quando l’individuo trasforma la sua vita personale – tutta la sua vita personale – in un terreno di lotta. In questa prospettiva, è assai probabile, quindi, che la vita sociale finisca con il conoscere un numero di militanti più elevato di quanto si potrebbe pensare. Certo si tratta di militanti solitari, ma anche solidali e consapevoli, e l’attività di contestazione diventa poco visibile perché prende la forma di un lavoro di esemplarità individuale. La coscienza femminista e i modi con i quali essa determina la vita personale è, da questo punto di vista, significativa: anche quando una donna non è impegnata in alcuna organizzazione collettiva, ella può viverci, e vivere la sua vita, attraverso un profondo impegno “militante”.

Certo si tratta di atteggiamenti limite, talvolta già sotto l’influenza di una rara rigidità ideologica e, in questo senso, piuttosto esempi eccezionali che casi paradigmatici. Tuttavia sarebbe errato di considerarli unicamente come espressioni di un’idiosincrasia individuale, o come un eccesso puramente casuale di militantisimo. Tali esempi permettono di comprendere come questi atteggiamenti siano vissuti dagli individui come facenti parte dell’impegno, tra il sentimento personale di ingiustizia (o di una mancanza di rispetto) e l’impegno collettivo, lungo traiettorie diverse, anche se non ne consegue alcuna mobilitazione generale. Il civismo ordinario, o una presa di parola, svolge talvolta una funzione suppletiva rispetto all’impegno collettivo. La posizione di questi “militanti” di nuovo tipo è la più scomoda possibile: essi decidono di affrontare individualmente, cioè nella

loro vita quotidiana, le sfide dell'ingiustizia o degli abusi collettivi, in maniera irrimediabilmente personale. Sotto l'apparente defezione rispetto alla collettività si rivela un'importante attività d'impegno individuale.

Attraverso tali modalità, è profondamente rimesso in questione il divario, in apparenza così chiaro, tra la tradizione repubblicana, che sottolineava il dovere dell'individuo di coinvolgere se stesso collettivamente a favore della società, e la tradizione liberale, che poneva anzitutto l'accento sull'importanza della libertà negativa e del desiderio di ritirarsi nella sfera privata. In effetti, per lungo tempo, vi era solo un numero assai limitato di strategie possibili. Anzitutto la logica ristretta della salvezza individuale. Poi la logica del ripiegamento, più o meno, comunitario e il ricorso all'aiuto reciproco. Infine, la partecipazione a un progetto collettivo ad alto investimento d'azione e di trasformazione sociale. Senza che queste logiche possano perfettamente sovrapporsi, è possibile ritrovarvi la triade di Albert Hirschman [1995]: *exit* (defezione individuale), *loyalty* (lealtà nei confronti del gruppo), *voice* (presa di parola collettiva). Malgrado la distinzione sia sempre valida, essa lascia nell'ombra un sentimento, ormai comune e attivamente presente qualunque sia la logica seguita: un profondo sentimento di diffidenza verso il collettivo, che tuttavia non riesce a escludere radicalmente certe forme di impegno e di partecipazione.

#### 4. *La crisi della coscienza storica*

In quarto luogo, la partecipazione con riserva viene anche evidenziata dal punto di vista delle trasformazioni presenti nella coscienza storica contemporanea [Hartog 2013]. A differenza che in passato, tale coscienza fatica ormai a porre in relazione senso e divenire. Se i nostri contemporanei, non pochi a seguito di una convenzione sociale, accordano una certa importanza storica a determinati avvenimenti (la caduta del comunismo; il '68; la "crisi" ...), essi sono spesso incapaci di ricostruirne il senso, pur riconoscendone la natura storica. Solo quando gli eventi vissuti individualmente riescono a inserirsi in un linguaggio collettivo, in grado di dettare il loro significato, la storia – e il cambiamento – acquistano senso. Attraverso ciò, gli attori si sentono protagonisti della storia. La scissione

tra senso e divenire genera, anche qui, al tempo stesso, un sentimento di partecipazione obbligatoria e una diffidenza di principio.

La coscienza storica è stata indissolubilmente legata al corso degli eventi e all'esistenza di un principio normativo dei fatti. Se il primo aspetto struttura la storicità umana (il fatto che l'azione si svolge nel tempo), il secondo segnala la specificità del divenire umano nella modernità. Gli esseri umani avevano la capacità di governare gli eventi, dal momento che erano i depositari e i maestri di una concezione prometeica della pratica. Poco importano le discussioni sollevate da tale concezione. La storia era il luogo di una speranza – talvolta di una certezza – all'interno di una effettiva regolazione, da parte degli attori, del divenire sociale. Senza dubbio, la storia avveniva in una situazione data, la cui genesi e la cui forma sfuggiva loro ampiamente, ma non per questo essa era meno percepita come il risultato dei loro disegni volontari. Tale progetto e la credenza indissolubile che lo ha accompagnato, si fondavano su due diversi principi: da un lato, una concezione volontarista e pienamente moderna della realtà sociale come opera umana; dall'altro lato, una fiducia nel senso della Storia in quanto versione appena laicizzata di un pensiero metafisico. Il progetto di fare la storia è stato considerato valido tanto nei discorsi intellettuali quanto nell'agire pratico, solo fintanto che questi due diversi principi hanno proceduto congiuntamente – fintanto che il senso è unito al movimento e lo ha formato. Inutile ricordare l'essenziale importanza del marxismo riguardo a tale rappresentazione della storia.

Al di là delle diatribe intellettuali, la fiducia nel senso della storia ha veramente determinato il modo di guardare la storia da parte degli individui e di considerare i loro vincoli con essa. Le situazioni erano tanto più inaccettabili quanto più erano colte attraverso il chiaro-scuro volontarista. Certo, in pratica, gli esseri umani non hanno fatto la storia in questo e in nessun altro periodo. In compenso, la hanno sperimentata in un modo specifico. Ciò che sistematicamente creava scandalo era la scoperta di elementi della vita sociale che resistevano all'impatto della volontà collettiva. Dalla povertà alle disuguaglianze nella scuola, passando per l'economia e la politica internazionale: ogni cosa era scandita a partire da quella fiducia, che ormai ci sembra veramente strana, soprattutto per la pretesa, più o meno illimitata, di intervenire negli avvenimenti. Le cose erano ingiuste perché in fondo erano inaccettabili, ed erano inaccettabili perché si aveva la certezza che

potevano essere cambiate. La storia e il cambiamento erano una questione di volontà. Tale eccezionale fiducia nella volontà umana ha conosciuto diverse incarnazioni. Beninteso, la rivoluzione, i diversi volti del soggetto storico, le immagini della potenza e della forza di decisione degli Stati, l'accumulazione del capitale e del potere dei grandi gruppi economici. In questa prospettiva, sono di preferenza i gruppi sociali, attraverso l'istituzione di autentici soggetti collettivi, che vengono ritenuti capaci di fare la storia. Ma gli individui non erano da meno, come dimostra il volontarismo creativo degli artisti moderni o la distruzione creativa dei capitani d'industria.

Noi oggi siamo totalmente al di fuori di questo spazio di intelligibilità. Si è venuta affermando la fine della fede nella possibilità di porre ordine nella storia – di riorganizzarla. All'ombra della crisi di tale presa di coscienza, si diffonde un nuovo tipo di sentimento collettivo di impotenza. L'avvenire non diventa necessariamente buio, ma in compenso, spesso, si libera da certi significati, e, sempre, dalle garanzie di tipo escatologico. L'avvenire è più un avatar, una peripezia, che un destino, esso è sottomesso a diverse contingenze e a molti rischi. La storia, sempre aperta alla creatività umana, non dipende più dal solo volere di quest'ultima.

Il rapporto con la storia prende atto del fatto che gli avvenimenti, per effetto di interdipendenze molteplici e gerarchizzate, non sono più sotto controllo. La nozione di rischio si diffonde e con essa l'idea di un cambiamento che non è più pilotato consapevolmente dagli esseri umani, ma governato dai continui effetti non voluti delle nostre azioni. Senza dubbio, tale realtà non è mai stata veramente ignorata (il capovolgimento dei nostri progetti dalla e nella storia), ma non era che un aspetto di essa e non, malgrado la frequenza delle smentite, il cuore della nostra visione storica. È a questo livello che ha avuto luogo il mutamento della rappresentazione. La storia non è più sotto il controllo e l'effettiva direzione, più o meno globale, di una classe o di un movimento sociale, ispirati da un progetto di società. La storia è vissuta come un processo continuo, non necessariamente privo di un disegno, ma in ogni caso come un misto di volontà e di incertezze, di programmi e di effetti non voluti, incontrollabili.

In questo contesto, il senso e il divenire entrano in collisione. Da un lato, la storia ha un senso confuso e opaco; dall'altro, il divenire della storia è detronizzato dall'accelerazione del ritmo e dall'urgenza che invadono il quotidiano [Rosa 2010].

Tuttavia, siamo lontani dall'affermare che la vita dei nostri contemporanei abbia perso ogni dimensione storica. Anche qui, in compenso, essa muta e si individualizza. Sotto l'impatto di un presente che non cessa di rafforzarsi, numerosi individui hanno la sensazione di vivere troppi avvenimenti, senza che nessuno di essi sia fondamentale. Talvolta, alcuni non hanno nemmeno il sentimento di aver vissuto un qualunque avvenimento importante. Essi sono allora colti da quella che si potrebbe definire una sorta di malinconia storica. La proliferazione disordinata degli eventi introduce a una storia la cui natura storica è per lo meno problematica [Martuccelli 2006; Affuso 2010]. Gli eventi, una volta trascorsi, si dissipano nell'aria, diventando così lontani, inattuali, talvolta persino inesistenti, dissolvendosi nel caos simbolico contemporaneo. Il fatto che l'insieme degli avvenimenti e dei cambiamenti che viviamo da anni ci sembrino anche lontani e inconsistenti, deriva non tanto dagli effetti propri di una società dello spettacolo, quanto dalla trasformazione del nostro rapporto con la storia. La spiegazione non deve essere cercata sotto il profilo delle immagini, bensì nella condizione moderna stessa. Si apre uno scarto tra l'esplosione dei ricordi e l'implosione della memoria. La storia appare come una pluralità di ricordi senza organizzazione del loro senso e senza direzione. Abbiamo una memoria vivace, il più delle volte soggettiva, talvolta collettiva, degli avvenimenti che abbiamo vissuto, ma abbiamo una rappresentazione della storia relativa agli avvenimenti del passato, che non ci permette più di "leggere" quelli da noi vissuti direttamente. La memoria dei grandi avvenimenti è sempre stata solidamente costituita sulla base della forte influenza delle convenzioni culturali di tipo ideologico.

Ormai, gli eventi non sembrano più generare tale tipo di omogeneità. E anche quando un evento segna in profondità una società, come il golpe del 1973 in Cile, nessuna interpretazione consensuale e generale prevale [Araujo, Martuccelli 2012]. Nessun racconto viene a sovrapporsi agli avvenimenti, nessuna memoria organizzata viene a costituirsi. Gli eventi restano ormai soggettivi. Anche se le testimonianze degli individui possono avere più di un punto in comune, anche se vengono espresse in linguaggi simili, esse restano testimonianze individuali, al di qua di una articolata interpretazione collettiva [Martuccelli, Svampa 1997]. Questa situazione spiega, al tempo stesso, il radicamento e l'evanescenza parziale degli eventi, a condizione di rovesciarne la percezione dominante. Il radicamento

è soggettivo, l'evanescenza collettiva. Più semplicemente, le persone dispongono di una sovrabbondanza di ricordi soggettivi e sono sprovviste di ogni memoria collettivamente organizzata. Il vissuto soggettivo resta un vissuto soggettivo e non arriva, se non difficilmente, a organizzarsi come un'esperienza storica o un'esperienza collettiva.

Da questa confusione del senso deriva un'importante conseguenza riguardo al divenire, quale secondo elemento della percezione della storia. Il divenire proveniva sempre "dall'alto", poiché la vita "dal basso" era come assorbita nell'immobilismo. Come mostra il famoso aneddoto riguardante Kant, l'avvenimento (nel caso la rivoluzione francese) appare come una perturbazione delle routine ordinarie (nel caso, la passeggiata quotidiana del filosofo a un'ora fissa). Gli individui vivevano in un mondo nel quale la storia andava veloce, troppo veloce, mentre la vita quotidiana andava lentamente, troppo lentamente. Progressivamente, con lo sviluppo della società industriale, la vita quotidiana è stata presa d'assalto e letteralmente sconvolta dall'irruzione, in particolare, di cambiamenti tecnici (dall'elettricità all'acqua potabile, dal telefono alla radio, dall'automobile alla guerra), ma tali cambiamenti erano percepiti secondo una logica rigorosamente discendente. I movimenti erano nella storia e il quotidiano non faceva che rifletterli. Senza dubbio, le nostre vite quotidiane continuano a essere sconvolte dagli effetti della terza rivoluzione industriale, ma ora il cambiamento viene "dal basso": noi viviamo un'accelerazione senza precedenti della vita quotidiana.

In questo contesto, non vi è stata tanto una decelerazione dei cambiamenti macrosociali, quanto una vertiginosa accelerazione del quotidiano. La vita degli individui è presa ormai in un'urgenza e un'eccitazione, le quali, per lo più, sono invece venute affievolendosi negli avvenimenti storici. La dittatura senza memoria dell'attualità non riesce a cancellare tale urgenza. È questa la seconda grande trasformazione della nostra coscienza storica: alla confusione del senso che circonda gli avvenimenti, viene ad aggiungersi il rovesciamento dell'esperienza del divenire e della velocità degli eventi. La storia, quello che ancora chiamiamo la storia, si è rallentata; e la vita quotidiana, ovvero ciò che sperimentiamo come ordinario e come routine, si è accelerata. Si è venuta così instaurando una particolare dinamica, tra la profusione di avvenimenti diversi e l'agitazione alla quale questi ultimi danno luogo, che trasforma il senso della durata e della ripetizione

nella quale tali avvenimenti si iscrivono. Ne deriva un'esperienza particolare del quotidiano sotto forma dell'alleanza specifica tra un presente sempre diverso e la sensazione, nell'urgenza [Aubert 2003], di un fondo immutabile. Sotto la pressione dell'urgenza, il quotidiano e l'accelerazione del ritmo di vita di cui è testimone, trasmettono un'eccitazione permanente, stancante e vuota, a fronte degli eventi della vita. Quest'ultima viene sentita come più rapida, ma tale rapidità accentua la vertigine di un senso che si nasconde. L'urgenza non è per l'appunto il divenire della storia, nessuno confonde i due livelli. Ma l'esperienza della storia ne risulta comunque sconvolta, quasi assistessimo a un sequestro del divenire da parte del quotidiano. La struttura dell'esperienza che ne consegue è del tutto inedita: la "grande" storia è una minaccia, opaca, in costante cambiamento ma senza movimento; la "piccola" vita di tutti i giorni è un'urgenza ambivalente, in movimento permanente ma senza cambiamento. Tale trasformazione aiuta a comprendere la crescente rilevanza del tempo presente come tempo storico.

È quasi un'evidenza: dopo aver valorizzato il passato e la sua eredità, poi il futuro e il progresso, il nostro orizzonte storico sta per fermarsi al presente. Il presente è sconcertante poiché è prigioniero di un'istantaneità, che, al limite, toglie ogni spessore alla temporalità. La quantità, in tempo reale, degli avvenimenti riempie il presente, ma, nel contempo, lo vanifica a ogni evento, che viene sentito solo come un momento di passaggio, più o meno breve, all'interno di un orizzonte che, per definizione, è sempre sull'orlo dell'esaurimento e del perpetuo rinnovamento. Aumentando il significato del presente, rendendo in qualche modo gli avvenimenti presenti più "storici" rispetto a quelli del passato, il rapporto con il senso della storia si modifica. Gli avvenimenti sono storici solo quando vengono sperimentati in quanto avvenimenti: ovvero, non lo sono veramente che nel momento stesso in cui li si vive, è solo allora che li si sente come storici. Tale esperienza sconcertante porterà alcuni a dire che non abbiamo una coscienza storica, che saremmo assorbiti nell'effimero e nell'istante. In realtà, è diventato difficile poter gerarchizzare gli avvenimenti storici. Tutti sono minacciati da una forte opacità del senso; tutti appaiono come troppo lenti e distanti, se confrontati con l'urgenza che si è impossessata della vita individuale. Sperimentiamo ormai, quasi inconsciamente, la storia a partire dal movimento quotidiano – l'urgenza – a fronte della quale i cambiamenti e le mutazioni sociali non possono fare che una ben pallida figura.

Presa nella tenaglia tra gli eventi storici, che diventano opachi e che rallentano a forza di moltiplicarsi, e una vita ordinaria, che si accelera in un'urgenza senza cambiamenti, la nostra coscienza storica vacilla. E, al suo seguito, vacilla anche il significato sociale che siamo in grado di accordare al cambiamento. Ne facciamo ormai l'esperienza ovunque, ma siamo incapaci di comprenderla. E tale opacità collettiva alimenta un'altra immagine della dialettica tra partecipazione e diffidenza: gli individui si sentono presi – e prigionieri – di una storia collettiva, diffidando, al tempo stesso, delle trasformazioni della storia in corso.

##### *5. L'ingiustizia al singolare*

Infine, in una lista che non è per nulla esaustiva, la partecipazione con riserva è anche visibile dal lato di certe esperienze di ingiustizia. Non vi è mobilitazione collettiva senza la capacità di istruire un insieme di lamentele individuali. È questa, d'altra parte, una delle più importanti dimensioni della politica e della capacità che essa trasmette di produrre un aumento di generalizzazioni. Ora, non poche esperienze di sofferenza sociale stentano a trovare le parole politiche per esprimersi. Beninteso, il divario che oppone “loro” e “noi” non è affatto scomparso dalla scena sociale, ma è ormai molto lontano dall'aver la forza evocativa che aveva in passato. Al suo posto, si precisa maggiormente, e di nuovo, l'opposizione tra il popolo e le élite. Basta far parlare gli individui per far ben presto apparire quanto sia vuoto questo linguaggio. Non si riesce a evitare la sensazione che tali forme di linguaggio servano soprattutto al rigetto di ogni discorso politico, attraverso un discorso politico che rigetta se stesso. Tale mancanza di linguaggio favorisce così, al tempo stesso, l'innesto e il rifiuto di tutte le retoriche, dal momento che ormai nessuna di esse sembra veramente riuscire ad aderire alle esperienze effettive. Il successo o il fallimento di tali innesti diventa una questione congiunturale: lo scarto può essere talmente profondo che più nessuna articolazione avrà un senso globale e durevole. Uno scarto che dà allora forma a un altro aspetto della partecipazione con riserva: la difficoltà – al limite l'impossibilità – di formulare un appello volto a rimediare collettivamente a un'ingiustizia.

Quando gli individui crescevano all'interno di una società organizzata e divisa in classi, essi ritrovavano quasi spontaneamente nell'opinione pubblica un punto di appoggio formidabile, poiché le analisi della vita sociale coincidevano, quasi naturalmente, con una coscienza politica, spesso fortemente predefinita, di destra o di sinistra. L'onnipresenza del conflitto forniva una leggibilità, pur schematica, della società divisa in due campi. L'affievolirsi di questo linguaggio politico (fenomeno ben più profondo che l'erosione delle identificazioni di parte o elettorali), trasforma profondamente la comprensione sociale della situazione.

La denuncia oscilla ormai tra la critica radicale di un sistema o delle sue disuguaglianze e un'accresciuta sensibilità per i gesti e gli atteggiamenti. Infatti, la percezione delle ingiustizie è spesso, non tanto centrata sui meccanismi sociali che le generano, quanto sui disagi vissuti. Ne consegue, come mostrano numerosi studi da una ventina d'anni, lo slittamento di una parte dei nostri linguaggi e delle nostre esperienze politiche verso un'interpretazione nettamente "psicologica". In pratica, sarebbe più esatto dire che ci troviamo di fronte a una personalizzazione dell'ingiustizia. Molte esperienze sono oggi vissute al di qua dei linguaggi politici codificati.

In questo senso, la crisi è più profonda di un semplice problema di rappresentazione politica. I disagi e le aspirazioni politiche non riescono più a esprimersi interamente in un linguaggio prestabilito e prendono la forma di spinte verso affetti collettivi, di strani bricolages ideologici, di una domanda di rispetto o di riconoscimento tanto globale quanto generica, nonché di implosioni silenziose [Crespi 2003]. Di fatto, gli individui non sanno più veramente come fare per trasformare le loro sofferenze personali in ingiustizie sociali. In questo contesto generale, la psicologia e la sua vulgata linguistica appaiono come un potente fattore di traduzione pubblica delle difficoltà personali. Ma se le parole come stress, depressione, ansia, assillo, perversità ... hanno, senza dubbio, una grande capacità espressiva, esse hanno, per il momento, un impatto politico assai debole. Le parole che hanno un senso per descrivere ciò che gli individui vivono come ingiustizie sono estranee al linguaggio legittimo di cui dispongono collettivamente per formulare le loro lamentele. Tuttavia, paradossalmente, il sentimento di ingiustizia, per quanto un po' afasico, non è diminuito, ma anzi si è considerevolmente ampliato. Il confine che separava l'ingiustizia sociale in senso stretto,

da altre forme di ingiustizia, diviene meno netto. Beninteso, molte ingiustizie restano sociali e politiche, ma, accanto ad esse, altre forme talvolta irriducibilmente personali vengono sempre più denunciate. La lettura più immediata delle ingiustizie del mondo sta persino cessando di essere politica per divenire esistenziale [Martuccelli 2006]. Temi lungamente evitati dal politico (la vita, la morte, il dolore, la procreazione, le disuguaglianze genetiche...) diventano progressivamente oggetto di dibattito pubblico. È come se il confine tra il collettivo e l'individuale, tra ciò che è proprio dell'azione politica e ciò che è dell'ordine della vita sociale al di fuori del campo politico fosse sul punto di un sisma. Una tensione che genera un'altra variante della dialettica tra partecipazione e diffidenza.

\* \* \*

La vita sociale ha bisogno di legittimità: di quel meccanismo sociale, simbolico e cognitivo che trasforma il potere in autorità e che ci fa concedere agli altri il diritto di esercitare un'azione su di noi. Ma essa presuppone anche una forma di adesione degli individui alla collettività. Un forte sentimento di appartenenza alla vita sociale è un requisito strutturale, tacito e preliminare, per gli eventuali conflitti di legittimità. È dal lato del fondamento di tale legittimità che oggi la terra trema. La diffidenza generalizzata si riflette evidentemente sulle istituzioni, ma non sono queste ultime che ne sono principalmente la fonte o il bersaglio, come suggerisce a torto la tesi della crisi di legittimità. Il cambiamento più significativo viene dal lato dell'atteggiamento comune verso la vita collettiva nel suo insieme.

Possiamo ipotizzare che stiamo assistendo al consolidamento di una particolare articolazione tra l'individuo e il gruppo, che sta trasformando la natura della critica sociale. Ormai la partecipazione con riserva si alterna alle lealtà diffidenti; le disillusioni dell'impegno coabitano con le reticenze dell'azione. Che ciò avvenga a causa dei numerosi processi di frustrazione culturale, politica o professionale; a causa delle critiche verso le politiche pubbliche, verso le forme di mobilitazione collettiva o la crisi della coscienza storica; o, ancora, a causa dell'aumento della personalizzazione del sentimento di ingiustizia, resta il fatto che ormai gli individui hanno un rapporto diverso con la dimensione collettiva.

Per dirlo in modo paradossale: gli individui finiscono con l'averne lo strano sentimento di essere *di fronte*, all'*esterno* o di essere *di più* della loro società. In quasi tutti gli ambiti, l'individuo ha ormai il sentimento che la collettività è indebolita. L'individuo, da un lato, finisce con il rafforzare la sua diffidenza verso le istituzioni e, dall'altro, si auto-persuade che lui è più "furbo" di esse. In base a una delle conclusioni più importanti degli studi sulla modernizzazione, condotti, dopo gli anni Cinquanta, sulle diverse forme politiche, culturali o religiose nei diversi continenti, si deve registrare il fatto che gli individui hanno il sentimento di essere di fronte alla loro società, di avere raggiunto un livello di individuazione superiore (quantomeno a livello delle loro aspirazioni) a quello che le istituzioni stesse permettono loro – sia nel Nord che nel Sud [Martuccelli 2010a e 2010b; Araujo, Martuccelli 2014]. In una sola e medesima dinamica, gli individui partecipano e, in maniera più o meno coatta, partecipano sempre di più, ma sono anche diffidenti, sempre più diffidenti verso la dimensione collettiva.

*Traduzione del francese di Franco Crespi*

### *Riferimenti bibliografici*

AFFUSO, O.

2010, *Il magazine della memoria*, Carocci, Roma.

ARTEAGA, C., MARTUCCELLI, D.

2012, *Neoliberalismo, corporativismo y experiencias posicionales. El caso de Chile y Francia*, Revista mexicana de sociología, 74, n. 2, abril-junio, pp. 275-302.

ARAUJO, K., MARTUCCELLI, D.

2012, *Desafíos comunes*, LOM Ediciones, Santiago (Chile), 2 vols.

2014, *Beyond Institutional Individualism. Agentic Individualism and Individuation Process in Chilean Society*, Current Sociology, January, vol. 62, n. 1, pp. 24-40.

AUBERT, N.

2003, *Le culte de l'urgence*, Flammarion, Paris.

BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E.

1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

CRESPI, F.

2003, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

CRESPI, F., SANTAMBROGIO, A. (a cura di)

2013, *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi Editore, Perugia.

DUBET, F., MARTUCCELLI, D.

1999, *Dans quelle société vivons-nous?*, Seuil, Paris.

DURKHEIM, E.

1995, *Les suicide* (1897), P.U.F., Paris.

ESPING-ANDERSEN, G.

1999, *Les trois mondes de l'État-providence*, P.U.F., Paris.

HARTOG, F.

2013, *Croire en l'histoire*, Flammarion, Paris.

HIRSHMAN, A.O.

1995, *Défection et prise de parole* (1970), Fayard, Paris.

MARTUCCELLI, D.

2001, *Domination ordinaires*, Balland, Paris.

2006, *Forgé par l'épreuve*, Armand Colin, Paris.

2010a, *Existen individuos en el Sur?*, LOM Ediciones, Santiago (Chile).

2010b, *La société singulariste*, Armand Colin, Paris.

MARTUCCELLI, D., SVAMPA, M.

1997, *La plaza vacía*, Losada, Buenos Aires.

ROSA, H.

2010, *Accélération*, La Découverte, Paris.

SORJ, B., MARTUCCELLI, D.

2008 *The Latinamerican Challenge: Social Cohesion and Democracy*, Instituto FHC-The Edelstein Center, Sao Paulo.

TABBONI, S.

2006, *Lo straniero e l'altro*, Liguori, Napoli.

WIEVIORKA, M.,

1992, *La France raciste*, Seuil, Paris.

PAOLA REBUGHINI

## Movimenti sociali e ricerca dell'emancipazione: ambivalenze di una love story

**I**n sociologia il tema dei movimenti sociali è spesso associato a quello della critica e dell'emancipazione: i movimenti infatti sono tradizionalmente considerati avanguardie, profeti, minoranze attive, offrono nuovi punti di vista, immaginari, stili di vita, utopie, sono emancipativi nel momento in cui sono interpreti della *vita activa*, di quello che Arendt chiamava "l'amore per il mondo" [Arendt 1958]. Questo accostamento tende talvolta a essere automatico o dato per scontato, in realtà gli intrecci tra le trasformazioni dei movimenti sociali come fenomeno empirico e quelle della concettualizzazione della critica e dell'emancipazione sono piuttosto complesse e talvolta contraddittorie. Proverò a delinearne qui un'analisi seguendo una linea cronologica e ponendo alcune questioni sia sulle trasformazioni dei movimenti che su quelle – per molti aspetti parallele – dell'idea di emancipazione.

Va infatti tenuto conto che i concetti di emancipazione e di soggettività, che per molto tempo sono stati al centro di una visione "umanistica", "illuminista" e "moderna" dell'azione collettiva, sono stati messi in discussione tanto dalla teoria sociale – post-strutturalista in particolare – che dalla teoria dei movimenti sociali. Da un lato, gli ideali di autonomia e di autodeterminazione, caratteristici dell'eredità tanto individualista-liberale quanto comunitaria-radicalista dell'Illuminismo, sono stati messi in tensione dalle critiche legate alle rivendicazioni della differenza, femminista e postcoloniale innanzitutto; dall'altro lato, la teoria dei movimenti sociali ha moltiplicato i suoi oggetti di studio interessandosi anche ai

movimenti non esplicitamente legati a pratiche di emancipazione, evidenziando gli elementi strategici o di interesse strumentale, così come le capacità organizzative e comunicative, mentre le istanze stesse delle mobilitazioni si sono spesso frammentate in rivendicazioni più specifiche e contingenti. Lo scopo di questo articolo sarà quindi quello di approfondire l'analisi della relazione esistente tra alcune categorie di movimenti sociali e il tema dell'emancipazione, tra l'evolversi dell'ambiente sociale circostante e il mutare dell'idea stessa di autonomia promossa dai movimenti, tra la trasformazione dei repertori e modalità di azione e la capacità di comprendere le sfide alla soggettivazione e alla costruzione del senso dell'azione come vere poste in gioco della mobilitazione.

### *1. Quali movimenti*

Può sembrare ovvio ma vale la pena ricordare che – nonostante l'esistenza di repertori di azione comuni (ad esempio manifestare, occupare spazi, o utilizzare social network) – le mobilitazioni possono essere di varia natura e avere diversi scopi: non tutte sono correlate all'emancipazione, intesa come critica di una forma di determinazione, non tutte sono espressione di una domanda di democrazia, di egualitarismo o di giustizia sociale, ma possono limitarsi a esprimere un interesse ben specifico, avere un carattere difensivo, possono esplicitare una pura forma di malcontento e di frustrazione, focalizzata sull'emotività del qui e ora; in altri casi possono richiedere il rinforzo della sovranità o del controllo centralizzato, avere un carattere per così dire "reazionario", basandosi su un'idea difensiva e totalitaria di comunità che reprime ogni apertura verso la differenza e il dissenso. Per questo la teoria dei movimenti sociali tende a distinguere tra la mobilitazione come fenomeno empirico e la rappresentazione e la valutazione che viene data all'avvicinarsi di questo tipo di fenomeni [Melucci 1996a].

Fatta questa essenziale premessa, si può dire che sono molti e diversi tra loro i movimenti sociali che hanno rappresentato la componente pratica e empirica dei processi emancipativi caratteristici dell'era moderna [Tilly 2004]; molte di queste mobilitazioni hanno guardato verso l'orizzonte della *possibilità*, intesa non come riproduzione di un modello, ma come capacità di immaginazione e di innova-

zione, di condivisione e non di assimilazione. Questa tipologia di movimenti si associa dunque all'idea di democrazia, di cittadinanza, di partecipazione, di diritti dando vita a forme attive di soggettivazione e di "produzione della società" [Touraine 1973]. Questa tipologia di movimenti è insomma un luogo in cui si risponde alle forme di assoggettamento e in cui prende forma una costruzione continua e innovativa del sociale; si tratta di movimenti opposti ai meri meccanismi della riproduzione sociale, sebbene forme di routinizzazione siano ovviamente presenti anche all'interno delle pratiche e dei repertori di queste mobilitazioni [Tarrow 1998].

Il legame storico tra movimenti sociali e spinta verso forme di emancipazione è più evidente nell'analisi teorica europea, che più esplicitamente si è posta la domanda riguardo a ciò che motiva gli attori sociali a prendere parte a una mobilitazione, in particolare quando si tratta di forme di resistenza contro quelle che vengono considerate forze di dominazione, condizionamento o di potere illegittimo. In alcuni casi – in particolare nell'analisi dei movimenti sociali fornita da Alain Touraine [1973; 1984; 1992] – si può parlare analiticamente dell'esistenza di un "movimento" solo quando sono in atto forme di resistenza, tanto individuale quanto collettiva, contro determinati rapporti di forza. In questo tipo di valutazione non solo l'elemento etico della mobilitazione, ma anche l'elemento della soggettivazione viene posto in primo piano per la comprensione dell'azione collettiva. Nell'interpretazione tourainiana, un "autentico" movimento sociale non si limita a rivendicare diritti, tutele, a denunciare soprusi o iniquità, ma si radica in una più ampia ricerca soggettiva di autonomia. In questa prospettiva il movimento non si limita a una forma di contenzioso, di conflitto o di protesta ma si caratterizza più propriamente come una forma di lotta per l'emancipazione individuale.

Questa interpretazione dei movimenti sociali come attori collettivi che esprimono in realtà bisogni individuali di autonomia è rimasta minoritaria e appare, da un lato, esplicitamente riservata solo ad alcune categorie di movimenti sociali e, dall'alto lato implicitamente legata alla storia europea del movimento operaio [Melucci 1991]. L'analisi *mainstream* dei movimenti sociali ha infatti seguito, prevalentemente, approcci più empirici, più interessati alla struttura e ai processi organizzativi della mobilitazione, più focalizzati sull'analisi dell'ambiente in cui il movimento si muove, sui suoi interlocutori e le sue opportunità politiche, le sue

reti relazionali e i repertori di protesta utilizzati. Più che sulla questione etica della liberazione dal dominio, l'analisi si è concentrata sui vincoli pratici e politici che il movimento deve fronteggiare, così come sulle opportunità di rivendicazione che è in grado di cogliere [Tarrow 1998].

Questo approccio più pragmatico è stato fortemente determinato dall'analisi dei movimenti sociali che si è sviluppata negli Stati Uniti in un ambiente, da un lato, assai meno influenzato dalla storia del movimento operaio, dall'altro lato, analiticamente più orientato all'analisi dell'azione razionale e strategica degli attivisti, più attento al “come” la mobilitazione si produce attraverso pratiche, repertori, reti relazionali, più propenso a considerare le emozioni – più che i valori – come un motore essenziale dell'azione. Di conseguenza in questa tradizione interpretativa diverse forme di mobilitazione possono essere prese in considerazione, non esclusivamente quelle considerabili come emancipative, progressiste o democratiche. Ciò che conta è l'esistenza – analiticamente neutra – di un conflitto.

L'interazione tra contesto storico e teoria dei movimenti sociali appare insomma importante nel momento in cui si vuole analizzare in che modo e in quali circostanze i movimenti sociali sono stati interpretati come forze emancipative. Detto in estrema sintesi: il funzionalismo e il pragmatismo sono stati più influenti per lo sviluppo della lettura dei movimenti sociali negli Stati Uniti così come il marxismo lo è stato in Europa. Nel dopoguerra l'attenzione verso i fenomeni di azione collettiva diventa un tema importante della sociologia che sempre più si occupa delle mobilitazioni dei lavoratori nella società industriale; negli Stati Uniti si passa dallo studio funzionalista del *collective behaviour* – dove le mobilitazioni sono interpretate come momento di disordine – al tema della mobilitazione razionale delle risorse da parte dei partecipanti, in particolare si studia la loro capacità di interagire efficacemente con le istituzioni e di cogliere le opportunità politiche che il contesto presenta. Il presupposto dell'azione razionale diventa quindi il principale *framework* teorico di questa interpretazione, solo più recentemente contestato da diversi autori che hanno introdotto il tema delle emozioni come risorse altrettanto importanti della mobilitazione [Goodwin, Jasper, Polletta 2001; Flam, King 2005].

In Europa invece l'eredità marxiana, la teoria critica francofortese, l'esistenzialismo (in particolare nella sua versione sartriana) e più tardi anche l'interpre-

tazione critica foucaultiana sono le principali fonti di ispirazione teorica della concettualizzazione dei movimenti che si sviluppa tra gli anni '60 e '80, attraverso una cornice analitica che complessivamente rimarrà meno compatta di quella elaborata negli Stati Uniti e più apertamente centrata sulla soggettività dei singoli attivisti. In questo caso l'attenzione si concentra prima sul movimento operaio – che tende a incarnare l'attore unico, collettivo ma unificato, di un conflitto centrale altrettanto compatto – poi sulla frammentazione progressiva di questo attore collettivo, introdotta dalla fase del post-sessantotto con la creazione di mobilitazioni diversificate e trasversali, innescate dalla comparsa di nuovi attori e nuove richieste di emancipazione. Il fulcro dell'analisi rimane comunque quello delle forme di soggettivazione che si spostano da uno scenario di bisogni materialisti a rivendicazioni post-materialiste.

All'interno di questa analisi l'influente lavoro di Alain Touraine ha particolarmente insistito su una visione quasi metafisica del movimento come attore collettivo in grado di inglobare una lotta altrettanto totale alla dominazione, intesa variamente come forma di controllo che sfugge alla comprensione del singolo [Melucci 1996a]. Anche quando le mobilitazioni sono diventate più specifiche e parcellizzate, l'interpretazione dell'attivista come soggetto in cerca di un'emancipazione che va al di là delle contingenze specifiche della mobilitazione è rimasta prevalente. Il cambiamento sociale non può essere pertanto descritto come una successione di eventi, ma tende ad essere in continua tensione verso un punto di rottura. In sostanza è all'interno di questa tradizione che i movimenti hanno assunto un ruolo centrale nei processi emancipativi proprio perché è principalmente nell'interpretazione tourainiana del movimento – poi aggiornata da Alberto Melucci con altri apporti teorici – che si presuppone l'esistenza di una dinamica di soggettivazione e di assoggettamento [Rebughini 2010].

Questa visione dei movimenti sociali implica dunque una riflessione di tipo epistemico, che va al di là dell'analisi dei movimenti come elementi della conflittualità politico-istituzionale. La chiave di lettura legata al paradigma americano della teoria della mobilitazione delle risorse, e delle sue successive trasformazioni, ha probabilmente avuto maggiore successo proprio in virtù del suo essere invece una cornice che inquadra avvenimenti empirici diversificati, osservando le loro modalità organizzative, strutturali e di interazione con le istituzioni, senza soffer-

marsi su presupposti epistemici. Poiché i processi di soggettivazione e di emancipazione non riguardano solo i movimenti sociali, il considerare le mobilitazioni come il principale fenomeno storico che permette di analizzare soggettivazione e emancipazione è stato giudicato come un obiettivo che andava troppo al di là dell'analisi di fenomeni sociali contingenti quali i movimenti sociali.

Più recentemente la teoria dei movimenti si è quindi allontanata dall'interrogativo sull'emancipazione non tanto, o non solo, per il venir meno della popolarità dell'analisi marxiana, o per la trasformazione empirica dei movimenti stessi, ma per un presupposto di sociologia della conoscenza. Quella che si è imposta ormai a livello internazionale è infatti una visione empirica e pragmatica – quindi non epistemica – dell'attore collettivo: il movimento esiste quando più persone, organizzate tra loro, protestano insieme, creano o utilizzano reti sociali, ricorrono a vari repertori di mobilitazione dando vita a un conflitto [Della Porta, Diani 1997].

Eppure, benché consolidata e ben roduta, l'interpretazione pragmatica e empirista dei movimenti sociali deve pur sempre confrontarsi con temi che vanno al di là dell'analisi dei movimenti in quanto fenomeni situati e immanenti, quali appunto i temi della democrazia, dell'emancipazione, dell'individualizzazione, della soggettivazione. Qui di seguito mi concentrerò quindi sulle ambivalenze del rapporto tra movimenti sociali e emancipazione, cercando di capire se e fino a che punto questo rapporto può essere indagato da una prospettiva epistemica, per così dire di tipo trascendente, e come è possibile invece continuare a pensare i movimenti come espressione di domande di emancipazione anche all'interno di una prospettiva più attenta alla contingenza e al pluralismo.

## *2. Passaggi della mobilitazione e significati dell'emancipazione*

Poiché i movimenti sono un fenomeno empirico e storico, radicato in situazioni e contesti specifici, un primo passo per comprendere la loro relazione con il tema dell'emancipazione è quello relativo all'intreccio tra contesti della mobilitazione e declinazioni dell'emancipazione ad essi correlati. Se guardiamo infatti alla storia recente dei movimenti sociali appare evidente come questa sia caratterizzata da passaggi simbolici che evidenziano tanto punti di discontinuità

nell'interpretazione dell'emancipazione, quanto un processo di continua pluralizzazione e frammentazione delle rivendicazioni. Tra i principali momenti di passaggio possiamo ricordare quelli che hanno portato dalla relativa compattezza del movimento operaio ai “nuovi movimenti sociali” degli anni '70 e '80; dai nuovi movimenti sociali ai movimenti “alter-global”; dai movimenti alter-global a quelli fortemente influenzati dal *digital turn*, come Occupy Wall Street. Senza poter ovviamente entrare nel merito di queste differenti fasi di mobilitazione, proverò a mettere schematicamente in evidenza le principali letture dell'emancipazione a cui fanno riferimento.

*a) Dal “conflitto centrale” ai nuovi movimenti sociali*

Fino alla metà degli anni '60 il movimento operaio ha simbolicamente riassunto e unificato attraverso le lotte per i diritti del lavoro buona parte dei conflitti sociali che si erano manifestati già nei decenni precedenti, in particolare i diritti delle donne, i diritti di cittadinanza, il diritto alla salute e ad altre forme di welfare. Questa unificazione nel nome della “lotta di classe” è stata possibile grazie alla relativa compattezza degli attori in campo, tanto nei luoghi di lavoro caratteristici dell'era fordista, quanto nell'ambito istituzionale dove partiti e sindacati sono stati in grado di farsi portatori pressoché unici dell'insieme delle istanze conflittuali [Tilly 2004; Melucci 1996a; Farro 2001]. In questa fase il tema dell'emancipazione appare strettamente associato a quello della giustizia sociale, dell'eguaglianza e della redistribuzione delle risorse, ma anche a quello della lotta contro l'ideologia e la falsa coscienza costruite dalle classi dominanti. Versioni marxiane del conflitto e versioni liberali della conciliazione forniscono diverse chiavi di lettura, ma convergono nell'analizzare il tema dell'emancipazione come una richiesta relativa a una società stratificata e caratterizzata da forme centralizzate di conflitto relative appunto alle condizioni di vita dei lavoratori e ai rapporti di produzione.

Gli anni che immediatamente precedono e seguono il 1968, inteso come data simbolo, segnano invece una rottura progressiva di questa unità, ovvero del riferimento a un conflitto centrale e a interpreti tendenzialmente convergenti delle lotte di emancipazione, non più declinate in modo pressoché esclusivo attraverso la dimensione del lavoro. Il riferimento all'emancipazione si fa infatti sempre più diversificato e articolato, dando rilievo anche a un'altra interpretazione, rimasta

fino ad allora più in ombra, quella in termini di autenticità e unicità personale. Il mondo industriale e taylorista della fabbrica diventa sempre più un riferimento retorico o astratto per costruire un'analisi in realtà più ampia del sistema della dominazione, anche perché gli attori di riferimento o i portatori del cambiamento non sono più soltanto gli operai, con la loro identità, le loro organizzazioni o la loro vita comunitaria, ma anche le donne, i giovani disoccupati, gli immigrati e i loro figli, attori che si presentano come portatori di "differenze".

Con l'avvento della società post-industriale si apre quindi la fase dei cosiddetti *nuovi movimenti sociali* – nuovi rispetto al movimento dei lavoratori – una fase di relativa autonomizzazione dei conflitti e delle mobilitazioni che si fanno meno strutturate, meno segnate da appartenenze politiche e di classe, più indipendenti da partiti e sindacati, incardinate invece nella "società civile" [Arato, Cohen 1988], nel "mondo della vita" [Habermas 1981], nella vita quotidiana [Melucci 1996a], più focalizzate su singole tematiche e su una progressiva "culturalizzazione del sociale" [Touraine 1984]. Appare chiaro che le mobilitazioni non si creano solo da contraddizioni strutturali o dai rapporti materiali di produzione, ma anche dalle soggettività dei singoli con le loro specificità, quindi da un'interpretazione più singolare e situata della dominazione e della resistenza. Prima ancora di mobilitarsi in quanto categoria (operai, donne, studenti, ecc.) le persone si mobilitano come individui, a partire dalla loro esperienza, dal loro quotidiano e dalla loro interpretazione soggettiva di questa esperienza. I nuovi movimenti danno dunque spazio a quelle tematiche che pur essendo già presenti non avevano avuto rilevanza e visibilità all'interno delle precedenti forme centralizzate di conflitto. Le mobilitazioni si articolano quindi attraverso rivendicazioni di differenze di genere e generazionali, ambientalismo e ecologia, rapporto tra natura e cultura, pace e contestazione alle politiche nucleari, differenze etniche e culturali.

I nuovi movimenti sociali si intrecciano insomma a nuovi approcci dell'idea di emancipazione che vanno al di là del materialismo storico come fattore convergente in grado di inglobare tutte le istanze rivendicative in un'unica idea di emancipazione, riferita prevalentemente al maschile, alla *whiteness* e all'egemonia culturale dell'occidente. La percezione delle disuguaglianze si è fatta più individualizzata e le forme di azione e protesta collettiva difficilmente vengono inquadrate in un più vasto progetto di emancipazione dell'umanità in senso lato.

Questa più ampia prospettiva era infatti ancorata a un senso teleologico della storia ormai improponibile, non si parla più di emancipazione dei popoli o delle nazioni, al più si auspica un aumento delle capacità di autonomia e autenticità dei singoli cittadini nell'ambito della loro vita quotidiana.

Con i nuovi movimenti quindi l'emancipazione si pluralizza, i soggetti possono incarnare istanze emancipative diverse e situate (ad esempio i bisogni emancipativi delle donne europee non sono necessariamente gli stessi delle donne afro-americane o delle donne musulmane nord-africane); si pluralizzano i modi (come), gli attori (chi), gli avversari (da che cosa e da chi) e i tempi (quando) dell'emancipazione. La ricerca dell'emancipazione viene focalizzata soprattutto sul quotidiano, sull'immediatezza e sulla contingenza; non si accetta più il modello dell'emancipazione differita, il sacrificio nell'attesa di un utopico futuro migliore, le esperienze "liberatorie" sono in parte ridimensionate, ma devono poter essere vissute nel qui e ora, nella produzione artistica e culturale, nelle scelte di consumo, nella vita privata. Per questa ragione i nuovi movimenti mettono anche in evidenza come l'emancipazione individuale non possa essere ridotta alla sola dimensione cognitiva e kantiana dell'autonomia razionale, elementi come il corpo, la salute, la sessualità diventano piena espressione delle istanze emancipative contro forme diversificate e plurali di determinazione.

Le istanze portate avanti da queste mobilitazioni sono di fatto in relazione con le trasformazioni strutturali del sistema produttivo – il passaggio dalla società industriale a quella dei servizi – e con una produzione della conoscenza che non viene più guardata come ideologia ma come produzione dell'informazione, caratterizzata da forme inedite di controllo che si radicano fin nelle scelte più private. Di conseguenza queste mobilitazioni non si relazionano più a forme compatte di ideologia, la critica dell'intreccio tra potere e rappresentazione della realtà viene progressivamente spostata sull'analisi della produzione della conoscenza, dell'expertise, della logica *evidence-based* delle scienze [Melucci 1996b].

Il passaggio da forme di conflitto centralizzate e focalizzate sui temi della giustizia sociale e dell'uguaglianza a forme decentralizzate e diffuse di conflittualità dove il tema dell'emancipazione assume un'articolazione inedita ma anche una maggiore dispersività, è stato giudicato in modo controverso. Solitamente questo passaggio viene simboleggiato dagli avvenimenti intorno al 1968, intesi come

fase di transizione tra un crescendo di aspirazione utopica – resa possibile tanto dal boom economico quanto dalla diffusione del marxismo tra i figli della classe media e borghese – e la sempre più evidente consapevolezza dell'impossibilità di questa aspirazione come orizzonte collettivo [Touraine 1968; Ferry, Renaut 1985; Lyotard 1979]. Al di là delle differenti interpretazioni sull'eredità del 1968 c'è un certo accordo sul fatto che è dal rapido ridimensionamento di questa prospettiva utopica trascendentale e storicista che prendono forma i nuovi movimenti sociali come ricerca di un'utopia "immanentista" da realizzarsi innanzitutto nel presente e nel quotidiano.

In questo modo di intendere l'emancipazione c'è una sintonia esplicita con l'emergere delle posizioni post-strutturaliste, in particolare con l'opera di Foucault e la sua "ontologia del presente" come modo per sfuggire agli intrecci tra sapere e potere a partire dagli ambiti della vita di ogni giorno [Foucault 2001]; così come c'è una relazione anche con le limitazioni di questo approccio. Intendere l'emancipazione come una tensione permanente con i "limiti" e come immediatezza – ovvero il principio delle tecniche del sé foucaultiane – può portare verso strategie di "evasione" dal potere, più che a pratiche di "produzione della società". Da qui vengono le numerose critiche – non solo dal lato marxiano e dialettico della lettura dei movimenti – alla debolezza della proposta critica dei nuovi movimenti sociali [Boltanski, Chiapello 1999].

*b) Dai nuovi movimenti sociali alla mobilitazione per un'altra globalizzazione*

La spinta emancipativa dei nuovi movimenti sociali tende a diluirsi sempre più durante gli anni '80; alcune mobilitazioni si istituzionalizzano e si professionalizzano (come l'ambientalismo e parte del femminismo), altre conservano un carattere estemporaneo e occasionale (come il pacifismo), altre forme più radicate negli stili di consumo e negli stili di vita vengono in buona parte "mercificate" ed entrano a far parte di nuovi settori del mercato e della produzione culturale. Tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90, complice anche il nuovo clima da post-guerra fredda, l'aspetto critico e emancipativo contenuto nelle mobilitazioni sembra sempre più irrilevante davanti al progredire del discorso individualizzante del neoliberalismo e alla retorica della società orizzontale, ovvero animata da principi di auto-organizzazione, basata sulla capacità degli individui individua-

lizzati e autodeterminati – quindi anche “emancipati” – di gestirsi e di sentirsi responsabili delle loro scelte [Boltanski, Chiapello 1999].

I movimenti vivono una fase di relativa latenza fino alla fine degli anni '90 quando, in un'atmosfera apparentemente poco propensa al conflitto – siamo in piena “terza via”, domina la fiducia verso la globalizzazione economica e la “new economy” informatizzata – prende piede una nuova fase di mobilitazioni centrate esplicitamente sulla critica alla globalizzazione neoliberista. Favorite dall'informatizzazione e dai nuovi strumenti comunicativi, queste mobilitazioni sono orientate a creare un network planetario tra tutti coloro che sono impegnati a lavorare per “un altro mondo possibile” in contesti diversi, mettendo in pratica anche nuove forme di comunicazione interculturale e di discussione dell'eurocentrismo. Queste mobilitazioni, che si definiscono appunto “alter-global” e sono basate su un network di movimenti, si concepiscono come le prime ad essere veramente globali avendo come pubblico di riferimento l'intero pianeta e non più le istituzioni nazionali. Parallelamente questa nuova fase diffonde anche il principio del “glocal” dove si tenta di mostrare le connessioni tra proteste locali e condizioni sistemiche globali: lo spazio delle tematiche locali viene situato in una cornice di significato che si iscrive oltre lo stato-nazione, in un più ampio spazio transnazionale dove tematiche simili possono essere riconosciute e connesse.

Nel 1999 con la “battaglia di Seattle” si apre dunque la fase dei movimenti alter-global, o per una “giustizia globale”, che si estende fino alle mobilitazioni pacifiste del 2003 contro la guerra in Iraq, perdendo poi di intensità e trovando una forma di istituzionalizzazione nei meeting periodici dei World social forum e dei Social forum che continuano anche negli anni successivi [de Sousa Santos 2006; Farro, Rebughini 2008]. Questa nuova fase di mobilitazioni in parte si sovrappone all'eredità dei nuovi movimenti sociali, non solo perché alcuni attivisti erano già stati coinvolti nelle mobilitazioni precedenti, ma soprattutto perché, almeno per quanto riguarda la parte euro-americana della mobilitazione, continua la tendenza all'individualizzazione – ognuno sceglie come e quando partecipare al di là di specifiche appartenenze – e l'attenzione per le pratiche della vita quotidiana nell'ambito degli stili di vita e dei consumi, il consumo critico rappresenta infatti una delle principali pratiche di questa nuova fase di mobilitazione. L'aspirazione all'emancipazione rimane centrale e cerca di essere condivisa con altri, indipendentemente dalle culture di riferimento, a partire da una comune resistenza alle

forme di determinazione del neoliberismo che viene identificato come principale avversario culturale.

Rispetto ai nuovi movimenti vi sono però anche elementi di relativa discontinuità, in particolare il tema dell'emancipazione viene rinnovato dall'emergere di tre importanti elementi di dibattito: una più esplicita critica alle capacità onnivore del neoliberismo; la discussione sui diritti umani universali; il contatto diretto tra attivisti di origine europea e attivisti di paesi non europei.

Rispetto ai movimenti della fase precedente, la mobilitazione alter-global riporta l'attenzione sul tema della giustizia economica, critica esplicitamente la svolta liberale degli anni '80, segnata dalle amministrazioni Reagan e Thatcher e il clima di consenso verso il neoliberalismo che si è creato anche nelle amministrazioni socialdemocratiche nel decennio successivo [Streek 2012; Harvey 2005]. Sebbene l'emancipazione continui a non essere più pensata come un obiettivo teleologico (un'emancipazione definitiva da conquistare), ma come un lavoro infinito e costantemente *in progress*, il sistema economico torna ad essere il campo dentro al quale l'emancipazione può e deve essere analizzata. Allo stesso tempo il discorso foucaultiano sul potere viene ripreso soprattutto nella sua versione della *governamentalità*, ovvero come forma di controllo biopolitico attraverso la libertà di scelta, gli usi e le manipolazioni del corpo, gli stili di vita e di consumo [Foucault 2004].

Tuttavia, poiché il sistema economico appare scarsamente riformabile dall'alto – per via di interessi contrastanti e della debolezza delle istituzioni preposte al controllo – la riformabilità continua ad essere individuata nelle iniziative dei movimenti, soprattutto nelle cosiddette iniziative dal basso, seguendo quindi la logica *grassroots* già applicata dai nuovi movimenti sociali dei decenni precedenti. In questa prospettiva le pratiche alternative abbondano e vivono delle creatività individuali, ma non possono espandersi oltre un certo raggio senza essere a loro volta inglobate nel sistema della mercificazione, ne sono un esempio le contraddizioni del consumo critico come nuova forma di “mobilitazione individualizzata” costantemente oscillante tra pratica di rottura e creazione di nuovi mercati [Rebughini, Sassatelli 2008].

In definitiva, nonostante la fiducia nei confronti dei principi di autorganizzazione e nei modelli cooperativi, i movimenti alter-global appaiono più consapevoli delle contraddizioni che convivono al loro interno rispetto ai movimenti del

passato. Gli attivisti sanno che alla pluralità delle forme di dominazione si può rispondere in modo prevalentemente situato e diversificato, evidenziando così che il riconoscimento della dominazione non può che essere parziale, ovvero le azioni emancipative possono portare a riconoscere solo una parte del dominio, non un intero sistema di dominio. Nella consapevolezza di queste contraddizioni, i movimenti alter-global cercano di associare domande più strutturali di giustizia redistributiva a una ricerca di emancipazione più situata e individualizzata, capace di riconoscere le differenze e le specificità dei contesti. L'emancipazione "microfisica" viene quindi più esplicitamente orientata – almeno come costruzione di senso – a far fronte alle capacità onnivore del capitalismo, ovvero alla sua capacità di addomesticare le stesse istanze di emancipazione che volta a volta gli attori sociali sviluppano.

Un altro aspetto che caratterizza questa nuova fase di mobilitazioni è l'attenzione alla questione dei diritti umani universali che si focalizza in primo luogo su un "proletariato" internazionale fatto di lavoratori di varia origine e professionalità il cui potere contrattuale è pressoché nullo davanti alla mobilità geografica delle multinazionali. Benché la denuncia si focalizzi sui casi di sfruttamento più eclatanti e sia collegata alle pratiche di boicottaggio, l'attenzione si concentra anche su quanto sta accadendo nei paesi occidentali. Occupandosi della questione dei diritti i movimenti alter-global vanno, in questo caso, oltre una lettura dell'emancipazione e della critica di tipo foucaultiano per recuperare invece una lettura più normativa del tema della giustizia e della disuguaglianza [de Sousa Santos 2006]. Poiché questi movimenti si caratterizzano anche per un concreto incontro con la differenza di mobilitazioni che si sviluppano in paesi non occidentali, il loro approccio alle questioni normative non può tuttavia che avvenire all'insegna del pluralismo e della critica dell'eurocentrismo. L'incontro con nuovi mondi, modi di mobilitarsi e di emanciparsi pone infatti a molti attivisti europei e americani il problema del superamento dello storicismo e eurocentrismo proposto dalle precedenti forme di mobilitazione – anche ovviamente per quanto riguarda l'eredità marxiana – aprendo nuovi ambiti di esplorazione del nesso tra sapere e potere, nuove dimensioni di "possibilità" e di costruzione di immaginari, nuovi spazi interpretativi, altre temporalità e modi di "fare mondo" che non si concepiscono come mera globalizzazione di un modello originariamente eurocentrico [Chakrabarty 2007].

Questo ovviamente pone sotto un'altra luce la questione dell'emancipazione. L'universale non può essere esclusivamente rappresentato dal cogito cartesiano o dal soggetto kantiano che esce da una situazione di minorità. L'universale quindi non è vuoto, non è un riferimento astratto, ma è riempito volta a volta di contenuti, emerge quando un particolare agisce come suo, temporaneo e contingente, sostituito. I Social Forum mondiali sono stati luoghi di incontro tra attivisti provenienti da esperienze di mobilitazione e storie sociali estremamente diverse, basi culturali e morali eterogenee, luoghi di incontro tra i discendenti di chi aveva governato il mondo per quasi tre secoli e i discendenti di chi aveva vissuto nella subalternità di questo controllo. La prima sfida da affrontare è stata dunque quella di parlare un comune linguaggio per poter concettualizzare in modo nuovo i principi dell'emancipazione, al di là di quello che era stato il modello del cittadino europeo, dell'operaio della fabbrica fordista o del borghese illuminato che parla nello spazio pubblico [Rebughini 2014b].

*c) Le mobilitazioni 2.0 e i problemi della contingenza*

Dopo il 2003 i movimenti alter-global perdono visibilità, in quanto non sono più in grado di sollecitare grandi manifestazioni, ma continuano la loro attività attraverso i social forum e soprattutto attraverso i legami internazionali che si sono creati tra i vari gruppi, le associazioni e le organizzazioni non governative. Una nuova fase di mobilitazione si apre però qualche anno dopo, da un lato su impulso americano e per effetto della crisi finanziaria e strutturale che ha colpito i paesi occidentali, dall'altro lato per la spinta verso la democrazia delle classi medie dei paesi del sud del Mediterraneo. In quest'ultimo caso mobilitazioni nate direttamente in contesti non occidentali sono state una fonte di ispirazione per le nuove mobilitazioni in Europa e negli Stati Uniti con Occupy Wall Street e con il movimento 15-M (o degli Indignados), che hanno avuto estensioni meno importanti in vari altri paesi. Se nei paesi a sud del Mediterraneo il tema della mancanza di una vera democrazia in grado di garantire i diritti è un'occasione – con esiti e situazioni diverse – per far emergere le istanze critiche di una classe media istruita e tendenzialmente laica, nei paesi occidentali è soprattutto un'espressione critica nei confronti dell'impotenza di governi e parlamenti davanti ai processi economici.

Le principali caratteristiche di questa nuova fase sono, da un lato, il ruolo preponderante assunto dalle nuove tecnologie dei social network e l'influenza che questi hanno sulla modalità di diffusione del messaggio e quindi anche sul suo contenuto; dall'altro lato, la più esplicita focalizzazione della mobilitazione sull'aspetto economico, la critica al neoliberalismo e alle disuguaglianze sociali, alimentata anche dalla crisi economica che nel frattempo ha investito i paesi occidentali.

Le mobilitazioni Occupy sono di tipo reattivo e di breve durata, sono numerose e "virali", vedono relativamente pochi protagonisti impegnati nello spazio pubblico e molti "followers" nello spazio virtuale, unificano il malcontento attraverso slogan come quello del "noi siamo il 99%" opposto al 1% che sfugge al controllo democratico e decide per tutti. Le manifestazioni quindi sono locali ma i dibattiti sono immediatamente globali, sono mobilitazioni senza istituzionalizzazione e strutturazione stabile focalizzate sull'immediatezza dell'azione e dell'opinione [Castells 2012].

Questa nuova fase di mobilitazioni vede protagonista, in occidente, una classe media diversa da quella dei nuovi movimenti di trent'anni prima: impoverita, precarizzata, delusa, sempre più minacciata dalla perdita di diritti che si davano per scontati, priva di rappresentanza politica. Governi e parlamenti, come sede della democrazia rappresentativa, sono accusati di essere stati incapaci di governare l'espansione del neoliberalismo e di conseguenza, grazie anche alle opportunità offerte dal web 2.0, si afferma l'esigenza di una rappresentanza più "diretta", tramite *communities* e social network. In questa fase dunque il tema dell'emancipazione si intreccia con quello della tecnologia informatica e dei suoi effetti; le mobilitazioni cercano di far propria la struttura dell'*informational capitalism*, basata sulla costruzione di legami orizzontali e decentralizzati, costruiscono forme di *mass self-communication*, mentre una parte dell'attivismo si concentra anche sulla creazione di social software che democratizzino la circolazione dell'informazione [Castells 2009].

Se nel decennio precedente internet aveva semplicemente facilitato incontri e contatti che poi si concretizzavano in accordi su iniziative comuni a livello locale o associativo, negli ultimi anni la digitalizzazione ha cambiato in modo più radicale non solo l'organizzazione dei movimenti, ma anche le modalità di

costruzione del loro immaginario. Con l'informatizzazione diffusa chiunque può potenzialmente sentirsi un *prosumer*, un cittadino "attivo" e "esperto" in grado cioè di non essere semplice audience o destinatario passivo di informazioni, ma al contrario capace di condividere con altri quanto appreso e di sollecitare iniziative. Questo nuovo tipo di attivista quindi non si limita a reclamare diritti e a contestare il neoliberismo attraverso gli stili di vita, ma entra più direttamente in competizione con le istituzioni che subiscono un tracollo di fiducia e che appunto non vengono più considerate come rappresentative.

Questo aspetto segna un ulteriore radicamento dell'individualizzazione e parcellizzazione dell'emancipazione che si era delineata nelle mobilitazioni precedenti. Il web 2.0 alimenta un approccio all'emancipazione di tipo immanente e che pretende di essere trasparente, tuttavia continua a presupporre un individuo-utente in grado di gestire, smistare, selezionare, interpretare un flusso crescente di informazioni e di dati. L'esaltazione della libertà di espressione e di comunicazione possibile con internet è inoltre, per alcuni aspetti, riconducibile all'appiattimento del concetto di libertà nella sua versione liberista, cioè alla libertà individuale di scelta nel consumo di informazioni, con una conseguente frammentazione delle rappresentazioni sociali e della sfera pubblica [Habermas 2006]. Da un lato, verrebbero così a mancare frame condivisi che fungono da collante sociale, aprendo spazi a nuovi "imprenditori morali" in grado di fornire queste cornici interpretative, con conseguenti nuove polarizzazioni e intolleranze nei confronti delle opinioni non conformi. Dall'altro lato, la rete favorirebbe il legame tra persone che la pensano allo stesso modo creando comunità relativamente omogenee, pur a partire dalla grande eterogeneità di posizioni e informazioni disponibili: il cosiddetto *bonding* anziché *bridging*.

Un problema evidente delle forme contemporanee di mobilitazione e della loro capacità di essere agenti emancipativi e democratici è insomma legato proprio alla tensione esistente tra la capacità inclusiva di assemblare tematiche diverse sotto lo stesso scopo emancipatorio e la capacità di rimanere plurali, garanti di diverse istanze e capaci di rappresentare le differenze. Il *digital turn* ha avuto una grande influenza su questa ambivalenza incentivando i processi di frammentazione e di rappresentazione di una pluralità di istanze, ma anche i tentativi di nuove forme di riunificazione, soprattutto attraverso simboli, icone, slogan e

etichette – si pensi al successo della maschera di Guy Fawkes utilizzata durante le manifestazioni – elementi di cui è difficile cogliere la distinzione tra il loro essere simulacri e il loro essere effettivi contenitori di nuove idee. In effetti i movimenti sociali contemporanei più visibili sulla scena pubblica tendono ad avere un carattere più reattivo che propositivo, più difensivo che profetico. Immanenza e contingenza, favorite anche dalle tecnologie digitali, frammentazione delle istanze di mobilitazione temporaneamente assemblate in una cornice fatta di slogan più che di progetti, sembrano aver frammentato anche le capacità di immaginazione dei movimenti contemporanei.

### *3. Movimenti e nuove frontiere dell'emancipazione*

I movimenti sociali dell'ultimo mezzo secolo si sono spesso trovati in un'ambivalenza irrisolta: tra la necessità di concentrarsi sulla contingenza e le pratiche quotidiane soggettivamente situate e l'aspirazione messianico-utopica nei confronti di un altro mondo possibile, dove il cambiamento non si limita all'emancipazione individuale ma ha un carattere più condiviso e sistemico. Questa ambivalenza si è espressa anche tra la necessità di riconoscere il pluralismo generato dalle diverse posizioni individuali e la necessità di costruire una capacità di cambiamento inclusiva. La storia dei movimenti dimostra che l'emancipazione non può che partire dai valori e dal contesto, contingente e storico, da cui ci si vuole emancipare e proprio per questo non può essere del tutto universalizzata, né del tutto libera dai vincoli e dalle contraddizioni che hanno generato la domanda stessa di emancipazione. Gli individui hanno esperienze diversificate, nel tempo e nello spazio, della dominazione e dunque anche delle modalità per liberarsi dalle forme di condizionamento o delle modalità con cui possono essere interpretate le forme di subalternità. Di conseguenza poiché non si può parlare di un'unica forma di emancipazione, si può anche affermare che nessun movimento potrà mai esaurire tutte le esigenze emancipative, anche se forse potrà coglierne le principali o riuscire a esprimerle in modo sintetico.

In queste ambivalenze è coinvolto anche l'elemento della soggettivazione, ovvero della capacità di esprimere forme di soggettivazione, che a lungo è stata

proprio una capacità caratteristica dei movimenti sociali emancipativi [Braidotti 2014; Rebughini 2014a]. Oggi l'estrema frammentazione delle tematiche affrontate dai movimenti sociali, la parcellizzazione delle forme comunicative – caratterizzate dal loro essere reticolari ma anche dall'eccesso di informazioni contingenti – il definitivo affermarsi del tema della differenza – ma anche della sua contrapposizione in forme di nazionalismo o fanatismo religioso – gli effetti della tecnologia sulla vita quotidiana, le nuove tensioni causate dalla recente crisi economica hanno reso più complesso individuare il legame tra movimenti sociali e capacità di soggettivazione ed emancipazione.

Come si è visto già dopo il '68 i movimenti non sono più stati percepiti come attori storici di un processo unidirezionale – basato su concezioni storiciste di mutamento volto al raggiungimento di una forma omnicomprensiva di emancipazione – ma hanno pur tuttavia continuato ad essere considerati come minoranze attive, avanguardie del cambiamento, conservando quindi una tensione implicita verso orizzonti emancipatori in grado di rappresentare una qualche forma di completezza, ovvero di non mera parcellizzazione e temporanea immenza. Oggi, tuttavia, anche questo elemento profetico dei movimenti sociali sembra essere messo in discussione, mentre la creatività della mobilitazione tende ad esprimersi soprattutto nelle pratiche e nei repertori di protesta, piuttosto che nella capacità di disegnare nuovi scenari sociali e di definire forme di soggettività politica.

Se nella società industriale dominata dallo Stato-Nazione e da istituzioni forti l'emancipazione e la critica tendevano ad essere espresse sotto forma di conflitti strutturali per una liberazione definitiva, nella società postindustriale, neoliberista, iper-tecnologica è al contrario la denuncia del controllo attraverso la libertà ad alimentare la ricerca di un'emancipazione di tipo diffuso, contingente, microfisico, ovvero capace di innovarsi costantemente. L'autonomia infatti non è più solo un'aspirazione liberatoria dai vincoli ma un'ingiunzione sistemica a sapersi gestire da soli, a superare "prove" [Martuccelli 2006]. Tuttavia poiché i processi conoscitivi e produttivi propri al neoliberismo sono potenzialmente in grado di addomesticare ogni nuova forma specifica di emancipazione, occorre anche mantenere aperto l'orizzonte di un'emancipazione per così dire metafisica, eccedente ed esterna al quotidiano e alle situazioni concrete, collegata invece alle forme di

soggettivazione, un orizzonte che non può più essere definito programmaticamente come in passato, ma che deve almeno conservare una valenza trascendente il qui e ora dell'azione.

Questa tensione ci spiega come mai nei movimenti contemporanei tendano a coesistere diverse chiavi interpretative dell'emancipazione. Se in passato diverse modalità di intendere il ruolo del movimento sono state volta a volta prevalenti, oggi all'interno delle stesse mobilitazioni convivono, spesso in modo apparentemente non contraddittorio, strati interpretativi diversi. La natura composita delle mobilitazioni contemporanee, dove anche diverse generazioni si incontrano, tende dunque a sovrapporre e ad avvicinare interpretazioni che in passato erano considerate antitetiche. Questo naturalmente non significa che non esistano contrapposizioni interne, distinzioni o gruppi che si caratterizzano per posizioni ben precise. Piuttosto la globalizzazione e le nuove tecnologie informatiche hanno favorito negli ultimi vent'anni le connessioni e le sovrapposizioni spingendo molti attivisti ad avere un atteggiamento interpretativo ibrido, dove si utilizzano sistemi contingenti e situati di giustificazione e legittimazione dell'azione emancipativa.

Nonostante queste sovrapposizioni, ibridazioni di linguaggi e aperture alla *serendipity* dell'interpretazione, dal punto di vista analitico possiamo distinguere almeno tre diversi modi di concepire l'emancipazione all'interno dei movimenti sociali contemporanei. Si tratta infatti di tre dimensioni analiticamente distinte che mettono in luce rispettivamente: a) la gestione per così dire metodologica del pluralismo interno alle mobilitazioni, in quanto si ritiene che l'obiettivo emancipativo sia sempre quello di un cambiamento di natura sistemica, ottenibile solo attraverso la condivisione di elementi comuni; b) l'aspetto emancipativo immanente all'azione che può sussistere solo nel qui e ora in quanto solo in questo modo può prescindere da forme di addomesticamento; c) infine, un terzo aspetto sottolinea proprio l'ambivalenza e la contraddizione insuperabile insita nei processi emancipativi di cui i movimenti si fanno portatori.

Nel primo caso il tema dell'emancipazione si esprime all'interno dei movimenti con una modalità che potremmo definire di tipo classico e illuministico; l'obiettivo è innanzitutto quello dell'ampliamento della democrazia, interna e esterna ai movimenti, attraverso la costruzione di spazi deliberativi e partecipativi dove i singoli possono esprimere la loro soggettività e allo stesso tempo contri-

buire alla creazione di soluzioni collettive che superino i limiti della democrazia rappresentativa. La condivisione delle regole e dei valori, la convivenza pacifica delle differenze in una situazione di pluralismo sono visti come un modo per far convivere libertà individuale e uguaglianza come espressione più compiuta del processo emancipatorio. In questa chiave di lettura le condivisioni sono possibili soprattutto in circostanze particolari, ad esempio grazie alla razionalità comunicativa che si sviluppa in ambiti specificatamente dedicati, ovvero attraverso il superamento della ragione strumentale che intende la mobilitazione solo come il raggiungimento di singoli interessi. L'associazione tra condivisione, convergenza e emancipazione – secondo una declinazione classicamente kantiana – ci dice anche che lo scopo di una mobilitazione emancipativa non è qui l'antagonismo ma l'apertura di nuovi spazi di dialogo e di diritti. La nozione e il valore della mobilitazione – il suo apporto ai processi emancipativi – è dunque di tipo *metodologico*, ovvero nel movimento si sperimentano modi e metodi di costruzione di accordi sull'universale, su ciò che pur partendo da punti di vista diversi può essere ritenuto valido da tutti e non solo da una maggioranza.

L'emancipazione insomma deve poter essere motivata, giustificata, oltre che legittimata. Perché l'emancipazione sia possibile occorre che l'ideale normativo di una società buona possa essere riconosciuto dalla realtà sociale a cui la critica si rivolge, per questo è necessario un "accordo" e il riferimento a processi deliberativi. I bisogni di emancipazione sorgono infatti da contesti, contingenze e esperienze diverse, ma devono poi trovare un comune terreno di accordo nello spazio pubblico. L'associazione tra emancipazione e condivisione solleva tuttavia il problema del consenso, in quanto l'emancipazione non può fondarsi semplicemente sul consenso in quanto vive di antagonismo. Inoltre bisogna considerare che l'idea di cittadino attivo e democratico è per molti aspetti compatibile con il nuovo spirito del capitalismo, non tanto perché è una prospettiva tendenzialmente non conflittuale (o comunque che vede il conflitto come una negoziazione e non come una rottura) ma piuttosto perché è compatibile con la logica della *governamentalità* e con un'esigenza di cittadino riflessivo, "etico", disposto ad assumersi decisioni, compiti, responsabilità in un contesto di incertezza, dove le istituzioni – da quelle politiche a quelle scientifiche – tendono a delegare le responsabilità [Boltanski 2009].

La seconda lettura del rapporto tra emancipazione e movimenti riguarda proprio l'aspetto dell'antagonismo, o meglio dell'*agonismo* come lo chiama Chantal Mouffe [2005]. La ricerca della convergenza non significa abolizione della conflittualità che rimane un elemento indispensabile alla ricerca dell'emancipazione. Tuttavia poiché non si può più pensare il conflitto come elemento centralizzante, l'agonismo di cui vive l'idea contemporanea di emancipazione viene piuttosto letto come evento immanente. Nei movimenti contemporanei convive infatti un'esplicita eredità concettuale, propria ai nuovi movimenti sociali, basata su un mix tra l'ontologia del presente foucaultiana (il richiamo alle "tecniche del sé" come unico spazio possibile della resistenza al potere) e l'attenzione post-moderna per la contingenza e la pluralità delle pratiche, dove la mobilitazione è innanzitutto l'affermazione della propria irripetibile soggettività individuale. In questo caso i "subalterni forclusi" [Spivak 1999], coloro che sono coscienti dell'impossibilità di essere totalmente emancipati [Butler 2005], possono affermare attraverso pratiche performative, nel qui e ora, la loro individualità e unicità. Le opzioni postmoderna, post-strutturalista e decostruzionista rifiutano nel loro insieme l'idea di totalità e di universalità dell'emancipazione. La loro è una versione radicale della dialettica negativa: i movimenti sono espressioni della critica e dell'emancipazione quando negano la totalità dell'universale che in sé è sempre potenzialmente violenta, tirannica, sempre basata su una qualche forma di esclusione (se l'emancipazione assoluta si realizzasse sarebbe una forma di totalitarismo). I movimenti sono dunque là per resistere e insidiare il potere non per sostituirlo. Di conseguenza nessun movimento può proporre un progetto politico alternativo che riassume in sé tutte le istanze critiche, è bene quindi che i movimenti rimangano diversificati, leggeri, dispersi e dispersivi, diffusi, basati su pratiche contingenti e quotidiane.

In senso tipicamente foucaultiano quindi le mobilitazioni sono emancipative in quanto sono basate sul principio dell'arte di non essere "eccessivamente" governati, pur sapendo che in qualche modo sempre lo siamo, ovvero sono basate su un principio di costante negazione delle differenti forme di determinazione che necessariamente persistono. Proprio per questo l'emancipazione non può che esistere nell'immediatezza e nell'improvvisazione. I movimenti sociali sono con-

dannati a istituzionalizzarsi o a scomparire, a costruire ulteriori forme di normatività e di vincoli o a dissolversi in pratiche individuali.

Una terza possibile lettura si mostra critica anche verso le interpretazioni postmoderne e post-strutturaliste che si dimenticano del famoso “non ci si può salvare da sé” di Brecht; i movimenti infatti non hanno senso senza forme di solidarietà dell’azione che altrimenti non potrebbe essere definita “azione collettiva”. A convergenza e agonismo occorre dunque aggiungere anche la capacità di riconoscersi e riconoscere gli avversari. Per questo all’interno dei movimenti continua a convivere anche un’esigenza di conflittualità più centralizzata, o quantomeno non eccessivamente dispersiva, dove la contrapposizione tra movimento e istituzione implica un’interpretazione della mobilitazione come evento di rottura che necessita di un orizzonte utopico dove “si chiede l’impossibile” [Boltanski 2009], dove si produce un “eccesso” non addomesticabile [Melucci 1996], ovvero dove si mantiene l’orizzonte astratto dell’emancipazione non solo come forma di autonomia individuale, ma anche come realizzazione di un’ideale utopico di giustizia.

In questo caso lo spazio di intervento del movimento può essere immaginato anche attraverso il richiamo a forme di democrazia “diretta” come unico mezzo che rende possibile dare voce anche ai *sans-part* [Rancière 1995], ovvero alle persone escluse dal dibattito, oppresse da condizioni sociali che ammutoliscono e impediscono di essere parte delle forme più tradizionali di partecipazione [Balibar 2011]. Più in generale queste letture rimangono fedeli alla “dialettica dell’Illuminismo” – anziché cercare di superarla (come in Habermas) o di negarla (come nel postmoderno e nel post-strutturalismo) – accettano l’idea che ci sia una contraddizione insuperabile tra l’aspirazione a una totale emancipazione e la sua impossibilità, o meglio la sua condanna al continuo fallimento per incompletezza. Secondo questa prospettiva i compromessi e gli accordi si muovono su un terreno diverso rispetto agli obiettivi ideali: la dinamica dei movimenti è quella di alzare la posta e di guardare verso l’orizzonte utopico. Il problema non sta quindi nel trovare il fondamento giustificativo dell’emancipazione attraverso un comune consenso tra cittadini attivi e virtuosi che si accordano sulle idee di verità e di bene. In questa visione l’emancipazione va al di là degli accordi o delle esigenze di autonomia individuale e pone innanzitutto la questione di una giustizia fondamentale e esigente come problema “radicale e intrattabile” [Mouffe 2005].

Questa sovrapposizione di interpretazioni e di pratiche all'interno dei movimenti sociali contemporanei è un riflesso delle ambivalenze interne alle mobilitazioni. Come abbiamo visto queste ambivalenze riguardano il ruolo dell'*agency* collettiva nell'attuale contesto di neoliberismo e iper-tecnologizzazione, così come riguardano la difficoltà a proporre un'azione critica che sia effettivamente autonoma dalle forme di *dressage* e di produzione della soggettività in un contesto in cui l'emancipazione è spesso data per scontata. I movimenti riescono quindi ad essere "emancipativi" quando contribuiscono a creare nuovi quadri di riferimento e di senso, individuando ogni volta terreni in cui le forze disciplinanti non hanno ancora posto il loro sguardo. L'*agency* dei movimenti è infatti orientata al futuro anche se praticata nell'adesso. Senza una proiezione spazio-temporale esterna al contingente, senza un'eccedenza nella produzione del senso – che vada al di là dell'efficacia delle pratiche e delle sue inevitabili ambivalenze – gli stessi principi di innovatività e resistenza a cui i movimenti si richiamano non potrebbero assumere un significato emancipatorio. Il rapporto tra movimenti e emancipazione non è quindi scontato e univoco, ma allo stesso tempo rimane un orizzonte inevitabile.

### *Riferimenti bibliografici*

ARATO A., COHEN J.

1988, *Civil Society and Social Theory*, Thesis 11, n. 2, pp. 40-64.

ARENDRT, H.

1958, *The Human Condition*. Tr. it. 1989, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.

BALIBAR, E.

2011, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris.

BOLTANSKI, L. CHIAPELLO, E.

1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

BOLTANSKI L.,

2009, *De la Critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris.

BRAIDOTTI, R.

2014, *Il Postumano*, DeriveApprodi, Roma.

BUTLER, J.

2005, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York.

CASTELLS, M.

2009, *Comunicazione e potere*, Egea, Milano.

2012, *Reti di indignazione e speranza*, Egea, Milano.

CHAKRABARTY, D.

2007, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton.

DE SOUSA SANTOS, B.

2006, *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*, Zed Books, London.

DELLA PORTA, D., DIANI, M.

1997, *I Movimenti sociali*, Carocci, Roma.

FARRO, A.L.

2001, *I Movimenti sociali*, Franco Angeli, Milano.

FARRO, A.L., REBUGHINI, P. (a cura di)

2008, *Europa Alterglobal. Componenti e culture del "movimento dei movimenti" in Europa*, FrancoAngeli, Milano.

FERRY, L. RENAUT, A.

1985, *La Pensée '68*, Gallimard, Paris.

FLAM, H., KING, D.

2005, *Emotions and Social Movements*, Routledge, London.

FOUCAULT, M.

2001, *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard, Paris; tr. it. 2003, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano.

2004, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-79*, Gallimard, Paris, tr. it. 2005, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano.

GOODWIN J., JASPER J., POLLETTA F. (eds.)

2001, *Passionate Politics: Emotions in Social Movements*, University of Chicago Press, Chicago.

HABERMAS, J.

1981, *Theorie des kommunikativen Handelns 1*; tr. it. 1984, *Teoria dell'agire comunicativo. 1. Razionalità dell'azione e razionalizzazione del sociale*, il Mulino, Bologna.

2006, *Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research*, *Communication Theory*, n.4, vol. 16, pp. 411-426.

LYOTARD, J.F.

1979, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris; tr. it. 2002, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.

MARTUCCELLI, D.

2006, *Forgé par l'épreuve*, Armand Colin, Paris.

MELUCCI A.

1991, *L'invenzione del presente*, il Mulino, Bologna.

1996a, *Challenging codes*, Cambridge University Press, Cambridge.

1996b, *The Playing Self*, Cambridge University Press, Cambridge.

MOUFFE, C.

2005, *On the Political*, Routledge, London.

RANCIÈRE, J.

1995, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris.

REBUGHINI, P., SASSATELLI, R. (a cura di)

2008, *Le nuove frontiere dei consumi*, Ombre Corte, Verona.

REBUGHINI, P.

2010, *Pragmatiche della soggettività e azione collettiva*, in Giuliana Chiaretti e Maurizio Ghisleni (a cura di), *Sociologia di confine. Saggi intorno all'opera di Alberto Melucci*, Mimesis, Milano, pp. 79-102.

2014a, *Subject, Subjectivity, Subjectivation*, Sociopedia.isa, pp. 1-11.

2014b, *Geografie dell'Illuminismo. Emancipazione e postcolonialità*, Studi Culturali, n. 2.

SPIVAK, G.C.

1999, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge.

TARROW, S.

1998, *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge University Press, Cambridge MA.

TILLY, C.

2004, *Social Movements 1768-2004*, Paradigm Publishers, New York.

TOURAINÉ, A.

1968, *Le mouvement de Mai ou le communisme utopique*, Seuil, Paris.

1973, *La production de la société*, Fayard, Paris; tr. it. 1975, *La produzione della società*, il Mulino, Bologna

1984, *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris.

1992, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris; tr. it. 1993, *Critica della Modernità*, Il Saggiatore, Milano.

MASSIMO CERULO

## Sfera pubblica, critica sociale e impegno civile. Forme di agire sociale tra emozioni e razionalità

### *1. L'incontro tra emozioni e razionalità nelle pratiche di vita quotidiana*

**G**li esseri umani necessitano di emozioni per dare vita a legami sociali che, a loro volta, andranno a costruire strutture sociali. In fondo, si entra in contatto con gli altri e si agisce all'interno della società attraverso gli stati emotivi: quando si incontra una persona o si recita un ruolo sociale si prova un "sentire", ossia una o più emozioni che permettono di stabilire un contatto con gli altri, il quale a sua volta consente di iniziare a formulare un giudizio su questi ultimi e dà il via all'agire sociale. La nostra vita quotidiana è quindi intrisa di emozionalità, ossia caratterizzata da un misto di stati emozionali-sentimentali diversi e polimorfi che influenzano comportamenti, atteggiamenti, pensieri, azioni, sia individuali che collettivi. In tal senso, sappiamo che non può esistere un'azione sociale esclusivamente emozionale o esclusivamente razionale sul palcoscenico delle interazioni sociali tardo moderne: individuo emozionale e individuo razionale sono due anime nello stesso corpo [Crespi 1999; Turnaturi 1995]. Quando sembra che un'azione sia caratterizzata esclusivamente da una forte emozione, un profondo sentimento o una trascinate passione, ecco che, a ben guardare, è possibile scoprire quanto di razionale ci sia in quel determinato gesto. Viceversa, quando analizziamo determinati comportamenti etichettandoli come profondamente razionali, come una forma di agire sociale razionale rispetto allo scopo, critico e riflessivo nel valutare la strada migliore per raggiungere uno

specifico obiettivo, ecco che, nell'osservare con maggiore attenzione, la spinta emozionale che vive in qualsiasi attore sociale permette di essere scorta nell'azione messa in atto.

L'individuo tardo moderno corrisponde così all'*homo sentiens*, ossia a un soggetto che agisce *con* emozionalità e razionalità [Hochschild 2013]. L'io senziente (*homo sentiens*), concetto utilizzato e diffuso in ambito sociologico da Hochschild, va inteso come un io che ha la capacità di provare le emozioni adeguate alla situazione sociale nella quale viene a trovarsi e che, nello stesso tempo, è consapevole di farlo: “diversamente da un calcolatore privo di vita o da un cieco esecutore di emozioni incontrollate, l'io senziente è consapevole del sentimento, ma anche dei tanti codici culturali attraverso i quali prende forma” [Hochschild 2006, 74]. Attraverso l'utilizzo dell'io senziente è possibile percepire le emozioni, giudicarle, comunicarle agli altri e, nel caso, modificarle a seconda della situazione in cui ci si trova e degli obiettivi che si vogliono raggiungere.

Le caratteristiche dell'io senziente possono indirizzare il soggetto nel suo agire sociale quotidiano, quando mette in pratica azioni marcate di emozionalità e razionalità, caratterizzate da quello che dovrebbe essere un positivo dialogo tra i due elementi. Il soggetto sente qualcosa, prova un'emozione e, invece di lasciarsi trascinare da essa in maniera irrazionale, la ascolta, la lascia sedimentare, la scandaglia, la fa incontrare con la riflessione al fine di mettere in atto un agire dotato di maggiore forza (intesa come capacità di raggiungere un obiettivo). In tal senso, l'uomo senziente (per quanto sia oggi spesso travolto e avvolto da stati emozionali-sentimentali non sempre facilmente gestibili e maneggiabili [Lacroix 2002; cfr. Cerulo 2014, 2010]), conosce il potere che la sua capacità critica gli fornisce nella gestione di tali stati: egli sa quanto sia consigliabile cogliere quella intelligenza delle emozioni che potrebbe permettergli una maggiore comprensione delle situazioni sociali in cui si trova e agisce, nonché una più profonda capacità relazionale<sup>1</sup>.

In tal senso, l'emersione dell'io senziente sembra verificarsi in molte delle azioni sociali contemporanee messe in atto dai cittadini all'interno della sfera pubblica. Quest'ultima si configura come uno spazio in cui le emozioni si caratte-

---

1. Una intelligenza delle emozioni contro gli irrazionali sconvolgimenti (*upheavals*) del pensiero [Nussbaum 2004].

rizzano come elementi di un discorso che continuamente consente, da una parte, di creare e modellare l'oggetto delle proprie emozioni e, dall'altra, identifica gli attori sociali come soggetti emozionali. Il discorso emozionale si configura così come una *pratica sociale situata* [Abu-Lughod, Lutz 1990], che influenza gli attori sociali in quanto soggetti "attraversati" da emozioni in relazione continua con la cosa, l'evento o la persona presente nel contesto sociale e culturale in cui si agisce. Tale "relazionismo emozionale" crea un rapporto biunivoco tra emozioni e conoscenza. Tra stati del sentire e interpretazione-comprensione della realtà che ci circonda. Ossia, quello che sentiamo all'interno di un particolare contesto ci fa agire in un modo invece che in un altro. E, per converso, ciò che accade nell'ambiente sociale di cui siamo parte suscita in noi particolari emozioni. Proprio perché le emozioni sono strumenti ermeneutici dalla duplice direzione: nei confronti di noi stessi e verso le sfere di realtà e i soggetti nelle quali e con i quali quotidianamente navighiamo. Perché "[...] la conoscenza è inaugurata dalla tematizzazione delle emozioni. Le emozioni costituiscono il repertorio delle modalità secondo le quali l'uomo recepisce il mondo, ossia l'orizzonte delle sue possibilità. L'emotività costituisce il paradigma esistenziale dell'uomo" [Gargani 2002, 30]<sup>2</sup>. Uno dei punti chiave della mia riflessione prende le mosse dalla seguente domanda: come gestire tali emozioni, sentimenti e passioni senza lasciarsi travolgere da essi, ma maneggiandoli con senso critico e capacità di discernimento all'interno della sfera pubblica, dove è necessario fare i conti con l'argomentazione?

L'apparizione delle emozioni nella sfera pubblica potrebbe rappresentare un problema, se si considera esclusivamente il loro carattere irrazionale e a-riflessivo che ha portato al verificarsi di numerose tragedie collettive, in cui leader di gruppi, Stati, partiti politici o armate militari hanno veicolato tra seguaci e sottoposti la diffusione di emozioni negative e la conseguente messa in atto di azioni violente e distruttive (guerre, violenze, genocidi, razzismi, ecc.). Per quanto le emozioni possano coinvolgere e convincere un'ampia folla, nel corso di un dibattito o di una serie di conversazioni pubbliche, il loro rapporto con la sfera pubblica è

---

2. Come scrive Paolo Jedlowski: "Ogni emozione è carica di insegnamenti, ma quali insegnamenti siano in gioco sono la capacità intellettuale e la forza morale dei soggetti a determinarlo" [Jedlowski 2013, 201]. E sul rapporto specifico tra emozioni e sociologia della conoscenza si veda Santambrogio [2013].

molto più articolato di quanto possa apparire a prima vista e, soprattutto, non si caratterizza per una valenza così negativa. In tal senso, la mia tesi è che le emozioni siano risorse culturali per dialogare e agire all'interno della sfera pubblica: possibilità di incontro, comunicazione e comprensione con l'altro e dell'altrui argomentazione. Le emozioni permettono, se maneggiate con intelligenza, un perfezionamento dell'argomentazione stessa.

Obiettivo di questo saggio è di provare a riflettere sull'argomento analizzando brevemente due forme di agire sociale collettivo manifestatesi recentemente nella società contemporanea. Da una parte, le rivolte del Nord Africa e del Medio Oriente e i movimenti globali (*Indignados*, *Occupy Wall Street*); dall'altra, il cosiddetto caso "Donato Bergamini", studiato attraverso una ricerca empirica nei "luoghi terzi" della città di Cosenza. La mia ipotesi è che, all'interno di queste sfere pubbliche emozionali e reattive [Privitera 2012], l'attore senziente si trovi oggi imbrigliato in una situazione di ambivalenza emozionale: da una parte, è oggetto di una sorta di bombardamento emozionale, che potrebbe inficiare la sua capacità critica di analisi della realtà sociale per una omologazione al pensiero e alle azioni collettive; dall'altra, è l'attore stesso a detenere la possibilità di utilizzare emozioni, sentimenti e passioni in maniera intelligentemente propositiva: come strumenti di comunicazione e comprensione della realtà sociale, come mezzi di informazione e sensibilizzazione dell'opinione pubblica e come occhiali magici attraverso cui individuarsi e identificarsi. Egli è controllore e fruitore intelligente di emozioni, sentimenti e passioni e, nello stesso tempo, potenziale vittima della loro esplosione mediatica o collettiva.

## *2. Sfere pubbliche ardenti: emozioni e rivolte*

In questi ultimissimi anni abbiamo assistito a una serie di eventi dalla marcata carica emozionale. Movimenti, manifestazioni, azioni collettive in cui determinate emozioni sono state veicolate tra i partecipanti e da essi condivise anche come strumenti di critica e impegno sociale. Centinaia quando non migliaia di individui sono così scesi in piazza per far sentire la propria voce, manifestare i propri diritti, chiedere e pretendere un cambiamento dello status quo, "invitare"

i governanti a una riflessione sullo stato economico, civile, politico del proprio paese. Mi riferisco sia a movimenti su scala globale come *Indignados* e *Occupy Wall Street*, sia a vere e proprie rivolte, che hanno portato a un cambiamento della forma di governo (Nord Africa e Medio Oriente). Il movimento sociale degli *Indignados* (o *15-M*) nasce in Spagna come forma di protesta pacifica contro quella che veniva definita la scellerata politica economica del governo Zapatero, la quale aveva messo in ginocchio migliaia di famiglie. Il 15 maggio del 2011, in occasione delle elezioni amministrative, una moltitudine di cittadini spagnoli si riversa in piazza, al grido di «Noi non siamo marionette nelle mani dei politici e dei banchieri», per far sentire la propria voce, per chiedere una democrazia più partecipativa, per scuotere l'intero paese dal sonno in cui sembrava essere precipitato. Rimangono impresse nella memoria le immagini della Puerta del Sol di Madrid invasa pacificamente, per intere settimane, da tende e accampamenti di comuni cittadini che mostravano la loro indignazione.

Discorso molto simile per il movimento di contestazione pacifica *Occupy Wall Street*, nato nella città di New York nel 2011 e sviluppatosi attraverso una serie di manifestazioni, marce, seminari e comizi tenutisi sempre nei pressi di Zuccotti Park. Il nome del movimento rimanda chiaramente alla sede della borsa di New York, considerata, simbolicamente, come l'epicentro della finanza mondiale e, quindi, dell'iniquità economica e sociale perpetuata dalle azioni di quest'ultima (facente capo alla ricchezza del 1% della popolazione mondiale). A differenza del modus operandi degli *Indignados*, difficilmente i militanti di *Occupy Wall Street* occupavano ininterrottamente Zuccotti Park, ossia la sede principale del movimento. Di solito, i partecipanti solevano ritrovarsi lì in determinati momenti o giorni prefissati per prendere parte a un evento, per organizzare o discutere di qualcosa, per condividere uno stato d'animo. Sia nel caso degli *Indignados* che, soprattutto, in quello di *Occupy Wall Street*, le azioni dei dimostranti sono state imitate da altri individui in diverse città del mondo, nell'ottica di creazione di una rete di protesta e di riflessione critica sulla grave situazione socio-economica mondiale [Castells 2012].

Nell'ambito del nostro discorso, quello che ci interessa far notare è la correlazione tra emozioni e ragione-razionalità presente nell'ambito dei due movimenti. Innanzitutto, già dal nome di quello spagnolo riluccica l'emozione principale che

ha spinto all'azione questi soggetti: l'indignazione. Indignazione per uno stato di cose, per una serie di politiche, per comportamenti, atteggiamenti, scelte e azioni dei governanti, dei detenenti il potere. L'indignazione come spinta all'azione sociale. Un'emozione che indica la non accettazione di uno stato di cose, sia perché ritenuto contrario alla morale collettiva di una società (globale) e offensivo delle dignità individuali, sia perché oppressivo ed economicamente insostenibile nella vita di tutti i giorni.

L'indignazione, che può nascere dalla paura e in seguito diventare speranza [Castells 2012, XVI], è un mormorio, una voce della coscienza, un misto di passione e razionalità che conduce centinaia di migliaia di cittadini ad affermare: "io non ci sto". Non ci sto ad accettare passivamente ciò che sta accadendo, a essere complice della situazione, a lasciare che azioni inique se non illegali passino sotto silenzio. Questa cultura emozionale, che ha tenuto insieme nella militanza (e continua a farlo tuttora) cittadini in luoghi spesso lontanissimi del mondo, ha importanti risvolti razionali. Se mi indigno è perché rifletto su ciò che sta avvenendo. Perché sento che qualcosa non va o viola le regole, i valori, lo spirito guida della mia collettività. Potremmo quindi affermare che la ragione (intesa come *Vernunft*, capacità di comprendere l'esistente e di valutarlo criticamente) aiuta l'indignazione nel suo manifestarsi:

Chi si indigna di fronte alla lesione della dignità altrui, si indigna perché sente lesa innanzitutto la propria dignità e perché vuole affermare un vivere secondo ragione. Dove ragione non è l'ordine razionale, ma la ragione, il perché dell'esistere. [...] L'indignazione induce all'agire fuori di sé, alla condivisione, all'agire interazionale. Chi si indigna, diversamente da chi si adira, non agisce in suo nome solo per sé, muove da sé, ma con un'idea forte dell'altro, con un'idea forte che il proprio senso di dignità non può essere scisso dalla dignità dell'altro. L'indignazione nasce dal coinvolgimento personale e produce coinvolgimento verso la persona. Il coinvolgimento è doppiamente personale perché nasce da casi, eventi che toccano persone concrete, e perché può essere agito solo in prima persona [Turnaturi 2008, 267].

Sia tra gli *Indignados* che tra i partecipanti a *Occupy Wall Street* vi sono molti individui "portatori sani" dell'io senziente di cui parla Hochschild. Parliamo di soggetti che agiscono con intelligenza emotiva all'interno della sfera pubblica

creatasi, attraverso una emozionalità riflessiva e critica che li porta a veicolare e condividere un comune sentire di protesta e non accettazione della realtà esistente affiancato ad azioni concrete (e spesso razionali) che hanno come obiettivo un miglioramento delle condizioni di vita (o, perlomeno, una profonda riflessione su di esse). Potremmo dire che questi soggetti passano dalla parola verbale alla parola agente [Boltanski 2000], e quindi da un coinvolgimento individuale a uno collettivo, nell'ottica del raggiungimento di un obiettivo comune<sup>3</sup>.

Tale "miglioramento" potrebbe oggi essere stato raggiunto in alcuni paesi del Medio Oriente e del Nord Africa in cui, a seguito delle rivolte della cosiddetta "Primavera Araba"<sup>4</sup>, si è assistito a cambiamenti o modifiche nella forma di governo (Algeria, Egitto, Yemen, Libia, Tunisia). A differenza dei due movimenti poc'anzi considerati, tali rivolte non sono state pacifiche (dalla fine del 2010 a oggi), ma spesso caratterizzate da violenze, scontri a fuoco, suicidi, fino a sfiorare (e in alcuni casi a giungere a) la guerra civile (più che di movimenti, quindi, in questo caso è necessario parlare di processi sociali in atto da tempo e tutt'ora in corso che sembrano aver raggiunto il loro apice nelle rivolte del 2011 [Lynch 2012]).

Quello che mi interessa sottolineare è il carico emozionale presente e veicolato da queste rivolte. In primo luogo, attraverso le modalità di sviluppo di tali azioni collettive (marce, scioperi, manifestazioni, cortei, atti di resistenza civile, ma anche dialoghi e conversazioni faccia a faccia e on-line ecc.), emozioni travolgenti come l'indignazione, l'empatia, la simpatia si sono facilmente diffuse tra i partecipanti che condividevano una forte contrarietà al dispotismo e all'autoritarismo manifestato dai governanti. Inoltre, a causa della piega presa dallo svolgersi degli eventi, a tali emozioni sono subentrate passioni negative come la rabbia, l'odio, l'iracondia che hanno fatto sì che comuni cittadini si trasformassero, in determinati momenti, in folla incontrollabile (ma le cui azioni si sono rivelate poi funzionali al raggiungimento dell'obiettivo delle rivolte).

In termini sociologici, possiamo analizzare tali atteggiamenti utilizzando la teoria sociale di Gabriel Tarde e le sue leggi dell'imitazione basate sulla coppia credenza-desiderio [Tarde 2012]. Possiamo quindi sostenere che le rivolte arabe

---

3. Si veda anche Pulcini [2013].

4. Sulle rivolte del Nord Africa e del Medio Oriente si rimanda a Beinin, Vairel [2011].

siano state gestite e controllate da “soggetti guidanti” [Tarde 2011] i quali, attraverso l'utilizzo di un linguaggio carismatico, di forme di leadership religiose, di un intelligente utilizzo delle spinte all'azione presenti nella sfera pubblica e nei social network, hanno fatto sì che venissero seguiti da centinaia di migliaia di manifestanti. Questi ultimi, *desiderando* fortemente un cambio radicale delle loro condizioni di vita, hanno *creduto* che la soluzione migliore fosse quella di seguire i leader di queste rivolte, diventare folla e quindi, in diversi casi, lasciarsi andare anche a comportamenti che apparivano puramente emozionali, ossia privi di razionalità (scontri fisici nei cortei, lancio di pietre e oggetti, auto-immolazione). E tuttavia anche in questi eventi possiamo scorgere l'io senziente presente negli individui, che spinge questi ultimi a manifestare, condividere e diffondere (a torto o a ragione) determinate emozioni intese come spinte a una significativa azione sociale. E ciò avviene perché il soggetto in questione risulta razionalmente convinto che questa sia la strada migliore per raggiungere l'obiettivo. A prova di ciò, valgono sia i suicidi o auto-immolazioni verificatisi nel corso di queste rivolte (alcuni individui, profondamenti impegnati e credenti nella rivolta, hanno deciso di sacrificare la propria vita alla causa, ben consci che, considerato il contesto sociale nel quale l'atto veniva compiuto, sarebbero divenuti martiri della causa e il loro gesto si sarebbe trasformato in nuova energia per la rivolta), sia l'utilizzo di internet che gli stessi soggetti membri della folla mettevano in atto una volta riconquistata la propria individualità (perlomeno quella on line, con l'utilizzo del nickname su Facebook, Twitter, ecc.).

In secondo luogo, il carico emozionale veicolato da queste rivolte si è manifestato proprio attraverso il sapiente utilizzo dei social network (twitter in particolare) mostrato da numerosi partecipanti: il pianeta veniva informato dello svolgersi degli eventi attraverso “cinguettii”, abitudine che ha permesso, oltre ad accendere i riflettori dell'opinione pubblica mondiale su quanto stava avvenendo, anche di raccontare episodi di vita quotidiana e, quindi, di creare forme di intelligenza emozionale (emozioni di partecipazione, solidarietà, condivisione, speranza, accompagnate a stimoli di riflessione sugli avvenimenti) nei cittadini del resto del mondo che seguivano gli eventi dalla rete [cfr. Castells 2012].

Riassumendo, negli esempi analizzati ci troviamo di fronte all'emergere dell'agire sociale dell'uomo senziente, composto da emozioni e razionalità. Secondo

un processo che, in termini generali, possiamo riassumere nei seguenti steps: 1) il soggetto vive la situazione socio-politica-economica del proprio paese e riflette sugli effetti di quest'ultima nella propria vita quotidiana → tale analisi porta il soggetto a provare alcuni stati emozionali-sentimentali (verso una legge, una politica, una persona, una istituzione, ecc.) → il soggetto mette in comune con altri quello che prova, sente e pensa (nascita del movimento, dell'associazione, del gruppo) → tale collettività emozionale dà forma a una serie di azioni e iniziative pubbliche (variegate a seconda del contesto) al fine di sensibilizzare l'opinione pubblica e i governanti, con l'obiettivo principale di migliorare la propria vita quotidiana → le emozioni provate dai partecipanti si diffondono agli spettatori (osservatori, lettori, ascoltatori, ecc.) che, a loro volta, possono diventare attori (impegno collettivo diffuso) → la condivisione emozionale genera riflessione tra i partecipanti al movimento e, almeno tra i leader, analisi critica dello stato dell'arte: essi possono modificare le emozioni provate in comune in base all'evolversi della situazione (è il caso delle rivolte arabe, quando dalle emozioni positive si passa a quelle negative al fine di "forzare" la situazione, approfittando dell'attenzione dell'opinione pubblica mondiale, per raggiungere quello che nel loro caso era l'obiettivo più significativo: cambio della forma di governo). Azioni senzienti, quindi. In cui emozioni e razionalità giocano di squadra in un processo di critica e modifica della realtà sociale circostante teso, nello stesso tempo, a un impegno sociale rivolto al raggiungimento di uno o più obiettivi.

### *3. L'argomentazione per la verità: il caso Bergamini*

Un altro esempio di compenetrazione tra emozioni e ragione-razionalità nell'agire sociale dell'individuo tardo moderno, nonché di profondo impegno civile, viene da un processo verificatosi negli ultimi quattro anni nella città di Cosenza. Il passaggio di scala rispetto all'esempio precedente è notevole, me ne rendo conto, ma credo che analizzare in dettaglio tale caso alquanto circoscritto possa essere utile per far emergere il rapporto tra emozioni e razionalità all'interno della sfera pubblica, nonché per mostrare una prova di forte impegno civile. Lo spazio in cui tale fenomeno prende forma è quello del caffè, ossia del "luogo

terzo” per eccellenza [Lasch 2001], uno spazio interstiziale a metà tra l’ambito familiare e quello professionale, tra l’ambito intimo-privato e quello pubblico di ogni individuo [Oldenburg 1989]. Come dimostrano alcune recenti ricerche etnografiche, il caffè si configura oggi come luogo in cui prendono forma diverse forme di socialità: sfera pubblica, socievolezza, capitale sociale, ecc. [Gruening 2013; Gatta 2012; Cerulo 2011]. Nello specifico, se ci concentriamo sulla prima, possiamo esaminare quanto accaduto in un determinato contesto come quello cosentino e utilizzarlo per la nostra analisi.

Alla fine del 2008, in un caffè del centro di Cosenza, iniziano a ritrovarsi, una volta alla settimana, un gruppo di ragazzi, tra i 20 e 45 anni, con l’obiettivo di discutere di Donato Bergamini, giovane calciatore professionista della squadra di calcio del Cosenza, morto in circostanze mai del tutto chiarite nel 1989 (un processo dell’epoca, alquanto sommario da quello che si vedrà, parlerà di suicidio). Questi ragazzi, circa una decina nelle primissime settimane, conversano sul cosiddetto “calciatore suicidato”: i più grandi, quelli intorno ai 40 anni, raccontano la storia, narrano le qualità calcistiche di Bergamini, ricordano il suo carattere; quelli più piccoli iniziano a porre domande, a chiedersi perché ci sia tanto mistero sul suo caso, come mai non si faccia nulla per scoprire la verità se è vero che ci sono tante ombre in questa storia. Inizia quindi un processo duplice: da una parte, condivisione emozionale per la vicenda del giovane calciatore; dall’altra, creazione di sfera pubblica e tendenza all’utilizzo della stessa: sia per capire cosa accadde quel giorno, sia, soprattutto, per cercare di riflettere sulle azioni da poter intraprendere per una questione che viene ritenuta di interesse collettivo. Perché, andando più a fondo nella nostra analisi, risulta evidente come non si tratti soltanto di svelare il mistero sulla morte di un calciatore, in ballo vi è molto di più: si discute della verità e si tende alla sua ricerca. Scoprire la verità significa, in fondo, oltre che ridare onore al giovane calciatore, anche stringere i legami di comunità tra cittadini e rafforzare la collettività in base a un valore etico precipuo.

Col trascorrere dei mesi, gli incontri proseguono e la partecipazione è in continuo aumento. La voce si diffonde in una città che non aveva mai dimenticato il triste evento né il sorriso di Bergamini e agli incontri al caffè iniziano a partecipare decine di cittadini dal diverso status sociale: studenti, impiegati, avvocati, ultras della squadra di calcio, giornalisti, docenti universitari, scrittori, politici,

disoccupati, ecc. Tutti ascoltano, molti si impegnano a costruire la sfera pubblica in questione: con argomentazioni sia razionali che emozionali su una questione di interesse collettivo. C'è chi fornisce un dettaglio in più, chi rammenta un particolare, chi svolge ricerca sulle fonti giornalistiche dell'epoca, chi inizia a proporre azioni pratiche alla ricerca della verità. Tanto che lo spazio interno del caffè non è più sufficiente per contenerli tutti e si inizia, con l'arrivo della primavera, a utilizzare la stradina antistante al locale. Ma l'onda della questione è lunga e invade anche la rete: nasce una pagina Facebook "Verità per Denis" che, donando ubiquità spazio-temporale, permette a chiunque di entrare a far parte di questa sfera pubblica mediata, per dire la sua sull'argomento e contribuire alla discussione. La notizia arriva alla famiglia Bergamini, residente in provincia di Ferrara, la quale, dopo un primo momento di rifiuto nel riaprire una pagina dolorosissima della propria vita venti anni dopo, decide di entrare a far parte della conversazione.

La sorella di Donato va a Cosenza e, sconvolta in positivo dall'affetto mostrato nei suoi confronti dai cittadini calabresi, decide di ingaggiare un avvocato al fine di raccogliere nuove prove per far riaprire il caso e lavare l'onta del presunto suicidio. Il tutto viene ufficializzato in una partecipatissima manifestazione pubblica che si tiene per le strade della città bruzia il 27 dicembre del 2009, in cui centinaia di persone chiedono ad alta voce, di fronte al tribunale di Cosenza, "verità per Donato Bergamini". Nell'estate del 2010, per aiutare la famiglia nel sostenere economicamente il peso delle indagini e delle spese legali, parte una raccolta fondi: in svariati caffè della provincia di Cosenza appaiono salvadanai con il viso di Bergamini disegnato in bella vista e la richiesta di un contributo spontaneo. Così come viene aperto un conto corrente in cui poter versare la propria donazione. Il caffè dove gli incontri sono iniziati resta il quartier generale in cui discutere della questione (sfera pubblica faccia a faccia) e a esso si affianca la seguitissima pagina Facebook (sfera pubblica mediata). Tra l'autunno 2010 e l'inverno del 2011 le conversazioni e le iniziative si susseguono, mentre l'avvocato compie il suo lavoro di indagine e il "caso Bergamini" diventa di interesse nazionale. Nel giugno del 2011 la procura di Castrovillari (CS) chiede ufficialmente la riapertura del caso Bergamini, con l'ipotesi di omicidio volontario. Partono le nuove perizie ufficiali

che portano alla riapertura del processo con nuovi capi di accusa e nuovi imputati. Il nuovo processo Bergamini è tuttora in corso.

Avvolti da stati emozionali di partecipazione nei confronti della vicenda del giovane calciatore, i soggetti sono stati capaci di incanalare tale emozionalità nella costruzione di una sfera pubblica che ha portato a un duplice agire razionale: rispetto allo scopo e al valore. Lo scopo era la riapertura del processo (per quanto, nei primi mesi, tale obiettivo apparisse davvero utopico) o, comunque, nella raccolta fondi per sostenere la famiglia Bergamini; il valore consisteva nella tendenza verso la verità. Riflettendo sul processo raccontato, possiamo notare un'azione senziente già nel comportamento della sorella di Bergamini. A prima vista, sembrerebbe che siamo di fronte a una forma di agire affettivo, *à la Weber*: travolta dalle emozioni positive trasmesse dai cosentini, decide di agire per il bene provato nei confronti del fratello e per rendere giustizia alla sua memoria. Tuttavia, nell'atto di ingaggiare un avvocato per raccogliere nuove prove vi è molto di razionale: vi è una manifestazione di intelligenza emozionale, vi è una trasposizione delle emozioni provate in un agire pratico, razionale rispetto allo scopo. Mi sembra questo un esempio di razionalità emozionale: le emozioni vengono razionalmente incanalate verso il raggiungimento di un obiettivo; in termini weberiani, un'azione affettiva viene posposta a una razionale sia rispetto allo scopo che al valore (ricerca della verità). Quello che, in apparenza, poteva sembrare un agire affettivo o emozionale, sarà molto razionale nelle sue conseguenze.

Da questo esempio emerge prepotentemente l'importanza della conversazione nella sfera pubblica e quanto possano incidere sulle strutture della società una serie di argomentazioni e discorsi tenuti al caffè (ben lungi dall'essere semplicemente "chiacchiere da bar" [Jedlowski 2010]). Certo, il caso in questione è estremo, perché da incontri e conversazioni al caffè si è arrivati alla riapertura di un processo. Eppure, è molto significativo per la nostra analisi. Anche questa volta siamo infatti di fronte a individui senzienti che mescolano emozioni e ragione nel loro agire sociale. Abbiamo poc'anzi visto quanto questo discorso sia valido nel caso della sorella di Bergamini. Ma anche per gli altri partecipanti agli incontri possiamo sostenere la stessa tesi. Ecco apparire di nuovo questa forma di intelligenza emozionale o razionalità emotiva o ancora, potremmo dire, di ambivalenza emozionale con risvolto positivo: pur se inizialmente avvolto da una serie di emo-

zioni forti e ipoteticamente destabilizzanti, il soggetto riesce ad approfondirle, ascoltarle, maneggiarle attraverso l'utilizzo della ragione.

Nel nostro esempio, tale condivisione etica, che ha unito negli incontri, nelle conversazioni e nelle azioni cittadini cosentini (e, in seguito, di tutta Italia) dalla provenienza sociale spesso molto diversa, è stata possibile grazie a una particolare emozione: l'empatia. Attraverso la conversazione sul caso Bergamini si sono incontrate esperienze personali diverse, traiettorie biografiche differenti di cittadini che spesso neanche si conoscevano tra loro. Eppure, con il proseguire delle iniziative, con l'approfondimento della questione, il loro sentire è entrato in comune. Poi, una volta incontrata di persona la sorella di Bergamini, per molti è stato possibile percepire l'empatia e praticarla. E ciò è stato possibile proprio perché parliamo di quella emozione che permette di mettere in contatto la nostra esperienza e il nostro corpo con quelli di un altro individuo: "empatia vuol dire allargare la propria esperienza, renderla capace di accogliere il dolore, la gioia altrui. [...] L'empatia non è un atto conoscitivo o rappresentativo, bensì [...] un sentire. [...] L'empatia scava nell'esperienza. Fa accadere qualcosa, approfondisce l'esperienza dischiudendo la sua qualità di relazione vivente" [Boella 2009, 43, 44, 72].

Se lo stato emozional-sentimentale dell'empatia prende forma attraverso il verificarsi di tre passaggi: 1) l'incontro fisico con l'altro; 2) il ruolo giocato dall'immaginazione, che dovrebbe condurre a una comprensione dell'altro; 3) la trasformazione di se stessi in seguito al riconoscimento dell'altro e all'apertura del nostro orizzonte d'esperienza [Boella 2009], allora vi è stata empatia anche tra le decine di cittadini che hanno potuto così confrontarsi, scoprirsi, unirsi, scendere in piazza, piangere per un valore: la verità per onorare la memoria di un giovane simbolo. L'empatia prende allora forma compiuta attraverso e grazie alla riflessività. In tal senso, l'orizzonte di esperienza degli individui si apre e si amplia perché è la sfera pubblica che lo consente: frequentare lo spazio discorsivo in comune che essa costruisce vuol dire essere disposti a cedere una parte delle proprie sicurezze individuali per guadagnarne in confronto, per arricchirsi di stimoli e conversazioni, per cesellare strategie e tattiche tese alla tutela di un interesse collettivo. Probabilmente, non si potrebbe far parte della sfera pubblica e agire in essa se non si detenesse almeno un po' di empatia: se non si fosse in gra-

do di ascoltare l'altro, osservare criticamente la sua posizione, per comprenderla, e quindi accettarla, e ancora valutarla criticamente comparandola con la propria.

Riassumendo, dalla conversazione iniziale (per alcuni già caratterizzata emozionalmente, sulla base del ricordo di Bergamini) si è passato alla condivisione di una o più emozioni create dal racconto e dalla scoperta degli eventi. Tali emozioni a loro volta hanno contribuito a dare nuova linfa alle conversazioni e alle argomentazioni adottate nella sfera pubblica generatesi. L'empatia, in particolare, ha fatto sì che molti soggetti provassero qualcosa in comune e, attraverso il confronto conversazionale, che riflettessero sulle azioni da mettere in atto per affrontare la questione di interesse collettivo. Conversazione-riflessione che genera emozioni. Emozioni che spingono a nuove forme di riflessività e a un agire razionale colmo, anch'esso, di sfumature emozionali. Di nuovo: emozioni e ragione-razionalità recitano un ruolo precipuo nelle pratiche sociali dell'individuo senziente. A prescindere da logiche e precedenze diacroniche, quello che ci preme sottolineare è la presenza di entrambe nel processo di creazione e messa in atto di forme di agire sociale, sfere pubbliche e azioni di impegno civile.

#### *4. Conclusioni*

Dopo aver passato brevemente in rassegna gli eventi sopracitati, la tesi che mi spingo a proporre vede le emozioni come risorse culturali per dialogare e agire all'interno della sfera pubblica: in tal senso, le emozioni permettono, se maneggiate con intelligenza, un perfezionamento dell'argomentazione stessa.

Se è vero che il discorso pubblico parla ormai il linguaggio delle emozioni [cfr. Bosco 2013] è altrettanto vero che le emozioni, sia quelle positive che negative, possono rappresentare delle risorse per arricchire e approfondire l'argomentazione razionale [Cerulo 2014]. Non si configurano soltanto come generatrici di un presunto coinvolgimento emotivo generatore di indiscrezione e annullamento di distanza nelle conversazioni: attraverso la manifestazione e condivisione del sentire è anche possibile produrre un discorso razional-emozionale che può dare vita ad azioni sociali incidenti sulle strutture della società. Emozioni che svolgono ruolo di sostegno e supporto all'argomentazione razionale.

Negli esempi sopra analizzati ci troviamo di fronte a quella che definirei intelligenza emozionale [Goleman 1997], ossia quell'intelligenza sociale che implica la capacità di osservare le proprie e altrui emozioni, di distinguerle, interpretarle, gestirle, controllarle e utilizzarle come guida per le proprie azioni al fine di raggiungere determinati obiettivi. L'intelligenza emozionale cui faccio riferimento si genera da un sentire ambivalente: inizialmente, gli individui sono avvolti da una serie di emozioni negative che conducono a espressioni e dialoghi animati, a prese di posizione rigide. In seguito, nell'incontro con l'altro ossia nel confronto con un pubblico, i soggetti iniziano ad approfondire le emozioni inizialmente provate, ad ascoltarle, a lasciare che divengano strumenti di incontro, comunicazione e comprensione della realtà sociale, nonché spinte all'agire sociale.

Le emozioni negative iniziano a trasformarsi e ad avere una valenza di azione positiva: incoraggiano ad agire per modificare lo stato delle cose (che al momento appare, evidentemente, negativo). Tale processo, che definirei come una sorta di riflessione emozionale, permette ai soggetti di esercitare e stimolare il loro giudizio critico e di tradurlo in scelte strategiche al raggiungimento dell'obiettivo. Ecco apparire l'io senziente di cui parla Hochschild, composto da emozione e ragione, attraverso il quale è possibile percepire le emozioni, giudicarle, comunicarle agli altri e, nel caso, modificarle a seconda della situazione sociale in cui ci si trova, degli obiettivi che si vogliono raggiungere e, ancora, delle opinioni espresse dagli altri partecipanti al confronto. La sfera pubblica conosce così diversi livelli di articolazione, sfruttando il rapporto che viene a crearsi tra emozionalità e razionalità. Detto in altri termini: comprendere il valore che risorse emotive condivise conservano per la qualità della vita sociale, e analizzarlo razionalmente, è il compito che ci spetta in quanto studiosi della realtà sociale.

*Riferimenti bibliografici*

ABU-LUGHOD, L., LUTZ, C. (eds.)

1990, *Language and the Politics of Emotion*, Maison des Sciences de l'Homme - Cambridge University Press, Cambridge.

BEININ, J., VAIREL, F. (eds.)

2011, *Social Movements, Mobilization and Contestation in the Middle East and North Africa*, Stanford University Press, Stanford (CA).

BOELLA, L.

2009, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano.

BOLTANSKI, L.

1993, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, Paris; tr. it. 2000, *Lo spettacolo del dolore*, Raffaello Cortina, Milano.

BOSCO, N.

2012, *Non si discute. Forme e strategie dei discorsi pubblici*, Rosenberg & Sellier, Torino.

CASTELLS, M.

2012, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Polity Press, Cambridge; trad. it. 2012, *Reti di indignazione e speranza. Movimenti sociali nell'era di Internet*, Egea, Milano.

CERULO, M.

2010, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.

2011, *La danza dei caffè. L'interazione faccia a faccia in tre luoghi pubblici*, Pellegrini, Cosenza.

2014, *La società delle emozioni. Teorie e studi di caso tra politica e sfera pubblica*, Orthotes, Napoli-Salerno.

CERULO, M., CRESPI, F. (a cura di)

2013 *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli-Salerno.

CRESPI, F.

1999, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

GARGANI, A.G.

2002, *Il valore cognitivo delle emozioni*, Atque, 25-26.

GATTA, G.

2012, *Luoghi migranti. Tra clandestinità e spazi pubblici*, Pellegrini, Cosenza.

GRUENING, B.

2013, *Atmosfere locali. Spazi e pratiche di vita urbana*, Pellegrini, Cosenza.

HOCHSCHILD, A.R.

1979, *Emotion work, feeling rules and social structure*, *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 3, pp. 551-575; tr. it. 2013, *Lavoro emozionale e struttura sociale*, Armando, Roma.

2003, *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London; tr. it. 2006, *Per sesso o per amore. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna.

JEDLOWSKI, P.

2010, *I caffè e la sfera pubblica*, in Paolo Jedlowski e Olimpia Affuso (a cura di), *Sfera pubblica. Il concetto e i suoi luoghi*, Pellegrini, Cosenza, pp. 57-91.

2013, *C'eravamo tanto amati. Forme della nostalgia*, in Massimo Cerulo, Franco Crespi (a cura di), *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 195-208.

LACROIX, M.

2001, *Le culte de l'émotion*, Flammarion, Paris; tr. it. 2002, *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano.

LASCH, C.

1995, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, Norton & Company, New York-London; tr. it. 2001, *La ribellione delle élite. Il tradimento della democrazia*, Feltrinelli, Milano.

LYNCH, M.

2012, *The Arab Uprising. The Unfinished Revolutions of the New Middle East*, Public Affairs, New York.

NUSSBAUM, M.

2003, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. 2004, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna.

PULCINI, E.

2013, *Paura, risentimento, indignazione: passioni e patologie dell'età globale*, in Massimo Cerulo, Franco Crespi (a cura di), *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 177-194.

OLDENBURG, R.

1989, *The Great Good Place: Cafes, Community Centers, Beauty Parlors, general Stores, Bars, Hangouts and How They get You Through the Day*, Paragon House, New York.

SANTAMBROGIO, A.

2013, *Immaginario sociale ed emozioni. Una prima ipotesi esplorativa*, in Massimo Cerulo, Franco Crespi (a cura di), *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 91-116.

TARDE, G.

1880, *La croyance et le désir*, "Revue Philosophique", X, pp. 150-180 e 264-283; tr. it. *Credenza e desiderio*, Cronopio, Napoli.

1893, *La logique sociale des sentiments*, Revue Philosophique, XXXVI, pp. 561-594; tr. it. 2012, *La logica sociale dei sentimenti*, Armando, Roma.

TURNATURI, G.

1995, *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano.

2010, *Le emozioni fra pubblico e privato*, in Catia Papa (a cura di), *Vivere la democrazia, costruire la sfera pubblica*, Ediesse, Roma, pp. 257-270.

CHIARA MORONI

## Spazio Pubblico virtuale: nuove pratiche di partecipazione

**I**l titolo di questo saggio pone la questione delle nuove forme di partecipazione in un ambito semantico assertivo: esiste uno spazio pubblico virtuale nel quale è possibile rintracciare pratiche partecipative. Più specificatamente, va chiarito che se è vero che esiste una dimensione virtuale, agevolata nel suo dispiegarsi dal recente sviluppo dei social network, è altrettanto innegabile che le pratiche “pubbliche” poste in essere in questa dimensione spingono verso la definizione di un nuovo genere di spazio pubblico, nel quale si vanno creando modalità partecipative del tutto peculiari che tendono, a loro volta, alla costruzione e allo sviluppo di quella che viene definita *talkative society*. La questione è quindi stabilire, da un lato, se la natura e i caratteri che assumono le pratiche, essenzialmente discorsive, che si realizzano in Internet, possano rappresentare forme di partecipazione “alla cosa pubblica”; dall’altro, se quello spazio peculiare nel quale tali pratiche vengono poste in essere costituisca uno spazio pubblico inteso nel senso di luogo virtuoso della partecipazione e del potere deliberativo della società civile.

Attraverso i social network molti prendono la parola e commentano, spesso usando il registro linguistico dell’ironia, a beneficio di una cerchia di contatti più o meno estesa. Il commento riguarda molto spesso il “fatto del giorno” che non di rado è un fatto prettamente politico o che possiede una valenza politica. Grazie a questa “azione” volontaria di prendere parte, non di rado si diffondono notizie che il circuito dei media *mainstream* ignora, ma che “condivisione” dopo “condivisione”, in una forma di diffusione “virale”, “agiscono” su parti di realtà altrimenti ignorate. Tra le diverse opportunità che le nuove tecnologie offrono c’è,

dunque, quella di sviluppare abilità specifiche assimilabili a forme tradizionali di partecipazione politica. Sono stili di partecipazione meno strutturata, fortemente intrecciata con la vita quotidiana e al modo di essere degli individui.

Partendo da una seppur non esaustiva definizione di partecipazione nella vita pubblica offline, si vuole dimostrare come l'ambiente virtuale tendi a esaltarne alcuni elementi costitutivi a discapito di altri, portando ad una generale ridefinizione delle strategie, delle risorse e degli obiettivi della partecipazione, che si innescano su nuove concezioni e nuove manifestazioni sia della dimensione individuale sia di quella collettiva.

### *1. Definizione di partecipazione*

Alla base della nostra dissertazione vi è un concetto la cui definizione può presentare più accezioni, anche se tra loro logicamente e semanticamente collegate. Nel Dizionario di Sociologia, Luciano Gallino [cfr. Gallino 1993] distingue un'accezione forte da una debole di partecipazione. In entrambe le accezioni la caratteristica definitoria risiede nel “prendere parte, in misura più o meno intensa e regolare alle attività caratteristiche di una collettività”. Ma a distinguere una partecipazione forte da una debole è l'esistenza o meno di una reale possibilità per gli individui di concorrere a determinare gli obiettivi principali della vita della collettività. Nel primo caso si considera la possibilità concreta di intervenire nelle scelte e nelle decisioni della comunità, si tratta quindi di un “prendere parte” che abilita ad agire, ad un “fare” con concrete conseguenze; nella seconda accezione, quella debole, si intende un “essere parte”, in questo caso a prevalere non è il “fare” ma il “sentire”.

Per quanto dal punto di vista definitorio sia possibile distinguere le due accezioni, in realtà esse sono strettamente collegate. Come afferma Raniolo: “Si prende parte in quanto si è parte” [Raniolo 2002, 15]. A unire i due poli della partecipazione sussiste un elemento emotivo definito dallo stato affettivo in base al quale il soggetto sente di identificarsi con la collettività alla quale partecipa. Scrive Livolsi: “A queste (*accezioni*) ne aggiungiamo una terza (nostra) molto vicina al concetto di “appartenenza”; da intendersi come una sorta di identifica-

zione (prevalentemente affettiva) che porta ad esprimere un convinto consenso a quanto si ritiene significativo, in particolare ai valori e atteggiamenti oltre che alle rappresentazioni culturali (ovviamente sempre più mediali) largamente condivisi e tali da orientare l'agire collettivo" [Livolsi 2013, 38-56].

## *2. Risorse e obiettivi della partecipazione*

Cosa spinge un individuo a impegnarsi in azioni di partecipazione politica? La letteratura relativa alle motivazioni dei comportamenti di partecipazione politica evidenzia la prevalenza di aspetti di tipo intangibile rispetto al perseguimento di vantaggi di tipo materiale. Questa prevalenza spiega, innanzitutto, il fenomeno del "voto espressivo" nel quale prevale il bisogno di affermare il proprio "essere parte di". Analogamente, la partecipazione a movimenti collettivi si basa su logiche di tipo identitario e solidaristico. Che si tratti di un prendere parte o di un esser parte, gli individui – per lasciare la sfera privata e partecipare agli spazi pubblici – devono possedere una serie di risorse essenzialmente culturali che facilitino loro l'impegno nella cosa pubblica. Tali risorse, che possono essere definite "culture civiche"<sup>1</sup> o "habitus civico", come fa Bourdieu [2003], e che operano nel quotidiano di quelli che Habermas [1981] definisce "mondi vitali", sono più di una perché la partecipazione può essere messa in atto in molti modi diversi. La formazione e l'assunzione di culture civiche che mettono in moto la partecipazione civile dipendono da più fattori, innanzitutto da scuola e famiglia, ma anche dai rapporti sociali, dal sistema economico e legale e naturalmente, sempre di più nel loro dispiegarsi quotidiano, esse si fondano sui media che, come vedremo, costituiscono gli strumenti più accessibili a disposizione delle culture civiche per creare e promuovere la partecipazione [cfr. Dahlgren 2013, 17-37].

Le culture civiche sono costituite di elementi diversi che variamente combinati tra loro vanno a determinare le risorse necessarie ad ognuno per mettere in atto le proprie strategie di partecipazione. Tali elementi sono conoscenza, valori,

---

1. La prospettiva delle culture civiche si focalizza sui processi attraverso i quali gli individui diventano cittadini, su come si considerino membri di una comunità e potenziali partecipanti ad essa [cfr. Dahlgren 2009].

fiducia, spazi, pratiche ed identità. Maggiore è il livello di conoscenza del sistema sociale e politico, delle possibilità concrete a disposizione e dei rapporti di potere, maggiore sarà il livello di consapevolezza partecipativa e di capacità di intervenire. La partecipazione è naturalmente guidata da quell'insieme di valori che delineano i confini dell'agire sia nel privato che nel pubblico, mentre il livello di fiducia nel sistema sociale e politico segna il grado di interesse a partecipare: più si ha fiducia nella struttura e nel funzionamento del sistema, più si ritiene utile e quindi indispensabile alla propria natura "civile", partecipare. Infine, la partecipazione è agevolata nel suo dispiegarsi dalla facilità di accesso e di "occupazione" dei relativi spazi messi a disposizione e creati dal basso.

In particolare però, lo stretto legame emotivo e simbolico tra il prendere parte e l'esser parte proprio della partecipazione pone l'attenzione su due suoi ulteriori elementi costitutivi: le pratiche e le identità.

Il senso forte di partecipazione definisce le pratiche attraverso le quali si prende parte e i relativi obiettivi perseguiti che in questo caso sono essenzialmente obiettivi strumentali. Il senso debole, sentire di far parte, determina i processi di costruzione identitaria attraverso la partecipazione, sia in senso individuale che collettivo, determinando obiettivi intermedi, non strumentali ma di autoaffermazione: avere visibilità e voce nella dimensione pubblica.

Come afferma Peter Dahlgren [*Ibidem*], gli obiettivi strumentali della partecipazione, che si dispiegano attraverso l'accezione forte del concetto e che si realizzano attraverso le pratiche, sono obiettivi finali: avere influenza sulle leggi, sulle decisioni, sulle politiche del governo, locale o nazionale. In ogni caso, nella partecipazione, esiste un obiettivo intermedio che prende vita dall'accezione debole dell'"essere parte", un obiettivo che è strettamente legato a quella dimensione identitaria che sviluppa il senso di identificazione con e nella partecipazione. Tale obiettivo intermedio è la visibilità.

A proposito di un possibile modello di visibilità pubblica [cfr. Brighenti 2010], scrive Dahlgren: "Il secondo modello è il regno pubblico della visibilità sociale, dell'interazione, in cui lo sguardo e il riconoscimento dell'altro generalizzato o significativo diviene centrale per la costruzione del sé, dell'identità" [Dahlgren 2013, 27]. Non si partecipa con lo scopo finale di essere visibili, ma nel momento in cui si entra in una dimensione pubblica la percezione dell'io riflessa nello

sguardo degli altri diviene un obiettivo strutturante, che ha ripercussioni sulla forza della partecipazione e anche sul raggiungimento degli obiettivi strumentali ultimi. Quella che Dahlgren chiama *intervisibility* non è altro che un richiamo alla teoria di Mead sulla costruzione del sé attraverso l'interazione o alla definizione della "presentazione del sé" di Goffman [cfr. Dahlgren 2013], e costituisce un vantaggio concreto della partecipazione.

Strettamente connesso alla visibilità vi è un altro elemento che costituisce un obiettivo intermedio e un vantaggio della partecipazione pubblica: la voce. Essa può essere considerata un processo che dà conto di sé e delle circostanze entro le quali si agisce. La voce, oltre ad essere una risorsa "politica", possiede un valore intrinseco come strumento-risorsa della narrazione individuale e collettiva. Attraverso la narrazione si costruiscono e si condividono identità. La partecipazione nella sua accezione di "sentire" permette di "dare voce" alle proprie identità (individuali e collettive) e di inserirle in un contesto relazionale potenzialmente ricco di opportunità e di sviluppo ulteriore. Gli obiettivi intermedi della visibilità e della voce inseriscono la partecipazione in un contesto interattivo che ne potenzia gli effetti e le pratiche: "la partecipazione è un atto sociale, basato sulla comunicazione tra le persone, e dipendente dalla socialità" [Dahlgren 2013, 29]. Le pratiche civiche operano per acquisire visibilità e voce e sono supportate dai legami sociali.

### *3. Dalla sfera pubblica allo "spazio pubblico virtuale"*

Nella prima fase della diffusione delle tecnologie di rete si è sviluppata una vera e propria utopia intorno alle possibilità che Internet offriva rispetto alla partecipazione diretta dei cittadini alla gestione della cosa pubblica. Un vero e proprio culto di Internet attraverso il quale la Rete, come sostiene Marinelli, "ha potuto assumere le sembianze di una sorta di chiesa (globale) in cui questo culto si è celebrato per un numero sempre maggiore di adepti" [Marinelli 2004, 19].

La prospettiva piuttosto diffusa degli “integrati” della rete<sup>2</sup> le nuove tecnologie e in particolare Internet con la possibilità di accedere ad una quantità di informazioni mai avuta prima e mettendo a disposizione nuovi canali per manifestare le proprie idee, creano opportunità e “luoghi” di partecipazione e di dibattito pubblico che spingono verso una nuova era democratica. Si tratta di una democrazia diretta spinta dal rilancio della sfera pubblica il cui declino è stato denunciato da più parti e attribuito anche allo diffusione della televisione che isola e allontana gli individui dalle questioni pubbliche e dalla partecipazione civile. I nuovi media non spingono verso la reversibilità di questo isolamento fisico, ma al contrario lo sfruttano per condurre gli individui in uno spazio virtuale nel quale si può sperimentare una nuova forma di partecipazione comunitaria. Il dibattito su queste potenzialità è stato avviato quando ancora lontano era lo sviluppo di quello che oggi è conosciuto come web 2.0 nel quale la possibilità di creare contenuti si affianca e in molti casi sostituisce la “semplice” fruizione garantita dal modello di rete degli albori. Oggi è chiaro che, pur rimanendo utopica l’idea delle tecnologie come strumento di sviluppo di modelli di democrazia diretta, i nuovi media sollecitano una partecipazione ideale molto forte e sviluppano una capacità critica e di messa in discussione delle fonti tradizionali di informazione mai sperimentata prima.

Chi partecipa attraverso la rete mostra un elevato grado di radicalità delle proprie posizioni e una scelta molto circostanziale delle battaglie che si vuole sostenere. Tutto questo nell’estrema volatilità temporale delle questioni trattate e nella pluralità delle sfere pubbliche partecipate. In accordo con la posizione di Nancy Fraser [1992], l’esperienza del web dimostra la contemporanea esistenza di molteplici sfere pubbliche, nel mondo offline e in quello online, non di rado in contrasto reciproco, ognuna delle quali si sviluppa e si modella su segmenti diversi di società. Se la Fraser sottolineava come ognuno di questi segmenti fosse portatore di uno specifico “discorso pubblico”, le cui *issue* tentava di includere nella sfera pubblica dominante, oggi è molto difficile definire i contorni di una sfera pubblica istituzionalizzata e dominante nonché le relative dinamiche di in-

---

2. Cfr. Etzioni [1972], che anticipa il dibattito sul potenziale democratico delle nuove tecnologie già negli anni Settanta, con la diffusione della tv via cavo; Grossman [1995], che alla metà degli anni Novanta teorizza l’avvento della “repubblica elettronica” molto simile alla democrazia ateniese.

clusione-esclusione. Le connessioni e le interrelazioni tra sfere pubbliche on line e quelle offline si presentano sempre più complesse e articolate. Gli attori singoli e collettivi che partecipano ad esse, a vario titolo sono legati reciprocamente da un condizionamento che ormai coinvolge anche la sfera pubblica istituzionalizzata che ne resta condizionata in modo inedito e al contempo irreversibile.

Secondo lo stesso Habermas [1992] l'accesso ad Internet produce una moltiplicazione delle sfere pubbliche da cui può derivare, da un lato, una sempre più accentuata frammentazione della società civile; dall'altro, uno sviluppo della mobilitazione e della partecipazione politica a livello globale, rafforzate dalla capacità delle sfere pubbliche alternative di creare solidarietà e alleanze, favorendo il cammino verso una "democrazia deliberativa", nella quale le decisioni di interesse generale scaturiscano, più che dalla mera somma di opinioni individuali, dal confronto costruito intellettivamente attraverso la discussione online. Pur essendo lontani dalla favoleggiata democrazia diretta dei primi anni Novanta, i web 2.0 e soprattutto i social network mostrano possibilità e opzioni partecipative nuove, sia per quantità sia per qualità di interazione e connessione.

Facebook, in modo particolare, costituisce innanzitutto una rete di persone che pone in primo piano l'aspetto relazionale e attraverso la quale si aggiunge "l'interazione online ai rapporti sociali esistenti" [Castells 2001, 120]. Relazione e interazione sono i due elementi cardine sui quali si innescano e si sviluppano le comunità virtuali, legate da un accesso quotidiano reiterato e condiviso.

#### *4. I nuovi media e la "partecipazione culturale"*

Se è vero che la partecipazione trae forza dalla reciprocità relazionale e comunicativa che si instaura automaticamente nella dimensione di socialità proprio della sfera pubblica, allora essa troverà un ambiente favorevole nella dimensione virtuale messa a disposizione dei nuovi media e soprattutto dai social network. Sempre di più la socialità si dispiega nella dimensione virtuale, gli individui costruiscono e mantengono relazioni online, fondate su pratiche discorsive che contribuiscono in modo spesso determinate a quel *identity work* che vede i singoli impegnati nella rielaborazione costante delle proprie identità relazionali. In

particolare i social network sono pensati e strutturati perché gli individui possano costantemente lavorare alla propria auto-rappresentazione identitaria, sfruttando anche gli input costruttivi che possono derivare dall'alta densità relazionale che in essi si realizza. Una relazione che sempre di più, però, appare obiettivo secondario rispetto a quello della messa in scena del proprio io. Molta della comunicazione che viene posta in essere nei social network ha come primo obiettivo quello di parlare a sé stessi e di sé stessi, di dare visibilità e voce alle proprie opinioni, ai propri stati d'animo, e il fatto concreto che questa voce e questa visibilità possano essere accolte da altri connessi è temporalmente secondario, anche se non meno importante, almeno sul piano di una sorta di strategia inconscia. Come scrive Marino Livolsi: “la “regia” complessiva dello spettatore risponderà sempre più all'obiettivo della “messa in scena” del Sé come attore che interpreta una parte e che aspetta “risposte” per proseguire nel dialogo e costruire una trama” [Livolsi 2013, 46].

Quindi il web costituisce un luogo virtuale nel quale, grazie alla connettività costante, è possibile dispiegare un progetto e una costruzione identitaria che si arricchiscono e si muovono anche sulla base di relazioni potenzialmente ininterrotte. Lo spazio messo a disposizione dal web è certamente uno spazio pubblico – perché è cosa altra rispetto a quello riservato della sfera privata ed è accessibile e comune – però esso viene occupato e vitalizzato con pratiche e strategie “private”, attraverso la cura di relazioni semanticamente e simboliche private e l'utilizzo di un linguaggio di intimità e di confidenza generalmente riservato alla dimensione privata. Pratiche relazionali e comunicative di tipo privato che si fanno pubbliche. Le narrazioni individuali e intime che vengono messe in campo nell'ambiente di Internet spingono verso un'auto-rappresentazione che si realizza attraverso le forme di “messa in pubblico” dei proprio vissuti: “visibilità pubblica delle micronarrazioni dal basso” [Boccia Artieri 2013, 102].

Queste caratteristiche permettono sì una partecipazione online, ma essa è intrinsecamente diversa, per quanto non necessariamente alternativa, a quella che si realizza *offline*. La partecipazione che può essere messa in atto attraverso i nuovi media è basata in prevalenza su quegli elementi delle culture civiche, identità e pratiche, che abbiamo visto essere strettamente legati ad obiettivi intermedi della partecipazione: avere visibilità e voce in un contesto pubblico. La natura dei nuo-

vi media e le pratiche che in esso si realizzano facilitano l'espressione di quella che abbiamo definito partecipazione debole, fondata su un "essere parte" e quindi su una dimensione di emotività e identificazione.

Partecipare nel suo essere un "fare" concreto, che cerca il perseguimento di obiettivi strumentali, e un "sentire", che produce e rafforza il processo di identificazione nella comunità entro la quale si partecipa, tendono a confondere e sovrapporre la dimensione pubblica con quella privata, e questo viene amplificato dalle pratiche comunicative ed identitarie del web. La visibilità e la voce, obiettivi intermedi di una partecipazione debole, costruiscono narrazioni legate a linguaggi e pratiche più simili alla dimensione privata che a quella pubblica: per questo si tende a parlare di "socialità privata" [Papacharissi 2010]: la rete incoraggia la ritirata in un ambiente in cui si può avere la sensazione di un maggior controllo, in cui si mette in pubblico il proprio privato, nel quale un'azione come cliccare su "mi piace" – che rappresenta una espressione emotiva – diviene strumento per rendere pubblica la propria identificazione in una questione di interesse collettivo. Siamo di fronte ad una "cultura pubblica connessa" [cfr. Benkler 2007; Boccia Artieri 2012] che, come scrive Boccia Artieri, "mostra come le produzioni culturali individuali ed interpersonali escano dal loro isolamento per farsi discorso pubblico" [Boccia Artieri 2013, 101].

Nell'era della socialità online, la sfera pubblica effimera che si realizza in luoghi materiali – quello che per Habermas è il luogo di raccolta delle conversazioni episodiche in luoghi di ritrovo – si trasferisce in parte nella dimensione virtuale e immateriale delle reti. Il web, e in modo particolare quello che viene definito web 2.0, mette a disposizione luoghi immateriali in cui si raccordano conversazioni private che esteriorizzano pulsioni e istanze individuali che possono trasformarsi in bisogni diffusi e domande di senso politico. Siamo di fronte a nuove pratiche civiche, nelle quali gli interessi del singolo, seppur espressi nelle forme proprie dell'interazione privata, divengono elementi catalizzatori per la costruzione di relazioni pubbliche. La rappresentazione di sé stessi, la ricerca della visibilità e della condivisione della propria narrazione individuale divengono forme di partecipazione pubblica.

Postare un commento su un blog o in un social network, condividere contenuti, immagini ed esperienze con livelli diversi di coinvolgimento, tende a co-

struire comunità identificate sulla base di un interesse comune, una sensibilità diffusa e la ricerca del raccordo di opinioni e preferenze. Sono queste le forme che assume la partecipazione nello spazio pubblico virtuale: espressioni che segnano coinvolgimento, interpretazione, partecipazione a forme culturali condivise. Una partecipazione che giustappunto Dahlgren [2009] definisce “culturale” prima che sociale e politica, che può trasformarsi in partecipazione forte volta alla realizzazione di obiettivi strumentali nel momento in cui si realizza il passaggio dalla fruizione all’azione. In questo senso la rete costituisce un facilitatore di partecipazione materiale: il forte potenziale organizzativo che essa esprime può trasformare l’adesione culturale e astratta a una causa, nel motore ideale dell’azione concreta, della “scesa in campo”, un campo che è materiale e non più immateriale. Se è vero che può essere possibile questo passaggio dal materiale all’immateriale, dalla partecipazione debole a quella forte, esso non costituisce però la norma. Il maggior numero di “partecipanti” a blog e social network mantengono il loro livello di coinvolgimento sul piano identificativo-culturale<sup>3</sup>.

### *Conclusioni non conclusive*

I nuovi media propongono un ambiente virtuale nel quale si è andato realizzando un inedito genere di spazio pubblico che esprime una sorta di socialità privata grazie alla quale relazioni interpersonali, pratiche discorsive e rappresentazioni del sé assumono una rilevanza pubblica. Di per sé blog e social network non costituiscono *una* sfera pubblica, ma si tratta di “ambienti generativi” di sfera pubblica in quanto, come i caffè descritti da Habermas, costituiscono snodi per l’incontro e la strutturazione di relazioni e in cui si realizzano forme discorsive [Habermas 1962] e tematizzazioni di contenuti rilevanti per l’interesse collettivo che a loro volta si innescano su narrazioni individuali [cfr. Sorrentino 2008]. Lo spazio pubblico virtuale permette e lo facilita una partecipazione di tipo culturale, espressione di quella accezione di “partecipazione debole” basata sul sentirsi

---

3. Per un’analisi anche empirica dei casi di partecipazione nata in rete, cfr. Mosca e Vaccari (a cura di) 2011.

parte e che realizza in primo luogo l'obiettivo intermedio di ottenere visibilità e voce pubblica.

I nuovi media forniscono ambienti discorsivi e relazionali nei quali l'individuo tende ad identificarsi con questioni, temi e interessi. Su questi egli nella rete può esprimere preferenze, può diffonderli condividendoli e commentandoli, può contemporaneamente aumentare la propria visibilità pubblica virtuale, coinvolgersi in questioni collettivamente rilevanti, essere parte di una comunità che condivide, totalmente o anche solo in parte, la stessa dimensione culturale. Due sono gli aspetti peculiari che i nuovi media mostrano in relazione alla partecipazione: innanzitutto essi danno il senso immediato del *belonging* come appartenenza a gruppi con cui si entra in contatto e con cui si condividono interessi e cause, in questa sorta di partecipazione culturale che innesca meccanismi più di identificazione che di partecipazione; inoltre, la possibilità di esprimere opinioni, preferenze e condivisioni su un numero incredibilmente vasto di questioni, problemi e interessi tende a fare della partecipazione *online* una partecipazione più estensiva che intensiva: ci si occupa di molte questioni senza però scendere in profondità nell'interpretazione e nella trattazione critica. Per questo lo stesso Bauman afferma che: "La rete lavora molto sugli effetti in termini brevi, ma in nessun modo sulla possibilità di costruire una nuova società in termini reali"<sup>4</sup>.

### *Riferimenti bibliografici*

BENKLER, Y.  
2006, *Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*, Yale University Press; tr. it. 2007, *La ricchezza della rete*, Egea-Bocconi, Milano.

---

4. Bauman Z., La stampa 27/08/2011, <http://www.lastampa.it/2011/08/27/cultura/libri/bauman-se-non-ti-vendi-la-tua-vita-e-miserabile-NCGuvBwzNTTRfPO3GVuc5O/pagina.html>

BOCCIA ARTIERI, G.

2012, *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, Franco Angeli, Milano.

2013, *Connessi in pubblico: sfera pubblica e civic engagement tra mainstream media, blog e siti di social network*, in Roberta Bartoletti, Franca Faccioli (a cura di), *Comunicazione e civic engagement*, Franco Angeli, Milano, pp. 97-116.

BOURDIEU, P.

1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève; tr. it. 2003, *Per una teoria della pratica*, Raffaello Cortina, Milano.

BRIGHENTI, A.M.

2010, *Visibility in Social Theory and Social Research*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

CASTELLS, M.

2001 *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society*, Oxford, University Press; tr. it. 2001, *Galassia Internet*, Feltrinelli, Milano.

DAHLGREN, P.

2009, *Media and Political Engagement*, Cambridge University Press, New York.

2013, *Reinventare la partecipazione. Civic agency e mondo della rete*, in Roberta Bartoletti, Franca Faccioli (a cura di), *Comunicazione e civic engagement*, Franco Angeli, Milano, pp. 17-37.

ETZIONI, A.

1972, *Minerva: An Electronic Town Hall*, Policy Science, 3, 457 (fonte: <http://www.amitaietzioni.org/documents/A89.pdf>)

FRASER, N.

1992, *Rethinking public sphere*, in Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*, MIT Press, Cambridge (MA).

GALLINO, L.

1993, *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino.

GROSSMAN, L.K.

1995, *The Electronic Republic. Reshaping Democracy in the Information Age*, Viking Penguin, New York.

HABERMAS, J.

1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied; tr. it. 2006, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari.

1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1-2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. it. 1986, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.

1992, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. it. 1996, *Fatti e norme: contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano.

LIVOLSI, M.

2013, *La partecipazione solitaria*, in Roberta Bartoletti, Franca Faccioli (a cura di), *Comunicazione e civic engagement*, Franco Angeli, Milano, pp. 38-56.

MARINELLI, A.

2004, *Connessioni. Nuovi media, nuove relazioni sociali*, Guerini, Milano.

MOSCA L., VACCARI C. (a cura di)

2011, *Nuovi media, nuova politica? Partecipazione e mobilitazione online da MoveOn al Movimento 5 stelle*, Franco Angeli, Milano.

PAPACHARISSI, Z.A.

2010, *A private Shere. Democracy in Digital Age*, Polity Press, Cambridge.

RANIOLO, F.

2002, *La partecipazione politica*, il Mulino, Bologna.

SORRENTINO, C.

2008, *La società densa. Riflessioni intorno alle nuove forme di sfera pubblica*, Le Lettere, Firenze.



SAGGI





GIOVANNI BARBIERI

## Comunità recintate e flussi globali

### *1. Introduzione: verso una definizione di comunità recintata*

Fra i primi studiosi che hanno reso noto al pubblico italiano l'esistenza delle cosiddette *gatedcommunities* vi è sicuramente Mike Davis. Nel quarto capitolo di *Città di quarzo*, testo pubblicato nel nostro Paese nel 1993, il poliedrico studioso statunitense avvertiva i pericoli legati all'espandersi di una logica della recinzione urbana asservita alla sicurezza; oggi, sosteneva Davis, «viviamo in “città fortezze”, brutalmente divise in “cellule fortificate” della società benestante e “luoghi di terrore” dove la polizia combatte i poveri criminalizzati [... ci si rende conto rapidamente] di quanto la vecchia idea di “libertà della città” sia una pura astrazione, per di più obsoleta» [Davis 1990, trad. it. 122 e 141].

Esattamente dieci anni dopo, in *Modernità liquida* Zygmunt Bauman richiamava l'attenzione del lettore su un progetto ideato dall'architetto George Hazelton: costruire, non lontano da Città del Capo, una città che avrebbe dovuto ricreare, negli intenti dell'ideatore, quell'armonia comunitaria tipica dei villaggi o dei quartieri delle città di un tempo. Heritage Park, questo il suo nome, grazie a ininterrotte recinzioni, ingressi controllati, telecamere a circuito chiuso e guardie armate, sarebbe stata «accuratamente isolata dai rischi e dai pericoli del mondo esterno [...] e diversa da tutte le altre per la sua totale inaccessibilità» [Bauman 2000a, trad. it. 99]<sup>1</sup>.

---

1. Oltre ai testi di Davis e Bauman, vanno annoverati fra i primi studi editi in Italia che si sono occupati dell'argomento, seppure non in modo centrale, quelli condotti da

Ad uno sguardo non avvezzo alle tendenze, soprattutto d'oltre Oceano, dello sviluppo urbanistico, gli scenari tratteggiati da Davis e da Bauman appaiono sicuramente inquietanti – è, del resto, probabilmente proprio l'inquietudine lo stato d'animo che gli autori intendevano suscitare: ricordano, per certi aspetti, le futuristiche prospettive immaginate da J.G. Ballard in *Il Condominio* e in altri successivi romanzi. Eppure, ormai da qualche decennio parte degli abitanti delle più disparate aree del globo sta mostrando una crescente propensione a muoversi proprio verso quei complessi residenziali che la letteratura sociologica definisce solitamente con il termine *gatedcommunities*<sup>2</sup> – in italiano *comunità recintate*: luoghi percepiti, dunque, almeno dai più, non tanto opprimenti, quanto piuttosto attraenti, gradevoli, ritempranti, luoghi in cui vale la pena vivere.

Ciò impone allo studioso di confrontarsi con alcune domande ineludibili: cosa rappresentano, oggi, le comunità recintate? Quali bisogni soddisfano? Anticipano forme abitative e stili di vita che in un prossimo futuro saranno del tutto comuni? Quali conseguenze generano sul governo locale? E quali sulle interazioni fra gli abitanti della città?

Prima di tutto, però, è necessario introdurre alcuni chiarimenti in merito alla natura e alle caratteristiche delle comunità recintate. Al solito, come sottolineano Atkinson e Blandy [2005], anche in questo caso nella letteratura sociologica (e urbanistica) regna un'ampia disparità di vedute; è però possibile, attraverso il raffronto fra tali diverse prospettive, giungere a una definizione che possa trovare il più ampio accordo possibile. Spesso denominate con i più svariati termini nei differenti angoli del mondo: *condominio fechado*, *barrios privados*, *clubes de campo*, *barrios de chacras*, *security villages*, *enclosed neighborhoods*, *closed condominiums*, *fortified enclaves*, *fenced-up area*, *suburban enclave*, *urban fortress*, le comunità recintate costituiscono una specifica varietà della più ampia famiglia delle comunità contrattuali, «forme organizzative a base territoriale di carattere privato – in grado di autoregolarsi e fornirsi autonomamente infrastrutture e servizi» [Brunetta, Moroni 2008, p. VII; Chiodelli 2010b].

Queste ultime possono essere di tre specie: le *comunità di proprietari* (o *associazioni residenziali di proprietari*) – i cui membri detengono individualmente la

---

Amendola [1997] e da Rifkin [2000].

2. Si vedano, a tale proposito, i dati riportati nel prossimo paragrafo.

proprietà dell'immobile in cui risiedono e collettivamente la proprietà degli spazi comuni che sono gestiti da un corpo elettivo; gli acquirenti, inoltre, entrano fin da subito nell'associazione, accettando le regole sull'uso degli spazi e degli edifici e l'obbligo di versare le quote associative; le *comunità di affittuari* – vi è un imprenditore che realizza le unità abitative e le necessarie infrastrutture, ne conserva la proprietà e la gestione e le cede in locazione; le *comunità di comproprietari* (o *cooperative residenziali*) – la proprietà è detenuta collettivamente dalla comunità e i singoli possiedono quote della cooperativa e hanno così il diritto di usufruire dei beni della stessa [Brunetta, Moroni 2008; 2011; cfr. anche Nelson 2004]. Due diverse varietà della specie comunità di proprietari sono il *cohousing* e le comunità recintate, che si distinguono fra loro rispetto a: la selezione dei residenti – attivata ex-ante e fondata su meccanismi informali e empatici nel primo caso, ex-post e su meccanismi formali e impersonali nel secondo; la fornitura di servizi dedicati a garantire una maggiore sicurezza – prevista solo nelle comunità recintate; la formalizzazione della struttura assembleare che ha il compito di gestire la comunità: bassa e fondata su consuetudini nel primo caso, alta e dettagliata nel secondo; il tipo di valore espresso – la cooperazione, il dialogo e il rispetto dell'ambiente nel primo caso, la preferenza per aree residenziali etnicamente o socio-economicamente omogenee e/o sicure nel secondo [Chiodelli 2010b].

Le comunità recintate, in particolare: 1. sono complessi residenziali caratterizzati da cancelli, guardie private e videosorveglianza all'ingresso, oltre che da mura o recinzioni perimetrali, che restringono il pubblico accesso; 2. forniscono beni e servizi che sono usati e finanziati collettivamente – dalla manutenzione del verde, alla raccolta dei rifiuti, fino ai negozi, alle strutture scolastiche, sportive e ricreative<sup>3</sup>; 3. includono accordi legali che vincolano i residenti a un comune codice di condotta formato da una serie di obblighi e divieti: dal parcheggiare solo in determinate aree, all'inviare all'Associazione dei proprietari una lista degli ospiti che si intende invitare a un party, al non esporre bandiere o simboli politici, fino al non decorare l'abitazione con determinati addobbi. In questo modo si tenta di salvaguardare il valore degli immobili e anche, in molti casi, di costruire una comunità

---

3. Secondo alcuni autori [cfr., ad es., Pinto 2011], ciò favorirebbe una frammentazione dello spazio residenziale e a una privatizzazione dei beni primari.

dagli stili di vita omogenei<sup>4</sup>; 4. prevedono, infine, forme di micro-governo, in quanto vi sono comitati eletti che agiscono come *decision maker* di quartiere: gestiscono la proprietà comune e i rapporti contrattuali con i fornitori di servizi; fissano l'ammontare delle quote mensili di finanziamento delle attrezzature e dei servizi comuni e provvedono alla loro riscossione; stabiliscono i criteri di ammissione alla comunità e contribuiscono a formulare i codici di condotta<sup>5</sup>.

Sulla base di questi quattro elementi, non è dunque scorretto definire comunità recintate quei «complessi abitativi racchiusi da mura o recintati, ad accesso pubblico ristretto [e controllato], e caratterizzati da accordi legali che vincolano i residenti a un comune codice di condotta e, di solito, a responsabilità collettive di gestione [di servizi che sono utilizzati e finanziati collettivamente]» [Atkinson, Blandy 2005, 178].

Spesso, sottolinea Chiodelli [2010a; 2010b], i dispositivi di sicurezza sono solo fittizi: porte e cancelli d'accesso sempre aperti o garitte di guardia vuote, e volti così a svolgere una funzione di dissuasione più psicologica che reale, quand'anche sostanzarsi in meri strumenti di riduzione del traffico di attraversamento. In questo caso, però, le comunità recintate perdono il loro primo carattere definitorio, e, “salendo un gradino” nella tipologia precedentemente proposta, si trasformano in comunità di proprietari.

---

4. Alcune ricerche rilevano che la maggioranza degli acquirenti di solito sigla i contratti senza averli letti nel dettaglio e, quindi, con quasi nessuna consapevolezza delle clausole restrittive da essi contenute [Atkinson, Blandy, 2005].

5. Le Goix e Webster [2008] evidenziano che seppur l'attribuzione della *membership* sia discrezionale, i criteri di selezione dei possibili acquirenti debbono essere ragionevoli. Negli Stati Uniti, ad esempio, non può essere fatto alcun riferimento alla razza o al colore della pelle, ma si possono esigere socievolezza e cordialità.

Alcune ricerche svolte a Taiwan e in Cina [Chen, Webster 2005; Wu 2005] hanno inoltre mostrato una generale riluttanza dei residenti a partecipare alla gestione delle comunità, che così a volte rimane nelle mani delle società immobiliari.

Va inoltre precisato che le comunità recintate, come, in generale, tutte le comunità di proprietari, sono rette da due tipi di regole: quelle *constitutive*, presenti nella “carta costitutiva” dell'associazione e riguardanti principalmente le restrizioni (*covenants*) nell'uso degli immobili; e quelle *operative*, introdotte dal corpo elettivo o *board*, e tese a disciplinare aspetti secondari della vita comunitaria [cfr. Brunetta, Moroni 2008].

## 2. Origini

Alcuni studiosi indicano nei castelli feudali e nelle città medievali gli antecedenti remoti delle moderne comunità recintate [Blandy 2006], mentre altri ne ricollegano le origini agli insediamenti fortificati pre-coloniali edificati nell’America del Sud per difendersi dalla natura ostile e dai predoni [Bagaeen, Uduku 2010]. McKenzie [1994] e Webster [2001], invece, ravvisano una sostanziale continuità fra le comunità recintate e le *città giardino* immaginate da Ebenezer Howard alla fine dell’Ottocento<sup>6</sup>. Influenzato dalle concezioni di Spencer, Marshall e Buckingham, Howard prestava una particolare attenzione agli effetti negativi che la Rivoluzione industriale aveva prodotto sulle condizioni di vita sia urbani sia rurali. Egli raffigurava la città e la campagna come calamite che attraggono gli individui – aghi magnetici – e che abbinano aspetti positivi ad aspetti negativi. Le città, infatti, sono caratterizzate da opportunità di lavoro e di guadagno e dalla presenza dei servizi, ma anche dal sovraffollamento, dall’eccessivo valore fondiario e dalle indigenti condizioni di vita delle classi operaie; le campagne, al contrario, garantiscono un ambiente salubre e la genuinità dei cibi, ma sono colpite dallo spopolamento, dall’isolamento e dalla carenza di servizi e di opportunità lavorative.

L’intenzione di Howard era per l’appunto superare l’alternativa città-campagna attraverso la realizzazione di un terzo magnete, la città giardino, in grado di tenere assieme i vantaggi dei pre-esistenti magneti e di essere al contempo priva dei loro svantaggi. Come rileva Webster [2001, 151], il nocciolo della sua invenzione era «una comunità di proprietà che sfidava il sapere convenzionale sulla localizzazione, la *governance* e il finanziamento delle città»; infatti, le città giardino sarebbero state costruite su terreni agricoli acquistati attraverso obbligazioni ipotecarie; le aree sarebbero state intestate a quattro garanti, individuati fra coloro che godevano di una solida posizione sociale, di indubbia onestà e rettitudine, che avrebbero detenuto la proprietà “per conto” dei cittadini; i futuri abitanti avrebbero pagato un canone annuale di superficie in cambio del permesso di edificare le case di loro proprietà; e parte dell’importo totale dei canoni sarebbe stato utilizzato dal

---

6. Nato a Londra nel 1850, Howard svolgerà vari lavori: agricoltore e giornalista negli Stati Uniti; e, successivamente, stenografo parlamentare in Inghilterra, dove aveva fatto ritorno all’età di 26 anni [cfr. Brunetta, Moroni 2008].

Consiglio di amministrazione della città giardino per fornire servizi collettivi alla comunità [Howard 1898; cfr. Brunetta, Moroni 2008]<sup>7</sup>.

Un ulteriore filone di pensiero fa risalire le origini delle comunità recintate al programma di edilizia residenziale dei *Common Interest Developments* (CIDs) che, pur trovando un ampio sviluppo solo a partire dagli anni Sessanta del Novecento, era stato già prospettato negli anni Trenta del secolo precedente; a tale proposito Deriu [2011] sottolinea come in tale epoca negli Stati Uniti si stessero sviluppando nuove aree residenziali nelle quali le associazioni di proprietari stabilivano accordi che definivano l'uso delle terre e ponevano restrizioni basate sulla razza, la religione o abitudini quali il bere alcolici; e ricorda fra le più importanti comunità di proprietari *St. Francis Wood*, a San Francisco.

Pur essendo possibile rintracciare delle analogie fra le comunità recintate e precedenti forme di abitazioni fortificate è però mia convinzione che esse rappresentino un fenomeno costitutivo dell'attuale epoca globale. Come, infatti, rileva Saskia Sassen [2010], le comunità recintate iniziano a proliferare proprio a partire dagli anni che segnano la nascita del processo della globalizzazione<sup>8</sup>; esse, inoltre, rappresentano nuove forme di assemblaggio di territorio, autorità e diritti che sorgono dalla decomposizione delle tradizionali strutture istituzionali nazionali; sono interne allo stato nazione e a specifiche aree urbane, ma possono assumere anche connotazioni tipicamente transfrontaliere: se prevalentemente abitate dalle élite globali, entrano a far parte delle geografie della centralità che connettono i centri di potere del mondo e attraversano la vecchia divisione Nord-Sud [Sassen 2006; 2010]. Ciò obbliga a chiarire le modalità in cui le comunità recintate e la globalizzazione sono connesse fra loro; ma prima di tutto occorre introdurre alcune precisazioni in merito alle dimensioni e alla diffusione del fenomeno analizzato.

---

7. Le aspirazioni di Howard non si fermarono solo a uno stadio progettuale ma trovarono anche concrete applicazioni. Nel 1902, infatti, Howard costituì la *Garden City Co.Ltd*; l'anno successivo furono iniziati i lavori per costruire, a 50 km da Londra, la città giardino di Letchworth; e nel 1919 si iniziò la costruzione di una seconda città giardino, Welwyn, fra Londra e Letchworth.

8. Differentemente da molti studiosi, Sassen ritiene che gli accordi di Bretton Woods favoriscano l'emergere di un sistema internazionale dedito a proteggere le economie nazionali da forze esterne, piuttosto che un sistema autenticamente globale; questo, ai suoi occhi, si inizia a sviluppare solo nel corso degli anni Ottanta [Sassen 2006].

### 3. Dimensioni e diffusione

Sorti dapprima negli Stati Uniti, i complessi residenziali fortificati si sono sviluppati, seguendo i canoni legali, architettonici e sociali dei contesti locali, in molte aree del mondo, specie quelle caratterizzate da una certa disparità economica tra la popolazione: la Cina, il Brasile, l'Argentina e altri paesi sudamericani; possono comprendere singoli quartieri, occupare ampie aree cittadine – come *Alphaville*, in Brasile – o estendersi su tutta la città – è il caso, ad esempio, di *Hidden Hill*, in California [Le Goix, Webster 2008; Pinto 2011]. Partendo dalla constatazione che le famiglie residenti in comunità chiuse da muri e recinzioni sono, negli Stati Uniti (unico Paese nel quale si raccolgono informazioni puntuali), poco più di 7 milioni (5,9%; dati al 2001); che *solo* una parte (circa il 60%) di tali comunità prevede sistemi di restrizione o controllo all'ingresso; che la percentuale degli abitanti in tali contesti è rimasta sostanzialmente immutata dal 2001 al 2005; che *solo* il 6,8% della totalità delle unità residenziali (dati al 2009) e che circa il 10-15% delle associazioni comunitarie (dati al 2005) sono effettivamente recintate; alcuni autori [Brunetta, Moroni 2008 e 2010; Chiodelli 2010a e 2010b] sembrano attribuire al fenomeno delle comunità recintate una scarsa rilevanza.

Maggiore attenzione deve essere invece prestata, sempre per gli stessi autori, al fenomeno associativo residenziale nel suo complesso, che negli Stati Uniti sta conseguendo un sorprendente sviluppo: in poco più di quarant'anni si è infatti passati da 10mila a quasi 324mila comunità governate da associazioni; da 701mila a quasi 26milioni di unità abitative; e da poco più di 2milioni a quasi 64milioni di residenti (tab. 1).

In realtà, un'analisi temporale della consistenza numerica delle comunità recintate e un suo raffronto con i precedenti dati sulle associazioni residenziali permette di avanzare alcune considerazioni che vanno in una differente direzione. Dal 2001 lo *United States Census Bureau* raccoglie informazioni anche sulle comunità residenziali che prevedono limitazioni di accesso ai non residenti, solitamente attraverso confini fisici – cancelli, mura e recinzioni – o sicurezza privata, definite *secured communities*; e su quelle comunità dotate, oltre a ciò, di un sistema d'ingresso speciale – codici alfanumerici di entrata, *keycards* o auto-

rizzazione della guardia di sicurezza. Queste ultime rientrano senza alcun dubbio nella categoria delle comunità recintate; ma volendo, anche le prime vi potrebbero essere fatte rientrare, seppur con qualche forzatura.

Tab. 1 - Stime del numero di comunità governate da associazioni<sup>9</sup>, di unità abitative e di residenti.

Anno	Comunità	Unità abitative	Residenti
1970	10.000	701.000	2,1 milioni
1980	36.000	3,6 milioni	9,6 milioni
1990	130.000	11,6 milioni	29,6 milioni
2000	222.500	17,8 milioni	45,2 milioni
2002	240.000	19,2 milioni	48,0 milioni
2004	260.000	20,8 milioni	51,8 milioni
2006	286.000	23,1 milioni	57,0 milioni
2008	305.800	23,8 milioni	59,5 milioni
2010	311.600	24,8 milioni	62,0 milioni
2011	317.200	25,4 milioni	62,7 milioni
2012	323.600	25,9 milioni	63,4 milioni

Fonte: Community Association Institute (<http://www.caionline.org/info/research/Pages/default.aspx>).

Ora, è vero che percentualmente le unità abitative delle comunità recintate rappresentano una quota piuttosto esigua del totale delle abitazioni occupate:

9. Le comunità governate da associazioni includono: Associazioni di proprietari, condomini, cooperative e altre comunità pianificate. Le Associazioni di proprietari e le altre comunità pianificate costituiscono il 50-52% del totale; i condomini il 45-48%; e le cooperative il 2-3%.

nel 2009 il 5,4%, se ci limitiamo alle comunità con accesso protetto da mura o recinzioni e con sistemi d'ingresso speciali; e il 9,6% se includiamo anche quelle che non sono equipaggiate da tali sistemi. Ma:

- queste percentuali corrispondono a milioni di unità abitative occupate/famiglie: nel 2009 poco più di 6 milioni, riferendosi esclusivamente alle comunità con accesso protetto da mura o recinzioni e con sistemi d'ingresso speciali; e quasi 11 milioni, se consideriamo anche quelle non dotate degli stessi sistemi;
- dal 2001 al 2009 si registra una forte crescita delle abitazioni occupate comprese sia nelle prime (+52,7%; da quasi 4milioni a poco più di 6) sia nelle seconde (+53,0%; da poco più di 7milioni a quasi 11);
- questa crescita è nettamente superiore a quella che si riscontra nel totale delle unità abitative sia occupate (+5,2%) sia occupate che non (+9,2%); e a quella che grosso modo nello stesso periodo si registra riguardo alle unità abitative delle associazioni residenziali (+33,7% dal 2000 al 2008 e +29,2% dal 2002 al 2010) (Tab. 2). Pur se le differenze fra tali variazioni percentuali sono in parte imputabili al diverso ordine di grandezza dei fenomeni analizzati, è indubbio che le comunità recintate stiano oggi riscuotendo un sempre maggiore successo. A testimonianza che i sistemi di protezione di cui può essere fornita un'abitazione siano particolarmente apprezzati sta il fatto che anche le *securedmultiunits*, ovvero edifici residenziali che richiedono qualche tipo particolare di procedura d'ingresso, come codici alfanumerici di entrata, *keycards*, autorizzazione della guardia di sicurezza e videocitofoni, sono in costante crescita (Tab. 2).

Tab. 2 – Abitazioni occupate che fanno parte di comunità e edifici residenziali protetti (dati in migliaia).

	2001	2003	2005	2007	2009	Var. % 01-09
<b>Comunità protette</b>						
Comunità con accesso protetto da mura o re- cinzioni	7.033	6.958	6.925	10.393	10.759	53,0
<i>con sistemi d'ingresso speciali</i>	3.990	4.137	4.509	5.716	6.091	52,7
<i>senza sistemi d'ingresso speciali</i>	3.043	2.817	2.405	4.678	4.653	52,9
<i>sistemi d'ingresso speciali non registrati</i>	-	4	10	-	14	
Comunità con accesso non protetto	98.497	97.871	101.136	99.406	100.124	1,7
Comunità con tipo di accesso non identificato	732	1.013	810	893	923	
<b>Edifici residenziali- protetti</b>						
Edifici residenziali con accesso protetto	5.330	5.271	5.841	6.892	7.211	35,3
Edifici residenziali con accesso non protetto	19.035	19.243	19.792	17.836	16.741	-12,1
Edifici res. con tipo di accesso non identificato	244	448	145	1.529	1.963	
<b>Totale unità abitative occupate</b>						
	106.261	105.842	108.871	110.692	111.806	5,2
<b>Totale unità abitative</b>						
	119.117	120.777	124.377	128.203	130.112	9,2

Fonte: United States Census Bureau, *American Housing Survey for the United States*, vari anni (<http://www.huduser.org/portal/datasets/ahs.html>).

Le prime comunità recintate costruite negli Stati Uniti furono *Llewellyn Park* [1854], a Eagle Ridge, nel New Jersey; *Tuxedo Park* [1866], a New York; e *Roland Park* [1891], a Baltimora, nel Maryland; esse erano complessi residenziali esclusivi che tendevano a ricreare un ambiente privo degli aspetti fastidiosi dei grandi centri metropolitani e a offrire amenità di caccia e pesca [Le Goix, Webster 2008; Vesselinov 2008]. Fino agli anni Sessanta-Settanta rappresentarono però un fenomeno di scarsa consistenza; mentre solo successivamente iniziarono a svilupparsi con più vigore soprattutto negli stati meridionali: California, Texas, Florida, Arizona, Georgia, Louisiana e Alabama. Nel 1994 viene inaugurata *Celebration*, la comunità recintata costruita dalla Disney Company a Orlando, in Florida, che conta 952 abitazioni, 716 famiglie e 2.736 residenti, di cui il 93,6% bianchi. Attualmente, *Leisure World*, in California, detiene il primato rispetto al numero di residenti, pari a 19.500. Fra le più lussuose, con prezzi che arrivano a toccare i 35-40 milioni di dollari per abitazione, troviamo invece: *Beverly Park* e *Brentwood Country Estates*, a Los Angeles; *Montage Resort* e *Three Arch Bay*, a Laguna Beach; *The Sanctuary*, a Boca Raton, in Florida; *Pebble Beach*, nella contea di Monterrey, in California [Deriu 2011].

Dagli Stati Uniti le comunità recintate si sono estese in molti altri paesi: in Canada, dove sono concentrate nella British Columbia, in particolare nella Okanagan Valley e nei sobborghi di Vancouver; in Brasile, dove si sviluppano inizialmente attraverso il progetto delle *Alphaville*; a Panama e in Argentina; nel Libano e in Arabia Saudita; in Sud Africa, dove sono situate nelle zone metropolitane di Johannesburg, Pretoria e Città del Capo e nelle cittadine costiere; in Cina, dove troviamo, a Wuhan, un sobborgo progettato per 200mila residenti e costruito e governato da una società privata; a Kuala Lumpur.

In Europa, i paesi che registrano un numero significativo di comunità recintate sono: il Belgio, dove sono presenti 20 comunità a Antwerp; la Bulgaria, 30 comunità a Sofia; la Francia, 200 comunità suddivise fra Lyon, Nantes, Parigi e Toulouse; la Lituania, 20 comunità a Vilnius; la Polonia, 300 comunità a Varsavia; il Portogallo, con 100 comunità a Lisbona e 40 a Porto; il Regno Unito, che ne conta più di 1.000, concentrate, soprattutto, nei Docklands – dove sorgono la *New Caledonian Wharf*, il *King and Queen Wharf* e la *Pan Peninsula* – e nella città di Bow Quarter; la Repubblica Ceca, 50 comunità a Praga; la Spagna, in parti-

colare a Madrid e Barcellona; l'Ungheria, 70 comunità a Budapest [Cséfalvay, Webster 2012].

In Italia si può riconoscere nell'edificazione del quartiere milanese di San Felice, iniziata alla fine degli anni Sessanta, il primo tentativo di introdurre nel nostro territorio il modello abitativo della comunità recintata. Il quartiere occupa una superficie di circa 600mila mq., ospita circa 4.500 residenti, offre numerose strutture commerciali e aggregative – supermercato, bar, ristoranti, negozi, ufficio postale, farmacia, etc. – e fornisce privatamente alcuni servizi solitamente garantiti dall'amministrazione comunale: biblioteca, asilo, chiesa, attrezzature sportive; l'utilizzo di tali strutture e servizi è aperto anche ai non residenti.

L'iniziale ambizione di realizzare un insediamento privato autonomo e indipendente dalle municipalità di riferimento<sup>10</sup> si è inevitabilmente scontrata con la rigidità del diritto condominiale italiano, che ha finito per rendere San Felice una sorta di “super-condominio” formato da più edifici residenziali e in grado, come si è visto, di fornire privatamente alcuni servizi essenziali [Beretta, Chiodelli 2011]. Esso, inoltre, non può essere considerato una comunità recintata a tutti gli effetti, in quanto il livello di controllo agli ingressi è quasi inesistente e di giorno l'accesso è libero [Ivi].

Da poco tempo, sempre in Italia, è stata conclusa la costruzione di una comunità recintata a Cascina Vione, nel Comune di Basiglio (MI). Essa si estende su un'area di 100mila mq., di cui solo 25mila edificati; ospiterà circa 150 famiglie che avranno la possibilità di risiedere in un antico monastero di monaci cistercensi, oggi restaurato e riconvertito in abitazioni. Il progetto, del costo di 80milioni di euro, è stato finanziato per 53milioni dalla Banca Popolare di Milano; il prezzo degli appartamenti, che hanno una dimensione fra gli 80 e i 250-300 mq., parte da 4.200 euro al mq. Un fatto peculiare da annotare è che la vicina strada provinciale è stata spostata per garantire alla comunità una maggiore tranquillità [Pinto 2011].

---

10. Il territorio su cui si estende San Felice rientra in tre diversi ambiti amministrativi: Segrate, Pioltello e Peschiera Borromeo; il Comune principale di riferimento è, comunque, Segrate [Beretta, Chiodelli 2011].

#### 4. Le spiegazioni del fenomeno

Gli studiosi delle comunità recintate non offrono spiegazioni concordi sulle cause che sarebbero alla base della rapida crescita di tali forme abitative, cause, peraltro, che variano da contesto a contesto e che non si escludono fra loro.

Una prima tesi interpreta la scelta di migrare verso le comunità recintate come una secessione di chi ha successo e detiene ampie disponibilità economiche; ciò appare vero soprattutto in quei paesi, ad esempio della semi-periferia europea, dove lo sviluppo economico è relativamente debole e, perciò, la qualità dei beni e servizi pubblici inferiore agli standard richiesti [Cséfalvay, Webster 2012]. Ma in generale solo parte delle comunità recintate possiede le caratteristiche di *enclavi* esclusive per le ricche élite; come è stato ampiamente dimostrato da numerosi autori, infatti, negli Stati Uniti molti complessi residenziali di tale tipo sono rivolti ad una clientela di medio e basso reddito, spesso formata da minoranze razziali e da locatari [Frantz 2000; Le Goix 2002; Sanchez et al. 2005]. Secondo il parere di alcuni studiosi [Atkinson, Blandy 2005; Bagaeeen, Uduku 2010], più che la ricchezza appaiono rilevanti, dunque, il desiderio di status e di privacy, oltre che il valore di un potenziale investimento.

Un'altra tesi ricorre alla teoria economica dei club, sviluppata da Buchanan a metà degli anni Sessanta del Novecento. Tale teoria poggia essenzialmente sull'idea che solamente pochi beni posseggano una "natura" veramente pubblica, nel senso che il loro essere accessibili a un numero illimitato di persone non produce conseguenze sulla loro disponibilità e integrità; di conseguenza, sarebbe auspicabile e opportuno che tutti gli altri beni consumati congiuntamente fossero forniti a gruppi ben delimitati, per evitare problemi di scarsità e congestionamento<sup>11</sup>. Ciò è esattamente quanto accade nel caso delle comunità recintate; esse, infatti, possono essere considerate "club" che soddisfano la domanda di beni consumati congiuntamente – gli spazi verdi; la sicurezza; etc. – proveniente dai propri membri in maniera più efficiente di quanto farebbe l'amministrazione municipale<sup>12</sup>;

---

11. Questi sono i cosiddetti "beni di club": beni che non sono privati, ma che sono forniti privatamente; e pubblici, nella misura in cui sono consumati congiuntamente.

12. Ad avviso di alcuni [cfr. ad es. Le Goix, Webster 2008] esse, dunque, non appartengono né al settore pubblico né a quello privato, ma rappresentano, piuttosto e al contempo,

il micro-governo di quartiere, infatti, ha maggiore sensibilità nel determinare i beni, i servizi e le amenità di cui hanno bisogno i residenti e maggiore discrezionalità nel trattare con i fornitori di tali beni di quelle di cui può disporre un'amministrazione cittadina che ha obiettivi generali e, spesso, un'agenda fortemente redistributiva; l'obbligazione legale dei residenti a pagare le quote (di adesione e annuali) per i servizi forniti elimina, inoltre, i comportamenti di *free riding* che possono, invece, essere adottati in un più ampio contesto cittadino. Va poi rilevato che il regime di doppia tassazione (tasse comunali più quote annuali previste dalle Associazioni di proprietari) cui sono soggetti – in maniera volontaria – coloro che abitano le comunità recintate aumenta l'importo totale del reddito destinato alla gestione dell'ambiente urbano [Webster 2001; Le Goix, Webster 2008]<sup>13</sup>.

Secondo alcuni autori, la migrazione verso le comunità recintate deve essere invece sostanzialmente interpretata come una fuga dal degrado di aree metropolitane con una popolazione troppo numerosa ed eterogenea. È questo scenario che rende possibile l'emergere di un virtuoso triangolo fra gli imprenditori edili, i governi locali e i futuri proprietari: i primi mirano a ottenere profitti attraverso la vendita di abitazioni ad alta densità che comprendano beni e servizi posseduti e usati collettivamente; i secondi intendono attrarre nel territorio contribuenti abbienti senza assumersi, per questo, l'onere delle spese per l'implementazione delle infrastrutture locali; e gli ultimi desiderano vivere in un ambiente sicuro, ad accesso esclusivo e dotato di un ampio spettro di servizi [McKenzie 2003; Le Goix 2005].

Un'ulteriore raffigurazione lega il diffondersi delle comunità recintate alla crescente paura del crimine. Particolarmente interessante, sotto questo aspetto, è lo studio di due comunità recintate che sorgono rispettivamente a San Antonio e New York City-Queens realizzato da Low nel 2001 e basato sull'osservazione partecipante e su interviste in profondità a venti residenti e ad alcuni testimoni qualificati (imprenditori e agenti immobiliari). Diciotto dei venti residenti in-

---

una limitazione dell'uno e un'estensione dell'altro; sono "spazi di club", ovvero spazi governati da piccoli pubblici.

13. Ciò implica, però, che i governi locali possano a loro volta decidere di comprimere le spese scaricando interamente la responsabilità della fornitura dei servizi sulle Associazioni dei proprietari.

tervistati da Low hanno dichiarato che nei quartieri dai quali provenivano si era verificato, a loro avviso, un preoccupante aumento della criminalità; che avevano deciso di trasferirsi proprio per garantirsi maggiori sicurezza e protezione; di sentirsi molto sollevati nel vivere in un complesso racchiuso da mura e controllato da guardie; e che se avessero dovuto trasferirsi di nuovo, avrebbero comunque scelto una comunità recintata. Mentre gli intervistati della comunità situata a New York City-Queens esprimono paura nei confronti della piccola criminalità e dell'eterogeneità etnica, quelli della comunità di San Antonio la esprimono riguardo ai sequestri di persona e ai lavoratori illegali messicani. Ma come rileva Low [2001, 55]: «Che sia il sequestro o il furto di biciclette, i lavoratori messicani o i cambiamenti etnici, il messaggio è lo stesso: i residenti stanno usando le mura, i cancelli all'entrata e le guardie nel tentativo di tenere i pericoli percepiti fuori dalle loro case, i loro quartieri e il loro mondo sociale».

Secondo Cséfalvay e Webster [2012], questa tesi ha riscontri concreti in determinati contesti, come quelli del Sud Africa e dell'America Latina, ma non può essere generalizzata, in quanto le comunità recintate sorgono anche in molte aree metropolitane, sia europee che non, caratterizzate da bassi tassi di criminalità. A tale osservazione si potrebbe però ribattere che ciò che è rilevante non sono tanto i tassi di criminalità quanto, piuttosto, la percezione dell'insicurezza; quest'ultima, come lo stesso Low riconosce, negli ultimi anni è aumentata notevolmente – in parte per l'ampia copertura che i media hanno dedicato al tema della criminalità – anche nei territori solo parzialmente toccati dal problema. Va del resto segnalato come la sicurezza sia, secondo una ricerca condotta dall'*Ibope Zogby International* nel 2012, uno degli aspetti più apprezzati del vivere all'interno di un'associazione comunitaria (il terzo, con il 13%, sopravanzato dal minore onere di manutenzione che spetta ai proprietari, con il 17%, e dai servizi di quartiere, con il 24%; [www.caionline.org](http://www.caionline.org)).

Cséfalvay e Webster hanno comunque il merito di aver introdotto nel dibattito un'ulteriore prospettiva di particolare interesse. I due autori si chiedono come mai le comunità recintate si siano sviluppate con vigore solo in alcuni paesi europei, e tentano di rispondere a tale domanda ponendo sotto controllo, attraverso sofisticate analisi statistiche (dall'analisi in componenti principali all'analisi discriminante), la validità delle ipotesi che sono state passate in rassegna poco

sopra: la “secessione di chi ha successo”; il “cavalcare l’onda privata” (teoria economica dei club); la “fuga dal degrado”; il “crimine guida il mercato”; alle quali ne aggiungono un’altra: la “rivolta contro la centralizzazione”. Il primo passo compiuto da Cséfalvay e Webster consiste nel rilevare una fondamentale distinzione fra le modalità di governo economico utilizzate dalle comunità recintate e quelle a cui ricorrono le amministrazioni cittadine; le prime si basano essenzialmente sul principio dell’equivalenza fiscale: coloro che ricevono i benefici di un bene collettivo corrispondono a coloro che ne sostengono effettivamente i costi; le tasse sono allineate o quanto meno vicine all’ammontare dei beni e servizi collettivi ricevuti in cambio; le altre, invece, adottano il modello di trasferimento fiscale: la fornitura dei servizi del settore pubblico è prevalentemente utilizzata per perseguire obiettivi di politica sociale. Successivamente, gli autori mettono in luce come i governi delle città situate in Stati fortemente centralizzati abbiano un’autonomia nella riscossione delle tasse e nell’effettuazione delle spese piuttosto debole. Le entrate su cui possono contare tali governi dipendono per gran parte dai trasferimenti statali e poco, invece, dalle imposte locali; essi hanno risorse limitate da dislocare a loro propria discrezione e, di conseguenza, difficoltà a fornire un insieme di beni e servizi conforme alle richieste avanzate dai cittadini. In questo scenario, dunque, i cittadini potrebbero essere fortemente tentati di seguire l’*exit option*, trasferendosi nelle residenze recintate che sono “fatte su misura” per i bisogni dei residenti.

Le analisi condotte mostrano, infatti, che i governi locali del gruppo di paesi europei che non hanno comunità recintate (Austria, Danimarca, Estonia, Finlandia, Germania, Grecia, Italia, Irlanda, Lettonia, Olanda, Romania, Slovenia, Slovacchia e Svezia) ricevono, in media, il 14% del totale delle entrate per tasse dal governo centrale, mentre quelli dei gruppi di paesi europei con comunità recintate (Belgio, Bulgaria, Francia, Lituania, Polonia, Portogallo, Regno Unito, Repubblica Ceca, Spagna e Ungheria) ne ricevono meno del 9%. Per avvalorare tali risultati è stata effettuata un’analisi in componenti principali sui dati raccolti in riferimento alle cinque sfere/ipotesi indagate (la “secessione di chi ha successo”; il “cavalcare l’onda privata”; la “fuga dal degrado”; il “crimine guida il mercato”; e la “rivolta contro la centralizzazione”), che ha estratto tre fattori, definiti come indice di decentralizzazione, indice di estensione del settore pubblico

e indice di disuguaglianza. Una successiva analisi discriminante ha evidenziato la rilevanza dell'indice di decentralizzazione, che ha separato decisamente i gruppi di paesi con comunità recintate da quelli senza [Cséfalvay, Webster 2012].

### 5. *Comunità recintate, globalizzazione e paura della diversità*

Come si è già sostenuto, le spiegazioni fornite hanno tutte valide giustificazioni e non sono antagoniste fra loro; il contesto di riferimento, del resto, appare rilevante nel determinare la prevalenza dell'una o dell'altra. A mio avviso, però, alcune di esse sottovalutano uno degli aspetti fondamentali delle comunità recintate: le mura, i cancelli all'entrata, la presenza di sistemi di video-sorveglianza (come anche di guardie armate). Questi elementi morfologici, che diversi autori invitano a non trascurare [Blakely, Snyder 1997; Atkinson, Blandy 2005], non delineano solo il confine che separa chi ha diritto di godere dei "beni di club" da chi non lo ha; o chi ha seguito l'*exit option* da chi, invece, ha preferito continuare a vivere in quartieri dotati di beni e servizi di scarsa qualità; se fosse questo il caso, le mura, i cancelli, le guardie e quant'altro sarebbero solo un elemento accessorio e non costitutivo delle comunità recintate, come invece sono. Occorre, dunque, approfondire la discussione tornando a riflettere su quanto detto poco sopra riguardo alle origini delle comunità recintate, ovvero al fatto che esse debbano essere considerate un prodotto dell'attuale epoca globale. Come, infatti, osservano molti studiosi [fra questi: Bauman 2000b; Bonomi 2002; Castells 1997, Pulcini 2009] nell'epoca attuale si assiste alla reviviscenza di un diffuso "bisogno di comunità", imputabile, di volta in volta, alle patologie dell'individualismo globale, alla radicalizzazione e estensione delle dinamiche di esclusione sociale, alla ricerca o conferma della propria identità; tale bisogno genera la fioritura di tipi diversi di comunità: le *comunità solidali*, quelle *resistenziali* e, infine, quelle *endogamiche/immunitarie* [Pulcini 2009; Barbieri 2013].

Secondo Pulcini, ad esempio, "fare comunità", ovvero costruire "spazi di appartenenza, relazione e solidarietà" che sfuggono alla razionalità economico-strumentale del mercato globale, e nei quali è possibile condividere un progetto comune e impegnarsi attivamente per realizzarlo, rappresenta un valido mezzo

per contrastare la perdita di senso dell'identità individuale e il deterioramento del legame sociale generati dall'individualismo illimitato dell'epoca globale. Particolarmente utili si rivelano, a questo scopo, quelle comunità, definite *solidali*, che operano, spesso evitando il clamore e la celebrità, per affrontare le emergenze, contrastare i progetti infrastrutturali inutili per la collettività e dannosi per l'ambiente, prendersi cura di coloro che sono lasciati ai margini della società<sup>14</sup>.

La stessa autrice evidenzia anche come le dinamiche di marginalizzazione e esclusione sociale che emergono nella società-mercato della seconda metà del Novecento, e che si radicalizzano e universalizzano nella successiva società globalizzata, costituiscano uno dei fattori di origine delle comunità attualmente tese ad affermare e difendere la propria differenza culturale. Fra le comunità oggi esposte a un'intensa effervescenza vi sarebbero, dunque, quelle *resistenziali*, che "scavano trincee" in difesa delle identità minacciate dagli incessanti flussi della globalizzazione, dal *networking* e dalla flessibilità, dalla crisi della famiglia tradizionale. Comunità basate sul nazionalismo etnico, l'integralismo religioso e la difesa del territorio non sono altro che espressioni dell'«*esclusione degli esclusi da parte degli esclusi* e che consiste nella costruzione di un'identità difensiva nei termini delle istituzioni/ideologie dominanti, invertendo il giudizio di valore e rimarcando, al contempo, i confini del proprio campo» [Castells 1997, trad. it. 10; cfr. anche Calhoun 1994]. Accanto alle *comunità solidali* e a quelle *resistenziali* si sviluppano anche le *comunità gruccia* o *comunità endogamiche/immunitarie*, alle quali dedicano una particolare attenzione sia Bauman [2000b] sia Pulcini [2009].

Il primo individua nelle incertezze vissute a livello individuale, nella paura della differenza culturale, nelle insicurezze generate dalla disgregazione dei meccanismi di protezione sociale alcuni elementi caratterizzanti l'attuale epoca globale. A suo avviso, non si può certo oggi sperare di vedere nello Stato la forza capace di contrastare la crescente ansia che domina le esperienze di vita contemporanee; con un'efficace espressione, Bauman rileva [2000b, 109] che ciò non sarebbe «molto

---

14. Fra esse l'autrice ricomprende una serie di iniziative ed esperienze profondamente eterogenee, alcune delle quali possono essere considerate comunità solo con qualche forzatura: da *Emergency a Médecins sains frontières*, a *Greenpeace*, al *fair trade*, ai bilanci di giustizia, fino al turismo responsabile.

Più aderenti al concetto di comunità solidali sembrano le molteplici esperienze, quali quella del *cohousing*, analizzate in Brunetta e Moroni [2011].

più realistico che sperare di mettere fine alla siccità profondendosi in una danza della pioggia». È, piuttosto, il ritorno al e la difesa del luogo, il promuovere comunità che permettono di contenere l'insicurezza individuale. Comunità di un tipo particolare, però: *comunità gruccia* sulle quali “appendere” le proprie ansie e paure, basate sulla semplificazione, l'espunzione delle differenze, la divisione, il mantenimento delle distanze – comunità, chiarisce Bauman [2000b, trad. it. 110-111], «è sinonimo di “ambiente sicuro”, libero da ladri e da estranei [...], di isolamento, muraglie protettive e cancelli monitorati»; e *comunità gruccia* in quanto provvisorie, intercambiabili, rifugio temporaneo in cui appartarsi, “ghetto volontario” dal quale è sempre possibile allontanarsi, ma dal quale è escluso l'estraneo.

In maniera analoga, Pulcini parla di *comunità endogamichelimmunitarie* che poggiano sulle crescenti incertezze e ansie generate dalla crisi della politica e dalla deregolamentazione del mercato; dalla globalizzazione dei rischi e dalla tecnica ormai fuori controllo; dalla precarizzazione del lavoro e dall'aumento delle disuguaglianze; dalle recrudescenze terroristiche e dalla crescita della criminalità urbana. Il bisogno identitario che è alla loro base si esprime «*in forme essenzialmente reattive e autodifensive*; dando origine così a forme di chiusura autoreferenziale e immunitaria, di reinvenzione e di esclusione dell'altro da sé che generano violenza e radicalizzano il conflitto» [Pulcini 2009, 97]; la comunità diviene, allora, «il luogo simbolico di una *assolutizzazione delle differenze*, che nel migliore dei casi si ignorano a vicenda, chiudendosi nell'*immunità* del proprio spazio recintato, e nel peggiore si fronteggiano in modo ostile e rivendicativo, venendo usate [...] come strumento spregiudicato e pretestuoso di una autoaffermazione difensiva e aggressiva» [Ivi, 105].

Ebbene, le comunità recintate sembrano presentare molte caratteristiche delle *comunità gruccia-endogamichelimmunitarie*. Le recinzioni che le racchiudono hanno lo scopo precipuo di isolare gli abitanti dai rischi del mondo esterno, di “tenere fuori” i pericoli generati dalle società multi-etniche e multi-culturali, di creare spazi immunitari nei quali ritrarsi assieme ai propri simili<sup>15</sup>. Il risultato è

---

15. Nel sostenere ciò ci si collega e si oltrepassa quanto affermato anni addietro da Beck. Si è, infatti, sostanzialmente d'accordo con Beck, quando afferma che «con la globalizzazione culturale finisce in polvere proprio questa *speranza* di poter recintare ed evitare anche in futuro le profondissime incomprensioni del mondo. Appunto il fatto che gli uomini e i problemi con i quali non abbiamo (non vogliamo avere) niente a che fare irrompano nel nostro

la proliferazione di *enclavi* economicamente, socialmente, e in parte forse anche politicamente omogenee; non contrapposte – secondo una delle declinazioni poco sopra evidenziate da Pulcini – ma separate e poco comunicanti fra loro; fortemente solidali all’interno e debolmente all’esterno.

Gli individui che le eleggono a loro dimora temono sì i più o meno concreti pericoli esterni, ma anche, più in generale, la diversità degli altri e, di conseguenza, l’imprevisto: al lavoro, in famiglia, nel tempo libero e nella vita di quartiere ci si confronta, si ama, si frequenta e si incontra solo chi è simile a sé; ciò risulterà certamente rassicurante, ma probabilmente anche alquanto noioso<sup>16</sup>.

Alcuni autori ricordano, a tale proposito, come la segregazione (o auto-segregazione) residenziale – che le comunità recintate inevitabilmente producono – non rappresenti un fenomeno “nuovo” nella vita delle città. Già Engels, ad esempio, si era occupato della rigida separazione che, all’interno della città industriale, sussisteva fra i quartieri operai e quelli destinati alla classe media, e aveva notato la presenza sia di un tacito e inconsapevole accordo sia di una manifesta intenzione che trattenevano gli abitanti degli uni a attraversare i quartieri degli altri; Robert Park, successivamente, raffigurò la città degli inizi del Novecento come “un mosaico di piccoli mondi che si toccano, ma non penetrano mai l’uno nell’altro”; e Mike Davis, più recentemente, ha definito il contesto urbano “un mare di disperazione dal quale emergono solo alcune isole di opulenza” [Somma 2011]. Altri studiosi si spingono oltre nella stessa direzione, ritenendo che gli effetti prodotti dalle “nuove” forme di segregazione comunitaria siano sostanzialmente migliori di quelli generati dalle “tradizionali” forme che si affermano nella città del XX secolo: le prime, infatti, si realizzano mantenendo la vicinanza fisica fra gli abbienti (chi abita le comunità recintate per ricchi) e i meno abbienti (chi, per condizione economica, ne è escluso), ed è così possibile che i benefici prodotti per i primi si riversino sugli altri – opportunità lavorative che si creano all’interno delle comunità, condutture e infrastrutture a loro servizio; le altre,

---

spazio interno e non possano essere semplicemente di nuovo trasferiti, extraterritorializzati, determina la “condizione di aggregato” morale della società mondiale» [Beck 2003, 108]; ma si compie un passo successivo nel rilevare come questo scenario renda comunque possibile comportamenti non di espulsione ma di fuga e auto-segregazione.

16. Con ciò non si vuole in alcun modo sostenere che abitare in una comunità recintata significhi confinare la propria vita al suo interno.

invece, prevedono la distanza e precludono, in tal modo, il trasferimento di effetti positivi [Webster 2001; Salcedo, Torres 2004].

In realtà, la separazione dall'esterno e l'omogeneità interna prodotte dalle comunità recintate sembrano molto più rigide rispetto a quelle dei quartieri e sobborghi della moderna città industriale: a fare la differenza è l'inclusione, all'interno delle comunità, dei beni e servizi che sono usati e finanziati collettivamente; così, l'incontro con il diverso, che la quotidianità del passato rendeva possibile effettuare – a scuola, come ai giardini pubblici, come al mercato – ora diventa sempre più improbabile e rimane comunque limitato alle prestazioni che egli può eseguire come servitore della comunità – fattorino, governante, guardia, etc.

Da ciò si può dedurre che i residenti delle comunità recintate riterranno tanto più superfluo avventurarsi nel pericoloso mondo esterno quanto più sono variegati i servizi che le comunità sono in grado di offrire. Del resto, come riconoscono Blakely e Snyder [1997], le associazioni di proprietari cercano di fornire, attraverso l'organizzazione di feste di benvenuto per i nuovi residenti, barbecue estivi o party natalizi, una piattaforma che faciliti l'interazione comunitaria e favorisca l'emergere di uno spirito collaborativo.

## 6. Conclusioni: l'altrove e la contaminazione

Nell'ottica che si è qui privilegiata, la decisione di trasferirsi in una comunità recintata risponde, in definitiva, a una strategia individuale di fuga, a una *exit option*. Spaventato dalla recrudescenza reale o immaginata del crimine urbano, dalla contaminazione con un altro diverso da sé, dal degrado delle aree metropolitane, dalla disgregazione dei meccanismi di protezione sociale, e percependosi impotente di fronte a tali pericoli, l'individuo vede nelle comunità recintate il rifugio nel quale trovare conforto e riparo.

Una strategia individuale di fuga può sì fornire un sollievo anche duraturo alle costanti ansie che sono vissute, ma non contribuisce certo a risolvere i problemi che le hanno generate, e che, seppur esternalizzati, rimangono sempre presenti; del resto, non è nemmeno assicurato che tali problemi non riescano prima o poi a travolgere gli stessi confini delle comunità recintate.

Un esempio che può contribuire a chiarire la situazione riguarda l'applicazione di tale strategia alla scelta del lido marino dove trascorrere le vacanze estive: se il luogo prescelto presenta problemi di inquinamento si potrà decidere, l'anno successivo, di recarsi in un altro posto; e se anche questo, poco dopo, viene investito dagli stessi problemi, si potrà sempre decidere, avendone i mezzi, di trasferirsi ancora, alla costante ricerca di un incontaminato "altrove" che soddisfi le nostre esigenze, ma che, prima o poi, rischia di scomparire del tutto.

Va anche considerato che la scelta di andare ad abitare in una comunità recintata comporta anche dei costi, in termini di libertà e di arricchimento delle proprie esperienze di vita. Da un lato, infatti, i previsti codici di condotta possono condurre a una limitazione anche consistente delle possibilità di espressione delle proprie idee e preferenze; ciò pone alcuni problemi riguardanti il grado di autonomia delle norme private locali e dei poteri legislativi-gestionali dei comitati eletti dalle norme pubbliche generali, sui quali si è soffermata parte della letteratura, cui si rimanda<sup>17</sup>. Dall'altro, come si è già accennato, il contatto continuo e quasi esclusivo con chi è simile a sé rende la vita quotidiana alquanto monotona, impedisce il confronto con la novità, ostacola la crescita individuale.

Nell'affrontare rischi, problemi e paure di carattere sempre più globale sarebbe dunque opportuno abbandonare comportamenti individuali di *exit* e favorire, al contrario, comportamenti collettivi di *voice*. Questi espongono l'individuo all'incertezza riguardante sia i tempi entro i quali saranno raggiunti gli obiettivi perseguiti sia l'effettivo conseguimento degli obiettivi stessi; ma sono gli unici a poter

---

17. Si vedano, fra i molti contributi: Askin [1998]; Chemerinsky [1998]; Fleming [2006].

In *L'era dell'accesso*, Rifkin riporta una citazione tratta dal libro di Richard Louv *America II*, che riferisce una serie di obblighi e divieti contenuti nel codice di condotta adottato dalla comunità di Rancho Bernardo, a nord di San Diego: «Perfino gli orti vengono considerati con severità. [...]. Staccionate, siepi e muretti non possono superare i novanta centimetri di altezza. I cartelli di qualunque genere, esclusi quelli delle agenzie immobiliari, sono vietati. Gli alberi devono essere potati regolarmente e non possono superare in altezza il tetto, che deve essere coperto da tegole di colore rosso. I residenti non possono parcheggiare camper o rimorchi con imbarcazioni davanti al proprio garage, ma devono usare l'apposito parcheggio condominiale. Un'area del quartiere, che ospita pensionati, proibisce l'accesso dei nipoti dei residenti al centro ricreativo e limita strettamente gli orari di visita, anche a casa» [Rifkin 2000, trad. it. 162].

garantire la soddisfazione delle aspettative disattese e il mutamento di una realtà che si reputa carente sotto molti aspetti [Hirschman1970].

L'impegno e la protesta che connotano l'opzione *voice* implicano, come ha ben evidenziato Hirschman, un senso di lealtà nei confronti del sistema sociale in cui si è inseriti: alla certezza dell'*exit* si preferisce l'incertezza della *voice* perché la strategia di fuga è considerata ingiusta e inopportuna; ma, nell'ottica che qui si è privilegiata, implicano anche una disponibilità a contrastare l'*eccesso di paura* che oggi si nutre nei confronti dell'*altro* e i suoi effetti patologici. Quello che si vuole dire è che la *voice* non pretende solo che i detentori del potere, nel nostro caso i governi locali e, seppur in misura minore, quello nazionale, si impegnino per migliorare le condizioni di vita urbane – contrastando la criminalità e il degrado urbano; fornendo servizi più efficienti; aiutando coloro che si trovano in difficoltà; ma anche che i cittadini siano aperti all'incontro con chi è diverso da sé e con l'imprevisto e non si lascino imprigionare da paure a volte infondate o amplificate dalla spettacolarizzazione effettuata dai media.

Sarebbe dunque opportuno, come rileva Pulcini [2009], recuperare gli aspetti positivi che caratterizzano le “possibilità di contaminazione”, non più intese come perdita d'identità, competizione e conflitto, ma come arricchimento, apertura al diverso, *irenica mescolanza*. Ciò comporta rinunciare alle banali rappresentazioni che tendono a produrre immagini esclusivamente negative dell'*altro*; considerarlo, invece, come *differenza ineludibile e inassimilabile*; esporsi alla possibilità di *alterazione* che emerge entrandoci in contatto.

Questo recupero, che, ricorda Pulcini [2009, 209], risiede in parte «nella capacità [dell'Occidente] di attingere alla sua migliore eredità di diritti, rispetto, democrazia, mobilitandola contro le derive patologiche della violenza e dell'esclusione», appare indispensabile, a mio avviso, per arginare l'ossessiva ricerca di effimere comunità *immunitarie* nelle quali trincerarsi.

*Riferimenti bibliografici*

AMENDOLA, G.

1997 *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Laterza, Roma-Bari [nuova edizione 2003].

ASKIN, F.

1998 *Free Speech, Private Space, and the Constitution*, in «Rutgers Law Journal», 29, 3, pp. 947-61.

ATKINSON, R., BLANDY, S.

2005 *Introduction: International Perspectives on the New Enclavism and the Rise of the Gated Communities*, in «Housing Studies», 20, 2, pp. 177-186.

BAGAEEN, S., UDUKU, O.

2010 *Gated Histories: An Introduction to Themes and Concepts*, in Idd. (a cura di) *Gated Communities. Social Sustainability in Contemporary and Historical Gated Developments*, earthscan, London, pp. 1-8.

BARBIERI, G.

2013 *Il ritorno della comunità*, in «Quaderni di teoria sociale», 1, pp. 293-319.

BAUMAN, Z.

2000a *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, Oxford, Blackwell; trad. it. 2002 *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.

2000b *Missing Community*, Cambridge, Polity Press, Oxford, Blackwell; trad. it. 2003, *Voglia di Comunità*, Laterza, Roma-Bari.

BECK, U.

2003 *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, il Mulino, Bologna.

BERETTA, A., CHIODELLI, F.

2011 *La comunità residenziale di San Felice a Milano*, in G. Brunetta, S. Moroni (a cura di), *La città intraprendente*, cit.

BLAKELY, E. J., SNYDER, M.G.

1997 *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Brookings Institution Press, Washington.

BLANDY, S.

2006 *Gated communities in England: Historical perspectives and current developments*, in «Geo Journal», 66, pp.15-26.

BONOMI, A.

2002 *La comunità maledetta. Viaggio nella coscienza di luogo*, Edizioni di Comunità, Torino.

BRUNETTA, G., MORONI, S.

2008 *Libertà e istituzioni nella città volontaria*, Bruno Mondadori, Milano.

BRUNETTA, G., MORONI, S. (a cura di)

2011 *La città intraprendente. Comunità contrattuali e sussidiarietà orizzontale*, Carocci, Roma.

CALHOUN, C. (a cura di)

1994 *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, Oxford.

CASTELLS, M.

1997 *The power of identity*, Malden e Oxford, Blackwell Publishing; trad. it. 2003, *Il potere delle identità*, Università Bocconi, Milano.

CHEMERINSKY, E.

1998 *More Speech is Better*, in «UCLA Law Review», 45, 6, pp. 1635-64.

CHEN, S.C., WEBSTER, C.

2005 *Homeowners Associations, Collective Action and the Costs of Private Governance*, in «Housing Studies», 20, 2, pp. 205-220.

CHIODELLI, F.

2010a *Residential private enclaves: falsi miti e vere sfide delle associazioni residenziali*, in «Scienze Regionali», 9, 1, pp. 91-112.

2010b «*Enclaves*» private a carattere residenziale: il caso del «*cohousing*», in «Rassegna Italiana di Sociologia», 1, pp. 95-116.

CSÉFALVAY, Z., WEBSTER, C.

2012 *Gates or No Gates? A Cross-European Enquiry into the Driving Forces behind Gated Communities*, in «Regional Studies», 46, 3, pp. 293-308.

DAVIS, M.

1990 *City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*, London-New York, Verso; trad. it. 1999, *La Città di Quarzo. Indagine sul Futuro a Los Angeles*, manifesto libri, Roma.

DERIU, M.

2011 *Gated communities, gated life*, in «La società degli individui», 40, pp. 7-17.

FLEMING, B.J.

2006 *Regulation of Political Signs in Private Homeowner Associations: A New Approach*, in «Vanderbilt Law Review», 59, 2, pp. 572-606.

FRANTZ, K.

2000 *Gated communities in the USA. A New Trend in Urban Development*, in «Espace, Populations et Sociétés», 1, pp. 101-113.

HIRSCHMAN, A.O.

1970 *Exit, voice and loyalty: responses to decline in firms, organizations and states*, Cambridge (Ma), Harvard University Press; trad. it. 1982, *Lealtà, defezione, protesta: rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello stato*, Bompiani, Milano.

HOWARD, E.

1898 *To-morrow: a peaceful path to real reform*; ristampato nel 1902 con il titolo *Garden Cities of To-Morrow*; trad. it. 1962, *L'idea della città giardino*, Calderini, Bologna.

LE GOIX, R.

2002 *Les gated communities en Californie du Sud, un produit immobilier pas tout à fait comme les autres*, in «L'Espace Géographique», 31, 4, pp. 328-344.

2005 *Gated communities: sprawl and social segregation in southern California*, in «Housing Studies», 20, 2, pp. 323-324.

LE GOIX, R., WEBSTER, C.

2008 *Gated communities*, in «Geography Compass», 118, pp. 1-21.

LOW, S.M.

2001 *The Edge and the Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear*, in «American Anthropologist», 103, 1, pp. 45-58.

McKENZIE, E.

1994 *Privatopia: Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government*, Yale University Press, New Haven, CT.

2003 *Common-interest housing in the communities of tomorrow*, in «Housing Policy Debate» 14, 1-2, pp. 203-234.

NELSON, R.H.

2004 *The Private Neighborhood*, in «Regulation», 4, pp. 40-46.

PINTO, F.

2011 *Pianificazione e trasformazioni urbane: il fenomeno delle "gatedcommunities"*, Relazione presentata alla XXXII Conferenza Scientifica Annuale dell'Associazione Italiana di Scienze Regionali, Torino.

PULCINI, E.

2009 *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.

RIFKIN, J.

2000 *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where all of Life is a Paid-For Experience*, New York, Jeremy P. Tarcher/ Putnam; trad. it. 2001, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Mondadori, Milano.

SALCEDO, R., TORRES, A.

2004 *Gated Communities in Santiago: Wall or Frontier?*, in «International Journal of Urban and Regional Research», 28, 1, pp. 27-44.

SANCHEZ T., LANG, R.E., DHAVALA, D.M.

2005 *Security versus status? First look at the Census's gated community data*, in «Journal of Planning Education and Research», 24, 3, pp. 282-291.

SASSEN, S.

2006 *Territory, authority, rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press; trad. it. 2008, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Bruno Mondadori, Milano.

2010 *Foreword. Urban Gating: One Instance of a Larger Development?*, in S., Bagaeeen, O., Uduku (a cura di), *Gated Communities. Social Sustainability in Contemporary and Historical Gated Developments*, earthscan, London, pp. xi-xii.

SOMMA, P.

2011 *La città dell'ingiustizia. Politiche urbanistiche e segregazione*, in «La società degli individui», 40, pp. 19-27.

VESSELINOV, E.

2008 *Members Only: Gated Communities and Residential Segregation in the Metropolitan United States*, in «Sociological Forum», 23, 3, pp. 536-555.

WEBSTER, C.

2001 *Gated Cities of Tomorrow*, in «The Town Planning Review», 72, 2, pp. 149-170.

WEBSTER, C., GLASZE, G., FRANTZ, K.

2002 *Guest editorial*, in «Environment and Planning B: Planning and Design 2002», 29, pp. 315-320.

WU, F.

2005 *Rediscovering the "Gate" Under Market Transition: From Work-unit Compounds to Commodity Housing Enclaves*, in «Housing Studies», 20, 2, pp. 235-254.

EMILIANO BEVILACQUA

## La contraddizione tra individuo e società nella sociologia proudhoniana. Ragione, trasformazioni sociali e crescita soggettiva

### *1. Introduzione*

**P**roudhon elabora un'analisi sociale che si discosta significativamente dalle ideologie individualistiche e comunitarie che caratterizzano la prima metà del XIX secolo. Egli critica l'economia classica, ma rifiuta il messianismo comunista: non lo convincono né l'ipostasi liberale di un individuo mosso dal perseguimento dei propri interessi attraverso il calcolo razionale del rapporto tra costi e benefici né le ideologie comunitarie tese all'individuazione di un principio collettivistico di organizzazione della vita economica. Queste visioni, apparentemente alternative, misconoscono in realtà aspetti basilari della personalità umana, sacrificando ora l'eguaglianza, conseguita al prezzo della libertà, ora la libertà, garantita attraverso l'ingiustizia. Proudhon ritiene, al contrario, che per offrire soluzioni positive ai dilemmi della società capitalista sia necessario porre in discussione l'opposizione tra individuo e società, nella convinzione che sia la sola contingenza storica ad ostacolare l'espressione delle libertà individuali nel più ampio contesto relazionale offerto dalla società.

La ricerca proudhoniana presta il fianco a numerosi rilievi di ordine politico ed economico [Marx 1986; Cerroni 1967] ma ha il merito di offrire una risposta interessante ai dubbi, manifesti all'inizio del XIX secolo, circa la supposta implicazione tra crescita della produzione, da un lato, e sviluppo sociale e morale, dall'altro [Cole 1972; Illuminati 2011; Rossi 2012]. Egli inizia la sua riflessio-

ne con la critica dell'economia politica [Proudhon 1967; 1975] per concentrarsi, successivamente, sulla prefigurazione delle trasformazioni sociali e culturali necessarie all'affermazione della giustizia [Proudhon 1968; 2001]. Proudhon mostra di condividere lo spirito del tempo quando attribuisce alla ragione un ruolo importante nella realizzazione di questo progetto, ma rifiuta l'accettazione acritica della razionalità propria del determinismo progressista: la ragione, a suo parere, deve moderarsi al fine di contenere il suo razionalismo e contribuire in tal modo al concreto miglioramento della vita sociale [Proudhon 1975].

Questo saggio riflette sul rapporto tra ragione, trasformazioni sociali e crescita soggettiva nel pensiero proudhoniano, per mostrare come il sociologo francese si impegni a favore di un sistema nel quale le aspirazioni individuali possano essere conseguite senza incontrare la resistenza di fenomeni sociali oppressivi e ingovernabili. L'obiettivo proudhoniano è una composizione della contraddizione tra soggetto e società, conseguita attraverso il ricorso ad una ragione che, nel perseguimento di questo risultato, trasforma positivamente la sua natura [Proudhon 1967; 1975]. Possiamo quindi interpretare la discussione proudhoniana delle istituzioni moderne della proprietà e dello Stato come una buona esemplificazione della sua visione del cambiamento individuale e sociale. Sebbene Proudhon si muova nel contesto della modernità, egli manifesta tanto una consapevolezza dei limiti di tale contesto quanto la capacità di discutere il tema della giustizia in termini attuali [Andreatta 2010; Ansart 1972; Sorel 1975].

## 2. *Del rapporto tra ragione e proprietà*

La riflessione sulla proprietà è un buon punto di partenza per osservare come la critica del capitalismo operata da Proudhon riveli un'analisi complessa dei cambiamenti necessari per il progresso della vita sociale. Il sociologo francese sostiene che la proprietà è il frutto di un conflitto aspro giocato nel corso della storia: può essere definita "un furto" [Proudhon 1967] proprio perché rappresenta il risultato di una lotta, il cui esito momentaneamente istituzionalizzato sancisce la vittoria di quanti hanno prevalso nello scontro. Questo punto di vista emerge chiaramente in *La guerra e la pace*, testo in cui Proudhon, apparentemente allon-

tanandosi dai temi economici, discute più drammaticamente delle vicende umane [Proudhon 2010b]. La tesi proudhoniana tende a dimostrare che la comunità politica si fonda sulla conquista e sul primato della forza. Questi elementi fondativi rappresentano processi costituenti ad alta intensità morale che attingono la dimensione del divino: la sovranità, infatti, necessita, per legittimarsi, di un orizzonte trascendente ed è quindi comprensibile che “la guerra è il diritto divino nella sua espressione plastica: *Dio e la mia spada*” [Ivi, 32]. Il diritto della forza, nella sua duplice articolazione di guerra e di religione, è il primo momento della comunità politica e questa realtà è efficacemente simbolizzata dalle numerose figure di sacerdoti guerrieri che hanno contribuito a plasmarla. La proprietà trova la sua prima manifestazione nel movimento storico che conduce alla nascita della sovranità: essa è conseguenza, forse la più importante, del diritto di conquista. Il fatto che il diritto romano si riferisca alla proprietà con l’espressione *ius utendi et abutendi* evidenzia, pur nella fase successiva dell’istituzionalizzazione, il nesso indissolubile che lega il controllo dei beni alla forza. Il momento secondo dell’istituzionalizzazione, quindi, mostra come la comunità politica in via di definitiva stabilizzazione ricorra alla legge civile per asseverare la legittimità delle posizioni conquistate nel corso della guerra.

Proudhon espone la sua visione in polemica con la teoria giusnaturalista: «Quello che si è chiamato per tanto tempo *diritto di natura* deve essere ormai radiato dalla terminologia del diritto. Se s’intende con questa parola il diritto nel suo primo momento e nella sua manifestazione più concreta, non si tratta che del diritto della forza» [Ivi, 82]. Il sociologo francese tiene ferme le sue posizioni analitiche nel corso del tempo, sviluppando questi elementi di riflessione nelle sue opere più tarde: «È chiaro che la proprietà è estrinseca al diritto [...]. Essa oltrepassa il diritto in modo che si può dire che la definizione che la determina è il riconoscimento legale di un’ingiustizia, la legittimazione in nome del diritto di ciò che non è diritto» [Proudhon 1998, 50]. L’interpretazione proudhoniana mostra come la storia delle istituzioni proprietarie sia stata ampiamente influenzata da potenze irrazionali, istintuali. Questa analisi separa le sorti della proprietà dalle idee moderne di ragione e giustizia in quanto suggerisce di considerare il capitalismo come il frutto dell’ingovernabilità degli istinti e della complessa costituzione caratteriale degli uomini. La riflessione di Proudhon si caratterizza in

questo senso fin dalla sua opera più nota, nella quale egli interpreta la potenza trasformatrice dell'appropriazione privata come un'efficace esemplificazione della tensione all'infinito che caratterizza la specie: «la proprietà è la religione della forza» [Proudhon 1975, 455], come si osserva lapidariamente nelle ultime pagine della *Filosofia della miseria* significativamente collocate sotto il titolo “Dimostrazione dell'ipotesi di Dio per mezzo della proprietà”. Questa convinzione è ribadita più volte, fino a costituire un tratto distintivo dell'intera opera proudhoniana: «La proprietà appartiene alla grande famiglia delle credenze istintive che, sotto il manto della religione e dell'autorità, regnano dappertutto ancora sulla nostra orgogliosa specie» [Ivi, 454]. Il tentativo di contestualizzare queste considerazioni e di spiegarne la genesi emerge nelle stesse pagine della *Filosofia*: la tesi è che la dimensione istintuale e passionale caratterizzi fin da principio la specie umana, subendo successivamente un processo di contenimento in grado di lasciare progressivamente emergere elementi razionali e riflessivi.

La storia di questo processo, sebbene non si discosti dalle interpretazioni allora più in voga [Outram 2006], costituisce uno snodo importante nel pensiero del sociologo francese. Proudhon condivide con gli intellettuali a lui contemporanei la fiducia nella possibilità che la progressiva diffusione dei lumi, sostenuta dall'operare meritorio dell'istruzione, dia vita ad un generale miglioramento della condizione umana, ma cerca di ridefinire la categoria di ragione inquadrandone l'analisi in una prospettiva storica. La reiterata comparazione tra le condizioni di vita degli uomini e il ruolo svolto dalla ragione nella loro quotidianità attiva un'analisi disincantata che constata il fideismo con il quale i nuovi riferimenti razionalistici vengono seguiti: sulla base di questa evidenza, il sociologo francese si sforza di sgombrare il campo dagli slanci mistici e stigmatizza le ingiustizie che, a suo parere, denunciano la residua inadeguatezza mostrata dalla ragione nel suo compito di guida e orientamento della vita sociale. La critica della proprietà, come anche quella successiva dello Stato, rientrano in questo quadro. Poiché la fisiologia di queste istituzioni evidenzia una disfunzionalità nella composizione armonica di aspettative individuali e organizzazione sociale, allora esse meritano di essere condannate in quanto ancora eccessivamente lontane da una ragione intesa come cammino razionale verso una società di giustizia. Il pensatore di Besançon, quindi, appare lontano da quella razionalità strumentale che i teorici

della Scuola di Francoforte valuteranno criticamente a metà del XIX secolo quale distorsione dell'originaria tensione alla libertà caratteristica delle critiche filosofiche all'*ancien regime* [Horkheimer, Adorno 1997].

Proudhon osserva che «l'uomo, nel suo sviluppo, va senza posa dalla fatalità alla libertà, dall'istinto alla ragione, dalla materia allo spirito» [Proudhon 1975, 549]. Egli, tuttavia, avverte il rischio che la forza liberatrice della ragione si trasformi, in virtù della sua straordinaria potenza, in un fattore negativo di individualismo solipsistico e autoritario [*Ibidem*]: «Il pauperismo, i delitti, le rivolte, le guerre» come si evince da un passo della sua Prima Memoria, «hanno avuto come madre l'ineguaglianza delle condizioni, che fu figlia della proprietà, che nacque dall'egoismo, che fu generato dal senso del privato, che discende in linea diretta dall'autocrazia della ragione. L'uomo non ha cominciato né col delitto né con l'effeatezza, ma con l'infanzia, l'ignoranza, l'inesperienza» [Proudhon 1967, 260]. La ragione, quindi, può rappresentare una risorsa fondamentale per lo sviluppo umano a patto che si operi un lungo processo di mediazione tra le modalità iniziali con le quali si manifesta, violentemente autoreferenziali, e uno stato successivo di piena maturazione; la proprietà può, allo stesso modo, cambiare natura purché segua il percorso di moderazione e trasformazione indicato dalla ragione. Una società nella quale sia possibile conciliare le libertà individuali promosse da ragione e proprietà con la cooperazione sociale frutto del loro contenimento rappresenterebbe una buona approssimazione all'idea proudhoniana di giustizia [Proudhon 1975].

Proudhon sostiene che riforme drastiche possano condurre ad una società migliore che abolisca la proprietà, preservando tuttavia la possibilità di usufruire privatamente di quanto prodotto con il proprio lavoro [Gioia, Scuccimarra 2009]. La maggioranza dei produttori, a suo parere, avrebbe potuto sconfiggere il pauperismo e garantire la libertà per mezzo di un'organizzazione sociale fondata sull'autonomia del soggetto. Egli sottolinea come i processi socioculturali siano gli unici a poter modificare in profondità le idee e i comportamenti umani: la crescita soggettiva che si misura sull'affermazione progressiva di un orientamento auto-normativo degli individui esprime l'essenza di relazioni umane inedite, garanzia di una piena sovranità per la società economica. L'incontro con la ragione trasformerebbe la natura degli istinti proprietari: essi si riconoscerebbero

come presidio di autonomia del soggetto e, allo stesso tempo, limiterebbero le proprie pretese a quanto storicamente necessario per la vita sociale, senza ingenerare dannose disparità. La proprietà mediata dalla ragione garantirebbe bisogni e aspettative degli individui, ne tutelerebbe la necessaria indipendenza e, ostacolando le diseguaglianze di classe, permetterebbe agli uomini di prescindere dal parassitismo delle istituzioni politiche [Proudhon 1998]. Siamo di fronte ad un processo culturale nel quale i soggetti sviluppano un modello razionale e cooperativo di autogoverno: in questo senso l'affermazione per la quale «l'oggetto della scienza economica è la giustizia» [Proudhon 1975, 565], pur fondandosi su un'analisi economica del valore [Ivi, 59-90], trova le proprie radici nell'impostazione ora richiamata. L'importanza di processi di soggettivazione che incentivino trasformazioni individuali positive e profonde è confermata dalla centralità che il sociologo francese assegna all'istruzione, intesa come attività di crescita non solo intellettuale, ma anche pratica e manuale [Sorel 1975; Guerin 2008]. La soluzione dei mali sociali troverebbe nella preparazione al lavoro intellettuale e manuale uno strumento di cambiamento basato sulla formazione di nuove soggettività [Proudhon 1968].

### *3. Prospettive di trasformazione sociale e crescita soggettiva*

Alcuni autori hanno colto la distanza che separa la speculazione proudhoniana dalle fiduciose aspettative nella società industriale coltivate dall'illuminismo [Hirshman 2011; Jonas 1975], sottolineando come la visione “violenta e passionale” della proprietà renda il pensatore francese avvertito dell'aspro conflitto che intercorre tra individuo e Stato nella società del suo tempo [Hirshman 2011]. La proprietà, quindi, rappresenta per Proudhon un “contrappeso” al potere politico perché saldamente legata alla dimensione istintiva che informa di sé una parte del carattere umano. Il regime proprietario si muove lungo una strada che, segnata dall'assolutizzazione del calcolo razionale degli interessi individuali, ostacola la realizzazione di un equilibrio soddisfacente tra libertà ed eguaglianza. La proprietà osservata da Proudhon non aiuta la crescita di soggettività in grado di comporre le proprie esigenze all'interno di un contesto relazionale più ampio

[Proudhon 2001]. Proudhon ritiene che queste esigenze di composizione non siano rappresentate neppure dalle istituzioni politiche. La spinta alla cooperazione che pure anima la vita degli uomini non trova spazio nelle dinamiche del potere. La storia sviluppa la ragionevole convinzione che una sana collaborazione tra gli uomini consentirebbe ad ogni individuo di raggiungere più facilmente il proprio benessere economico e spirituale, ma lo Stato e le sue istituzioni non offrono l'infrastruttura adeguata per la realizzazione di una società libera e cooperativa [Proudhon 1968].

L'antistatalismo conduce Proudhon lungo una strada lontana dal contesto politico e culturale nel quale operava [Proudhon 2010a]. Egli sviluppa un'analisi genetica della politica che colloca in un contesto più ampio ed analiticamente originale la sua visione dello Stato. Proudhon mostra come il potere sia profondamente legato alla struttura della famiglia patriarcale tanto da trovare le proprie radici in una disposizione individuale che riflette questi antichi condizionamenti culturali [Proudhon 2001]. Sebbene la concezione prevalente consideri la modernità come un'età ormai libera dal misticismo, la società industriale e le istituzioni politiche che la accompagnano non attestano questa convinzione, ma si fondano anch'esse sulla subordinazione irrazionale degli uomini al potere [Larizza Lolli 2010]. Proudhon, in questo modo, colloca le istituzioni politiche, e lo Stato innanzitutto, in una dimensione mistica che accentua i tratti irrazionali della comunità politica moderna, monarchica o repubblicana che sia. Egli ricorda, infatti, che «le diverse modalità tramite le quali si effettua, nelle società umane, l'investitura del Potere», che si tratti di «forza, fede, primogenitura, caso o numero», risultano tutte egualmente «inintelligibili» perché tutte necessitanti sottomissione [Proudhon 2001, 147]. Questa interpretazione suggerisce l'idea che l'omologazione e l'uniformità siano inevitabilmente correlate ad un potere alimentato da automatismi di origine patriarcale. Una delle manifestazioni più frequenti di questa condizione è il collettivismo statalista, con la sua tendenza al livellamento egualitario ed alla mortificazione dell'individuo.

Osservando la ricostruzione storica operata da Proudhon notiamo come le tendenze «violente e passionali» tipiche della proprietà influenzino anche lo Stato. Per quanto queste forze conducano in un caso ad un eccesso di individualismo mentre in un altro diano vita ad un egualitarismo omologante, l'esito della

loro azione è comunque visibile nello squilibrio delle disposizioni individuali e sociali, ovvero in una mancata armonia nella composizione dell'interesse e della cooperazione. La genealogia della proprietà e quella dello Stato offrono una spiegazione storica dell'instabilità di cui soffre la società industriale, gettando una luce particolare sulle istituzioni più importanti della modernità. L'eterodossia di Proudhon, nonché la sua profondità analitica, sono manifeste nell'operazione con la quale mostra la forza irrazionale della passionalità agire sulle fondamenta della modernità; in questo modo egli pone in discussione il successo della ragione nell'età contemporanea ed avanza dei suggerimenti per porvi rimedio.

La denuncia delle forme di misticismo che accompagnano il potere politico può essere interpretata come un invito a considerare con grande attenzione la necessità che qualsiasi rivolgimento sociale sia accompagnato da profondi cambiamenti individuali [Sorel 1975]. Con tonalità a volte utopistiche, Proudhon indica l'orizzonte di una società nella quale gli uomini siano capaci di relazionarsi gli uni agli altri senza la mediazione delle istituzioni politiche. Nelle conclusioni del suo contributo probabilmente più maturo, ovvero *L'idea generale di Rivoluzione nel XIX secolo*, egli, con piglio militante, sostiene che «basta autorità significa quello che non si è mai visto, che non si è mai compreso, l'accordo dell'interesse di ognuno con l'interesse di tutti, identità tra sovranità collettiva e sovranità individuale» [Proudhon 2001, 238]. Stretto tra l'irrazionalismo vitalistico della proprietà e l'irrazionalismo mistico della politica, l'individuo è nelle condizioni di immaginare un'alternativa. Proudhon, in tal modo, sembra auspicare un cambiamento fondato sulla possibilità che gli uomini vivano processi di soggettivazione capaci di liberarli dalle influenze del passato e di aprire, così, lo spazio sociale necessario ad una vita libera e responsabile.

La progressiva affermazione della ragione come strumento di orientamento individuale e di organizzazione sociale appare a Proudhon come il motore di un cambiamento soggettivo teso all'affermazione di una società giusta. La trasformazione interiore dei singoli diviene centrale per lo sviluppo della ragione collettiva, una sorta di intelligenza sociale in grado di favorire un profondo rivoluzionario delle relazioni umane [Ansart 1978]. La ragione ostacola le potenze che si frappongono alla realizzazione della giustizia. La libertà e l'eguaglianza, l'individualismo e la cooperazione possono trovare una sintesi nel faticoso percorso di

una razionalità che si frappa all'egoismo e all'egualitarismo, ma ne conserva gli aspetti più in sintonia con i bisogni degli uomini, aprendo la strada alla costruzione di una nuova socialità [Proudhon 1968]. L'esito di questo percorso, tuttavia, si misura sull'affermazione di una società di produttori mutualisticamente legati sul piano economico, mentre la forza che muove e sostiene questo processo, in quanto mediata dalla ragione e centrata sull'individuo, è eminentemente culturale. La compiuta realizzazione di una società di giustizia è rivelata dall'organizzazione razionale dell'economia. Si intende così l'idea per la quale il progresso sia, in essenza, un «fenomeno di ordine morale» [Ivi].

Le proposte politiche avanzate da Proudhon possono essere interpretate come il tentativo di immaginare un futuro nel quale la crescita soggettiva si traduca in nuove possibilità di affermazione sociale. Il sociologo francese prospetta una regolazione degli scambi che «senza interdire l'iniziativa individuale [...] riconduca incessantemente alla società le ricchezze che l'appropriazione distoglie» [Proudhon 1975, 575]: in tal modo si regolerebbero, attraverso un'organizzazione mutualistica e cooperativa della società, i difetti principali del capitalismo, in particolare l'accumulazione in poche mani del capitale, caratteristica della proprietà, e l'accaparramento statale e parassitario della ricchezza messo in atto dall'intermediazione politica. L'idea di una società dei produttori è riassunta in una teoria mutualistica che non si discosta dalla visione economica per la quale la misura del valore dei beni può essere ricavata dall'analisi del lavoro in essi contenuto [Frenske 2004; Gioia 2011]. La teoria del valore lavoro è necessaria alla società per disporre di un termine di paragone utile agli scambi e capace, allo stesso tempo, di indicare ai produttori gli eccessi dell'appropriazione privata, consentendo così la manifestazione di anticorpi egualitari in grado di contrastarli. Sebbene le teorie economiche di Proudhon mostrino limiti consistenti [Cerroni 1967; Marx 1986], i riferimenti al mutualismo quale esemplificazione del modello sociale prospettato rappresentano il tentativo di individuare relazioni sociali cooperative che offrano la possibilità di conciliare le aspirazioni dei singoli e l'interesse della società, stemperando i contrasti tra gli uni e l'altra. Quando Proudhon sostiene che la «teoria di mutualità» sarebbe «la sintesi delle due idee di proprietà e comunanza» [Proudhon 1975, 575], cerca di interrogarsi sul senso di una contraddizione tra individuo e società che sembra ancora operante.

La medesima aporia Proudhon cerca di superare sul piano dell'organizzazione sociale e politica nel momento in cui propone il contratto commutativo e sinallagmatico come modello di relazione tra individui capace di meglio rimpiazzare le teorie contrattualistiche classiche, per quanto radicali esse possano apparire [Proudhon 2001]. L'esigenza di processi di soggettivazione che favoriscano il cambiamento culturale necessario alla manifestazione di una nuova socialità si palesa nella stessa riflessione giuridica del sociologo francese. I rapporti sociali che discenderebbero dalla sua proposta impegnerebbero gli individui in un'opera di contrattazione volontaria che ne regolerebbe le relazioni in termini chiari e prevedibili, vincolando le parti ad un rapporto reciproco e temporalmente circoscritto dalle rispettive esigenze [Ghibaudi 1965]. Il contratto proudhoniano è il tentativo manifesto di prospettare una socialità benevola nei confronti del soggetto, nella quale questa sia riconosciuta ma risulti complementare ai bisogni e alle aspettative dei singoli. La diffusione di un simile strumento di regolazione, largamente controllato dai soggetti che lo stipulano, porrebbe in discussione la manifestazione violenta di processi sociali incontrollati che vincolano negativamente i destini individuali, in modo tale che libertà ed eguaglianza troverebbero modalità sostenibili di convivenza. L'obiettivo polemico di Proudhon è essenzialmente il contratto sociale roussoviano, nella misura in cui questo costringe l'individuo ad un'eccessiva cessione di sovranità, mentre il contratto sinallagmatico vincola i contraenti su un terreno e con modalità che rimangono permanentemente sotto il controllo delle parti e che, in definitiva, ne accrescono le possibilità di azione: «Il contratto sociale è essenzialmente un contratto commutativo: non solo lascia libero il contraente, ma la libertà di questi aumenta; non solo gli lascia l'integralità dei suoi beni, ma aumenta la sua proprietà; non prescrive nulla a proposito del suo lavoro; non si basa che sugli scambi; tutte cose che non si trovano certo nel contratto di società, e che anzi vi ripugnano» [Proudhon 2001, 123]. I suggerimenti avanzati da Proudhon pongono l'accento sull'ampliamento delle possibilità soggettive, con riferimento particolare alle condizioni di vita dei produttori. Il contratto proudhoniano è quindi di natura "riflessivo-relazionale" [Andreatta 2010] e il tipo di libertà che esprime è relazionata, ovvero una "libertà con gli altri" [Ansart 1972].

Il cuore delle indicazioni politiche proudhoniane suggerisce una ragionevole fiducia nella società e nella sua trasformazione. L'esito di questo cambiamento si gioca sul rapporto tra il soggetto e il suo ambito relazionale e si manifesta nella possibilità di costruzione di una nuova socialità, più aperta alle aspettative di ciascuno. Sebbene la passione che anima il nostro autore sia rigorosa e di impronta calvinista, egli investe sulla possibilità che un'organizzazione socioeconomica fondata sulla cooperazione e il mutualismo sia in grado di superare le pulsioni egoistiche e di elaborare, al tempo stesso, delle obbligazioni morali condivise che rimpiazzino il comando mistico del potere. Si tratta di un'aspettativa che ritiene di valorizzare l'eredità della società moderna, riconoscendo alla ragione un ruolo importante nel processo di trasformazione culturale che solo renderebbe saldo l'inedito ordine sociale così tratteggiato.

Quantunque la fonte dell'esperienza politica ed intellettuale di Proudhon sia illuminista, il sociologo francese sembra spingersi oltre i confini della modernità per cogliere con insofferente curiosità le contraddizioni dei suoi pilastri, dall'economia politica alle forme del potere. Attraverso lo spazio drammaticamente aperto dalla discussione di queste contraddizioni, egli ci avvisa dei rischi cui va incontro una società costretta tra le potenze autocratiche della proprietà e dello Stato e riflette faticosamente su una possibile alternativa, i cui termini essenziali non appaiono troppo distanti da certe odierne prefigurazioni di un futuro diverso per la società contemporanea [Esposito 1999; Hardt, Negri 2010; Mattei 2011].

### *Riferimenti bibliografici*

ADORNO, T. W.

1972 *Introduzione* in AAVV, *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, Einaudi, Torino, pp. 9-82.

ANDREATTA, D.

2010 *Proudhon. Dall'anarchia alla federazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

ANSART, P.

1972 *La sociologia di Proudhon*, Il Saggiatore, Milano.

1978 *P. J. Proudhon*, La Pietra, Milano.

BERTI, G.

1998 *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Lacaïta, Manduria.

CERRONI, U.

1967 *Prefazione* in J. P. Proudhon, *Che cos'è la proprietà? o ricerche sul principio del diritto e del governo. Prima memoria*, Laterza, Roma-Bari, pp. VII–XXXVI.

COLE, G. H.

1972 *Storia del pensiero socialista. I precursori 1789 – 1850*, Laterza, Roma-Bari.

ESPOSITO, R.

1999 *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna.

FRENSKE, H.

2004 *Il pensiero politico contemporaneo*, il Mulino, Bologna.

GHIBAUDI, S. R.

1965 *Proudhon e Rousseau*, Giuffrè Editore, Milano.

GIOIA, V.

2011 *Natural Laws and Political Economy: Proudhon vs. Malthus. Controversial Aspects of Malthus's Essay on Population*, Cuadernos Aragoneses de Economía, v. 21, n. 1-2, pp. 29-47.

GIOIA, V., SCUCCIMARRA, L.

2009 *Soggetti al lavoro: la società dei produttori e le sue contraddizioni* in F. Totaro (a cura di), *Il lavoro come questione di senso*, Edizioni Università Macerata, Macerata, pp. 85-138.

GUERIN, D.

2008 *Per un marxismo libertario*, Massari Editore, Viterbo.

GURVITCH, G.

1974 *Proudhon*, Guida Editori, Napoli.

HARDT, M., NEGRI, A.

2010 *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli.

HIRSCHMAN, A. O.

2011 *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano.

HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W.

1997 *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.

ILLUMINATI, A.

2011 *Tumulti. Scene dal nuovo disordine planetario*, Mimesis, Milano.

JONAS, F.

1975 *Storia della Sociologia. Dall'illuminismo alla fine dell'Ottocento*, vol. I, Laterza, Roma-Bari.

LARIZZA LOLLI, M.

2010 *Stato e potere nell'anarchismo*, Franco Angeli, Milano.

LOWITH, K.

2000 *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino.

MANGANARO FAVARETTO, G.

2000 *Proudhon in Italia. Una riflessione politica incompresa*, Edizioni Università di Trieste, Trieste.

MARX, K.

1986 *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» di Proudhon*, Editori Riuniti, Roma.

2005 *Il manifesto del partito comunista*, Torino, Einaudi.

MATTEI, U.

2011 *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari.

OUTRAM, D.

2006 *L'illuminismo*, il Mulino, Bologna.

PROUDHON, J. P.

1967 *Che cos'è la proprietà? o ricerche sul principio del diritto e del governo. Prima memoria*, Laterza, Roma-Bari.

1968 *La giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, UTET, Torino.

1975 *Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*, Edizioni Anarchismo, Catania.

1998 *La teoria della proprietà*, SEAM, Roma.

2001 *L'idea generale di Rivoluzione nel XIX secolo*, Centro Editoriale Toscano, Firenze.

2010a *Contro l'Unità d'Italia. Articoli scelti*, Miraggi Edizioni, Torino.

2010b *La guerra e la pace*, Carabba Editore, Lanciano.

ROSSI, P.

2012 *Il senso della storia. Dal Settecento al Duemila*, il Mulino, Bologna.

SALSANO, A. (a cura di)

1979 *Antologia del pensiero socialista. I precursori*, vol. 1-2, Laterza, Roma-Bari.

SANTONASTASO, G.

1977 *P. J. Proudhon*, Giannini Editore, Napoli.

SOREL, G.

1975 *Scritti politici e filosofici*, Einaudi, Torino.

2006 *Scritti politici*, UTET, Torino.

LUCA DIOTALLEVI

## Il “separatismo moderato” agli inizi del XXI secolo. Una interpretazione e la sua ambiguità

### *1. Il panorama delle relazioni stato/chiesa*

**G**li studi sociologici dedicati ai rapporti stato/chiesa e relativi agli ultimi due decenni mostrano nella sostanza una forte convergenza. Anche se già in precedenza numerosi lavori di carattere prevalentemente teorico [cfr. in part. Luhmann 1977] avevano segnalato l’opportunità di rivedere la comprensione allora dominante della secolarizzazione come egemonia sociale della politica, e conseguentemente come marginalizzazione della religione, il volume pubblicato da J. Casanova [2000] all’inizio degli anni Novanta è tuttora, nella maggior parte dei casi, considerato come il punto di svolta. Ad esso spesso si attribuisce il merito di aver riconosciuto la ripresa dell’influenza della religione sulla politica, anche nelle società “occidentali avanzate”. Era inevitabile che tale ripresa fosse destinata a riflettersi sugli equilibri stato/chiesa. I modelli teorici utilizzati per ricostruire ed interpretare questa inversione di tendenza sono tra loro diversi, così come diverse tra di loro sono le etichette coniate per identificare il tipo di rapporti stato/chiesa che, via via più nettamente, ha cominciato a prevalere. Nonostante tanta varietà è però evidente un largo consenso intorno al declinare del modello separatista ed alla crescente diffusione di rapporti di sempre maggiore cooperazione tra stato e chiesa.

Recentemente Alfred Stepan [2011] ha insistito sull’opportunità di parlare di “*multiple secularism*” – con preciso riferimento alle “*multiple modernities*”

[Eisenstadt] –. Infatti, il modello separatista, che in genere giustifica la classificazione di un certo tipo di relazioni stato/chiesa come laicità<sup>1</sup>, ha ormai cessato di essere nulla più che un’eccezione. La maggior parte dei casi nazionali considerati da Stepan, anche al di fuori del perimetro delle società occidentali, non ha conosciuto o ha ripudiato il separatismo laico (“*separatist secularism*”) a vantaggio di qualche modalità di maggiore cooperazione tra stato ed attori religiosi (caso per caso definita “*positive accomodation – positive cooperation – principled distance*”, oppure “*respect all*”, o ancora in qualche forma di vero e proprio “*establishmentarianism*”).

T. Modood ricostruisce lo stesso processo ed un risultato del tutto simile contrapponendo ad un declino delle aree caratterizzate da “secolarismo radicale” (“*radical secularism*”) un allargamento di quelle influenzate da un “secolarismo moderato” [2012a]. Nella critica a Bhargava, Modood – riferendosi ai due classici esempi di separatismo – scrive che non solo «Stati Uniti e Francia non sono il meglio di ciò che l’Occidente ha da offrire» in materia di rapporti stato/chiesa, ma che il loro separatismo ormai non svolge più la funzione di modello-guida [2012b, 65]. Sulla stessa linea, ed ancor prima, J.T.S. Madeley, riferendosi alle trasformazioni conosciute dall’Europa nel campo del rapporto stato/chiesa dal 1980 al 2000, scrive: «*Antidiseestablishmentarianism* (lo smantellamento di ogni forma di religione di stato, *n.d.t.*), che per lungo tempo avevo creduto fosse solo la parola più lunga della lingua inglese – e forse una di quelle dal significato più oscuro – , può ormai essere considerato un fenomeno sociale molto più robusto di quanto in passato si ritenesse» [2003, 17]. Con quel lungo termine ci si riferisce ad un processo che mostra una radicale inversione di tendenza rispetto a quanto era stato possibile osservare tra il 1900 ed il 1970<sup>2</sup> [2009, 278-280. Cfr. anche Finke 2013; Rahman 2013]. Del tutto analogo è anche il risultato del lavoro di J. Haynes [2010]. Anche i risultati di un’altra ricognizione su scala mondiale portano J. Fox a concludere non solo che «SRAS [un alto livello di separazione nei rapporti tra religione e stato] è l’eccezione mentre GIR [un significativo coinvolgimento del governo nelle questioni religiose] è la norma» [2006,

---

1. Quello di *secular* è, nella letteratura di lingua inglese, il termine con cui normalmente viene tradotto il francese *laïcité*.

2. Parallelo al processo di declino della riduzione degli attori pubblici a pochi soggetti di tipo statale [cfr. Cassese 2013, 15-16].

561], ma anche che «i processi di modernizzazione sociale sono statisticamente associati con un alto punteggio di GIR». Del resto, Casanova [2009, 1058] e Stepan [2011] insistono sull’inutilità, se non vero e proprio danno, del “*secularism*” per la democrazia ed il suo sviluppo.

## 2. *Un paio di critiche alle ricostruzioni prevalenti*

La tendenza generale che è stata appena ricordata difficilmente può essere messa in dubbio, non così, però, la sua interpretazione e le tipologie delle quali caso per caso si avvale. Queste, infatti, si basano in genere sull’uso di qualcuna di una serie di coppie di categorie più o meno sovrapponibili: ad es. secolarismo o separatismo radicale *vs.* secolarismo o separatismo moderato. Tuttavia il risultato del loro impiego lascia qualche perplessità. Per lo meno, una perplessità di natura formale ed una di natura sostanziale.

Sotto il profilo metodologico conviene dubitare dell’utilità e forse anche della coerenza di una categoria se in essa finiscono troppi casi. Ciò è opportuno soprattutto quando – come per alcuni dei lavori ricordati – si tratta di una delle due sole categorie di una classificazione binaria. Ed è proprio questo ciò che si verifica con la categoria di “*moderate secularism*”. Stando ai dati di Fox [2006, 545] sarebbero definibili in questi termini – a seconda dei calcoli – dal 70 al 90% dei casi studiati a livello mondiale. Come notano R. Ahdar e I. Leigh [2005, 97]: «molti regimi e molto diversi l’uno dagli altri – *establishment* temperato, pluralismo, neutralità sostanziale – ottengono punteggi elevati nella scala che misura l’interazione e la cooperazione tra governo e comunità religiose» [cfr. anche Doe 2011, 39].

Ancora più consistente, però, è la seconda perplessità. Nella maggior parte dei casi il separatismo statunitense e quello francese finiscono nella medesima categoria, e sovente da soli o quasi [cfr. tra i tanti Stepan 2011, 114; Fox 2006; Jensen 2011, 16]. E non è tutto; di questo piccolo gruppo i due separatismi dovrebbero condividere il ruolo di prototipo. Ora, le differenze tra la situazione ed il regime francesi e quelli statunitensi riguardo al rapporto tra poteri religiosi e poteri politici, e, ancora più in generale, le ben diverse condizioni di accesso degli attori religiosi allo spazio pubblico in ciascuno dei due casi, costituiscono

un dato talmente noto da non dover essere qui illustrato per l'ennesima volta. La controversia relativa alla possibilità o meno di indossare pubblicamente abiti o segni espressivi di un'identità religiosa riassume a sufficienza le principali di quelle differenze. In questo caso il medesimo comportamento individuale crea seri problemi al regime di *laïcité* e non ne crea alcuno al regime di *religious freedom* fondato sulle due clausole religiose del Primo Emendamento alla Costituzione degli Stati Uniti d'America. Anzi, per qualche aspetto almeno, esprime addirittura una delle condizioni di sopravvivenza di quest'ultimo.

Insomma, se per interpretare l'evoluzione dei rapporti stato/chiesa si ricorre a coppie categoriali come “separatismo radicale” *vs.* “separatismo moderato” (o equivalenti), ci si viene a trovare nella situazione seguente. Se la prima categoria, pur raccogliendo pochi casi, finisce per mettere insieme casi – come quello francese e quello statunitense – tra di loro molto diversi, è molto probabile che lo stesso si verifichi per la seconda categoria, nella quale per di più finisce un numero molto maggiore di casi, perché questa – semplicemente specularmente alla prima – ne conserva gli elementi definitori di base. È dunque probabile che “separatismo moderato” abbia un'utilità analitica non maggiore o forse addirittura minore di quello di “separatismo radicale”<sup>3</sup>.

Del resto, non manca chi considera piuttosto vaga la tradizionale nozione di “separatismo” e perciò poco capace di distinguere e di identificare alcunché [cfr. ad es. Casanova 2009, 1061-1062; o anche Kuru 2007, 569-572]. Piuttosto questa categoria sembra avere un significato ambiguo. A volte è capace anche di significare il suo contrario. Come fa osservare Stepan [2011, 118-120], in alcuni casi la *laïcité*, come forma tipica di “separatismo autoritario”, non separa affatto, al contrario subordina e dunque in qualche modo ingloba [cfr. Valasik 2010, 145; Klausen 2009, 291], quando addirittura non tende a fondere, come nel caso della *religion civile* rousseauiana capostipite di ogni moderna religione politica [Rousseau 1974, 131; cfr. Nancy 2007]. Così, nell'ambito del separatismo, ovvero nell'ambito già molto minoritario e decrescente del separatismo radicale, la *laïcité* finisce per rappresentare non solo un'eccezione nell'eccezione, ma anche un'eccezione in crisi. Ciò è del resto quanto concordemente testimo-

---

3. Un'assimilazione analoga è operata anche da J. Maclure e C. Taylor [2013] sotto il titolo di “regimi di laicità”.

niano sia i suoi critici che i suoi difensori [cfr. ad es. Modood 2012a, 139-140 e Commissione Stasi 2004, 9]<sup>4</sup>. Una critica analoga è rivolta alla categoria di neutralità [Ahdar, Leigh 2005, 87]. Questa categoria può infatti rivelarsi sinonimo di egemonia della politica sulla religione, particolarmente nel caso della “neutralità formale” (“*formal neutrality*”) [Monsma 2000]. In definitiva, l’interpretazione della tendenza evolutiva che negli ultimi decenni si è affermata nell’ambito dai rapporti stato/chiesa, quella definita “separatismo moderato” (o in termini analoghi), richiede un approfondimento critico.

### 3. *Lo scopo di questo contributo*

Questo contributo intende offrire alla discussione un’ipotesi capace di contribuire all’approfondimento critico appena indicato. La formulazione di tale ipotesi muove dalla messa in discussione dell’assimilazione del separatismo francese e di quello statunitense. Dell’ipotesi che intendiamo avanzare è possibile trovare tracce nella recente letteratura sociologica, ma in termini appena accennati<sup>5</sup>. Come scritto da Beckford, ad esempio, tra la *laïcité* e la *religious freedom* statunitense «effettivamente le differenze prevalgono di gran lunga sulle simiglianze» [2004, 31] e – aggiunge – i sociologi «non sono stati in grado di tenere adeguatamente nel conto l’impatto della *laïcité* come ideologia» [Ivi, 27]. Lo stesso Modood [2009] ha invitato ad indagare proprio la differenza tra i regimi delle relazioni stato/chiesa francese, statunitense, e britannico, al fine di cogliere in modo più preciso lo spirito del “secolarismo moderato” (“*moderate secularism*”). Dunque quello che si tenterà di mettere in risalto è una differenza chiave tra regime francese e regime statunitense, differenza capace di dare ragione dell’insoddisfazione per l’assimilazione di questi due separatismi. Nelle pagine che seguono, però, non ci si limiterà all’indicazione di questa differenza chiave. Si tenterà invece di andare anche oltre e di mostrare quanto l’ipotesi critica che dalla messa in luce di quella differenza prende le mosse è molto probabilmente feconda di importanti sviluppi.

---

4. A parte posizioni estreme ed isolate: si veda Baubérot [2008].

5. L’esposizione e la discussione di questa tesi sono state avviate in Diotallevi [2007; 2010].

Partendo dalla critica dell'assimilazione tra separatismo francese e separatismo statunitense sarà in primo luogo possibile mettere a fuoco un elemento utile per elaborare un riordinamento della mega-categoria del "secolarismo moderato". Infatti, alla luce della differenza di cui si parlerà, è possibile comprendere un po' meglio perché possono essere molte e molto diverse le forme di cooperazione stato/chiesa, non tutte – ad esempio – sviluppatesi su di una base di parità<sup>6</sup>. In secondo luogo, a partire dalla medesima prospettiva, risulta agevolata una comprensione dell'identità e della tradizione europea nell'ambito delle relazioni stato/chiesa diversa da quella ancora prevalente presso l'opinione pubblica e gli attori politici. In sostanza, diviene più agevole mettere in discussione la rimozione del caso britannico e dunque anche cogliere le oscillazioni degli interventi in questo campo di un complesso di attori espressione dell'Unione Europea.

#### *4. Laïcité francese e religious freedom statunitense: davvero tanto simili?*

Come detto, non pochi autori hanno sottolineato che ci sono molti modi per separare chiesa e stato (o meglio: poteri politici e poteri religiosi). Questo vale prima di tutto e forse più che mai nel caso del regime francese e di quello statunitense [Whitman 2011, 239ss]. L'operazione che qui si propone cerca innanzitutto di individuare un criterio per distinguere differenti modelli di separatismo dopo aver assunto questo tipo di regime di rapporti tra stato e chiesa innanzitutto come un effetto e non solo come una causa. Ovvero: si propone di risalire alla questione più generale del tipo di differenziazione sociale che si afferma in un determinato contesto sociale e, in questo quadro, alla forma assunta dal sistema politico: alla sua *polity* [Madeley 2009, 174-175; si veda anche Jepperson 2002, 67-71]. È lo stesso Casanova che pone una domanda cruciale: tra stato e chiesa «come e da chi vengono tracciati i confini?» Infatti, prosegue, «il secolarismo politico facilmente degenera in secolarismo ideologico quando il politico si arroga un carattere di assolutezza, di sovranità, di quasi sacralità, di quasi trascendenza

---

6. Si pensi ai modelli 2, 3 e 4 in Stepan [2011, 139]. Essi individuano regimi molto diversi, ma tutti vengono poi classificati come un non ulteriormente specificato "secolarismo moderato".

o quando la ragione laica arroga per se stessa e si copre con un mantello di razionalità e di universalità, mentre dichiara il “religioso” per sua essenza irrazionale, particolaristico e intollerante (o illiberale)» [2009, 1058].

In effetti, quando in una prospettiva più generale ci si chiede – come ad es. fa R.L. Jepperson [2002] – se il principio organizzativo di una società sia corporativo o associativo, e – allo stesso tempo – se il livello di istituzionalizzazione della *collective agency* sia elevato o modesto, ovvero quale sia il modo di auto-organizzarsi della politica e di differenziarsi di questa dal resto della società, si finisce per constatare facilmente che il caso francese e quello statunitense finiscono in celle ben diverse della matrice. È dunque alle forme di differenziazione della società affermatesi nei diversi contesti che bisogna guardare per comprendere meglio i diversi regimi di separatismo nei rapporti stato/chiesa. Anche Z. Enyedi [2003, 219] suggerisce di spingere l’analisi in questa stessa direzione: ciò che si tratta di riconoscere sono le diverse varianti e l’andamento non monotono della secolarizzazione compresa come differenziazione istituzionale. Da questo stesso punto di partenza si può accettare la sfida interpretativa rivolta da coloro che, orientandosi diversamente, propongono di inquadrare la questione della diversità tra separatismi a partire dal confronto tra le teorie della modernizzazione [cfr. Kuru 2007, 572] o a partire dalla diversità tra nozioni di ordine pubblico – e dalla conseguente diversità dei ruoli che in ciascun caso è chiamato a svolgere il sistema giudiziario, le sue corti e le loro decisioni – [Ferrari 1999]. Per costruire e sviluppare l’ipotesi di cui s’è detto ci si servirà della teoria della differenziazione sociale elaborata da Luhmann [1997, in part. 743ss] e della comprensione dei diritti fondamentali che ne costituisce un elemento importante [2002, cfr anche Luhmann 1990; 1995]. Con ciò si seguirà una via già praticata per temi strettamente collegati – tra gli altri – da P. Beyer [2012] e P. Gorski [2000].

##### 5. Un primo indizio di una differenza radicale

Per il compito che ci siamo dati (ricondere i due separatismi a gradi e forme diverse di differenziazione sociale), un buon punto di partenza è offerto dal modo diverso con cui il regime francese di *laïcité* e quello statunitense di *re-*

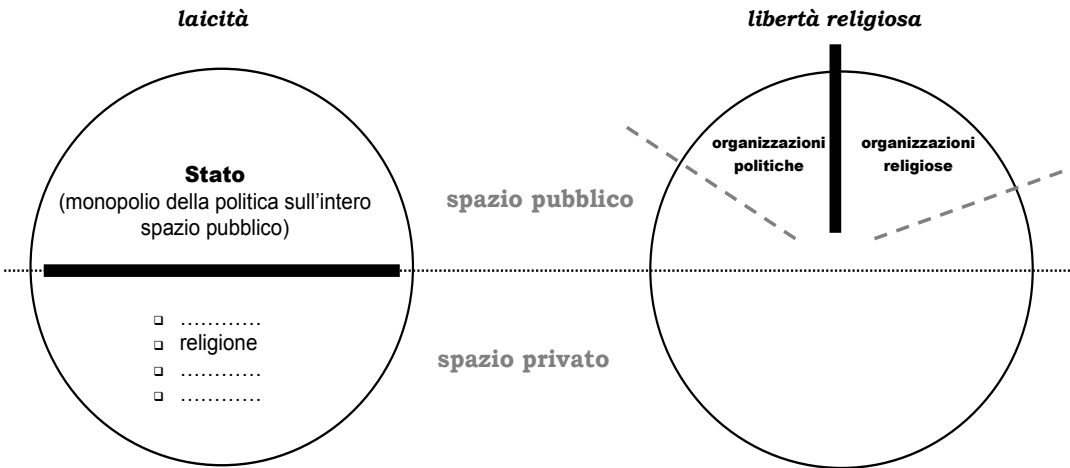
*religious freedom* intendono il rapporto tra libertà religiosa e libertà di coscienza [cfr. Diotallevi 2010, 80ss.]. In breve, nel caso della *laïcité* la libertà religiosa è uno dei possibili contenuti della libertà di coscienza: dunque è quest'ultima che garantisce quella. All'opposto, nel regime statunitense di *religious freedom* è la libertà religiosa ad essere la prima garanzia della libertà di coscienza. Nel caso della *laïcité* la coscienza è uno spazio privato che lo Stato lascia al singolo per esercitare le proprie eventuali preferenze religiose; l'espressione pubblica delle preferenze religiose – invece – resta strettamente regolata da parte dello Stato medesimo. In modo molto diverso, nel caso della *religious freedom* è innanzitutto proprio la pratica pubblica della religione, non solo attraverso riti, ma anche attraverso opere non religiose religiosamente ispirate (politiche, economiche, educative, ecc.), che garantisce il singolo dalla temutissima eventualità che il potere politico occupi tutto lo spazio pubblico. In questo modo, non esclusivamente, ma innanzitutto attraverso le opere (religiose e non religiose) della religione negli Stati Uniti, dopo il 1791 definitivamente ed irreversibilmente federalisti, viene impedito il costituirsi dello Stato nel senso europeo-continentale del termine [McConnell 2009; Witte, Nichols 2011, in part.288; Poggi 2007; Cassese 1998].


Non a caso, i regimi di *laïcité* e quelli di *religious freedom* trattano in modo molto diverso la nozione di autonomia dei soggetti religiosi [Stepan 2001, 217; Ahdar Leigh 2005, 92; Monsma 2009, 182; Doe 2011, 112-120]. Intorno ai gradi ed alle forme di riconoscimento dell'autonomia degli attori religiosi si gioca una partita cruciale. Dal suo esito dipende in modo decisivo la differenza tra regimi di *laïcité* e regimi di *religious freedom*. Questo risultato è tra i fattori che più influiscono sulla collocazione che un paese finisce per avere in una cella o nell'altra della matrice prima ricordata e generata dalle combinazioni (quattro) di basso o alto livello di istituzionalizzazione della *public agency* da un lato e di principio organizzativo della società corporativo o associativo dall'altro.

Ricorrendo ad una metafora geometrica, si può dire che i due “muri di separazione” (*walls of separation*) tra stato e chiesa, quello eretto dalla *laïcité* e quello eretto dalla *religious freedom*, non solo non risultano sovrapponibili, ma addirittura appaiono ortogonali l'uno all'altro. Il *wall of separation* della *laïcité* corre tra spazio pubblico e spazio privato, separando nettamente l'uno dall'altro e collocando la religione nel privato. Il *wall of separation* della *religious freedom* corre

invece attraverso lo spazio pubblico, non solo garantendo uno spazio pubblico alla religione (alle sue opere religiose ed a quelle non religiose), ma ancor prima garantendo allo spazio pubblico stesso una certa forma proprio grazie ad alcuni degli effetti delle opere della religione. Ciò che anche attraverso il regime di *religious freedom* si vuol garantire è precisamente l'impossibilità che si costituisca uno Stato come monopolio dello spazio pubblico da parte della politica. In breve, mentre nel caso della *laïcité* lo spazio pubblico risulta omogeneo e dominato dal potere politico, nel caso della *religious freedom* lo spazio pubblico risulta al contrario disomogeneo e sottratto ad ogni egemonia (fig.1). Il regime di *laïcité* è insomma un elemento cruciale della *polity* di una *state society*, mentre il regime di *religious freedom* è un elemento cruciale della *polity* di una *stateless society*.

Fig.1 – *Laïcité* e *religious freedom*: rappresentazione schematica della differenza tra due separatismi.



Legenda:  = il “muro di separazione” tra poteri politici e poteri religiosi.

6. Cercare di comprendere questa differenza con gli strumenti offerti da Luhmann

Come è noto, alla base del regime statunitense di *religious freedom* sta l'attribuzione di valore costituzionale – con il Primo Emendamento approvato nel 1791 – a due principi che possono persino apparire in conflitto l'uno con l'altro ed asimmetrici nelle loro pretese: *distestablishment* and *free exercise* [cfr. Monsma 2000, 13 e 32-33<sup>7</sup>]. Proprio questa contraddizione – tutt'altro che solo apparente – non va trattata come se fosse un ostacolo, bensì come una traccia preziosa. Esattamente riguardo alla difficoltà di interpretare questa conflittualità tra *dise-stablishment* e *free exercise*, può tornare utile il ricorso alla comprensione sociologica dei diritti fondamentali dell'individuo elaborata da N. Luhmann [2002, in part. 57-62, 124ss., 154ss.; cfr. anche Philippopoulos-Mihailopoulos 2011, 154]. I *Grundrechte* – appunto, i diritti fondamentali – appaiono dal punto di vista sociologico come istituzioni che nessun sottosistema societale è in grado di produrre *ex novo*, ma che questi sistemi funzionalmente specializzati, innanzitutto quello politico e poi quello giudiziario, possono assumere e mantenere in funzione attraverso un'operazione tipica: l'accoppiamento strutturale [*structural coupling, strukturelle Kopplung*; Luhmann 1997, 778ss. in part. 782-783; 2005, 325-328; Philippopoulos-Mihailopoulos 2011, 130]. La funzione specifica di queste istituzioni, ovvero la funzione dei diritti fondamentali che l'analisi sociologica riesce a cogliere, è quella di garantire ed eventualmente incrementare il primato della differenziazione per funzioni della società rispetto ad ogni altro tipo di differenziazione sociale. Accettando e sostenendo quelle istituzioni che sono i *Grundrechte*, ciascun sottosistema societale – quello politico, ad esempio – per un verso lascia ampio spazio di azione al proprio esterno (si autolimita e non politicizza il resto della società) e contemporaneamente si protegge da un'eccessiva influenza da parte delle irritazioni generate nel proprio ambiente dagli altri sistemi sociali (ovvero non perde la propria elevata indipendenza), e, per altro verso, costruisce socialmente e rispetta la libertà e la dignità degli individui (più precisamente: garantisce una condizione sociale necessaria per l'autorappresentazione di ciascun individuo come singola personalità; Luhmann 2002, 108ss). Un sot-

---

7. Il quale, tra l'altro, per individuare i campi di azione dei due principi ricorre ad uno schema funzionale molto simile a quello luhmanniano [Monsma 2000, 33].

tosistema specializzato e funzionalmente differenziato della società – assumendo come istituzioni i diritti fondamentali dell’individuo – non rinuncia alla propria autoreferenzialità e, conseguentemente, al suo elevato grado di autonomia, ma combina queste due proprietà con un elevato grado di differenziazione sociale di tipo funzionale e con un altrettanto elevato grado di differenziazione del dominio del sociale dal dominio del personale.

A volte si parla anche di due categorie di diritti fondamentali. In questi casi la funzione della prima categoria è spesso identificata nei termini di “diritti di libertà” e quella della seconda in termini di “diritti di eguaglianza”. Secondo la proposta analitica di Luhmann questa duplicità dipende dal doppio rischio per la libertà e la dignità individuale prodotto dal processo di differenziazione per specializzazione dei sottosistemi societali – in questo caso del sottosistema politico –. Infatti, ogni singola decisione politica potrebbe forzare o addirittura costringere il singolo individuo ad agire in modo non adeguato al grado ed alle forme raggiunti dalla differenziazione sociale. D’altro canto, ogni singola decisione del sottosistema politico potrebbe violare direttamente le istanze strutturali dell’ordine sociale differenziato. È in riferimento a questi due rischi, ed alla duplice funzione di contenerli che hanno i diritti fondamentali, che Luhmann parla rispettivamente di “diritti di libertà” e “diritti di eguaglianza” [Luhmann 2002, 245].

Di conseguenza, in virtù dell’elevato livello di complessità e di contingenza che viene consentito ed implementato dal primato del processo di differenziazione funzionale della società, è chiaro che una condizione di permanente equilibrio tra quei due rischi è non solo impossibile, ma anche inconcepibile. Piuttosto, il conflitto tra queste due istanze – quella della libertà e quella dell’eguaglianza – ed il loro reciproco limitarsi gioca un ruolo positivo. Se si intende il principio del *disestablishment* come un diritto di libertà ed il *free exercise* come un diritto di eguaglianza, tanto la storia della gestione politica quanto quella della gestione giudiziale delle due clausole del Primo Emendamento – come è noto storia complessa e ricca dell’alternanza tra tendenze di segno opposto – guadagna ai nostri occhi un significato sociologico più chiaro e tutt’altro che contraddittorio.

In breve, per mezzo della teoria di Luhmann è possibile interpretare le prime due clausole (le cosiddette *religious clauses*) del Primo Emendamento alla Costituzione degli Stati Uniti come altrettanti elementi costitutivi (anche se in

permanente tensione tra di loro) di una determinata comprensione di quel diritto fondamentale alla base dell'originale sistema di rapporti tra poteri politici e poteri religiosi che è la *religious freedom* statunitense. La particolare comprensione di questo diritto, espressa nelle due *religious clauses*, è un fondamentale passaggio del processo di accoppiamento strutturale tra sistema politico e sistema giudiziario. Non per errore, a questo passaggio viene attribuito un ruolo importante nella fondazione e definizione della società statunitense. Questa istituzione giocherà un ruolo fondamentale nella definizione dei rapporti stato/chiesa (o politica/religione), e precisamente diverrà anche l'oggetto di uno specifico accoppiamento strutturale tra sistema politico e sistema religioso<sup>8</sup>. Tuttavia, proprio per comprendere correttamente i rapporti politico/religiosi in quella società è decisivo non trascurare il fatto che quella istituzione cominci la sua corsa attraverso la società e la storia Americana anche o forse innanzitutto come istituzione condivisa da sistema politico e sistema giudiziario. Il fatto poi che il dibattito politico e giuridico entro cui il Primo Emendamento prende forma e si afferma sia profondamente segnato dall'influenza di argomenti religiosi e teologici (di varia matrice cristiana e sostenuti da credenti e non credenti) non modifica in nulla quanto appena affermato [Diotallevi 2010, 61ss].

Proviamo a riassumere brevemente l'ipotesi appena avanzata enucleandone tre elementi: 1. con Luhmann, anche se non certo solo con il suo contributo, è possibile interpretare il principio di *disestablishment* come diritto di libertà e il principio di *free exercise* come diritto di eguaglianza. La combinazione dei due è un esempio di quanto Luhmann chiama *Grundrecht*, ovvero un'istituzione capace di concorrere – come e con gli altri diritti fondamentali degli individui – sia al mantenimento di certi livelli e di certe forme di differenziazione della società, e innanzitutto di differenziazione tra sottosistema politico e sottosistema giudiziario, che al mantenimento di un grado elevato di rispetto da parte del sistema politico per la libertà e la dignità individuale in ambito religioso e con riferimento a questioni religiosamente rilevanti [cfr. Luhmann 2002, 244ss.]; 2. lo stupore, o

---

8. Il prodotto di questo accoppiamento strutturale è anche destinato a giocare un ruolo globale, tanto in ambito politico, quanto in ambito giudiziario, quanto ancora in ambito religioso, e oltre. Per il Cattolicesimo Romano questo diventa definitivamente evidente con il Concilio Ecumenico Vaticano II e la dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* [1965].

addirittura lo scandalo, per la relazione conflittuale e non di rado propriamente contraddittoria tra i due principi (*disestablishment* e *free exercise*) dipende da un difetto di comprensione sociologica<sup>9</sup> delle tensioni e dei rischi prodotti – insieme ad un’eccezionale dose di opportunità – dal primato (su altre forme di differenziazione sociale) della differenziazione per funzioni della società e dal correlato notevole innalzamento della differenziazione tra dominio del sociale e dominio del personale<sup>10</sup>. Combinandosi, mai stabilmente né pacificamente, innanzitutto attraverso sentenze, quali prodotto specifico di uno *judicial system* specializzato e differenziato dagli altri sottosistemi societali (politica, religione, economia, scienza, ecc.), quanto prescritto dalle due clausole svolge la doppia funzione di quella istituzione che consiste in una particolare versione della libertà religiosa; 3. in questo regime di rapporti stato/chiesa, l’istituzione della libertà religiosa è certamente oggetto di un accoppiamento strutturale tra sottosistema politico e sottosistema religioso, ma anche, ed in un certo senso ancor prima, e comunque necessariamente, di un accoppiamento strutturale tra sottosistema politico e sottosistema giudiziario. È precisamente questa la condizione grazie alla quale si può parlare di libertà religiosa come di un diritto fondamentale<sup>11</sup>. In sostanza, nel regime americano di *religious freedom* i rapporti stato/chiesa non possono sussistere senza che si dia anche un certo tipo di rapporti tra politica e diritto.

A questo punto è a disposizione quanto serve per tornare al confronto tra separatismo francese e separatismo statunitense.

---

9. J. Maclure e C. Taylor [2013, 23-24], ad esempio, incontrano questo problema quando osservano che l’esigenza di separare stato e chiesa può imporre il ricorso a principi che nella pratica si possono rivelare in contrasto od addirittura in contraddizione tra di loro, ma lo trattano come un caso normale di scarto tra ideale e contingente, tra principi e pratica.

10. In modo lucidissimo già Simmel [1982] aveva individuato la connessione tra processo di differenziazione (in particolare di tipo funzionale) e processo di individuazione.

11. Non deve stupire, pertanto, che le analisi empiriche su scala globale dedicate all’individuazione delle condizioni di maggiore godimento del diritto alla libertà religiosa pongano in evidenza il peso di un fattore costituito dalla non subordinazione dello *judiciary* al potere politico ed in particolare della non esclusiva subordinazione di questo alle leggi di quello [cfr. tra l’altro Richardson 2004; 2006; 2009; 2014].

### 7. *Il peso del fattore diritto nei rapporti stato/chiesa*

Anche se in misura tutt'altro che esaustiva, è stato già ricordato come nel caso americano ed in quello francese si dà una regolazione profondamente diversa delle relazioni tra organizzazioni politiche ed organizzazioni religiose, e perciò anche tra poteri politici e poteri religiosi. Del resto l'egemonia garantita allo Stato in Francia, anche con riferimento alla religione (evidente eredità di quel *cuius regio eius et religio* sancito con la Pace di Vestfalia), è semplicemente impossibile ed addirittura impensabile negli Stati Uniti d'America<sup>12</sup> [Fox 2009; Philpott 2009; Toft Philpott Shah 2011]. L'ipotesi che allora avanziamo è quella di comprendere – con il ricorso a Luhmann – la differenza tra i due regimi anche come differenza tra due casi di accoppiamento strutturale tra sottosistema religioso e sottosistema politico realizzati su oggetti, ovvero su istituzioni, tra di loro di contenuto e di profilo decisamente diverso.

Come è stato già ricordato, nella società statunitense il tipo di accoppiamento strutturale esplicitato a livello costituzionale dalle due prime *clauses* dell'*American Bill of Rights* non dà una forma originale solamente al rapporto tra sistema politico e sistema religioso. Ancora prima, quella stessa istituzione emerge nell'ambito di una particolare regolazione dei rapporti tra sistema politico e sistema giudiziario, una regolazione assai diversa da quella istituzionalizzata nell'ambito del *French statism*. In realtà, in questo caso da una prospettiva sociologica, ci stiamo riferendo più o meno alla stessa differenza cui si riferiscono i giuristi ed i politologi quando distinguono i regimi di *common law* da quelli di *civil law*, e più in generale i casi caratterizzati da modelli politico-legali di *rule of law* rispetto a quelli caratterizzati da modelli di *État de droit* o *Rechtsstaat* [cfr. Zolo 2003, 23-26; Costa 2003, 120ss.; Luhmann 2002, 83 nota 7].

In definitiva, quanto risulta è che il regime di *religious freedom* si forma solo al di fuori della tradizione definitivamente inaugurata con la Pace di Vestfalia e caratterizzata da reazione e limitazione della differenziazione delle “sfere sociali” [Creppell 2010; Turner 2011, 150]. Il regime di *religious freedom* emerge

---

12. Non a caso, ciò che mette in crisi la laicità (o “secularism”) è la crisi dello stato ben più che il semplice “ritorno della religione” [Modood 2012b, 132; cfr. anche Diotallevi 2010].

solo al di fuori di ogni pretesa di sovranità o anche solo di formale neutralità del potere politico [Laycock 2010, 229-230, 241]. Al contrario, è all'interno di una tradizione di sottomissione tanto del diritto quanto della religione alla politica che si forma il regime di *laïcité* il quale, per il suo monismo [Lillo 2012, 7ss], differisce meno di quanto si creda da altre forme – confessionali invece che *laïques* – di confusione o di gerarchizzazione tra poteri politici e poteri religiosi [Philpott 2009, 187-189]<sup>13</sup>. Diversi, del resto, sono gli spunti che la letteratura offre a sostegno della decisione di approfondire ancora un'ipotesi come quella appena esposta. Tra gli altri, S.V. Monsma ha sottolineato come sia impossibile costruire un orientamento di “*substantive neutrality*” al di fuori di un contesto di *rule of law* [cfr. anche Laycock 2010]. Come si è visto la sociologia raccoglie questi spunti e con l'aiuto di Luhmann è in grado di distinguere i due separatismi, quello francese e quello statunitense, riconducendoli a due assetti marcatamente diversi di differenziazione sociale. In particolare, con Luhmann diviene possibile comprendere meglio che la separazione tra politica e religione, pur restando tale, cambia profondamente a seconda dei rapporti che vigono tra politica e diritto (ed ovviamente tra religione e diritto).

Anche un altro elemento si chiarifica una volta che la differenza tra il regime di *religious freedom* e quello di *laïcité* viene interpretata come espressione qualificata di una cospicua differenza tra gradi e tra forme di differenziazione funzionale della società. Infatti, nella prospettiva sin qui praticata è possibile affermare che solamente nel caso di una società in cui la differenziazione funzionale si è spinta molto avanti una ripresa di influenza sulla politica da parte della religione, e più in generale sullo spazio pubblico, non è necessariamente un indizio di *de-differenziazione*, né tanto meno di crisi della modernità [Jelen 2010; Luhmann 2002, 277-278]<sup>14</sup>. Nell'altro caso, invece, quello di una società in cui il primato

---

13. Quando tutto questo sfugge o viene ignorato, e i due separatismi sono assimilati (come fa Baubérot o come fanno gli stessi Maclure e Taylor già ricordati), in genere avviene che, avendo per obiettivo quello di difendere una versione, magari temperata, di laicità, è a questo regime che si riconduce l'altro, trascurandone tutte le caratteristiche che invece resistono a questa operazione. Tra le tante di queste spicca l'assenza da parte della politica di pretese come quelle che essa invece ha nel regime di *laïcité*.

14. Bensì un normale caso in cui l'ambiente di un sottosistema funzionalmente specializzato e differenziato, ovvero – tra l'altro – altri sottosistemi diversamente specializzati ed

organizzato della politica (lo Stato nel senso europeo-continentale del termine) ha rallentato e deformato il primato della differenziazione funzionale, l'eventuale ripresa di influenza della religione sulla politica e sullo spazio pubblico in generale ha un significato ambiguo. Per un verso, quando la religione contesta il primato della politica senza pretendere di sostituirvisi<sup>15</sup>, può essere interpretata come spinta ad un avanzamento della modernizzazione nella sua tendenza originale verso una società senza centro e senza vertice [Luhmann]. Per altro verso, quando invece la religione non contesta, ma compete per strappare quel primato alla politica, il suo ritorno sulla scena pubblica si manifesta effettivamente come spinta di *de*-differenziazione, come spinta involutiva ed antimoderna<sup>16</sup>.

Concludendo, per comprendere la differenza tra separatismo francese e separatismo statunitense non dobbiamo concentrarci semplicemente sui rapporti tra politica e religione, ma anche e forse ancor prima sulle relazioni tra politica e diritto e su quelle tra queste due realtà e la religione. Con l'aiuto di Luhmann possiamo comprendere i due separatismi – quello statunitense e quello francese – come manifestazioni parziali, ma decisive, di due forme molto diverse (più radicale quella nordamericana, meno quella francese) e come due gradi (più elevato quello statunitense e meno quello francese) di primato della differenziazione funzionale della società sulle altre forme di differenziazione sociale<sup>17</sup>. Nel caso

---

analogamente differenziati, irrita quel particolare sottosistema. Irrita, magari ne provoca una reazione, ma non ne mette in discussione l'autonomia, semmai – normalmente – ne sollecita la riproduzione.

15. Un buon esempio di questo atteggiamento è stato fornito dal discorso tenuto al Bundestag nel 2010 da Papa Ratzinger (Benedetto XVI). La contestazione della pretesa dello Stato di disporre dei diritti e definirli autonomamente non viene contestata in nome di un'equivalente ed alternativa pretesa da parte della religione cristiana, ma in vista di una comune e continua ricerca.

16. Questo criterio potrebbe orientare una rilettura dell'opera ormai classica di J. Casanova [2000]: gli esempi di ripresa di influenza della religione sulla politica di quale tipo sono?

17. Si tratta in questo caso di una strategia interpretativa completamente diversa da quella adottata da chi [cfr. ad es. Maclure, Taylor 2013, 18] pensa che la separazione di politica e religione si giochi lungo la linea che separa le istituzioni (della politica) dalle coscienze degli individui. Nell'ipotesi qui seguita la separazione stato/chiesa è invece ricondotta ad una separazione *tra* istituzioni e non solo, né innanzitutto, ad una separazione *di* istituzioni da coscienze.

francese (ed in generale nel panorama europeo-continentale) le forme ed il grado raggiunti dal processo di differenziazione funzionale della società non sono né sufficientemente radicali né abbastanza elevati da evitare un qualche tipo di egemonia e di controllo esercitato dalle organizzazioni politiche ed in particolare dallo Stato sopra le organizzazioni religiose come del resto sulle altre organizzazioni sociali, incluse quelle del sistema giudiziario.

#### 8. *Una interpretazione promettente*

Come si è appena visto, il regime di *laïcité* e quello di *religious freedom* separano molto diversamente chiesa e stato. Nell’uno come nell’altro caso è possibile parlare di separatismo radicale e di radicale secolarismo, ma ciò facendo resta ancora in ombra una differenza molto profonda.

Il separatismo della *religious freedom* ha per scopo quello di preservare la differenziazione funzionale della società, il separatismo della *laïcité* ha per scopo invece quello di contenerla, e di ridurla quanto più possibile. Il primo separatismo è poliarchico ed eterarchico, il secondo è monarchico [Stepan 2000; Witte 2000, 45-46]. Il primo è un modo per garantire le premesse istituzionali di una *stateless society*, il secondo quelle di una *state society* [Stepan 2011, 215; Jensen 2011, 19]. Suppongono orientamenti molto diversi l’uno dall’altro nei confronti di un’elevata autonomia degli altri sottosistemi sociali, a partire da quello economico, scientifico e familiare, e innanzitutto nei confronti di un elevato grado di autonomia da parte del sistema giudiziario e dell’amministrazione del diritto. Il separatismo della *religious freedom* si combina in genere con un regime di *legal pluralism* [Possamai, Richardson, Turner 2014], quello di *laïcité* lo esclude nel modo più radicale. Molta parte del modello statunitense di relazioni stato/chiesa dipende da questo regime di differenziazione funzionale in molteplici direzioni. Si tratta di un processo che mette il diritto e la sua amministrazione nelle corti in una condizione di autonomia che va anche oltre la pretesa di attribuire un ruolo di mediatore al sistema legale come proposto ad esempio da S. Ferrari [1999].

Una caratteristica sociologicamente rilevante del sistema politico USA, non rinvenibile nel sistema politico del modello francese, è quella del riconoscimento e

della tutela politica di istituzioni che garantiscono il particolare tipo di differenziazione di cui s'è detto, e tra queste quelle dei diritti fondamentali della persona in una particolare combinazione di diritti di eguaglianza e diritti di libertà. Tali istituzioni, al di là della mera sinonimia, semplicemente non hanno equivalenti nel caso francese<sup>18</sup>. Quello della libertà religiosa è un caso tipico, ma non certo unico.

L'analisi dei due separatismi condotta grazie alla teoria della differenziazione sociale elaborata da Luhmann consente di mettere in luce anche altri aspetti della differenza tra regimi di *laïcité* e regimi di *religious freedom*. Come ultimo esempio si può citare quello della differenza tra la *religion civile* francese e la *civil religion* statunitense [Diotallevi 2010, 145ss.]. Insomma, per ricorrere all'espressione di Monsma, i due regimi determinano ben diversamente il campo di gioco in cui si confrontano chiesa e stato, organizzazioni religiose e organizzazioni politiche<sup>19</sup>.

### 9. Possibili sviluppi

Lo spazio a disposizione consente di accennare solo molto in breve altri due vantaggi analitici<sup>20</sup> che la sociologia può ragionevolmente attendersi da un impie-

---

18. Qui il regime di laicità si svela, almeno potenzialmente, un *establishment* occulto – una *seculocracy* (Sweetman) – e un *free exercise* limitato, nel migliore dei casi e comunque con il contagocce, ad alcune espressioni del culto.

19. Da questo punto potrebbe, anzi forse dovrebbe, prendere le mosse non solo una più attenta ricognizione della molteplicità delle *secularities* – delle quali la *laïcité* resta un caso sempre più marginale e fragile [Modood 2012b, 64ss.] – [Calhoun, Juergensmeyer, Van Antwerpen 2011, 8-12; Casanova 2011, 56], ma una riconsiderazione dell'originaria ambivalenza del *saeculum* (in una direzione simile a quella tracciata, e certo non esaurita, da R.A. Markus, 1970 e 2006). Per qualche recente tentativo in questo senso si veda Cacciari [2013] e Diotallevi [2013].

20. Tra gli sviluppi cui non è possibile fare neppure un cenno di qualche riga vi è quello che riguarda la comparsa degli attori religiosi nel campo visivo degli studi dedicati alle IIRR. In una *global polity* non più fatta solo di Stati e di rapporti tra Stati, e nella quale è dunque in crisi profonda lo Stato (nel senso proprio ed europeo continentale del termine) e le *state societies* di cui la laicità è una qualità decisiva, non è un caso che ben diversamente funzionino i due modelli di separazione tra organizzazioni religiose ed organizzazioni politiche sui quali

go su più vasta scala di quanto è risultato utile per distinguere il regime separatista di *laïcité* dal regime separatista di *religious freedom*.

Quella tra separatismo radicale francese e separatismo radicale statunitense non è solo una differenza profonda, è anche una differenza che non esaurisce in questo ambito la sua rilevanza. È una differenza che può aiutare a mettere un po' d'ordine nella superaffollata categoria del “secolarismo moderato”. Il regime separatista di *religious freedom* che istituzionalizza un grado elevato di differenziazione tra sistema politico e sistema giudiziario, istituzionalizza anche una differenziazione funzionale analoga tra sistema politico e sistema religioso e tra questo ed il sistema giudiziario. Tutto questo è parte ed espressione qualificata di forme molto radicalizzate e generalizzate di differenziazione funzionale della società. Queste forme sono tali da non consentire più alcuna connessione organizzata e meno che mai alcuna regolazione per gerarchizzazione delle relazioni tra sistema politico, sistema giudiziario e sistema religioso. Insomma, è corretto sostenere che questa versione di libertà religiosa è un'istituzione decisiva di un ordine sociale che garantisce quella che Luhmann chiama la inorganizzabilità della società nel suo insieme (*Unorganisierbarkeit der Gesellschaft*) e di ciascun suo sottosistema. Al contrario, nel caso francese, è una versione sensibilmente diversa di libertà religiosa a presidiare istituzionalmente la differenziazione tra sistema politico e sistema religioso. Questa versione della libertà religiosa suppone, a differenza dell'altra, una sostanziale ed effettiva supremazia del sistema politico sul sistema giudiziario nonché uno stretto controllo da parte della politica dell'accesso – nei casi in cui è concesso – della religione allo spazio pubblico. Questa versione francese della libertà religiosa, che va sotto la etichetta di *laïcité*, risulta interamente funzionale

---

ci si è soffermati in questa sede. Né è un caso che alcuni attori religiosi vengano considerati ormai tra i protagonisti dello spazio pubblico globale [Fox 2009; Philpott 2009].

Un altro possibile sviluppo riguarda più direttamente il caso italiano. Adottando la prospettiva qui proposta, può apparire con maggiore chiarezza quale sia la portata del mutamento introdotto dalla sentenza 203/1898 della Corte Costituzionale. Quella sentenza presentò la laicità come un eminente principio costituzionale con riferimento ad una Carta nella quale della laicità non c'è traccia né come termine né come modello. Per una presentazione certo non critica della novità introdotta da quella sentenza, si pensi alle critiche di giuristi come A. Barbera o G. Dalla Torre; si veda Ferrari [2012, 122-128]. Effetto di questa, l'equiparazione dell'ateismo ad una qualsiasi posizione religiosa completa il tentativo già molto avanzato di riduzione della libertà religiosa ad un caso tra i tanti di libertà di coscienza.

al progetto di una pervasiva organizzazione politica della società la quale si realizza nella forma dello Stato. La versione *laïque* della libertà religiosa è un'istituzione dedicata a fermare o frenare il processo di differenziazione funzionale della società. Insomma, sociologicamente parlando, i due separatismi sono complessi istituzionali che fungono da componenti essenziali di due *politiques* profondamente diverse. Tanto nell'uno quanto nell'altro regime è possibile osservare casi di cooperazione tra stato e chiesa, tra organizzazioni del sistema politico ed organizzazioni del sistema religioso. Così dicendo, però, un solo concetto – quello di cooperazione – finisce per includere troppe cose e cose tra di loro troppo differenti. A maggior ragione, essere in grado di distinguere forme di cooperazione molto diverse può risultare utile anche quando si debbono considerare i casi di “secolarismo moderato” o di “separatismo moderato”, casi sempre più numerosi e nei quali la cooperazione tra stato e chiesa raggiunge frequenza maggiore e volumi ben più elevati che non in Francia o negli Stati Uniti. Se si assume la prospettiva analitica adottata in questa sede e la si usa come criterio di discernimento, anche allora resta possibile distinguere tra tipi molto diversi di cooperazione tra stato e chiesa [cfr. Baeckstroem, Davie, 2010, 183ss.] e dunque anche tra tipi molto diversi di “*moderate secularism*” o di “*moderate separatism*”. Per questa via ci si può liberare di una categoria poco affidabile e poco utile perché superaffollata. Nel caso del regime di *religious freedom* la cooperazione che si sviluppa è o può sempre essere anche competizione (come relazione tra autonomie che reciprocamente si riconoscono come tali). Infatti, nel caso del regime di *laïcité* questo non può mai verificarsi, per lo meno in linea di principio. In una società in cui la differenziazione funzionale ha raggiunto elevati gradi e forme radicali ed in cui funziona un regime di *religious freedom*, la cooperazione tra organizzazioni religiose ed organizzazioni politiche, rara o frequente che sia, si svolge in uno spazio pubblico nel quale nessuno dei due tipi di attori funge da padrone di casa o da arbitro. Al contrario, proprio questo è invece quello che si verifica nei regimi di *laïcité*. Qui la cooperazione tra organizzazioni religiose e organizzazioni politiche avviene in uno spazio pubblico dominato e regolato dallo Stato, ovvero da un'organizzazione politica. Inoltre, che ci si trovi nella prima o nella seconda situazione sappiamo dipende, se non del tutto certo in misura rilevante, dalla condizione di maggiore o minore autonomia in cui il sistema giudiziario si trova rispetto al sistema politi-

co (e al sistema religioso). In definitiva, è molto probabile che un criterio utile per distinguere fra forme molto diverse di cooperazione tra organizzazioni religiose e organizzazioni politiche possa operare con successo, anche se applicato ai casi che finiscono nel tipo “separatismo moderato”. Anzi, visti i numeri molto maggiori di questo gruppo e la tendenza in atto che li vede in crescita, nonché il volume molto maggiore di cooperazione sviluppato da casi di questo tipo, è proprio qui che l’uso del criterio proposto appare più urgente e più promettente. In sostanza, se si adotta tale criterio si può evitare che la tipologia dei rapporti stato/chiesa continui a produrre un gruppo dalle dimensioni già molto grandi e che potrebbe ben presto raccogliere la quasi totalità dei casi.

Infine, l’ipotesi sin qui seguita promette di rivelarsi utile almeno in una seconda direzione. L’approccio luhmanniano consente, infatti, anche di apprezzare le radici britanniche del modello statunitense – emerse innanzitutto con l’esito della *Glorious Revolution* [cfr. Diotallevi 2010, 142ss; Zolo 2003, 29; Santoro 2003, 184-213] e largamente illustrata dalla storiografia –. Allo stesso tempo consente di evitare di confondere il particolare *establishment* inglese con quello delle Chiese di Stato luterane del Nord Europa o con certi casi di Stati confessionali cattolici [si veda tra gli altri: Hill 2010, 162 e il classico Dibdin 1932, in part. 109-112]. In questo modo diviene possibile riconoscere ed apprezzare adeguatamente la presenza della variante britannica della storia europea delle relazioni stato/chiesa. Ciò rende assolutamente impossibile ridurre questa storia al solo modello della *laïcité*<sup>21</sup>. Proprio per quest’ultima ragione, diviene più chiaramente manifesto il carattere laicizzante di molte delle decisioni e delle politiche assunte da numerose espressioni dell’Unione Europea [Doe 2010, 151ss.; Hill 2010, 169ss.; Houston 2010; Scolnicov 2010]. Non di rado, infatti, esse tendono non già a rappresentare, come pretenderebbero, ma a produrre una (unica ed omogenea, ed in questi termini del tutto inedita) identità europea<sup>22</sup>. Tali decisioni e tali politiche tendono a negare ed occultare la varietà di tradizioni tutte egualmente

---

21. Senza con ciò affermare che si tratti di un modello non sottoposto a tensioni ed a trasformazioni, al contrario evidentissime e dall’esito tutt’altro che certo [cfr. tra gli altri Rivers 2012].

22. [Cfr. Ferrari 1999, 3]. Più recentemente l’autore propone una diversa e meno omogenea immagine della presenza e del ruolo della religione nello spazio pubblico in Europa [Ferrari 2012].

europee nel campo dei rapporti stato/chiesa, ed a farlo in nome e per conto della *laïcité*, ovvero di solo una di queste tradizioni. Non si sa se in modo più drammatico o più ironico, ciò si verifica proprio nel momento in cui la *laïcité* si rivela empiricamente un modello sempre più marginale e declinante, nel momento in cui rivela di essere inevitabilmente coinvolta in una crisi sempre più radicale che è poi la crisi dello Stato e delle *state societies*.

*Riferimenti bibliografici*

AHDAR, R., LEIGH, I.

2005 *Religious freedom in the Liberal State*, Oxford University Press, Oxford.

BAECKSTROEM, A., DAVIE, G.

2010 *A Preliminary Conclusion: Gathering the Threads and Moving On*, in A., Baeckstroem, G., Davie, with N., Edgardh, P., Petterson (eds.), *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1*, Ashgate, Farnham, pp. 183-198.

BAUBÉROT, J.

2008 *Le tante laicità del mondo*, Luiss University Press, Roma.

BECKFORD, J.

2004 “*Laïcité*”, “*Dystopia*”, and the Reaction to new Religious Movements in France, in J.T., Richardson (ed.), *Regulating Religion*, Kluwer, New York 2004, pp.27-40.

BEYER, P.

2012 *Socially Engaged Religion in a Post-Westphalian Global Context: Remodeling the Secular/Religious Distinction*, in «Sociology of religion» 2, pp. 109-130.

CACCIARI, M.

2013 *Il potere che frena*, Adelphi, Milano.

CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VAN ANTWERPEN, J.

2011 *Introduction*, in C., Calhoun, M., Juergensmeyer, J., Van Antwerper, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 3-30.

CASANOVA, J.

2000 *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.

2009 *The Secular and Secularism*, in «Social Research» 4, pp. 1049-1066.

2011 *The Secular, Secularizations, Secularisms*, in C., Calhoun, M., Juergensmeyer, J., Van Antwerper, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford, pp.54-74.

CASSESE, S.

1998 *Lo stato introvabile*, Donzelli, Roma.

2013 *Chi governa il mondo?*, il Mulino, Bologna.

COMMISSIONE STASI

2004 *Rapporto sulla laicità*, Libri Scheiwiller, Milano.

COSTA, P.

2003 *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, in P., Costa P., D., Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano, pp.89-172.

CREPPELL, I.

2010 *Secularisation: religion and the roots of innovation in the political sphere*, in I., Katznelson, G., Stedman Jones (eds.), *Religion and the Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.23-45.

DIBDIN, SIR L.

1932 *Establishment in England. Essays on Church and State*, McMillan and Co., London.

DIOTALLEVI, L.

2007 *Church-State relations in Catholic Europe and the Crisis of the European Social Model*, in G., Motzkin, Y., Fisher (eds.), *Religion and democracy in contemporary Europe*, vol. 1, pp. 125-140, The Van Leer Jerusalem Institute & NEE, London.

- 2010 *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).  
2013 *La pretesa. Quale rapporto tra vangelo e ordine sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

DOE, N.

- 2010 *Towards a "Common Law" on Religion in the European Union*, in L.N., Leustean, J.T., Madeley (eds.), Routledge, London, pp.141-160.

DOE, N.

- 2011 *Law and Religion in Europe. A Comparative Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

ENYEDI, Z.

- 2003 *Conclusion: Emerging Issues in the Study of Church-State Relations*, in J.T.S., Madeley (ed.), *Church and state in contemporary Europe. The Chimera of neutrality*, Frank Cass, London, pp. 218-232.

FERRARI, A.

- 2012 *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma.

FERRARI, S.

- 1999 *The new wine and the old cast: tolerance, religion, and the law in contemporary Europe*, in A., Sajò, S., Avineri, (eds.), *The Law of Religious Identity. Models for Post-Communism*, Kluwer Law International, The Hague, pp.1-16.  
2012 *Law and Religion in a Secular World: A European Perspective*, in «Ecclesiastical Law Journal» 14/3, pp. 355.-370.

FINKE, R.

- 2013 *Origines and Consequences of Religious Freedoms: A Global Overview*, in «Sociology of Religion» 74/3, pp. 297-313.

FOX, J.

- 2006 *World Separation of Religion and State Into the 21st Century*, in «Comparative Political Studies» June, Vol. 39 Issue 5, p.537.  
2009 *Integrating religion into international relations theory*, in J., Haynes (ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, London, pp. 273-292.

GORSKI, P.S.

2000 *Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*, in «American Sociological Review» 65, pp. 138-167.

HAYNES, J.

2010 *Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa*, in Id. (ed.), *Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa*, Routledge, London, pp.1-20.

HILL, M.

2010 *Voices in the Wilderness: the Established Church of England and the European Union*, in L.N., Leustean, J.T., Madeley, (eds.), *Religion, Politics and Law in the European Union*, Routledge, London, pp.161-174.

HOUSTON, K.

2010 *The Logic of Structured Dialogue between Religious Associations and the Institutions of European Union*, in L. N., Leustean, J. T., Madeley, (eds.), *Religion, Politics and Law in the European Union*, Routledge, London, pp.201-216.

JELEN, T.D.

2010 *Religious Liberty as a Democratic Institution*, in D.H., Davis (ed.), *Church and State in the United States*, Oxford University Press, Oxford, pp. 311-329.

JENSEN, D.

2011 *Classifying church-state arrangements. Beyond religious versus secular*, in N., Hosen, R., Mohr (eds.), *Law and Religion in Public Life. The contemporary debate*, Routledge, London, pp.15-33.

JEPPERSON, R.J.

2000 *Ordine pubblico e costruzione di organizzazioni formali*, in W.W., Powell, J.W., Meyer, P.J., Di Maggio (a cura di), *Il neoistituzionalismo nell'analisi organizzativa*, Edizioni di Comunità, Torino, pp.275-312.

2002 *Political Modernities: Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation*, in «Sociological Theory» 20 (1), pp. 61-85.

KLAUSEN, J.

2009 *Why religion has become more salient in Europe: four working hypotheses about secularization and religiosity in contemporary politics*, in «European political science» 8, pp. 289-300.

KURU, A.T.

2007 *Passive and Assertive Secularism. Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*, in «World Politics» 59, pp. 568-594.

LAYCOCK, D.

2010 *Substantive Neutrality Revisited*, in Laycock D., *Religious Liberty*, Volume One, Eerdmans, Grand Rapids, pp. 225-267.

LILLO, P.

2012 *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Giappichelli, Torino.

LUHMANN, N.

1977 *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M..

1990 *La differenziazione del diritto*, il Mulino, Bologna.

1995 *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.

1997 *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (voll.2), Suhrkamp, Frankfurt.

2002 *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari.

2005 *Organizzazione e decisione*, Bruno Mondadori, Milano.

MACLURE, J., TAYLOR, C.

2013 *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari.

MADELEY, J.T.S.

2003 *European liberal democracies and the principle of state religious neutrality*, in J.T.S., Madeley, *Church and state in contemporary Europe. The Chimera of neutrality*, Frank Cass, London, pp.1-22.

2009 *Unequally yoked: the antinomies of church-state separation in Europe and the USA*, in «European Political Science» 8, pp. 273-288.

MARKUS, R.A.

1970 *Saeculum: History and Society in the Theology of ST Augustin*, Cambridge University Press, Cambridge.

2006 *Christianity and the secular*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

McCONNELL, M.W.

2009 *Reclaiming the Secular and the Religious: The Primacy of Religious Autonomy*, in «Social Research» 4, pp. 1333-1344.

MODOOD, T.

2009 *Muslims, religious equality and secularism*, in G.B., Levey, T., Modood (eds.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.164-185.

2012a *Is There a Crisis of Secularism in Western Europe?*, in «Sociology of Religion» 73/2, pp. 130-149.

2012b *Moderate secularism, religion as identity and respect for religion*, in E., Reed, M., Dumper (eds.), *Civil liberties, national security and prospects for consensus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.62-80.

MONSMA, S.V.

2000 *Substantive Neutrality as a Basis for Free Exercise-No Establishment Common Ground*, in «Journal of Church & State», Winter 2000, Vol. 42 Issue 1, pp.13-36.

NANCY, J.L.

2007 *Church, State, Resistance*, in «Journal of Law and Society» 34/1, pp. 3-13.

PHILIPPOPOULOS- MIHAILOPOULOS, A.

2011 *Niklas Luhmann. Law, Justice, Society*, Routledge, London.

PHILPOTT, D.

2009 *Has the Study of Global Politics Found Religion?*, in «Annual Review of Political Science» 12, pp. 183-202.

POGGI, G.

2007 *Lo Stato*, il Mulino, Bologna.

POSSAMAI, A., RICHARDSON, J.T., TURNER, B.S.

2014 *Legal Pluralism and Shari'a Law*, Routledge, London.

RAHMAN, F.Z.

2013 *The Effects of State-Established Religion on Religious Freedom for Minorities*, in «Interdisciplinary Journal of Research on Religion», 9, pp. 1-24.

RICHARDSON, J. T.

2004 *Regulating Religion*, in J.T., Richardson (ed.), *Regulating Religion*, Kluwer, New York 2004, pp. 1-26.

2006 *The sociology of religious freedom: a structural and socio-legal analysis*, in «Sociology of Religion» 3, 271-294.

2009 *Religion and Law. An Interactionist View*, in P.B., Clarke (ed.), *The Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford, pp. 418-431.

2014 *The social Construction of Legal Pluralism*, in A., Possamai, J.T., Richardson, B.S., Turner, *Legal Pluralism and Shari'a Law*, Routledge, London, pp. 80-95.

RIVERS, J.

2012 *The Secularisation of the British Constitution*, in «Ecclesiastical Law Journal», 14/3, pp. 371-399.

ROUSSEAU, J.-J.

1974 *Il contratto sociale*, Mursia, Milano.

SANTORO, E.

2003 *“Rule of law” e “libertà degli inglesi”. L’interpretazione di Albert Venn Dicey*, in P., Costa, D., Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano, pp.173-223.

SCOLNICOV, A.

2010 *Does constitutionalisation lead to secularisation? The case law of the European Court of Human Rights and its effect on European secularisation*, in I., Katznelson, G., Stedman Jones (eds.), *Religion and the Political Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.295-313.

SIMMEL, G.

1982 *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari.

STEPAN, A.

2000 *Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”*, in L., Diamons, M.F., Plattner, P.J., Costopoulos, *World Religions and Democracy*, John Hopkins University Press, Baltimore, pp. 37-57.

2001 *Arguing Comparative Politics*, Oxford University Press, Oxford.

2011 *The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes*, in C., Calhoun, M., Juergensmeyer, J., Van Antwerpen, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 114-144.

TOFT, M.D., PHILPOTT, D., SHAH, T.S.

2011 *God’s Century. Resurgent Religion and Global Politics*, Norton & Company, New York.

TURNER, B.S.

2011 *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge University Press, Cambridge.

VALASIK, C.

2010 *Church-State Relations in France in the Field of Welfare: A Hidden Complementarity*, in A., Baekstroem et al., *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1*, Ashgate, Farnham, pp.129-145.

WITTE, J. JR.

2000 *Religion and the American Constitutional Experiment. Essential Rights and Liberties*, Westview, Emory University.

WITTE, J.JR , NICHOLS, J.A.

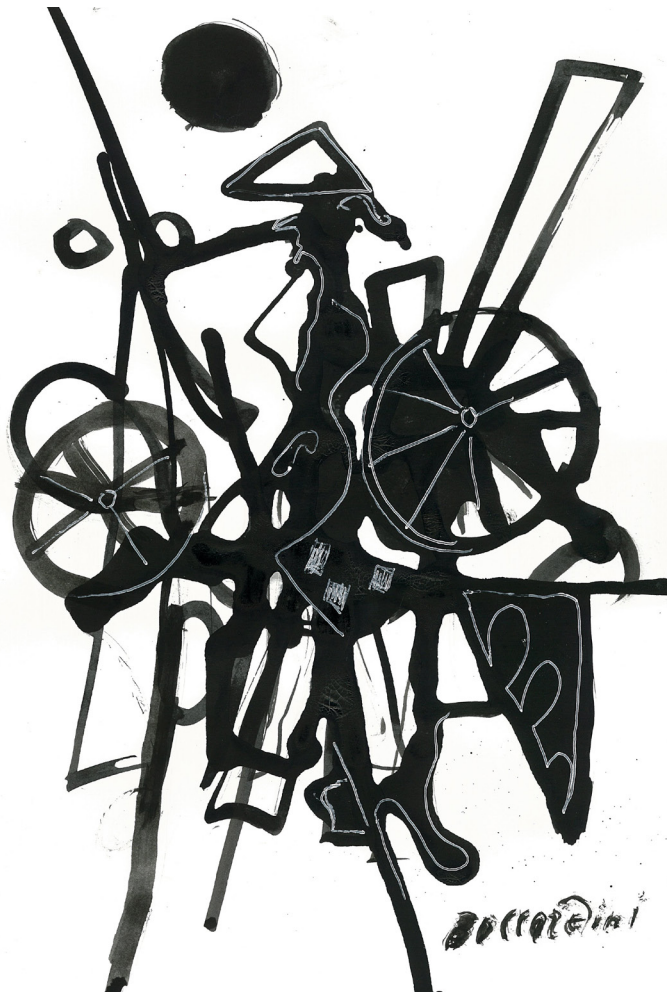
2011 *Religion and the American Constitutional Experiment*, Westview Press, Boulder.

ZOLO, D.

2003 *Teoria e critica dello Stato di diritto*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano, pp.17-88.



LIBRI IN DISCUSSIONE





VINCENZO MELE

Monica Martinelli, *L'uomo intero. La lezione (inascoltata) di Georg Simmel*, il melangolo, Genova 2014;

Georg Simmel, *Il problema della sociologia*, a cura di Luca Martignani e Davide Ruggeri, Mimesis, Milano 2014.

**G**eorg Simmel continua ad attrarre l'attenzione del dibattito sociologico e filosofico nazionale e internazionale. La Simmel Renaissance che ha avuto luogo a partire dagli anni Ottanta circa con l'inizio della pubblicazione dell'opera completa dell'autore presso la casa editrice Suhrkamp, a cura di Otthein Rammstedt, sembra aver messo solide radici e generato frutti duraturi. Simmel appartiene ormai stabilmente al pantheon dei classici non solo del pensiero sociologico, ma anche della filosofia – ambito a cui teneva maggiormente –, dell'estetica e di quel vasto campo che oggi va sotto il nome di *cultural studies*.

Due recenti testi testimoniano il perdurante interesse di Simmel anche in Italia. Si tratta della sottile – in senso sia quantitativo che qualitativo – monografia di Monica Martinelli, *L'uomo intero. La lezione (inascoltata) di Georg Simmel*, uscita presso il melangolo e della riproposizione dei saggi di Simmel su *Il problema della sociologia*, curati da Luca Martignani e Davide Ruggeri (cui si devono anche introduzione e post fazione), apparsi presso la collana Volti di Mimesis.

## I

Monica Martinelli propone un confronto tra la diagnosi del tempo effettuata da Simmel e la fase che stiamo attraversando. La crisi attuale, nella sua triplice manifestazione di crisi finanziaria, sociale ed energetica, sembra coincidere con la crisi di un soggetto affetto da un individualismo patologico, descritto di volta in volta a seconda delle prospettive disciplinari come “senza passioni”, “senza gravità” o “senza inconscio”, un soggetto tanto ipertrofico quanto debole e frammentato.

Dietro queste espressioni non è difficile scorgere un problema antropologico ben più profondo, che affonda le sue radici nella struttura costitutiva stessa della modernità. L'ipotesi da cui il libro prende le mosse è che la modernità fin dalle sue origini e nella sua fase epigonale (postmoderna) tende a misconoscere ogni forma di dualità (o detto altrimenti, di ambivalenza) scivolando in una separazione dualistica in cui uno dei due termini posti in relazione viene ridotto, assorbito o negato, producendo una visione riduttiva (e riduzionistica) della realtà. Come aveva osservato Zygmunt Bauman, la società moderna è la “società dei giardinieri”: gli esperti, gli scienziati, gli utopisti hanno portato avanti la marcia inarrestabile dei Lumi. Una difficile, ma alla fine vittoriosa lotta della ragione contro le emozioni e gli istinti animali, della scienza contro la magia, della verità contro il pregiudizio, della conoscenza esatta contro la superstizione, della razionalità contro l'affettività e la consuetudine. Il giardiniere estirpa le erbacce, pota le piante, riduce il caos configurando la realtà secondo un progetto razionale, utopico, non esistente in natura. Il passaggio dell'uomo da “guardiacaccia” (preservatore o al massimo manutentore di un ordine preesistente) a “giardiniere” (creatore di un ordine che altrimenti non esisterebbe) ha avuto tuttavia il costo della rimozione ad oltranza di ogni ambivalenza: uno sforzo di definire con precisione, e quindi di cancellare o eliminare tutto ciò che non si riesce a definire in maniera univoca, non ambigua, non misurabile. Atteggiamento destinato a sfociare nell'intolleranza di ciò che resiste al pensiero “unico”.

Simmel è viceversa il teorico di un’“altra” modernità, che nel suo pensiero è costitutivamente ambivalente, duale. Maschile/femminile, mostrare/nascondere, dare/ricevere, sopra-/sotto-ordinazione, ponte/porta, individualismo/socialismo:

sono alcune delle dicotomie che si incontrano nella sociologia e nella filosofia di Simmel, il cui scopo dichiarato è di mostrare l'insufficienza di ogni codice binario a comprendere l'eccedenza della vita, rivelando che *tertium datur* al di là di ogni assolutizzazione di uno dei due termini. La principale delle dualità – o ambivalenze – tradizionalmente rimosse dal pensiero moderno è proprio quella tra individuo e società. Quando questi due termini divengono dicotomici e si irrigidiscono in due polarità contrapposte si arriva alla caratteristica principale della situazione contemporanea, in cui

l'individuo finisce per essere sicuro di avere nel proprio 'Io' l'unico punto di riferimento e per pensarsi a prescindere dal debito verso altri, da una storia, dal fatto che esista un prima e un dopo di lui. E il sociale viene concepito come la mera somma di tanti Io oppure come sistema verso cui conformarsi strumentalmente scambiando libertà per sicurezza – niente di più che una entità astratta o una unità collettiva cui spettano le funzioni della tutela e prevenzione, una sorta di impalcatura protettiva [p. 13].

Il liberalismo estremo e l'organizzazione razionale del lavoro tendono ad assecondare questa separazione, dal momento che presuppongono un individuo che entra in relazione con gli altri principalmente mediante la legge del mercato da un lato, e dall'altro, solo mediante le funzioni che egli svolge all'interno di un organismo strutturato come entità *sui generis* rispetto ai singoli.

La riflessione simmeliana sulla *Gratitudine* esemplifica bene la prospettiva secondo cui società ed individuo non possono essere concepiti come due termini separati, come vorrebbe una visione ispirata dallo scambio monetario. La gratitudine è "il residuo soggettivo dell'atto del ricevere o anche del dare", è l'eccedenza, che fa sì che la relazione sociale non possa essere considerata un semplice scambio di equivalenti. La gratitudine si colloca in quel "terzo spazio", dove individuale e sociale si fondono senza che né l'uno né l'altro elemento della relazione vengano fagocitati e soppressi. La gratitudine diviene dunque il simbolo di quella terzietà in cui «l'alterità dell'altro con-viene, non viene né costruita né dissolta bensì attesa» [p. 37]. L'unità che nasce dalla relazione non è una unità morta, statica che annulla soggetto e oggetto, Io e Tu:

dentro la dualità individuale-sociale e la terzietà come spazio in cui la loro relazione di con-finazione e eccedenza si dà in un movimento di trascendenza dell'uno e dell'altro polo, emerge la realtà di un essere umano che si orienta a trovare la sua integrità (come “uomo intero”) nel legame con altro» [*Ibidem*].

Individualità per Simmel non significa quindi autosufficienza: l'essere una “totalità singolare” costituisce, per un verso, il suo valore ma, al contempo, il suo limite dal momento che l'individuale è strutturalmente in relazione con il mondo. L'individualità significa che l'uomo è un mondo in sé, qualcosa per-sé, e, al contempo, parte di una totalità più grande di sé, proiettato fuori di sé.

Per Simmel – al contrario di Platone – all'inizio sta il due, non l'Uno: dunque l'Altro non è un limite esterno all'Io o semplicemente una sua proiezione, bensì è la vita stessa che si manifesta in forma duale e relazionale. La relazione che Simmel esprime con il noto concetto di *Wechselwirkung* (traducibile al meglio con “reciprocità”) non è da intendersi come un mero rapporto tra enti che possono essere concepiti anche come autonomi e isolati ma come una vera e propria struttura ontologica della realtà, secondo la quale “il reale è relazionale” (Bourdieu). La *Wechselwirkung* è dunque “struttura”, vero e proprio “trascendentale della vita”, ciò che ne spiega la sua dinamica a tutti i livelli, sia metafisico che sociale.

L'alterità abita la vita fin dall'origine e solo in rapporto all'alterità la vita acquista il suo senso e la sua forma. Secondo Martinelli, in Simmel possiamo trovare una triplice manifestazione di essa: una alterità per così dire interiore, a livello esperienziale, che segna il limite dell'Io e sfugge al suo dominio; una alterità orizzontale, nei confronti del Tu; e una alterità verticale, come esperienza della trascendenza e della domanda di senso. Simmel vuole andare oltre l'illuminismo critico che localizza tutto all'interno dell'immediatezza del soggetto e dichiara illusorio tutto ciò che c'è “al di là”. Se la vita viene concepita come immanenza assoluta, ben poco rimane oltre il soggettivismo estremo e infondato di contro all'oggettivazione tecnicistica del moderno. Simmel non identifica l'al di là con contenuti religiosi o dogmatici. Piuttosto gli preme evidenziare che l'individuo in quanto forma (*Mehr als Leben*) ossia al di qua della vita, si definisce in base alla “vita ulteriore” (*Mehr Leben*) che è al di là di esso: «L'essere umano vive sempre nel limite del qui ed ora, ma l'apertura dell'uomo mette questa esperienza in re-

lazione ad un “là” che è oltre ed è altro, qualcosa di irriducibile che eccede, una alterità che lo abita» [p. 45].

Se come Simmel si prendono le mosse dall’unità duale dell’originario, che si esprime nello spazio della terzietà, ovvero riammettendo la dimensione della trascendenza come propria dell’umano e delle sue realizzazioni, allora si va oltre il modello della “auto-realizzazione” del soggetto atomistico e si accetta fino in fondo quello della “realizzazione”, ovvero del rendere reale la dimensione dell’individuale così come quella del sociale. In questo processo dinamico l’Io è eternamente a caccia di se stesso come se non riuscisse mai ad afferrarsi semplicemente perché frammento della vita che è l’eterno trascendere del soggetto nell’alterità: alterità che dà la chiave della vita e non contraddice l’uomo intero, che invece ospita radicalmente la realtà come altra da sé, dalle proprie rappresentazioni e proiezioni.

## II

L’altro volume, dal titolo *Il problema della sociologia*, ripropone due saggi di Simmel omonimi, pubblicati rispettivamente nel 1894 e nel 1908, che si concentrano principalmente su un “sotto-insieme” della riflessione simmeliana sulla dualità e alterità della vita, ovvero sul problema della “associazione” (*Vergesellschaftung*). Questo saggio è probabilmente – insieme a *I problemi fondamentali di filosofia della storia*, la cui prima edizione è del 1892 – uno degli scritti che Simmel ha maggiormente rielaborato, confermando l’importanza che gli attribuiva nella fondazione della sua prospettiva sociologica e in generale delle scienze storiche e sociali. Egli aveva fatto già tradurre in diverse lingue questo saggio, che era comparso anche in italiano nel 1899 su «La riforma sociale», rivista fondata e diretta da Francesco Saverio Nitti (che ospitò anche scritti di Vilfredo Pareto).

Il punto di vista fondamentale da cui muove Simmel – esposto ne *I problemi di filosofia della storia* – è che “storia” significa donazione di forma (*Formung*) degli eventi che sono oggetti dell’esperienza immediata per mezzo di categorie *a priori* dell’intelletto scientifico, così come “natura” significa la formazione del materiale che si offre ai sensi per mezzo delle categorie della comprensione. Questa

separazione della forma dal contenuto dell'immagine storica, che in un primo momento emergeva in maniera puramente epistemologica, è stata poi condotta in un principio metodologico nel contesto di una disciplina particolare come la sociologia. Si giunge così ad un nuovo concetto di sociologia in cui le forme di associazione (*die Formen der Vergesellschaftung*) vengono separate dai contenuti, ovvero le motivazioni, scopi e interessi materiali che, solamente quando vengono agite dalle interazioni tra individui, divengono società.

Il volume qui presentato raccoglie tanto la traduzione italiana dell'edizione originale tedesca di *Das Problem der Soziologie*, che differisce in maniera significativa dalla versione italiana già conosciuta, quanto il primo – fondamentale – capitolo della *Sociologia* del 1908 di Simmel, sicuramente l'opera sociologica più importante e nota. Come sostengono i curatori, Luca Martignani e Davide Ruggeri (autore anche della traduzione oltre che della esaustiva introduzione), tra i due saggi esistono importanti elementi di continuità e altrettanto importanti discontinuità. La versione del 1908 è sicuramente più estesa rispetto a quella del 1894 e oltre a precisare il concetto di "associazione" (il neologismo *Vergesellschaftung*) e la sua relazione con la nozione di "reciprocità" (*Wechselwirkung*), contiene il fondamentale *Excursus: come è possibile la società*, in cui Simmel descrive i tre a priori che determinano le condizioni di possibilità del sociale. Inoltre nell'*Excursus* si chiarisce che il problema epistemologico fondamentale del processo di associazione consiste nella relazione del "me" con il "te" nell'interazione sociale. Dal momento che l'individuo si trova alla presenza del "tu" nella realtà sociale, egli deve dotarsi di una "immagine" (*Bild*) chiara e costante nel contesto di tre elementi fondamentali dei suoi legami associativi. In primo luogo si deve formare un'immagine dell'altro, ovvero un'immagine del "tu" con cui è associato; poi deve comprendere l'immagine che l'altro ha di lui stesso; infine deve dotarsi di una immagine riguardo la sua propria posizione nella struttura obbiettiva della società. Come osserva giustamente Davide Ruggeri [p. 28], qui Simmel delinea una *soziale Erkenntnistheorie* (una teoria della conoscenza sociale), ovvero una indagine sulle modalità di costruzione dell'"oggetto società" all'interno del soggetto conoscente sullo stile effettuato da Husserl e dalla sociologia fenomenologica.

Un elemento di continuità dei due scritti è invece l'analogia (infelice) tra geometria e sociologia, instaurata da Simmel e fondata sul fatto che entrambe le

discipline sarebbero orientate allo studio delle forme astratte dai contenuti. Tale analogia ha fruttato all'opera di Simmel l'etichetta di "sociologia formale", generando talvolta l'equivoco che l'obiettivo desiderato fosse quello di creare una tassonomia esaustiva delle forme di associazione umane, sull'esempio delle classificazioni in uso nelle scienze biologiche. Anche se Simmel nella *Sociologia* del 1908 ricorre spesso ad analogie "spaziali" e "geometriche" (si pensi al capitolo sulla sopra-e sotto ordinazione oppure alla sociologia dello spazio), non toglie che la sua concezione di forma possa essere considerata una costruzione storico-sociale analoga all'idealtipo di Max Weber che ci aiuta a cogliere e circoscrivere "l'infinità priva di senso del divenire umano". Come suggerisce Luca Martignani nella postfazione al libro, «è la cultura che informa le forme», nel senso che le "forme associative assumono una configurazione specifica proprio in quanto scaturite dalla combinazione tra contenuto culturale e sviluppo storico del contenuto medesimo» [p. 128]. L'analogia geometrica deve quindi essere depurata da quelle accezioni naturalistiche e astoriche che spesso accompagnano il senso comune formatosi sulla geometria euclidea, una delle tante geometrie possibili. Come ha suggerito Erwin Panofski a proposito della "prospettiva come forma simbolica" – eminente espressione della visione del mondo cartesiana e matematizzante del Rinascimento – ogni geometria non è affatto un modo culturalmente neutro di descrivere e misurare il mondo.



MAURO PIRAS

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

U n'idea di democrazia liberale e sociale si può raggiungere in due modi. Venendo dal socialismo o venendo dal liberalismo. Nel primo caso, la riflessione rinuncia alla prospettiva di un rovesciamento del capitalismo, di un completo controllo sociale sull'economia e di una emancipazione che deriverebbe quasi naturalmente dalla fine del dominio di classe. Pensa invece la democrazia come un regime che cerchi di porre dei limiti, con lo stato sociale, al dominio economico e all'ineguaglianza. Ma vive questa situazione come una perdita: la nostalgia di un ordine sociale radicalmente diverso e di una idea forte di emancipazione traluce dietro la teoria, che sembra così un arretramento rispetto al progetto originario. Nel secondo caso, invece, partendo dal liberalismo, l'analisi teorica rafforza la convinzione che la libertà individuale è un privilegio ingiustificato se non è sostenuta dall'eguaglianza, la quale deve trovare una realizzazione sociale per essere effettiva. In questo caso il progetto si sviluppa in senso progressivo, affina la sua capacità di mostrare le ingiustizie del sistema sociale, aumenta il numero di esigenze che impone alla politica per avvicinarsi all'idea di eguaglianza di individui liberi che è alla sua base. Allo stesso tempo però, collocandosi fin dall'inizio sul terreno pragmatico delle riforme dentro il sistema, rischia di essere inadeguata negli strumenti.

Il primo percorso è quello dominante nella sinistra europea, da un socialismo rivoluzionario a un socialismo riformista che aveva ancora come fine il "superamento del capitalismo" a un socialismo di governo che si è visto costretto a fare

propri i vincoli del capitalismo stesso, senza sapere giustificare questo ribaltamento. Il secondo è invece quello di quei politici e intellettuali che raccolgono l'idea di una continuità profonda tra il progetto democratico della modernità e l'idea di giustizia sociale. Ralf Dahrendorf è tra questi. Possiamo dire che se Amartya Sen nella teoria economica e John Rawls nella teoria politica hanno cercato di dare sostanza a una idea democratica di eguaglianza liberale, lo stesso ha fatto Dahrendorf nella teoria sociale. Nonostante la primissima formazione politica socialdemocratica, infatti, la radice della sua teoria è profondamente liberale. Ma dalla riflessione sul concetto di libertà individuale essa conduce a strumenti di analisi sociale e a principi normativi centrati sul concetto di eguaglianza sociale.

Benvenuta quindi questa *Introduzione a Dahrendorf*, di Laura Leonardi, che come tutti i volumi della nota collana di Laterza permette di fare il punto sull'opera di un pensatore del Novecento, dandone un quadro esaustivo, nel suo sviluppo storico, grazie alla ricostruzione ricca e attenta dell'autrice.

Dahrendorf muore il 17 giugno del 2009, a ottant'anni, sulla soglia di una crisi economica oggi ancora aperta e che sta mettendo profondamente alla prova non solo le economie occidentali, ma la legittimità stessa dei loro regimi politici. Negli anni successivi, il suo pensiero non ha circolato molto nel dibattito pubblico. Forse perché l'estremizzarsi dei conflitti ha favorito altri tipi di letture, più radicali; e forse perché la sua fiducia in un'idea di modernità fondata sulla libertà individuale sembra non avere più presa, ed essere inadeguata tanto alla crisi sociale quanto alle crisi culturali e identitarie di questi anni. Che cosa ci lascia allora il pensiero di Dahrendorf? Vorrei ricordare qui tre aspetti: il rapporto tra teoria e prassi; l'idea di libertà come *chances* di vita e del conflitto sociale come tensione tra *entitlements* e *provisions*; l'analisi della società occidentale e globale negli anni novanta. Attraverso il bel libro di Leonardi, nelle pagine che seguono proverò a ricostruirli.

## I

Il rapporto tra teoria e prassi. Dahrendorf, come è noto, si è trovato a mal partito con la Scuola di Francoforte. Ci ha lavorato solo un anno, ne è uscito criticando la "sacra famiglia" dei Francofortesi, e soprattutto ha adottato, nei suoi

primi scritti, una epistemologia popperiana che si contrapponeva radicalmente alla dialettica di Adorno (dalla sua iniziativa nasce infatti il noto confronto Adorno-Popper). Questa posizione esprime un certo scetticismo sulla forza della teoria. Tanto contro il funzionalismo, quanto contro la dialettica e l'eredità marxista, Dahrendorf rivendica non solo il carattere in primo luogo empirico dei concetti da usare, ma anche l'inadeguatezza della teoria rispetto alla realtà. Nessuna teoria può cogliere l'essenza della realtà e orientare quindi con certezza l'agire. L'idea della sintesi teorica (dialettica, per esempio; ma non solo) è «l'eterno sogno dei professori che, giustappunto, non riescono a trovare la strada per l'azione» [*Pensare e fare politica*, 1984, cit. in Leonardi, p. 32]. Il dislivello tra teoria e prassi non è eliminabile: l'azione non può essere guidata dalla teoria, perché deve tenere conto necessariamente di una realtà instabile e del compromesso, nonché della necessità di prendere decisioni in tempi brevi. Questo non vuol dire che la posizione giusta sia il “decisionismo”, cioè la decisione politica priva di orientamenti di senso giustificati e di riferimenti teorici e normativi. Vuol dire che la decisione va presa servendosi anche della teoria, ma in un quadro in cui ha un ruolo determinante il contesto pratico, e quindi il *common sense* (il senso pratico, la *phronesis*, avrebbe detto Aristotele). Tanto la tecnocrazia quanto la critica teorica pura sono inadeguate alla realtà perché non possono avere l'ultima parola sulla deliberazione pubblica.

La teoria può contribuire efficacemente alla deliberazione se entra nel discorso pubblico, si diffonde, diventa patrimonio comune e alimenta così il senso pratico. Il teorico, fuori dal suo istituto di ricerca, non può assumere una posizione superiore agli altri partecipanti alla discussione: dà il suo contributo come gli altri, sperando che possa aiutare a comprendere meglio i conflitti sociali. Ecco perché l'ideale pratico di Dahrendorf è un “illuminismo applicato”: il sociologo non può essere “neutrale” nella sua ricerca. Il suo principio guida è normativo: la liberazione del singolo dagli eccessi del condizionamento sociale [p. 31]. Questo principio orienta la scelta dei problemi della ricerca. Tuttavia, il legame tra questo “punto di vista” e la ricerca stessa non è così immanente come veniva presentato nella prima teoria critica: una volta scelti gli oggetti di ricerca e i problemi, la conoscenza scientifica procede con strumenti che permettono di valutare criticamente le conoscenze. Sul piano pratico, le conoscenze acquisite e

le teorie elaborate possono guidare progetti di riforma solo in modo pragmatico, per “aggiustamenti”, secondo una logica pratica che rifiuta l’idea di trasformare un sistema sociale o un ordinamento da cima a fondo. Questo esige però che la teoria non parli un linguaggio incomprensibile alla società stessa: «La teoria non deve rimanere così formale e lontana dalle questioni sostanziali, dalle reali motivazioni degli uomini e dai concreti oggetti delle battaglie storiche come per molto tempo ha ritenuto» [*La libertà che cambia*, 1979, cit. in Leonardi, p. 36]. Gli intellettuali di riferimento di Dahrendorf nella storia sono così gli “erasmiani”, «testimoni dello spirito liberale nel tempo della prova», che hanno «la disponibilità a vivere con le contraddizioni e i conflitti del mondo umano; la disciplina dell’osservatore impegnato, che non si lascia abbagliare» [*Erasmiani*, 2006, cit. in Leonardi, p. 37].

## II

La teoria delle *chances* di vita. Tocchiamo qui uno degli aspetti più noti del pensiero di Dahrendorf, frutto della sua rielaborazione del concetto di libertà. Quest’ultimo è il principio guida della sua teoria, fin dall’adozione di una posizione popperiana alla fine degli anni cinquanta. Dahrendorf ha sempre cercato di utilizzarlo non solo come principio normativo, ma anche come strumento di indagine empirica. Questa seconda ambizione è discutibile, e forse condannata a fallire. Tuttavia, il suo processo di elaborazione porta a uscire da una concezione ristretta del liberalismo, portando a un liberalismo arricchito da una forte istanza di giustizia sociale, cioè dal necessario rapporto con l’idea di eguaglianza. Nelle prime fasi del suo percorso teorico, Dahrendorf si riferiva a un concetto classico di libertà come non interferenza, al punto di rileggere la stessa teoria delle classi sociali cercando di sottrarla all’idea del dominio economico, e riconducendola interamente al concetto di autorità. Come è noto, lui stesso ha abbandonato questa prospettiva giovanile, riprendendo il concetto di classe in termini più legati all’idea di potere sociale, fondato sulla disponibilità di diverse forme di capitale. Questa revisione corrisponde alla sua rilettura del concetto di libertà. La sua proposta di un “nuovo liberalismo” si fonda sul passaggio dalla libertà come “non interferenza” a una idea di libertà più “sostanziale”. Il primo passo è quello che mostra la dipendenza della libertà dall’eguaglianza, che ne diventa la condizione necessaria. Se l’idea di emancipazione liberale è quella di rendere l’individuo “signore delle sue scelte di vita”

[p. 40], ciò è però incongruente con una realtà dominata da ineguaglianze nella dotazione delle risorse e nelle opportunità di vita. La libertà può quindi realizzarsi a condizione che vengano soddisfatte alcune esigenze fondamentali, cioè la disponibilità di beni primari e eque opportunità di accedervi. L'eguaglianza è quindi lo strumento per tutelare la libertà individuale: «l'uguaglianza è condizione dello sviluppo dei diritti civili laddove le diseguaglianze sociali nella posizione si trasformano in diseguaglianze di potere» [*Uscire dall'utopia*, 1967, cit. in Leonardi, p. 41]. Questa intuizione viene sviluppata nel concetto di libertà come “*chances di vita*”, che è allo stesso tempo un principio normativo in cui confluiscono libertà e eguaglianza in quanto costitutive della democrazia, e uno strumento concettuale di lettura della dinamica sociale e della modernità.

Il punto di attacco è la crisi dello stato sociale, che si profila già nel 1979, quando viene pubblicato *La libertà che cambia* (il cui titolo originale è *Lebenschancen*). In termini di giustizia, e non di efficienza economica, la crisi dello stato sociale risiede nel fatto che esso tratta i soggetti dei diritti sociali come soggetti “passivi”, che ricevono semplicemente risorse e servizi, e li tratta in maniera omologante, a causa dell'apparato burocratico che implementa i diritti sociali. Questo perché l'idea guida di questo tipo di stato sociale è l'“eguaglianza di risultati”: l'obiettivo è dare eguali beni a tutti. Tale tipo di eguaglianza però non solo è livellante, ma soprattutto comprime la libertà individuale. È necessario quindi pensare l'eguaglianza come effettiva eguaglianza di possibilità, che possa realizzare tanto la libertà di scelta degli individui quanto eque opportunità di vita per tutti. Ovviamente, questo richiede una differenziazione del concetto di diseguaglianza: non tutte le diseguaglianze di beni sono ingiuste, perché sono accettabili quelle che derivano dalla libera creatività degli individui, e non da posizioni di dominio. Si può osservare di passaggio che questi stessi temi erano in discussione nel dibattito tra Rawls, Dworkin, G. Cohen, i “*luck egalitarians*”, Walzer ecc. nella filosofia politica di lingua inglese a partire da quegli stessi anni. Sia in Dahrendorf che in questi autori c'è un tentativo di pensare una democrazia “sociale” partendo dal liberalismo, e non contro di esso.

Queste esigenze portano alla costruzione del concetto di *chances di vita*, articolato a partire dalla distinzione tra *entitlements* e *provisions*. Dahrendorf recepisce il passaggio dall'eguaglianza di benessere all'eguaglianza di risorse e di capacità. Non basta compensare le diseguaglianze con la distribuzione di beni e

servizi (eguaglianza di benessere), perché questo, restringendo gli spazi di libertà dei soggetti, può produrre ingiustizie. È necessario quindi attribuire ai soggetti risorse iniziali eguali, che essi stessi useranno secondo la loro libertà. Ma questo ancora non basta, perché le capacità dei soggetti (*capabilities*: Sen) possono essere distribuite iniquamente, e portarli a non usare adeguatamente le risorse. La distinzione proposta da Dahrendorf rende giustizia di questi problemi, perché cerca di esprimere, come in Sen, la reale capacità di *agency* dei soggetti. Gli *entitlements* sono i diritti riconosciuti all'accesso a beni e servizi, come l'assistenza sanitaria, il lavoro, l'istruzione, i sussidi di disoccupazione, la pensione ecc.; le *provisions* sono però i beni che si possono legittimamente ed effettivamente ottenere in un contesto determinato [pp. 52-53]. Tra i primi e i secondi c'è sempre uno scarto, perché i primi, se riconosciuti, esprimono un principio di eguaglianza che entra in tensione con la distribuzione effettiva dei beni e delle risorse. Il diritto eguale all'istruzione entra in tensione con l'evidenza che, a causa delle carenze del capitale culturale, le classi sociali più deboli non riescono a fruirne come vera leva di miglioramento della propria condizione sociale, per esempio. Dahrendorf generalizza la portata euristica di questa tensione fino a farne la chiave di lettura della modernità [pp. 63-67]. È certo molto efficace nel leggere la dinamica di sviluppo del capitalismo avanzato. È interessante infatti vedere che in certe società, come gli Stati Uniti, la tensione viene attenuata perché il livello degli *entitlements* è più basso, dal momento che molti diritti sociali non vengono riconosciuti dallo stato (si pensi ancora alla recente tormentata vicenda dell'assistenza sanitaria); questo però genera profonde diseguaglianze. In altre società, come in quelle europee, gli *entitlements* sono riconosciuti a un livello più alto, ma quando, come negli ultimi decenni, il livello delle *provisions* realizzabili si abbassa, aumenta la diseguaglianza, ma aumentano anche le tensioni sociali e la crisi di legittimazione del sistema politico.

### III

Questo breve richiamo mostra quanto sia ancora feconda questa prospettiva, che illumina direttamente alcune dinamiche in atto a partire dall'inizio degli anni ottanta. Questo ci collega al terzo punto. Nell'ultima fase del suo percorso intel-

lettuale Dahrendorf è diventato molto noto nel dibattito pubblico tra l'altro per un testo dal titolo (italiano) *Quadrare il cerchio*, frutto di una conferenza tenuta la prima volta nel 1995. Nonostante la distanza (ormai vent'anni), il testo colpisce per la sconcertante sproporzione tra la lucidità dell'analisi, ancora largamente valida, e la modestia delle proposte di riforma. L'analisi, come è noto, mostra che le società occidentali sono arrivate a un punto di sviluppo in cui sembrano inconciliabili i tre imperativi da soddisfare per preservare il loro equilibrio: il benessere economico, la legittimità democratica e la coesione sociale. Nel contesto della crisi fiscale dello stato, della diminuzione dei tassi di crescita e della competizione globale, lo sviluppo economico non sembra possibile senza una compressione dei diritti sociali che porta alla disintegrazione sociale e alla delegittimazione delle democrazie. Emergono, nel mondo, delle risposte che riescono al massimo a mettere insieme due di queste esigenze, a scapito della terza: i regimi autoritari, come la Russia o la Cina, riescono a conciliare crescita e coesione sociale con una consapevole compressione dei diritti civili e politici, appoggiandosi su un forte sentimento di identità e di appartenenza; all'estremo opposto, gli Stati Uniti garantiscono la crescita e la democrazia reggendosi sull'*ethos* fortemente individualista della loro tradizione politica, che però ha gravi effetti di disgregazione sociale. I paesi europei possono scegliere tra questi modelli, ma in entrambi i casi perderebbero una parte significativa della loro costituzione sociale storica, generando tensioni intollerabili. È quanto abbiamo sotto gli occhi: tanto le tentazioni identitarie e autoritarie, quanto le derive liberiste sono oggi forti ma allo stesso tempo impossibili nel contesto dell'Unione Europea.

Anche qui, si tratta di fare solo brevi richiami. Tuttavia colpisce, come si diceva, il fatto che questo testo si chiude con "sei modeste proposte" che sono realmente modeste, cioè ben poco all'altezza della situazione: la riforma del linguaggio dell'economia pubblica; la separazione tra lavoro e cittadinanza sociale; politiche di sostegno ai gruppi sociali più deboli; il rafforzamento delle comunità locali; l'economia degli *stakeholders*; un'etica pubblica per sostenere il ruolo pubblico dello stato [pp. 104-106]. Qui l'illuminismo applicato di Dahrendorf sembra toccare il suo limite. Ma, in una certa misura, è il destino di ogni pensiero democratico e riformista in questo momento: l'attenzione alla giustizia sociale in un contesto di forte limitazione delle risorse e gravi disequaglianze porta a

concepire solo piccoli ritocchi istituzionali, perché interventi più profondi provocherebbero gravi squilibri; tuttavia, questi piccoli ritocchi sembrano appena scalfire la superficie dei problemi. Tuttavia, la debolezza delle proposte avanzate da Dahrendorf (tra cui manca l'idea di creare poteri democratici sovranazionali) deriva forse anche da due lacune teoriche visibili nel suo percorso intellettuale: la mancata considerazione del problema della differenza culturale, da un lato, e della teoria dei sistemi, dall'altro. Su quest'ultimo fronte, l'iniziale e legittima polemica contro il funzionalismo ha portato però Dahrendorf a sottovalutare quanta parte dell'integrazione sociale dipenda da dinamiche sistemiche di cui stiamo perdendo il controllo. Sul lato della differenza culturale, invece, certo nel suo pensiero c'è il concetto di "legature", che corrispondono alla sfera delle appartenenze, ma manca una riflessione teorica completa su quanto il soggetto sia costituito dalla sua identità culturale e l'ordine sociale dalle relazioni simboliche, e quanto questo renda problematica la convivenza tra culture e religioni radicalmente differenti dentro gli stati democratici e nella società globale. La diffidenza liberale verso il concetto di comunità ha forse portato Dahrendorf a sottovalutare la portata del problema.

### *Riferimenti bibliografici*

DAHRENDORF, R.

1971 *Uscire dall'utopia*, il Mulino, Bologna [ed. or. 1967].

1981 *La libertà che cambia*, Laterza, Bari [ed. or. 1979].

1985 *Pensare e fare politica*, Laterza, Bari [ed. or. 1984].

1995 *Quadrare il cerchio: benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Roma-Bari [ed. or. 1995].

2007 *Erasmiani. Gli intellettuali alla prova del totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari [ed. or. 2006].

MATTEO BORTOLINI

Randall Collins, *Violenza. Un'analisi sociologica*, a cura di A. Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

Come tutti i libri di Randall Collins, *Violenza* tratta innanzitutto di stratificazione: prende una risorsa  $x$ , ne ricostruisce i *pattern* di distribuzione e cerca di spiegare le concrete modalità in cui essa viene accumulata, spesa, investita o persa. In questo caso, la risorsa è la capacità di esercitare violenza, un concetto lasciato volutamente in forma enigmatica [p. 18] – come non ricordare lo zio Max: la definizione arriva alla fine, e non all'inizio, dell'indagine, o forse non arriva nemmeno – che ci accompagna per quasi seicento densissime pagine di esempi empirici, tipi e sottocategorie, descrizioni ciniche quanto basta, spiegazioni creative e differenziate. La tesi iniziale, derivata da una applicazione del modello delle catene rituali di interazione, è che esercitare violenza non sia affatto facile: gli esseri umani sono naturalmente portati a entrare in microrituali di interazione che creano ritmicamente flussi di solidarietà e carica emozionale positiva difficili da rovesciare [p. 38] – l'esercizio della violenza, questa è la prima tesi di un Collins opportunamente anti-hobbesiano, è improbabile, incompetente, breve e spesso inefficace. Se la violenza viene definita come l'insieme delle traiettorie che si muovono intorno alla tensione e alla paura generate da un confronto [p. 18], il fine dell'analisi microsociologica diventa allora comprendere le condizioni in presenza delle quali lo stallo di tensione/paura viene superato e la violenza può essere concretamente esercitata [p. 37]. Ecco dunque il punto della stratificazione: Collins mostra l'esistenza di una élite della violenza (circa il 10% delle persone presenti in ogni situazione), che sarebbe in grado di esercitare vio-

lenza grazie alla capacità di controllare, e portare a proprio vantaggio, le emozioni fredde e calde generate dalla situazione stessa. Intorno a questa élite si stratifica una *audience*, una massa di spettatori più o meno attivi nell'osservare, sostenere, incitare e, infine, raccontare ciò che avviene "where the action is". L'analisi delle concrete situazioni e delle tecniche per superare lo stallo è dunque il fuoco e l'obiettivo della prestazione sociologica di Collins.

Come tutti i libri di Randall Collins, *Violenza* è in effetti un libro integralmente, orgogliosamente, sfacciatamente, anche gioiosamente *sociologico*. La sua unità d'analisi è la "situazione violenta" [p. 6] o "campo situazionale violento" [p. 37], quella configurazione micro-sociologica in cui alcuni individui o gruppi riescono a esercitare la violenza l'uno sull'altro volgendo il complesso tensione/paura a proprio vantaggio. Usando la sua immaginazione sociologica in maniera coraggiosa e a tratti spregiudicata, Collins fa strame di aspettative, rappresentazioni, senso comune e perbenismo (qualche noticina "riparatrice" tranquillizza forse chi pensa che un discorso sulla violenza debba necessariamente avere un sottotesto moralistico). Ci dice, per esempio, che le caratteristiche di sfondo (genere, età, classe o ceto, appartenenze etniche o professionali, convinzioni ideologiche, visioni del mondo), da sole non bastano a spiegare perché alcuni esercitano violenza su altri [pp. 39 ss.]. Ci fa rivelazioni interessanti sui bambini come soggetti (sì, soggetti) primari della violenza e ci consiglia di mettere da parte un po' del semplicismo, dei miti pseudo-storici e delle belle retoriche che utilizziamo automaticamente quando parliamo di violenza. Ci propone una serie di situazioni – duelli, sparatorie, feste degenerate, battaglie, guerriglia, attentati, violenza professionale, confronti sportivi – descrivendole nelle loro specificità e spiegandole con altrettante declinazioni di un modello generale che non ha alcuna intenzione di replicare meccanicamente di caso in caso. Ci consegna infine un insieme di concetti – tra cui *forward panic*, stratificazione situazionale, legge dei piccoli numeri – che possono diventare una vera e propria miniera per future ricerche.

Come tutti i libri di Randall Collins, infine, *Violenza* è una applicazione di un modello generale, quello delle catene rituali di interazione. Si tratta di un modello analitico a cavallo tra Goffman, Durkheim e Weber che in Italia è finora rimasto fin troppo ai margini – pare infatti incredibile che né *Interaction Ritual Chains* né *The Sociology of Philosophies* siano stati tradotti. L'utilizzo di questo modello

permette a Collins di tracciare paralleli tra mondi apparentemente distanti come quello delle élite violente e le élite intellettuali, una mossa che risveglia la nostra immaginazione sociologica e ci chiede a gran voce di tracciare altri paralleli, di vedere cosa accade quando utilizziamo questo *frame* per analizzare altri campi, di spingere le comparazioni dove apparentemente non avrebbero senso di esistere. Grazie al suo raffinato modello teorico, *Violenza* cambia anche il nostro modo di guardarci intorno. Dopo aver letto le prime duecento pagine è impossibile accendere la tv o andare al cinema senza sorridere di fronte all'ingenuità (e all'artificiosità) delle rappresentazioni delle sparatorie, delle battaglie, degli inseguimenti e delle risse nei bar. Grazie al suo equilibrio tra descrizioni e spiegazioni, tra dati empirici e teoria, *Violenza* è anche un ottimo libro per la didattica, un libro che può essere utilizzato a qualunque livello di insegnamento per affrontare temi diversi – la violenza, ovviamente, ma anche la stratificazione, l'onore, le dinamiche con cui si accumulano o perdono status e reputazione, il comportamento delle “folle” e così via.

Sarà chiaro, a questo punto, che non intendo rivolgere critiche a un lavoro che supera per *expertise*, massa di dati trattati e finezza dell'analisi sociologica qualunque specialismo, teorico o concreto che sia – il rischio è quello di fare la figura dei sociologi italiani che una ventina di anni fa criticavano una ricerca complessa come *Making Democracy Work* di Robert Putnam partendo da pochi pregiudizi e un malcelato orgoglio nazionale. Sarebbe, in un certo senso, troppo facile, e quindi ingiusto, indirizzare rilievi a un libro come questo: la sua mole e il coraggio teorico che sottende a molti dei suoi passaggi attirano inevitabilmente critiche anche del tutto giustificate (è difficile criticare *Violenza* anche perché Collins sottolinea esplicitamente il carattere parziale e provvisorio di questo primo volume, e rimanda a un secondo volume l'analisi della dimensione macrosociologica dei fenomeni della violenza). Ma proprio come *Making Democracy Work*, *Violenza* è un libro che va innanzitutto apprezzato per il modo in cui riesce a ricordarci cosa può essere una sociologia che esce dalla *routine*, dalle preoccupazioni accademiche e dal mugugno rancoroso per affrontare in maniera autentica e sociologica una serie di temi empirici e teorici davvero cruciali.

Un paio di appunti si possono però fare all'edizione italiana. La scelta di tagliare quattro capitoli (più o meno 150 pagine) può essere comprensibile dal

punto di vista economico e commerciale, ma la decisione di eliminare proprio i capitoli su violenza domestica, istituzioni totali, tifoserie sportive e bullismo è quantomeno bizzarra. Forse il nostro *ego* sociologico-accademico raggiunge vette di godimento estremo leggendo le raffinate analisi collinsiane su cecchini, assi dell'aviazione della Prima Guerra Mondiale e festoni che finiscono in rissa, ma non serve un genio della ricerca-azione o della sociologia pubblica per capire che i capitoli su violenza domestica, istituzioni totali, tifoserie e bullismo potevano avere un impatto molto forte sul modo in cui ricercatori, *policy maker* e pubblico descrivono, inquadrano e comprendono (e agiscono su) forme di violenza che, nel nostro Paese, rimangono troppo spesso nascoste, minimizzate o, peggio, moralizzate – tanto più che il libro di Collins, originariamente pubblicato nel 2008, è già da qualche anno uno dei punti di riferimento per le ricercatrici e i ricercatori italiani che lavorano sulla cosiddetta “violenza di prossimità”. In secondo luogo, una traduzione assai accurata, spesso capace di rendere la complessità e la passione della scrittura di Collins, è a tratti rovinata dall'ingenua decisione di mantenere il sistema consuetudinario anglosassone. Sono piccolezze, ma in un libro costruito su minuziose descrizioni di situazioni violente indicare le distanze in termini di iarde, piedi e pollici spiazza non poco il lettore italiano, obbligato ad astruse, quanto imprecise, conversioni. Al di là di questi due difetti – molto serio il primo, forse trascurabile il secondo – *Violenza* è un grande libro di sociologia, un volume che dovrebbe diventare un punto di riferimento sia per chi si occupa di violenza sia per chi, nonostante tutto, non ha perso il piacere di vedere l'immaginazione sociologica all'opera.

LEONARDO CEPPA

Jürgen Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015.

**T**re temi sono facilmente isolabili – e poi ricollegabili – all’interno di questa ricca raccolta di saggi: 1) la storia naturale dello spirito alla luce di un “naturalismo debole”; 2) la rivoluzione gnoseologica con cui Kant (contro Hume) riabilita le pretese cognitive della ragion pratica; 3) il rinnovamento del giusrazionalismo di Rawls, che ha valorizzato nella democrazia il pluralismo delle visioni-del-mondo.

## I

Per capire il “naturalismo debole” di cui parla Habermas, dobbiamo partire da John McDowell e Robert Brandom. Proseguendo la lezione di Wilfrid Sellars, essi rovesciano l’empirismo classico e attenuano il dualismo kantiano di regno intelligibile e sensibile. Il realismo morale di McDowell sfocia nell’idea di una “seconda natura”, dove gli abiti intellettuali diventano il risultato (quasi-naturale) dei processi culturali di socializzazione. Habermas non fa altro che aggiungere il momento trascendente della normatività a questa “ermeneutica della storia naturale” con cui McDowell esalta le potenzialità biologiche della “prima natura” dentro una forma culturale di vita. Insomma: la prammatica normativa di Brandom e il re-incidentamento del mondo operato da McDowell – sviluppando lo “spazio delle ragioni” teorizzato da Sellars – identificano nell’uomo un animale linguistico la cui naturalità è “intrinsecamente” permeata di razionalità. Su questa naturalità

razionale, di tipo prammatico-hegeliano, Habermas si propone di innestare il momento kantiano della normatività come specifica trascendenza (postmetafisica) della modernità.

L'evoluzione delle immagini-di-mondo viene studiata da Habermas sulla base del concetto di mondo-di-vita. Questo viene visto come lo sfondo dell'agire comunicativo, ossia come "quell'orizzonte" che Husserl interpretava in termini di Ego trascendentale e Habermas, invece, come le dimensioni performative di «un *esperito* spazio sociale e di un *vissuto* tempo storico» [p. 9]. Il mondo-di-vita è, per un verso, "interno" al mondo oggettivo delle cose di cui parliamo ogni volta, per l'altro verso gode di un "primato" ontologico rispetto alla contingente coscienza-di-sfondo di ogni singolo partecipante. In una sorta di *capovolta* fenomenologia hegeliana dello spirito – capovolta nel senso che lo spirito viene rimesso sui piedi (non della materia bensì) di una prammatica della comunicazione – Habermas mostra come il mondo oggettivo venga progressivamente "purificato" e "disincantato", nella storia della specie, dalle eccedenze proiettive caratterizzanti il mondo-di-vita.

La prima cesura, avvenuta nell'età assiale, sta nel passaggio dalla frammentarietà delle narrazioni mitiche all'unità teologica o teoretica del mondo. Nelle religioni della salvezza, così come nelle visioni metafisiche della Grecia e dell'Oriente, avviene uno "sfondamento cognitivo" verso quella prospettiva sintetico-trascendente, in cui tutto ciò che accade "nel" mondo può finalmente essere distinto "dal" mondo nella sua totalità [p. 16]. Certo, nell'età assiale, le immagini-di-mondo risultano ancora leggibili (retrospettivamente, cioè dal nostro punto di vista) come una proiezione sul mondo oggettivo di determinati aspetti del mondo-di-vita. Sennonché la logica interna che spinge avanti il sapere scientifico-mondano porta progressivamente a una idea decentrata di mondo e alla separazione tra ragione teoretica e ragione pratica. In questa seconda cesura (o snodo evolutivo) noi vediamo capovolgersi l'onere della prova tra la scienza e la religione: il sapere empirico e i poteri secolarizzati della stato seguono una "loro" logica interna totalmente sganciata dalla teologia: «Scema, a partire da questo momento, l'interesse della filosofia a tenersi in contatto con la religione» [p. 19]. La terza cesura porta infine all'idea meccanicistica di un mondo totalmente disincantato secondo le leggi di causa-effetto.

A questo punto, il mondo oggettivo sembra essersi liberato da tutte le proiezioni del mondo-di-vita ma, per l'altro verso, si trova incapsulato come "immagine mentale" all'interno di una filosofia-della-coscienza. La tesi di Habermas è che «nel paradigma mentalistico, il mondo di vita si nasconde dietro la maschera dello spirito soggettivo» [p. 21]. Questa dimensione "mentalistica" della filosofia per un verso dà origine alle strampalate aporie dell'autocoscienza (un io pensante che si pensa come io pensante), per l'altro verso sfocia in quel nichilismo morale degli empiristi contro cui si ribella la svolta trascendentale di Kant:

Enunciati valutativi e normativi *non* sono giustificabili in base a enunciati descrittivi. Con questo definitivo sganciamento (compiuto da Hume) della ragion pratica dalla ragion teoretica la filosofia rischia di perdere la sua forza pratica di orientamento [...]. A questa situazione problematica – che io imputo alla rimozione mentalistica del mondo-di-vita – Kant risponde in una maniera rivoluzionaria: egli pone la teoria della conoscenza *al servizio* di una riabilitazione post-metafisica delle pretese cognitive della ragion pratica [pp. 23-24].

Insomma: il fatto trascendentale dell'imperativo categorico – cioè il dato-di-fatto di uno speciale "sentimento" incondizionatamente obbligante – produce tre conseguenze. Si tratta infatti di un "sentimento" che a) prende spontaneamente le mosse dal mondo-di-vita, b) cancella il retromondo della vecchia metafisica (quella *Hinterwelt* contro cui ancora polemizzerà Nietzsche), c) fa sorgere la morale deontologica "dalla stessa messa-in-funzione" (performativa) dell'agire comunicativo: «Interpretata in questo modo, la dottrina kantiana delle idee ci guida a sviluppare una concezione de-trascendentalizzata della ragione, in grado di aprirsi al mondo a partire dall'orizzonte di un mondo-di-vita descritto in termini comunicativi» [p. 26].

## II

La prammatica linguistica di Habermas combina tra loro elementi hegeliani ed elementi kantiani. Di hegeliano c'è l'universale concreto dello "spirito santo". Si pensi per esempio alla scritta che sovrasta la James Hall del campus universitario di Harvard: *The community stagnates without the impulse of the individuals – The impulse dies away without the sympathy of the community* [p. 190]. Di kantiano c'è

la struttura normativa della coscienza e la pluralità delle coscienze individuali e delle etiche collettive. La struttura normativa della coscienza implica (come aveva intuito Kant) una morale deontologica in cui l'autonomia è priva «di movente empirico e di finalità metafisica». Ora l'indeterminatezza teorica “del fine” implica l'impossibilità di dedurre razionalmente il modello di “vita buona” che stava al centro di tutte le etiche classiche. Sennonché – sia per Kant sia per Habermas – il “tu devi dunque puoi” “non basta” a pacificare la coscienza. Le inconoscibili conseguenze di una meritevole vita morale generano, in entrambi i filosofi, una “inquietudine” produttiva: «Gli esseri razionali finiti – scrive Habermas seguendo Kant – non possono restare indifferenti alle conseguenze del loro agire morale» [p. 164]. Su questo punto, però, Kant e Habermas sembrano prendere strade diverse.

Kant, com'è noto, giustifica teoricamente l'esistenza di un Dio che garantisce nel “sommo bene” l'accordo di virtù e felicità. Così facendo, egli confonde gli ambiti delle tre sfere conoscitive (teoretica, morale ed estetica) spingendosi “troppo avanti” – secondo Habermas – rispetto ai limiti del suo stesso pensiero postmetafisico [p. 165]: «Queste riflessioni del *come se* – sviluppate euristicamente dal pensiero riflettente – sono riflessioni *surrogatorie* della metafisica. Esse non dovrebbero essere scambiate con il sapere teoretico e nemmeno con le intuizioni morali della ragion pratica» [*Ibidem*]. Proprio qui sembra affacciarsi – nell'architettura habermasiana – il possibile ruolo della religione nella costituzione dell'autonomia individuale e collettiva (cioè dell'universalità pluralistica e differenziata di derivazione kantiana).

Più che sopravvivere come un relitto arcaico, la religione resta per Habermas un elemento vivo e vegeto della modernità secolarizzata. Compito della filosofia postmetafisica è allora capire il suo rapporto con una religione che – di fronte a essa – si presenta quale elemento estraneo, trascendente, mai interamente traducibile e assimilabile. Habermas teorizza per un verso l'utilizzabilità estrinseca della sapienza religiosa ai fini (politici) della progettazione democratica, ma lo fa, per un altro verso, senza mai uscire dei limiti della *ratio* filosofica. Infatti, per Habermas il concetto illuministico di “religione razionale” non ha senso. Esso appare come «un'assimilazione frettolosa di elementi eterogenei, non troppo diversa dall'odierno tentativo di risolvere [...] in correnti neurocerebrali le meditazioni religiose dei monaci in preghiera» [p. 167].

Così Kant ha in un certo senso ragione e in un altro senso torto. Ha ragione, secondo Habermas, nel tentativo di utilizzare la religione per salvaguardare nella modernità il destino della ragione illuministica. L'inquietudine della ragione non può "fare a meno" di appellarsi, come pensava Kant, a un recupero critico dell'eredità religiosa. Oggi ancora più di allora, se fosse dimostrato ciò che Habermas teme: il diffondersi di una erosione della coscienza deontologica e l'abbandono degli ideali illuministici poggiati sulla struttura normativa dello spirito. Il torto di Kant consiste invece, secondo Habermas, nel fraintendimento del "surplus semantico" della religione. Kant sbagliava, in altre parole, quando tentava di assimilare alla ragione l'eterogeneità della fede attraverso la teoria del sommo bene (cioè attraverso un accordo metafisicamente garantito di virtù e felicità).

Sennonché "anche" questo errore kantiano potrebbe avere, tutto sommato, un suo senso prezioso e segreto. In un sorprendente *excursus* del sesto capitolo [pp. 179-180], Habermas rovescia dialetticamente il rapporto kantiano di morale ed etica (universalismo della ragione e pluralismo dei valori, imperativo categorico e imperativo ipotetico) attraverso una coraggiosa interpretazione "genealogica" dell'etica del dovere. Allora l'imperativo categorico deriverebbe dal bisogno – si badi bene: "bisogno", non dovere – di evitare il nichilismo morale senza rinunciare alle "relazioni normative vigenti nelle culture religiose del passato". In tal caso, l'obbligo della ragion pratica poggerebbe su una "opzione etica", più precisamente sulla "volontà di evitare" il relativismo etnocentrico dei valori, la morale della compassione, il calcolo egocentrico delle utilità:

Ecco se prendiamo le mosse da una genealogia di questo tipo, noi possiamo pensare che le società moderne si siano convertite alle premesse della morale-di-ragione e dei diritti umani [...] spinte dall'obbiettivo di servirsi di una morale *profana* dell'eguale rispetto al fine di costruire la base comune di un'esistenza umana capace di superare *le più radicali differenze* nella visione del mondo [*Ibidem*].

### III

Abbiamo visto come la prammatica linguistica di Habermas sintetizzi motivi hegeliani (la società come universale concreto) con motivi kantiani (l'individualismo universalistico della persona). Secondo Habermas, la filosofia classica

tedesca – nel suo opporsi all’empirismo utilitaristico e contrattualistico – seguiva Kant nel dare riformulazione filosofica a idee attinte dalle tradizioni religiose. La stessa cosa fa oggi John Rawls – «il più importante filosofo politico del ventesimo secolo» [p. 237] – nella sua riformulazione della teoria giusrazionalistica. Come membro di una comunità religiosa episcopale, il giovane Rawls non dovette attendere di leggere Kant e Hegel per elaborare un’etica comunitaristica che falsificava l’individualismo contrattualistico. Fin dall’inizio, i concetti religiosamente connotati (e immediatamente normativi) di “persona” e di “società” anticipano tutta la sostanza normativa che starà alla base della successiva teoria politica.

Nella “struttura triadica” della comunità religiosa episcopale – in cui la rete orizzontale collegante i credenti s’incrocia alla verticalità trascendente del Dio personale – noi ritroviamo lo stesso comunitarismo della responsabilità morale che sta alla base non solo dell’egualitarismo universalistico neokantiano, ma anche della successiva teoria politica rawlsiana:

Al posto della relazione individuale con quell’unico Dio la cui trascendenza istituiva il contesto, si affaccia ora un *punto di vista morale* che – collegando tutti tra loro – mette in grado i soggetti di verificare *da soli* come comportarsi in caso di conflitto [...]. La struttura triadica della comunità *religiosa* dei soggetti morali rimane identica a sé in questo passaggio alla morale *razionale* [p. 248].

Nel Rawls della maturità, la trascendenza religiosa si sublima in punto-di-vista morale e s’incarna nella costruzione della “posizione originaria”: i principi che in quest’ultima vengono scelti (per organizzare la cooperazione sociale) devono essere moralmente accettabili da tutti. Come il Rawls religioso della giovinezza aveva inteso Dio nella prospettiva performativa e comunicativa che dava fondamento alla comunità, così il Rawls politico della maturità continua a concepire «il dovere morale nell’atteggiamento performativo di una persona che, stretta nel conflitto, sente *sulla sua pelle* quali sono i suoi debiti (e i suoi crediti) nei confronti degli altri» [p. 249].

La recente scoperta della giovanile tesi rawlsiana di baccalaureato (1942) ci fa anche capire, secondo Habermas, in che senso Rawls abbia falsificato, nella sua teoria politica, l’agnosticismo del giusrazionalistico classico. Questo aveva lasciato dietro di sé un “vuoto preoccupante” nella possibilità di fondare razional-

mente la legittimità democratica. Così, nei vent'anni successivi alla *Teoria della giustizia*, Rawls non fa altro che riflettere sullo stesso interrogativo: l'idea di giustizia "politica" prefigurata dalla ragion pratica ha anche forza sufficiente per non sfigurare di fronte a una morale "religiosa"? Il risultato cui Rawls approda alla fine – secondo Habermas – è il seguente: «l'idea liberale della *giustizia* acquista nella comunità *carne e sangue* solo se si radica in visioni del mondo religiose o filosofiche» [p. 251].

Così – di contro al laicismo giusnaturalistico che aveva ristretto la fede al "foro interno" della coscienza privata – la religione riacquista un significato costituzionale sorprendentemente nuovo. La giustificazione (ragionevole e defondamentalizzata) dei principi costituzionali non può prescindere dal contributo cognitivo delle diverse comunità di fede. La secolarizzazione dello "stato" non risolve, di per sé, il problema del ruolo sociale della religione. Né questa secolarizzazione equivale, di per sé, alla secolarizzazione della "società". Solo "in collaborazione" con le dottrine religiose e metafisiche la democrazia costituzionale può risolvere il problema della sua legittimazione. Pur restando ideologicamente neutrale, lo stato politico ha sempre bisogno di sfruttare il potenziale cognitivo delle potenze di fede. Così, sottolineando l'importanza delle religioni all'interno dello stato secolare, Rawls ha in realtà saputo elaborare (senza rimuovere) le esperienze della sua giovanile esperienza religiosa [p. 255].



MARCO CHIUPPESI

Francesco Giacomantonio, *Sociologia dell'agire politico. Bauman, Habermas, Žižek*, Studium, Roma 2014.

**A**ffermando la necessità di una sociologia della politica dotata di una propria autonomia disciplinare rispetto ai campi contigui della filosofia politica e della scienza politica, Giacomantonio si propone di «esaminare la questione dell'agire politico discutendo alcune chiavi di lettura che sembrano piuttosto indicative e accreditate nel dibattito contemporaneo» [p. 13]. Lo sviluppo della riflessione sulla crisi dell'agire politico nella tarda modernità si articola attraverso una presentazione delle dinamiche generali del fenomeno seguita da tre capitoli monografici, ognuno dei quali dedicato a un intellettuale contemporaneo – Bauman, Habermas, Žižek – e da una considerazione finale che, tirando le fila del discorso, completa l'analisi e indica il contributo della sociologia politica per una possibile uscita da questa crisi dell'agire politico.

Nel primo capitolo, *L'agire politico nella società contemporanea*, Giacomantonio motiva la centralità assegnata al fenomeno dell'agire politico, descrivendo tre punti di svolta: un primo momento, dagli anni venti agli anni sessanta del ventesimo secolo, in cui la crisi si manifesta con i totalitarismi e la “progressiva degenerazione della sfera pubblica”, quale effetto della più generale crisi della razionalità; un secondo momento, dagli anni sessanta alla fine degli anni Ottanta, in cui essa prende forma nella crisi di legittimità, per l'effetto combinato dell'azione dei movimenti studenteschi, della corruzione politica e del progresso tecnologico; e una terza fase, in cui la crisi è il prodotto «del radicarsi dei processi di individualizzazione e della biopolitica» [pp. 16-17].

Cercando una chiave di lettura del fenomeno più unitaria di quanto possa ricavarsi da una prima sintetica ma frammentaria analisi, Giacomantonio sembra individuarla nella dinamica di progressiva individualizzazione che ha accompagnato il divenire della civiltà occidentale. Riprendendo il concetto di “egonomia politica” – già oggetto di un precedente articolo [2013] –, egli osserva come fenomeno cruciale la progressiva assunzione di un ruolo centrale da parte dell’“io” rispetto al campo socio-politico. Aspetti come il rapporto tra l’autocostruzione e l’autocostrizione [pp. 19-21], la progressiva indipendenza del senso del sé dai ruoli istituzionali [pp. 21-23] e l’enfasi su un senso di libertà sradicato dal reale [pp. 24-25] hanno progressivamente costruito una sorta di libertà senza democrazia. Da questa analisi preliminare, Giacomantonio svolge la lettura dell’opera di Bauman, Habermas, e Žižek, articolata in una presentazione generale di ciascuno dei tre autori e nell’identificazione dei tratti delle loro teorizzazioni più prossimi al tema dell’agire politico.

Il primo studioso preso in considerazione è Zygmunt Bauman, di cui Giacomantonio esamina i testi più rilevanti per la sociologia politica: *La solitudine del cittadino globale* [1999], *Modernità liquida* [2000], *La società individualizzata* [2001]. Rispetto al primo di questi testi, l’analisi di Giacomantonio si concentra sul paradosso presentato da Bauman dell’aumento parallelo della libertà individuale e dell’insicurezza collettiva (con la conseguente “deformazione progressiva della democrazia liberale”). Del popolare *Modernità liquida* evidenzia come le analisi di Bauman siano, al netto di un suo sostanziale pessimismo, riconducibili ad apporti già individuabili nelle opere di Freud, Simmel, Kracauer, dei francofortesi e di Foucault. De *La società individualizzata* presenta il tema centrale, l’individualizzazione della fenomenologia sociale, con la caratteristica analisi di Bauman del rapporto tra intellettuali, ideologie e società. Dopo avere delineato i tratti più salienti di queste opere e ricostruito l’evoluzione dello sviluppo intellettuale dell’Autore, Giacomantonio identifica un punto centrale dell’analisi baumaniana nell’aver definito il processo per cui «nella nostra società, gli uomini sembrano perdere la loro capacità di essere *soggetti e quindi di agire responsabilmente e criticamente*» [p. 43].

Nel capitolo successivo, la presentazione del pensiero politico di Jürgen Habermas – al quale Giacomantonio ha in passato dedicato una monografia

[2010] – attraversa sinteticamente le posizioni della *Teoria dell'agire comunicativo* per concentrarsi soprattutto sulla produzione più recente, quella cioè nella quale Habermas ha delineato le proprie posizioni in materia di multiculturalismo e democrazia deliberativa. Toccando opere come *Il discorso filosofico della modernità* [1985], *Fatti e norme* [1992], *L'inclusione dell'altro* [1996], *La costellazione postnazionale* [1998], *Tra scienza e fede* [2006] vengono presentati elementi della riflessione habermasiana sulle forme di legittimazione dell'agire politico nelle società contemporanee, sull'interpretazione deliberativa dell'agire politico e sul multiculturalismo. Rispetto al tema specifico dell'agire politico, Giacomantonio si sofferma in particolare sugli aspetti che lo conducono a caratterizzare le posizioni habermasiane come un "illuminismo politologico", come la necessità di ricomporre gli interessi diffusi attraverso "la formazione discorsiva della volontà politica", con un rapporto dialettico tra generale e particolare.

Per quanto riguarda Slavoj Žižek, infine, vengono affrontati in particolare tre testi: *Il soggetto scabroso* [2000], *In difesa delle cause perse* [2009] e *Vivere alla fine dei tempi* [2011]. Dal primo viene presentata la trattazione degli effetti della modernizzazione sui processi di definizione della soggettività, affrontata da Žižek con categorie caratteristiche del suo intreccio di psicanalisi lacaniana e marxismo. Da *In difesa delle cause perse* viene considerato soprattutto l'aspetto programmatico-rivoluzionario, con la rivalutazione in chiave democratica della categoria di "dittatura del proletariato" - la necessità, ossia, per le democrazie contemporanee di includere nel proprio orizzonte l'antagonismo radicale di gruppi attualmente marginalizzati che potrebbero a buon titolo rivendicare la rappresentanza della società nella sua totalità, facendosi portatori di innovazioni rivoluzionarie.

Da *Vivere alla fine dei tempi* viene invece presentata la critica al sistema politico ed economico neoliberalista, nel cui contesto Žižek illustra la progressiva costituzione di un bipolarismo tra politica e post-politica, con l'espulsione dell'azione politica e la sua sostituzione con azioni di amministrazione tecnocratica. Per la sua sintesi di categorie psicanalitiche, marxiste e sociologiche Giacomantonio considera Žižek un erede, "seppur indiretto", della Scuola di Francoforte; è vero che i francofortesi hanno influenzato Žižek (attraverso il tramite di Debenjak), ma è altrettanto vero che sul fronte psicanalitico i collegamenti col pensiero di Lacan, sul fronte filosofico quelli con l'idealismo hegeliano per un verso ed Heidegger

per altro verso, contribuiscono a disegnare un pensiero che non sembra in linea di continuità con le analisi di Horkheimer ed Adorno.

Nelle conclusioni, Giacomantonio traccia un percorso attraverso le categorie analitiche dei tre pensatori: accomunandoli nella capacità di articolare una visione complessa e dialettica della politica, tocca le dimensioni della libertà, del rapporto tra sfere pubblica e privata, e quello tra teoria e prassi; interpretando sulla base di queste dimensioni le più recenti evoluzioni del neoliberismo e paventando la possibile transizione ad una fase di “totaliberismo”. In ultima analisi, Giacomantonio non tenta una impossibile sintesi degli elementi di sociologia politica presenti nel pensiero di Bauman, Habermas e Žižek, ma ne giustappone alcuni elementi auspicando il recupero di una immaginazione sociologica, senza la quale gli appare preclusa la possibilità di individuare vie d’uscita dalla crisi dell’agire politico.

A fronte di un tema ampio come la lettura sociologica della crisi dell’agire politico, e data la scelta di utilizzare le categorie interpretative provenienti da tre autori dalla vasta produzione, la snella dimensione di quest’opera rende evidente che il suo punto di forza non può essere (né, peraltro, pretende di esserlo) la completezza. Lo scopo esplicito del libro è esaminare la questione dell’agire politico dal punto di vista della sociologia politica, costruire un punto di partenza per approfondimenti ed ulteriori analisi; ed è rispetto a questo scopo che è corretto valutarne l’efficacia. Gli autori scelti da Giacomantonio sono senz’altro rilevanti, sia per la portata delle rispettive riflessioni, che incrociano il tema dell’agire politico partendo da prospettive differenti, sia per la notorietà che ciascuno di essi ha assunto anche al di fuori del contesto strettamente accademico: si tratta senza ombra di dubbio di tre protagonisti assoluti del dibattito culturale contemporaneo. Tuttavia, anche tenendo presente la necessità di circoscrivere l’analisi, l’allargamento del discorso ad alcune ulteriori opere dei tre autori oltre a quelle oggetto dell’analisi esplicita avrebbe potuto arricchire ulteriormente il volume. Per esempio, nel caso di Bauman, avrebbe potuto essere proficuamente inserito qualche riferimento alle opere più recenti che pure toccano il tema dell’individualizzazione, come ad esempio *Danni collaterali* [2011]; nel caso di Habermas, saggi come quelli raccolti in *Tempo di passaggi* [2004] o opere come *L’Occidente diviso* [2004] avrebbero permesso di evidenziare maggiormente l’evoluzione del

suo pensiero in un momento critico per la ridefinizione degli assetti politici internazionali e delle democrazie occidentali; per quanto riguarda Žižek, opere come *Tredici volte Lenin* [2002], *Contro i diritti umani* [2006] o *La violenza invisibile* [2008] avrebbero permesso di delineare più precisamente la sua analisi dell'agire politico rivoluzionario. La letteratura secondaria utilizzata – difficilmente poteva essere altrimenti, data l'enorme estensione di quanto scritto su ciascuno dei tre autori – è necessariamente condizionata dal tema scelto e dal personale percorso culturale di Giacomantonio. Soprattutto nelle fonti scelte a supporto della propria analisi personale del fenomeno del divenire dell'agire politico, l'autore mostra di muoversi con sicurezza scegliendo contributi rilevanti da autori di diversi orientamenti e tradizioni.

Il passaggio dalla presentazione del pensiero di Bauman, Habermas e Žižek all'analisi di Giacomantonio del possibile insorgere di un "totaliberismo", frutto ultimo dello sviluppo dell'individualismo neoliberista, è argomentato in maniera più convincente di quanto lo sia la via d'uscita da questa situazione auspicata nelle sue considerazioni finali, sotto forma del "recupero della categoria dell'immaginazione sociale e politica", la rinascita cioè di una capacità di lettura del reale e di costruzione di nuovi sviluppi e trasformazioni. Non è chiaro come il recupero di questa immaginazione sociale e politica, presupposto di una "autentica *cultura politica*", possa di per sé invertire il corso dei processi di "individualizzazione, privatizzazione, dipendenza e coazione a ripetere" [p. 104]. Anche se il recupero dell'immaginazione politica è solo una delle tre condizioni che secondo Giacomantonio possono portare ad una uscita dalla situazione di "egemonia politica" (le altre due sono "il ricongiungimento con la ragione" e "il rapporto con l'altro") [p. 27], si intravede il rischio che queste formulazioni, senza un supplemento di indagine concettuale volto a mettere in luce i rapporti complessi tra agire politico ed altre sfere dell'agire umano, ed a definire l'effettiva portata e le dinamiche interne del divenire del fenomeno, non possano efficacemente produrre indicazioni "terapeutiche". Gli autori affrontati da Giacomantonio hanno, ciascuno a proprio modo, affrontato queste ulteriori tematiche ma con risultati divergenti; ed in questo senso il volume, che ne utilizza per quanto possibile i concetti in chiave analitica, può essere un utile punto di partenza per un percorso di approfondimento diretto delle fonti. Questo utilizzo è suggerito soprattutto

per chi condivide la positiva visione di Giacomantonio di una riflessione sociale che “prende senso compiuto quando mira a costruire una visione della realtà sociale e politica alternativa a quella presentata dai discorsi politico e quotidiano in genere. Ossia quando, tra l’altro, orienta anche un agire politico” [p.14].

Nel complesso l’opera è un utile contributo nella prospettiva di una ricostruzione sociologica dell’agire politico, forse limitata nella portata dalla dimensione ridotta che non impedisce però all’autore (anche in forza di una evidente capacità di sintesi) di affiancare alcuni elementi di analisi personale ad una presentazione efficace di quanto nella produzione recente di Bauman, Habermas, Žižek può servire allo scopo dello studio sociologico dell’agire politico.

### *Riferimenti bibliografici*

BAUMAN, Z.

2000 *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano [ed. or. 1999].

2002 *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari [ed. or. 2000].

2002 *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna [ed. or. 2001].

2013 *Danni collaterali*, Laterza, Roma-Bari [ed. or. 2011].

GIACOMANTONIO, F.

2010 *Introduzione al pensiero politico di Habermas. Il dialogo della ragione dilagante*, Mimesis, Milano.

2013 *Lineamenti di Egonomia politica. Il sistema dell’Io come parametro politico*, Rivista Internazionale di Filosofia Del Diritto, XC, 2, pp. 297-305.

HABERMAS, J.

1985 *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari [ed. or. 1985].

1996 *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano [ed. or. 1992].

1998 *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano [ed. or. 1996].

1999 *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano [ed. or. 1998].

- 2001 *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano [ed. or. 2004].  
2005 *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari [ed. or. 2004].  
2006 *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari [ed. or. 2005].

ŽIŽEK, S.

- 2003 *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Cortina, Milano, [ed. or. 2000].  
2003 *Tredici volte Lenin*. Feltrinelli, Milano [ed. or. 2002].  
2006 *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano [ed. or. 2006].  
2007 *La violenza invisibile*, Rizzoli, Milano [ed. or. 2008].  
2009 *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano [ed. or. 2008].  
2011 *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie, Milano [ed. or. 2010].



ANTONIO MARTELLA

Marco Damiani, *La network analysis nelle scienze politiche. Presupposti teorici e applicazioni empiriche*, Morlacchi, Perugia 2014.

**L**a *social network analysis* oggi non può più essere considerata una «tecnica in cerca di una teoria», come affermava Collins [1988, p. 511], ma, attraverso il contributo di numerosi studiosi, sembra essere riuscita ormai a integrare tra loro «gli elementi teorici, quelli metodologici e quelli tecnici nella SNA» [Salvini, 2007, p. 8]. Attualmente, l'analisi delle reti sociali da un lato si presta a integrare le «forme tradizionali di *survey*» [Chiesi 1999, p. 26] e dall'altro, in quanto approccio strutturale, non rimane «confinato alle relazioni sociali tra esseri umani, ma [...] è presente in quasi tutti i campi della scienza» [Freeman 2007, p. 27]. Tale eterogeneità nelle applicazioni produce un elevato numero di contributi, provenienti da numerosi e diversi campi di studio, che aumentano la complessità nell'individuazione di un unico e coerente paradigma di riferimento.

Come suggerito da Freeman, infatti, l'evoluzione di questa disciplina può essere descritta come una serie di percorsi culturali differenti caratterizzati da numerosi punti di contatto e da alcune differenze teorico-metodologiche. In questo senso, per quanto con il tempo siano emersi alcuni principali punti di riferimento, come lo strutturalismo americano di Harvard e la scuola antropologica di Manchester, la storia e il percorso della *social network analysis* non sembrano riassumibili semplicemente in una narrazione che vede due scuole in concorrenza tra loro.

In questo quadro composito il contributo di Damiani si presenta come un tentativo di riunire alcune delle tracce più importanti di questi diversificati percorsi, per ricostruire un quadro coerente ai fini dell'interpretazione e dell'applicazione dell'analisi delle reti sociali alla scienza politica.

Il volume si presenta diviso in due parti, composte ciascuna da tre capitoli. Nella prima parte l'autore espone il percorso teorico della *SNA*, dalle origini fino agli attuali sviluppi (primo e secondo capitolo), concludendo con un capitolo (terzo) dedicato a metodologia e tecniche dell'analisi di rete. Nella seconda parte sono presentati gli studi pionieristici (quarto capitolo) e l'applicazione della *network analysis* nelle indagini sul potere (quinto capitolo), fino a giungere all'analisi di rete nelle relazioni internazionali (sesto capitolo).

Nel primo capitolo viene sviluppato un percorso teorico che parte dei padri della sociologia quali Marx, Weber e Durkheim. Questi autori, pur partendo da punti di vista estremamente differenti, hanno affrontato l'analisi della società studiando le relazioni di causalità nella trama delle relazioni sociali. L'accenno a Marx in un manuale dedicato alla *social network analysis* appare uno spunto molto interessante, da un lato per una rilettura attraverso il paradigma di rete delle dinamiche sociali individuate dallo stesso Marx, e dall'altro come apparato critico utile all'approccio teorico basato sull'analisi dei reticoli.

Dopo aver accennato ai padri della sociologia, la trattazione di Damiani si approfondisce nel passaggio ai precursori dell'analisi dei reticoli – Simmel, Von Wiese e Bourdieu – le cui intuizioni hanno dato fondamenti teorici forti allo sviluppo della disciplina e hanno contribuito alla comprensione del rapporto circolare e ricorsivo che esiste tra attore e struttura. Di questi autori, definiti da Damiani i «classici del paradigma relazionale» [p. 25], sono esposti in maniera coincisa alcuni concetti chiave, quali le “cerchie sociali” di Simmel o il “capitale sociale” di Bourdieu, che sono poi confluiti nelle fondamenta teoriche della *SNA*.

Nel secondo capitolo, l'autore prosegue con l'approfondimento dei concetti di rete e di *network analysis*, nel tentativo di ricomporre ambiguità e contraddizioni dei tentativi definitivi nei numerosi contributi che si sono susseguiti nel tempo. All'interno di questo capitolo, nella rassegna della storia della disciplina, vengono esposti anche i due principali approcci all'analisi dei reticoli sociali, lo strutturalismo di Harvard e la scuola antropologica di Manchester, e le loro ri-

spettive evoluzioni. Damiani, dopo aver analizzato i principali apporti dei due centri di ricerca, supportato dal contributo di altri autori, giunge a una possibile ricomposizione, concludendo che, nonostante vi siano approcci differenti, i vari punti di vista risultano «perfettamente compatibili e in grado di permettere (insieme) una maggiore comprensione dell'oggetto di studio» [p. 63].

Punto di forza dell'argomentazione teorica di questi primi due capitoli risulta la capacità di sistematizzare in poche pagine il contributo di numerosi autori all'interno di un quadro che, nonostante la ricchezza di riferimenti, risulta coerente ed equilibrato. In questo percorso emergono con chiarezza anche le classiche dicotomie che spesso hanno caratterizzato la storia del pensiero sociologico ma che all'interno del paradigma relazionale sembrano perdere parte del senso stesso della loro contrapposizione. Infatti, il tentativo riuscito di Damiani, nel solco tracciato da diversi autori [Salvini 2005; Granovetter 1973; Chiesi 1999; Freeman 2007] è quello di evidenziare come la disciplina si svincoli da una parte, dalle accuse di determinismo e, dall'altro, dalle rigidità imposte dai dualismi micro-macro, olismo-individualismo, riuscendo a costruire, invece, un *trait d'union* tra le diverse impostazioni. Come afferma Salvini:

sebbene l'attenzione alle strutture sociali (intese come reti sociali) e ai modelli di relazione che le costituiscono sia predominante nell'approccio di rete, l'attore sociale e le sue caratteristiche non sono né ignorate né sottovalutate, ma sono pensate come elementi costitutivi di una reciproca chiamata in causa con gli elementi più propriamente strutturali [2005, p. 25].

Il secondo capitolo si conclude con un glossario della *social network analysis* e con l'introduzione ai principali strumenti metodologici dell'analisi di rete, quali matrici, modalità di campionamento e teoria dei grafi.

Il dizionario minimo di voci in ordine alfabetico, che prende spunto dall'eccellente lavoro di Dania Cordaz [2007], potrebbe risultare leggermente ostico per la ricostruzione dell'ordine concettuale, soprattutto nel caso in cui il lettore sia a digiuno della materia. In realtà, nella lettura del testo, quando si incontrano la descrizione delle metodologie e la presentazione delle applicazioni dell'analisi delle reti, il dizionario risulta uno strumento efficace e funzionale al recupero del vocabolario specifico.

La presentazione degli strumenti analitici risulta abbastanza completa e per certi aspetti meglio sistematizzata rispetto ad altri manuali. Si segnala, a favore dell'economia complessiva del volume, la scelta dell'autore di non appesantire il testo con l'approfondimento delle misure di rete e dell'algebra matriciale. Se da un lato questa scelta rende non sempre operazionalizzabile il quadro teorico presentato, dall'altro consente al volume di presentarsi come un buon *entry point* nella disciplina, in grado di fornire le basi della teoria dei grafi lasciando al lettore la possibilità di approfondirne i metodi matematici.

Damiani, inoltre, nell'esposizione delle metodologie, pone in evidenza anche gli aspetti maggiormente critici cui il ricercatore che adotta la prospettiva di rete deve far fronte. Spesso, infatti, le questioni più spinose, come asserito da Borgatti, Everett e Johnson [2013], riguardano la natura stessa della domanda di ricerca e si presentano sotto forma di scelte necessarie per il ricercatore. Ad esempio, Damiani espone come non siano affatto banali e immediate alcune scelte quali il tipo di campionamento e la determinazione dei confini della rete, che gli stessi Borgatti, Everett e Johnson definiscono come «one of the most vexing problems for those just starting out in network research» [p. 32].

La seconda parte del volume è dedicata alla presentazione di numerose ricerche empiriche ed è suddivisa in tre capitoli; quarto, quinto e sesto del volume. Nel quarto capitolo, l'autore riporta alcuni dei più importanti studi, definiti "pionieristici", che hanno fornito alla disciplina ulteriori spunti di riflessione, se non veri e propri fondamenti teorici. Tra questi si evidenziano la descrizione dei legami deboli di Granovetter, gli *interlocking directorates* di Burt e la figura del *broker* di Boissevain, vere e proprie pietre miliari presenti in tutti i manuali dedicati all'analisi dei reticoli sociali. Con l'obiettivo di riportare un quadro il più possibile completo la trattazione di questi studi risulta arricchita da riferimenti ad altri autori, come Piselli [1995], che hanno già approfondito il lavoro di riflessione teorica sulle ricerche presentate. In questa disamina spicca la conclusione a cui Damiani giunge nel confronto tra le ricerche di Granovetter e Grieco, che rende esplicita l'ottica in cui l'autore fa riferimento a questi studi per comporre l'equilibrio del volume:

Evitando di discutere punto per punto le contraddizioni emerse tra gli studi di Granovetter e quelli di Grieco si vuole in questa circostanza evidenziare la diversa accezione dei lega-

mi personali, sottolineando che, pur nella difformità dei risultati, entrambi gli approcci dimostrano la complessità del mercato del lavoro e l'importanza delle variabili sociali per mezzo delle quali si svolge il processo economico [p. 177].

Nel quinto capitolo, l'autore presenta le indagini di rete applicate al tema del potere, partendo da alcune delle più significative ricerche in ambito internazionale fino ad arrivare a lavori più recenti e focalizzati sul contesto italiano. Prima di esporre le ricerche empiriche, il testo affronta su un piano più generale l'applicazione del paradigma di rete alle indagini sul potere. Damiani in questa premessa, partendo dalla definizione di "potere come relazione", illustra i principali metodi di indagine (reputazionale, posizionale, decisionale e non-decisionale) nella loro evoluzione storica, evidenziando, allo stesso tempo, risultati e criticità dei diversi approcci. Riemergono, in questa fase, due aspetti già affrontati dall'autore, da un lato la differenziazione di approccio tra le due principali scuole di pensiero (Harvard e Manchester) e dall'altro la forte dipendenza delle scelte metodologiche, nonché il condizionamento dei risultati, rispetto alla natura delle domande di ricerca.

Gli studi riportati rappresentano un'esplicita selezione di metodi, come il *multidimensional scaling* elaborato da Laumann e Pappi, che, applicati nel tempo, consentono una ricostruzione dell'evoluzione strutturale delle reti (Mordicchio e Zaccaria), fino a mostrare come sia possibile, tramite l'indagine relazionale, far emergere dati e connessioni in grado di modificare l'interpretazione degli eventi (Padgett e Ansell).

Le ricerche condotte in Italia risultano particolarmente suggestive nella ricostruzione dei rapporti di potere tra istituzioni e ruoli pubblici, in cui emerge la presenza di *core-network*, specifici *hub* e *cluster* nella distribuzione del potere. Queste specificità, per alcuni studiosi, caratterizzano molte strutture reticolari, riscontrabili nei più svariati ambiti, dalla fisica alla biologia fino alle reti web, da qui l'importanza di conoscere il linguaggio e le dinamiche che emergono attraverso la prospettiva di rete e le sue applicazioni empiriche [Barabasi 2008].

Considerazioni che risultano evidenti anche nelle analisi di rete applicate alle relazioni internazionali, a cui è dedicato l'ultimo capitolo del volume, soprattutto nell'attuale scenario post-bipolare. Ad esempio, alcune delle ricerche esposte da Damiani concludono che «una stragrande maggioranza di Paesi resta coinvolta

in un piccolo numero di controversie, mentre pochi Stati sono interessati da un elevato numero di guerre» [p. 239], affermazione che ricalca perfettamente la descrizione della legge di potenza individuata da Barabasi (2008) nei suoi studi sull'evoluzione di reti di varia natura.

Il volume si chiude, infine, con la trattazione dei lavori che hanno analizzato le reti terroristiche internazionali. La ricostruzione delle reti degli attentatori di New York (Krebs) e Madrid (Rodriguez) mostra, seppur con le limitazioni dovute all'impossibilità di accedere alle fonti dell'*intelligence*, quanto possa essere fondamentale la conoscenza e la modellizzazione delle reti e delle loro specifiche dinamiche. Dopo gli attentati dell'11 settembre sono numerosi gli studiosi che si sono interrogati sull'utilità della *network analysis*, sia dal punto di vista descrittivo che sulla possibilità di ricavare dati in qualche modo predittivi, utilizzando indicatori che consentano di individuare i nodi centrali delle attività terroristiche.

Dagli studi presentati emerge come l'attualità di queste problematiche e la specifica configurazione che hanno assunto molti conflitti mondiali rendono sempre più importante l'applicazione del paradigma di rete. Come afferma l'autore, in un'ottica di breve periodo, finalizzata alla "disattivazione" delle reti terroristiche, lo studio della forma delle reti può risultare fondamentale per agire in tempo. A queste considerazioni, Damiani aggiunge un interrogativo finalizzato a stimolare lo studio del contenuto delle reti che rimane ancora un «difficile nodo da sciogliere»: qual è il contenuto ideale e simbolico di queste reti e quali sono le possibilità teorico-metodologiche per comprenderlo? Questo perché, secondo l'autore, la *network analysis* applicata alle reti terroristiche internazionali si è focalizzata prevalentemente sulla forma, senza approfondirne i contenuti, ossia le motivazioni che costituiscono il «cemento» tra i nodi e che spingono alcuni soggetti ad «arrivare al punto di mettere in gioco la propria vita» [p. 252]. In questo senso, la *network analysis* potrebbe fornire strumenti idonei a contrastare la formazione di reti terroristiche, coadiuvando l'azione sul piano politico, culturale, sociale ed economico con interventi indirizzati anche dalla conoscenza delle relazioni sottostanti alle specifiche realtà.

In questa seconda parte, l'importanza dell'applicazione della prospettiva di rete nell'analisi del potere emerge, quindi, dal lavoro di numerosi autori, non solo come scelta metodologica efficace ma, soprattutto, come chiave interpreta-

tiva fondamentale per la comprensione dei processi in atto. Il paradigma di rete, infatti, ridefinisce e caratterizza i diversi piani della società globale, modificando e certamente condizionando l'identità individuale e le categorie di percezione del reale, come spazio e tempo [Castells 2000<sup>2</sup>]. In pratica, «si instaura, quindi, una sorta di anello ricorsivo tra attori, strutture sociali (strutture di relazioni) in termini di vincoli e possibilità che determinano e sono determinati dalle relazioni stesse» [Givigliano 2007, p. 85].

In conclusione, il pregio di questo volume risiede nello stimolare l'adozione di quello che Barabasi definisce «molto più di un nuovo e utile strumento di analisi» [2008, p. 233], nel campo della scienza politica, fornendo allo stesso tempo una buona base di riferimenti teorici e metodologici corredati dalla loro evoluzione storica. L'applicazione del paradigma di rete, come ulteriore lente di ingrandimento dei processi sociali, sembra in grado di fornire il quadro interpretativo e funzionale necessario a una comprensione più ampia e profonda dei numerosi risultati raggiunti dalle discipline scientifiche, altrimenti impossibile in un'ottica riduzionista. La ricostruzione dei flussi e delle dinamiche di potere in cui siamo immersi è quindi fondamentale alla comprensione del reale e di conseguenza efficace per la ricerca e l'applicazione di soluzioni alle problematiche e criticità quotidiane e globali.

### *Riferimenti bibliografici*

BARABASI, A.L.

2008 *LINK. La nuova scienza delle reti*, Einaudi, Torino [ed. or. 2004].

BORGATTI, S.P., EVERETT, M.G., JOHNSON, J.C.

2013 *Analyzing Social Networks*, SAGE, Thousand Oaks (California).

CASTELLS, M.

2014<sup>2</sup> *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editrice, Milano [ed. or. 2000<sup>2</sup>].

COLLINS, R.

1992 *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna [ed. or. 1988].

CHIESI, A.M.

1999 *L'analisi dei reticoli*, FrancoAngeli, Milano.

CORDAZ, D.

2007 *Lessico delle reti*, in Salvini A., (a cura di), *Analisi delle reti sociali. Teorie, metodi, applicazioni*, FrancoAngeli, Milano, pp. 21-79.

FREEMAN, L.C.

2007 *Lo sviluppo dell'analisi delle reti sociali. Uno studio di sociologia della scienza*, FrancoAngeli, Milano [ed. or. 2004].

GIVIGLIANO, A.

2007 *Cerchi, barche, campi. Relazioni sociali e Social Network Analysis*, in Salvini, A., (a cura di), *Analisi delle reti sociali. Teorie, metodi, applicazioni*, cit., pp. 81-118.

GRANOVETTER, M.S.

1973 *The Strength of Weak Ties*, American Journal of Sociology, 78, pp. 1360-1380.

PISELLI, F. (a cura di)

1995 *Reti. L'analisi di network nelle scienze sociali*, Donzelli, Roma.

SALVINI, A.

2005 *L'analisi delle reti sociali. Risorse e meccanismi*, Plus, Pisa.

2007 *La costruzione dei dati relazionali nell'analisi delle reti sociali*, in Id. (a cura di), *Analisi delle reti sociali. Teorie, metodi, applicazioni*, cit., pp. 179-202.

FRANCESCO GIACOMANTONIO

Onofrio Romano, *The Sociology of Knowledge in a Time of Crisis. Challenging the Phantom of Liberty*, Routledge, Londra 2014.

La sociologia della conoscenza costituisce un ambito assai sottile della teoria sociologica e, sin dalle sue origini, ha avuto l'ambizione di studiare la relazione tra le teorie e il pensiero e il loro impatto sulle vicende sociali nel corso della modernità. Considerate le evoluzioni sociali e politiche degli ultimi decenni, soffermarsi sulla prospettiva della sociologia della conoscenza, come fa Onofrio Romano in questo articolato studio, costituisce un lavoro di ricerca non trascurabile che affronta molte questioni sostanziali, anche con implicazioni politiche. Romano parte da una possibile tesi riguardo il rapporto tra teoria sociale e modello sociale, ossia tra pensiero sociologico, da una parte, e corrispettiva organizzazione concreta della società, dall'altra. Ora, secondo Romano, sia la teoria sociale che il modello sociale possono avere una duplice connotazione, ossia due diversi paradigmi di riferimento, che egli definisce "orizzontalista" e "verticalista".

Il paradigma orizzontalista ritiene l'immanenza la dimensione privilegiata: per comprendere la società, nell'ottica di questo paradigma, dobbiamo considerare gli individui e le loro relazioni e l'esistenza è aliena a ogni forma istituzionale. Per il paradigma verticalista, al contrario, è la trascendenza la dimensione privilegiata: per comprendere la società dobbiamo considerare non gli individui, ma le dimensioni sistemiche e le istituzioni. Nel corso della modernità, e segnatamente negli ultimi due secoli, questi paradigmi si sono confrontati continuamente, influenzando la teoria sociale e il modello sociale, secondo quella che Romano definisce Legge di alternanza incrociata. In pratica, quando la regolazione sociale

si è basata sul paradigma orizzontalista, il pensiero sociale si è costituito attorno al paradigma verticalista e quando, invece, il paradigma verticalista ha prevalso nella struttura della società, il pensiero politico e sociale si sono indirizzati al paradigma orizzontalista. Sulla base di questa prospettiva, il volume di Romano delinea le fasi storiche nel corso degli ultimi due secoli, a seconda di come esse si sono caratterizzate in conseguenza appunto della Legge di alternanza incrociata dei paradigmi orizzontalista e verticalista nel pensiero sociale e nella struttura sociale.

In primo luogo, abbiamo la fase che copre il periodo 1815-1929, che si configura come il momento del mercato autoregolantesi e dell'età dell'oro della sociologia. In tale fase, da una parte si osserva come il mercato diventa il parametro fondamentale del funzionamento di tutti i rapporti sociali ed esso è assunto in una dimensione di assoluta autoregolamentazione, ritenuta sostanzialmente naturale. Quindi, l'elemento politico risulta praticamente espulso dal dominio sociale: il modello sociale risulta pertanto orizzontalista. D'altra parte, in questa fase, la teoria sociale è verticalista; le grandi teorie sociali che si affermano in questo momento storico, da quelle di Marx, Weber e Durkheim, sino a quelle di Simmel e Tocqueville (tutti studiosi sulle cui opere classiche Romano si sofferma costantemente, lungo questa trattazione), criticano l'impostazione del Modello sociale orizzontalista, fondato sul mercato autoregolantesi, denunciando, a vario titolo, l'impovertimento umano e le aporie sociali che esso comporta. Queste teorie propongono nuovi modelli di regolazione fondati non sull'individualismo, ma sull'idea di istituzione sociale e di società nel suo insieme e sul paradigma verticalista. I grandi padri della sociologia, in questa epoca, non fanno che denunciare esplicitamente che le dinamiche dell'orizzontalismo e del mercato non determinano una armonica e bilanciata interazione tra gli attori sociali, bensì portano al prevalere del conflitto sulla cooperazione.

La crisi del modello sociale orizzontalista, attesa e prospettata dalla sociologia classica, si realizza nel corso del XX secolo, a partire dagli effetti determinati dalla Prima guerra mondiale e dalla crisi economica del 1929. Entriamo così in una nuova fase, che Romano definisce come l'età dell'oro dello Stato e come il momento della riconquista dell'immanenza e che copre il periodo 1930-1980. Durante quest'epoca, il modello sociale dominante viene a ispirarsi al paradigma verticalista: Gran Bretagna e Stati Uniti abbandonano il sistema del *gold standard*, in Russia si afferma la pianificazione economica, la Germania adotta tariffe

protettive, Roosevelt col *New Deal* punta tutto sulle grandi opere pubbliche. Ovunque, in definitiva, i sistemi sociali si avviano a funzionare secondo la logica della redistribuzione, che, progressivamente, mina l'egemonia del modello del mercato: dopo la Seconda guerra mondiale, lo Stato diventa l'elemento dominante del nuovo regime. Effetti concreti di questa evoluzione sono, lungo questi anni, l'estensione della cittadinanza, l'affermazione del modello del *welfare*, il fatto che l'educazione e l'istruzione vengono poste in modo sempre più esteso e organizzato sotto il controllo statale. Il modello sociale ispirato al Verticalismo dal 1930 al 1980 ruota attorno ad una assunzione centrale: il sistema sociale ha una sua unità e la sua funzionalità è l'elemento chiave. Coerentemente con la legge di alternanza incrociata di paradigmi, in questo periodo, al modello sociale ispirato all'orizzontalismo si oppone una Teoria sociale che appare, nell'insieme, improntata invece al verticalismo, attraverso una complessa evoluzione e dialettica di filoni di ricerca. Innanzitutto, Romano osserva come, a partire dagli anni Cinquanta, Parsons e lo struttural-funzionalismo portano l'attenzione del pensiero sociologico sull'idea della società intesa come perfetto meccanismo di adattamento e integrazione, valori e scopi da raggiungere. Più in generale, si può dire che in questa fase si afferma una prospettiva epistemologica, incarnata emblematicamente nel pensiero di Popper, secondo cui la realtà dipende dai processi cognitivi e, quindi, la conoscenza può svilupparsi solo in modo deduttivo, a partire dalla formulazione di problemi e dalla costruzione di ipotesi specifiche da parte dell'osservatore. Questo punto di vista ha implicazioni cruciali: se noi non possiamo comprendere la realtà come totalità, non possiamo nemmeno darle un ordine e governarla dall'alto. Anzi, l'idea di ordinare la realtà appare un abuso, l'unico ordine giustificato è la popperiana società aperta, il potere deve essere dissolto e rimpiazzato da una mera attività di amministrazione, di *governance*. Queste teorie molto dominanti e diffuse ovviamente destarono anche posizioni critiche, che cominciarono a manifestarsi, sempre più esplicitamente, a partire dagli anni Sessanta. In primo luogo, infatti, all'interno dello stesso struttural-funzionalismo, si sviluppa una certa autocritica incarnata soprattutto nell'opera di Merton, che contesta la tendenza parsonsiana a costruire grandi teorie sociali onnicomprensive e ricalibra, in modo sostanziale, molti aspetti dello struttural-funzionalismo. Una critica ancora più drastica verrà da Wright Mills e da sociologi della scuola del conflitto, secondo cui Parsons e lo struttural-funzionalismo hanno commesso

l'errore di veicolare una visione pacificata del sociale, che astrae dalla dimensione storica e politica e che assume un carattere evidentemente conservatore e chiuso, sottomesso, dunque, ai poteri dominanti. Su un versante analogo e in modo perfino più marcato, si colloca anche la prospettiva della Scuola di Francoforte, che pone sotto accusa l'intera evoluzione del razionalismo Occidentale, di cui il funzionalismo e il positivismo appaiono la degenerazione più macroscopica. E, ancora, in Francia, post strutturalismo e decostruzionismo, attraverso le figure di Foucault e Derrida, contestano, secondo varie modalità e approcci, la riduzione della realtà a un principio unitario e schematizzabile, denunciando, in ultima analisi, l'aspetto totalitario insito in un siffatto modo di considerare la cose. Ma, secondo Romano, la più flagrante contrapposizione all'impostazione teorica veicolata dallo struttural-funzionalismo è costituita dagli approcci micro-sociologici legati ai filoni della sociologia fenomenologica, dell'interazionismo simbolico, dell'etnometodologia e della *frame-analysis* di Goffman. Tutte queste correnti, ciascuna con metodologie specifiche, conducono a un risultato essenziale: il *focus* della ricerca sociologica si sposta massicciamente sull'attore sociale, ritenuto la sola entità attraverso cui è possibile comprendere come l'ordine si costituisce; è questo il nuovo oggetto di studio della sociologia.

Entriamo così in una terza fase, che copre il periodo 1981-2008, che Romano definisce come il sorgere e il tramonto del "neo-orizzontalismo". Tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, infatti, si assiste all'accumulazione delle contraddizioni che caratterizzavano il vecchio modello di regolazione sociale e si delinea così un sistema neo-orizzontalista, ossia un ambito entro il quale si verifica una netta separazione tra funzioni e significati, una disconnessione tra i valori collettivamente elaborati da una parte e l'organizzazione sociale dall'altra. L'ordine sociale non è più fondato su un insieme di valori e significati condivisi, ma sulla mera funzionalità: l'obiettivo sembra diventare quello di costruire un ordine senza un progetto. Siamo in quello che il sociologo Magatti, qui citato opportunamente da Romano, definisce "capitalismo tecno-nichilista". Effetti macroscopici di ciò, nel modello sociale di riferimento, sono un'economia incontrollata, il declino della sovranità Statale, la crisi del sistema del *Welfare*, la riduzione della politica a mera amministrazione, l'affermazione di una cultura puramente individualista, edonista e finalizzata solo alla dimensione estetica, la dissoluzione di piattaforme di esistenza collettiva. Tutti questi fenomeni hanno

reso il neo-orizzontalismo presto insostenibile e, infatti, esso è entrato in crisi esplicita in meno di un trentennio: nella crisi finanziaria iniziata nel 2008 Romano vede il punto di collasso del neo-orizzontalismo.

La questione è, a questo punto, capire se, sulla base della legge dell'alternanza incrociata, in questa fase si può intravedere un pensiero sociale alternativo al modello sociale del neo-orizzontalismo. Secondo Romano, la situazione è tale per cui un tale pensiero sociale alternativo non è assolutamente presente. Le sole prospettive che gli ultimi trent'anni hanno proposto sono individuate da Romano in ciò che egli definisce "pensiero riflessivo", "nostalgia afasica" e "alternative anticonformiste": e nessuna delle tre è ritenuta in grado di affrontare risolutivamente i problemi attuali. Il pensiero riflessivo è incarnato dalle proposte teoriche di sociologi come Giddens e Habermas, o anche Morin e Luhmann, tutte caratterizzate dal fatto di avere un elevato grado di astrazione teorica e di idealismo. La nostalgia afasica viene, invece, individuata nelle teorie di sociologi come Bauman e Beck, ma anche di economisti come Stiglitz, che, in definitiva, non fanno che rimpiangere il vecchio verticalismo. Infine, le alternative anticonformiste fanno solo denunciare i limiti del modello del neo-orizzontalismo e ipotizzare una terza via al di là di Stato e mercato, individuo e collettività, senza però riuscire a proporre un nuovo e reale paradigma di riferimento: esempi di teorie che rientrano in questa tipologia sono, per Romano, le teorie della cittadinanza attiva, quelle della decrescita, quelle dell'anti-utilitarismo.

Quali sono, dunque, le ragioni per le quali non si riesce a determinare un nuovo paradigma realmente in grado di far fronte al neo-orizzontalismo? La risposta che può essere cercata è, in effetti, complessa; Romano la riconduce a tre cause fondamentali: quella strutturale, quella socioculturale e quella teoretica. L'aspetto strutturale si lega al fatto che, in conseguenza delle nuove tecnologie di informazione e comunicazione, viviamo in un mondo in cui, progressivamente, si accorcia il ciclo di vita dei modelli sociali: questo, molto semplicemente, significa che la teoria fa fatica a star dietro alle dinamiche sociali. L'aspetto socio-culturale si lega al fatto che lo stile di vita legato al neo-orizzontalismo ha ancora una sua egemonia, malgrado tutto. Infine, l'aspetto teoretico dipende dall'attuale condizione del pensiero e della riflessione sociologica. È considerando quest'ultimo aspetto che il volume di Romano si avvia alle sue conclusioni. La sua idea di fondo è che le prospettive intellettuali correnti preferiscono non imputare la paralisi sociale

attuale all'intrinseca insostenibilità della prospettiva del neo-orizzontalismo. Ma la realtà è che, senza un sistema verticale, non è possibile immaginare una equa distribuzione delle risorse al più ampio numero di cittadini. Dunque, le istituzioni verticali devono non solo gestire l'integrazione sistemica, ma anche l'integrazione socio-culturale e devono farlo sia dal punto di vista dell'educazione e dell'istruzione – che non possono basarsi solo su aspetti tecnologici, ma devono rivalutare il ruolo di discipline che si occupano di problemi del senso in generale (arte, letteratura, filosofia, sociologia) – sia dal punto di vista del recupero di un progetto di crescita in termini morali e di forme di autocoscienza svincolate da logiche, esasperate e fini a se stesse, di crescita, utilità e guadagno. Romano auspica, in ultima analisi, un doppio verticalismo che si contrapponga al neo-orizzontalismo.

Il testo di Romano, come si può notare, si può considerare come una sorta di “sociologia della sociologia contemporanea”, che permette di confrontare praticamente tutti i contributi principali e le riflessioni che hanno caratterizzato il dibattito sociologico contemporaneo. Esso coglie, in modo originale, molte delle aporie che le società occidentali, e la teoria sociale ad esse legata, attualmente attraversano e contribuisce certamente ad arricchire il livello di autocoscienza del lettore. Si tratta di un lavoro di ricostruzione teorica articolato, che in questa sede abbiamo sintetizzato, ma che consentirebbe numerosi approfondimenti e dibattiti critici ulteriori, visti i numerosi autori (e correnti) cui si fa riferimento (oltre a quelli ricordati in questa recensione si potrebbero indicare, tra gli altri riferimenti utilizzati da Romano, almeno anche Nisbet, Polanyi, Bataille). Nell'insieme, appare un testo che propone uno sforzo intellettuale di ampio raggio, in una fase storica come quella attuale, in genere poco propensa alle grandi teorie e agli approcci in cui confluiscono simultaneamente analisi sociologica, filosofia contemporanea e ricostruzione storica e politica. Ma, forse anche per questo, o proprio per questo, è una lettura in primo luogo istruttiva, che può aiutare a ridestare la fascinosa tradizione della sociologia della conoscenza, di recente troppo spesso dimenticata, rimossa o solo, più banalmente, sacrificata sull'altare degli empirismi della ricerca, idolatrati dagli specialisti senz'anima di weberiana memoria.

DANIELA MELFA

Chiara Sebastiani, *Una città una rivoluzione. Tunisi e la riconquista dello spazio pubblico*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2014.

**P**asseggiando lungo l'Avenue Bourguiba durante i miei soggiorni di ricerca a Tunisi, mi capitava spesso di avvertire un certo disagio e affrettare il passo. A distogliere lo sguardo indiscreto dei passanti contribuiva la tenuta seria di studiosa con computer e libri a tracolla. L'esperienza femminile nelle vie del centro città – descritta da Chiara Sebastiani in alcune pagine del volume *Una città una rivoluzione. Tunisi e la riconquista dello spazio pubblico* (pp. 38-49) – suggerisce una chiave per decifrare questo vissuto. La strada, il corso principale di Tunisi, rinnovato nel 2000, era un “campo di battaglia” dove gli uomini si comportavano da “padroni” (p. 49). Questo almeno fino alla rivoluzione del 14 gennaio 2011 che, oltre ad avere sovvertito il regime di Zine El-Abidine Ben Ali, ha anche spinto cittadini e cittadine a riappropriarsi dello spazio pubblico.

Il libro di Chiara Sebastiani ricostruisce il percorso da un regime autoritario che controlla capillarmente lo spazio pubblico alla gestazione di un sistema democratico che necessita spazi urbani agibili e pratiche relazionali. Habermas, Arendt, Sennett, Bauman sono riferimenti imprescindibili per indagare lo spazio e la sfera pubblici, che l'autrice riprende con le cautele dovute dall'applicazione di categorie occidentali a un diverso ambiente culturale.

Senza trascurare lo spazio virtuale, è ai luoghi concreti e alle pratiche in essi esperite che Chiara Sebastiani rivolge l'attenzione. L'Avenue Bourguiba, la *qasba*, i quartieri popolari di Ettadhamen, Douar Hisher, Kram *ouest*, e altri sono ripercor-

si come luoghi dell'agire civile. La sfera pubblica si alimenta certamente di contatti episodici, informali nei *sūq*, nei caffè, nei *salons de thé*, nelle moschee, dal barbiere, ecc. Fondamentali sono tuttavia le occasioni di incontro strutturate, ovvero conferenze, manifestazioni, sit-in che proliferano nella Tunisi post-rivoluzionaria. Lo spazio sociale, animato da associazioni, organizzazioni e movimenti, si dinamizza stimolando la formazione di un'opinione pubblica. La campagna elettorale del 2011 dà poi impulso allo spazio politico dei partiti. Non sempre la linea di demarcazione è netta, come nel caso di al-Nahda, *harakāt* (movimento) e *hizb* (partito) insieme, e i cittadini si interrogano sul rapporto tra partiti e società civile.

La rivolta in Tunisia ha *déliées les langues*, come si usa dire, ovvero s-catenato, liberato, la parola dei cittadini. Le voci tuttavia non si esprimono all'unisono, né condividono i medesimi spazi. Se la mescolanza ha segnato il "momento magico" della rivolta (l'espressione è di Neila Jrad, cit. a p. 68), lo spazio pubblico è rimasto poi sostanzialmente differenziato per genere e ambiente sociale. Accanto alla sfera pubblica borghese delle librerie e gallerie, l'autrice osserva la sfera pubblica "plebea" (Habermas, cit. nel volume a p. 108) dei quartieri divenuti "feudo dei salafiti" (p. 50), dove moschee e caffè restano ambienti tipicamente maschili, mentre il mercato è "lo spazio pubblico più misto che ci sia" (p. 114). Lo sdoppiamento tra città europea e città araba dell'epoca coloniale, evidenziato da Paul Sebag come ricorda l'autrice (pp. 26-27), sembra riprodursi nella coesistenza di questi spazi pubblici.

Lo spazio pubblico è luogo di pratiche discorsive, di confronto verbale, ma anche di espressione simbolica attraverso il corpo. Chiara Sebastiani osserva l'abbigliamento delle giovani islamiste – "C'è la nahdawi puritana, lungo abito spento e informe, velo grigio..." (p. 176) –, nonché l'auto-immolazione nel cuore delle città di individui esasperati. Iniziative ardite volte a liberare il corpo da tabù e costrizioni, a riconoscere al corpo un pieno diritto di cittadinanza, sono state promosse nell'atmosfera effervescente post-rivoluzionaria. Sarebbe stato interessante trovare nel volume qualche cenno alle manifestazioni delle Femen in Tunisia o alle esibizioni di giovani ballerini e ballerine nei luoghi pubblici della capitale nel quadro del programma *Danseurs Citoyens*.

Oltre a proporre una lente di osservazione originale sulla vicenda tunisina, Chiara Sebastiani offre alcune preziose note metodologiche. Con sensibilità e

umiltà osserva la necessità di apprendere l'arabo per comprendere un paese sempre più arabofono (pp. 16-17). Inoltre, stimolante è l'invito alla *diversione*, a muoversi col taccuino in tasca e lasciarsi sorprendere da ciò che emerge (p. 17). La cronologia e il glossario posti in calce al volume, insieme alla scrittura piana, rendono la lettura adatta anche ai non specialisti.



## *Abstract degli articoli*

### **Danilo Martuccelli**

*La partecipazione con riserva: al di qua del tema della critica*

L'articolo sviluppa l'idea del consolidamento nel rapporto degli individui con la vita collettiva da una logica di "partecipazione con riserva": un sentimento di diffusa diffidenza, presente nei comportamenti altrettanto diffusi di partecipazione. La diffidenza e la partecipazione coabitano in modo permanente, e la coppia permette di comprendere che la disillusione non consegue necessariamente all'impegno, ma, al contrario, che essa può coincidere sin dall'inizio con quest'ultimo. La disillusione è ormai un orizzonte consapevole dell'agire, che non impedisce necessariamente l'impegno. Il rapporto con la vita collettiva passa ormai attraverso una gestione senza crisi, un'ambivalenza vissuta come insuperabile. Gli individui si inseriscono nelle dinamiche collettive attraverso la doppia prospettiva di una partecipazione con riserva e di un impegno diffidente. L'articolo sviluppa alcuni aspetti di questo stato d'animo e delle sue conseguenze per la critica sociale.

*Parole chiave*

Partecipazione, riserva, critica

### **Paola Rebughini**

*Movimenti sociali e ricerca dell'emancipazione: ambivalenze di una love story*

Lo scopo di questo articolo è quello di approfondire l'analisi della relazione esistente tra alcune categorie di movimenti sociali e il tema dell'emancipazione, tra l'evolversi dell'ambiente sociale e il mutare dell'idea stessa di autonomia promossa dai movimenti, tra la trasformazione dei repertori e modalità di azione e la capacità di comprendere

le sfide alla soggettivazione e alla costruzione del senso dell'azione come vere poste in gioco della mobilitazione. In sociologia il tema dei movimenti sociali è spesso associato a quello della critica e dell'emancipazione: i movimenti infatti sono tradizionalmente considerati avanguardie, profeti, minoranze attive, in quanto offrono nuovi punti di vista, immaginari, stili di vita e utopie. Questo accostamento tuttavia tende talvolta a essere automatico o dato per scontato, in realtà gli intrecci tra le trasformazioni dei movimenti sociali come fenomeno empirico e quelle della concettualizzazione della critica e dell'emancipazione sono piuttosto complesse e talvolta contraddittorie. L'articolo presenta un'analisi di queste ambivalenze seguendo una linea cronologica e ponendo alcune questioni sia sulle trasformazioni dei movimenti che su quelle – per molti aspetti parallele – dell'idea di emancipazione.

*Parole chiave*

Movimenti sociali, emancipazione, mutamento sociale.

### **Massimo Cerulo**

*Sfera pubblica, critica sociale e impegno civile. Forme di agire sociale tra emozioni e razionalità.*

L'apparizione delle emozioni nella sfera pubblica potrebbe rappresentare un problema, se si considera esclusivamente il loro carattere irrazionale e a-riflessivo che ha portato al verificarsi di numerose tragedie collettive. Per quanto le emozioni possano coinvolgere e convincere un'ampia folla, il loro rapporto con la sfera pubblica è molto più articolato di quanto possa apparire a prima vista e, soprattutto, non si caratterizza per una valenza così negativa. In tal senso, la tesi sviluppata in questa sede è che le emozioni siano risorse culturali per dialogare e agire all'interno della sfera pubblica: possibilità di incontro, comunicazione e comprensione con l'altro e dell'altrui argomentazione. Obiettivo di questo saggio è di provare a riflettere sull'argomento analizzando brevemente due forme di agire sociale collettivo manifestatesi recentemente nella società contemporanea. Da una parte, le rivolte del Nord Africa e del Medio Oriente e i movimenti globali (*Indignados*, *Occupy Wall Street*); dall'altra, il cosiddetto caso "Donato Bergamini", studiato attraverso una ricerca empirica nei "luoghi terzi" della città di Cosenza.

*Parole chiave*

Emozioni, sfera pubblica, agire sociale

**Chiara Moroni***Spazio pubblico virtuale: nuove pratiche di partecipazione*

Oggi esiste una dimensione virtuale, alimentata dal recente sviluppo dei social network, nella quale si sviluppano e si moltiplicano pratiche “pubbliche” che conducono inevitabilmente alla definizione di un nuovo genere di spazio pubblico nel quale si vanno creando modalità partecipative del tutto peculiari. La partecipazione on line spinge verso la costruzione e lo sviluppo di quella che viene definita “talkative society”. In questo saggio si affronta la necessità di stabilire, da un lato, se la natura e i caratteri che assumono le pratiche, essenzialmente discorsive, che si realizzano in Internet possano rappresentare forme di partecipazione “alla cosa pubblica”; dall’altro, se quello spazio peculiare nel quale tali pratiche vengono poste in essere costituisca uno spazio pubblico inteso nel senso di luogo virtuoso della partecipazione e del potere deliberativo della società civile.

*Parole chiave*

Social network, spazio pubblico, partecipazione, talkative society, potere deliberativo, società civile

**Giovanni Barbieri***Comunità recintate e flussi globali*

Negli ultimi anni si sta assistendo ad una rapida proliferazione delle *gatedcommunities*, ovvero dei complessi residenziali caratterizzati dalla presenza di cancelli, guardie private, videosorveglianza, mura e recinzioni perimetrali che restringono il pubblico accesso. Le comunità recintate rappresentano un fenomeno costitutivo dell’attuale epoca globale: oltre a diffondersi negli anni che segnano la nascita del processo della globalizzazione, esse, infatti, esprimono nuove forme di assemblaggio di territorio, autorità e diritti che sorgono dalla decomposizione delle tradizionali strutture istituzionali nazionali. In particolare, le comunità recintate si caratterizzano come *comunità immunitarie*. Le recinzioni che le racchiudono hanno lo scopo precipuo di “tenere fuori” i pericoli generati dalle società multi-etniche e multi-culturali, di creare spazi immunitari nei quali ritirarsi; la decisione di trasferirsi in una comunità recintata risponde, perciò, a una strategia individuale di fuga, a una *exit option*.

Nell’affrontare rischi, problemi e paure di carattere sempre più globale sarebbe però opportuno favorire comportamenti collettivi di *voice*, connotati da un senso di lealtà

nei confronti del sistema sociale e da una disponibilità a recuperare gli aspetti positivi che caratterizzano le “possibilità di contaminazione”, non più intese come perdita d’identità e conflitto, ma come arricchimento e apertura al diverso.

*Parole chiave*

*Gatedcommunities; globalizzazione; legame sociale*

### **Emiliano Bevilacqua**

*La contraddizione tra individuo e società nella sociologia proudhoniana.*

*Ragione, trasformazioni sociali e crescita soggettiva*

Il saggio valuta l’eredità della sociologia di Pierre-Joseph Proudhon alla luce della sua critica all’individualismo liberale e al comunitarismo comunista. Il tentativo di superare il conflitto tra le aspirazioni del soggetto e le istituzioni politiche ed economiche della modernità è al centro del pensiero proudhoniano, mosso dal desiderio di prefigurare un’organizzazione sociale nella quale le aspirazioni individuali alla libertà e all’eguaglianza possano trovare un’armonica composizione. Il cambiamento culturale auspicato da Proudhon si traduce in un progetto di trasformazione della soggettività moderna al termine del quale gli individui apprendano a riconoscere e a gestire la diversità delle passioni, utilizzando la ragione al fine di moderare tanto gli istinti egoistici compresi nella Proprietà quanto le tendenze egualitarie espresse dallo statalismo. Il saggio affronta le implicazioni di questa visione, discutendo il ruolo del soggetto e l’influenza esercitata da una ragione non disincarnata nella sua lenta maturazione.

*Parole chiave*

*Sociologia critica; Proudhon; capitalismo*

### **Luca Diotallevi**

*Il “separatismo moderato” all’inizio del XXI secolo.*

*Una interpretazione e la sua ambiguità*

Il saggio prende le mosse da una convergenza. Se si considera la maggior parte della letteratura sociologica degli ultimi venti anni, nell’ambito degli studi dedicati al rapporto tra poteri politici e poteri religiosi emerge un filone prevalente: il separatismo

radicale sta sperimentando un declino mentre il separatismo moderato conosce una crescente diffusione. Tuttavia, tanto ragioni metodologiche quanto ragioni sostantive possono sostenere una critica della coerenza e della utilità analitica della categoria di separatismo. Ancor prima di distinguere tra separatismo radicale e separatismo moderato, si deve prendere seriamente in considerazione l'esistenza di almeno due e completamente differenti modi di separare i poteri politici dai poteri religiosi. Lo scopo del contributo è quello di mettere in luce un aspetto della differenza tra separatismi che si manifesta anche tra casi che esprimono il separatismo stesso al suo livello più radicale: il separatismo francese e quello statunitense. La differenza tra il regime di laicità ed il regime di libertà religiosa si manifesta ancor più chiaramente se si adotta uno schema di relazioni non *bi-*, ma *tri-*polare, e precisamente quando non si considera solo la relazione tra potere religioso e potere politico, ma anche quella tra potere politico e potere giudiziario e quella tra potere religioso e potere giudiziario. In breve, un approccio sociologico trae vantaggio dall'inquadrare la questione dei rapporti tra poteri politici e poteri religiosi attraverso una teoria generale della differenziazione sociale. In questa prospettiva, le differenze nella comprensione di un diritto fondamentale – quello della libertà religiosa – possono essere spiegate con riferimento a differenti tipi di accoppiamento strutturato tra due o più sottosistemi societali funzionalmente differenziati (quello politico, quello giudiziario e quello religioso).

*Parole chiave*

Laicità; libertà religiosa; rapporti tra poteri politici e poteri religiosi; separatismo; differenziazione sociale



## *Notizie sui collaboratori di questo numero*

**Danilo Martuccelli** è professore di sociologia presso l'Università Paris Descartes e membro del IUF (Institut Universitaire de France) e del laboratorio CERLIS (Centre de recherche sur les liens sociaux) del CNRS. I suoi lavori si soffermano in particolare sulla teoria sociale, la sociologia politica e la sociologia dei processi di individuazione, con ambiti di riferimento che spaziano dall'Europa al Sudamerica. Ha pubblicato, tra gli altri, *La société singulariste*, Armand Colin, Paris, 2010; *Existen individuos en el Sur?*, LOM Ediciones, Santiago, 2010; *The Latinamerican Challenge: Social Cohesion and Democracy* (con B. Sorj), Instituto FHC-The Edelstein Center, Sao Paulo, 2008; *Les sociétés et l'impossible* (Armand Colin, 2014). danilomartuccelli@gmail.com

**Paola Rebughini** è professore associato di sociologia presso il Dipartimento di Scienze Sociali e Politiche dell'Università degli studi di Milano dove insegna Teoria sociale, Comunicazione interculturale e Sistemi sociali comparati. Si occupa di teoria sociale e teoria culturale, azione collettiva, sociologia delle migrazioni e delle relazioni interculturali. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Legami di nuova generazione. Relazioni familiari e pratiche di consumo tra i giovani discendenti di migranti* (con L. Leonini), il Mulino, Bologna, 2010; *Children of immigrants in a globalized world. A generational experience* (con E. Colombo), Palgrave-McMillan, Basingstoke, 2012; *L'amicizia in età adulta. Legami di intimità e traiettorie di vita*, Franco Angeli, Milano (con M. Ghisleni e S. Greco); *In un mondo pluralista. Grammatiche dell'interculturalità*, UTET, Torino, 2014. paola.rebughini@unimi.it

**Massimo Cerulo** insegna Sociologia e Metodi qualitativi per la ricerca sociale presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino. Ha tenuto relazioni e svolto attività di ricerca in diverse università europee, tra cui: Paris V "René Descartes", Paris I "Panthéon Sorbonne", IRESCO (Parigi), ISCTE (Lisbona), University of London, Nouvelle Université Bulgare (Sofia). Tra le sue pubblicazioni:

*La società delle emozioni. Teorie e studi di caso tra politica e sfera pubblica*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2014; *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali* (con F. Crespi), Orthotes, Napoli-Salerno, 2013; *La danza dei caffè. L'interazione faccia a faccia in tre luoghi pubblici*, Pellegrini, Cosenza, 2011; *Emozioni primarie* (con L. Iaccarino), Guida, Napoli, 2011; *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma, 2010; *Un mondo (quasi) a parte. La vita quotidiana del politico di professione: uno studio etnografico*, Guerini, Milano, 2009. massimo.cerulo@unito.it

**Chiara C. Moroni**, sociologa, insegna Comunicazione pubblica presso l'Università della Tuscia di Viterbo. Si occupa di comunicazione politica, istituzioni e partiti, è editorialista e analista politico. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Da Forza Italia al Pdl* (Carocci, 2008), *Mass media, rappresentazioni sociali e costruzione della memoria* in RI.LE.S. (a cura di) *Rammemorare la Shoah. 27 gennaio e identità europea*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2010; *La politica al tempo dei social network*, in G. Fiorentino e M. Pireddu (a cura di) *Galassia Facebook. Comunicazione e vita quotidiana*, Nutrimenti, Roma, 2011; *Genesi e storia del Pdl*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2012; *Identity-related: young people, strategies of identity and social networks*, in *SMP – SocietàMutamentoPolitica*, Vol. 6, n. 10, Firenze University Press, 2014. moronichiara@icloud.com

**Giovanni Barbieri** è ricercatore in Sociologia dei fenomeni politici presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia. Si occupa di globalizzazione, partiti etnoregionalisti ed euroscettici e comunità. Su quest'ultimo tema ha scritto: *Il ritorno della comunità* (Quaderni di Teoria Sociale, 13, 2013) e *L'uomo comunitario nella società globalizzata* (Soveria Mannelli 2010). giovanni.barbieri@unipg.it

**Emiliano Bevilacqua** insegna sociologia presso l'Università del Salento. È autore di diverse pubblicazioni dedicate al tema delle diseguaglianze sociali, tra le quali ricordiamo il reading dal titolo *Le classi in una società senza classi* (con Paolo de Nardis, Meltemi 2001), con traduzione italiana di contributi di John Goldthorpe, Jeremy Rifkin, Amartya Sen, Erik Olin Wright. Il suo più recente ambito di ricerca riguarda le implicazioni sociologiche della biopolitica e dei beni comuni, con particolare attenzione alle fonti del pensiero sociale che ne costituiscono le fondamenta. Tra le pubblicazioni dedicate a questo tema si segnala *Soggetto e potere. L'emancipazione nella prospettiva del comune* (Rassegna Italiana di Sociologia, 3, 2012). emiliano.bevilacqua@unisalento.it

**Luca Diotallevi** è professore ordinario (straordinario) in sociologia presso l'Università di Roma TRE. Si è laureato in filosofia presso l'Università di Roma "La Sapienza" e ha ricevuto il dottorato in sociologia presso l'Università degli Studi di Parma. Ha trascorso periodi di studio anche presso le università di Bielefeld, Oxford, Harvard e Cambridge. È stato *senior fellow* presso il Center for the Study of World Religions della Harvard Divinity School (Harvard University). Tra le sue pubblicazioni per Rubbettino: *Il rompicapo della secolarizzazione italiana* (2001); *Una alternativa alla laicità* (2010); *La pretesa* (2013); *L'ordine imperfetto. Modernizzazione, Stato, secolarizzazione* (2014). [luca.diotallevi@uniroma3.it](mailto:luca.diotallevi@uniroma3.it)



## *Elenco dei revisori permanenti*

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)





